

RECHT UND PHILOSOPHIE

---

Band 13

**200 Jahre Hegels**  
*Grundlinien der Philosophie  
des Rechts*

Herausgegeben von

Klaus Vieweg, Benno Zabel,  
Eberhard Eichenhofer, Stephan Kirste,  
Michael Pawlik, Hans-Christoph Schmidt am Busch



**Duncker & Humblot · Berlin**

## 200 Jahre Hegels *Grundlinien der Philosophie des Rechts*

# RECHT UND PHILOSOPHIE

---

Herausgegeben von  
Prof. Dr. Eberhard Eichenhofer, Jena  
Prof. Dr. Stephan Kirste, Salzburg  
Prof. Dr. Dr. h.c. mult. Michael Pawlik, Freiburg  
Prof. Hans-Christoph Schmidt am Busch, Braunschweig  
Prof. Dr. Klaus Vieweg, Jena  
Prof. Dr. Benno Zabel, Frankfurt am Main

Band 13

# 200 Jahre Hegels *Grundlinien der Philosophie des Rechts*

Herausgegeben von

Klaus Vieweg, Benno Zabel,  
Eberhard Eichenhofer, Stephan Kirste,  
Michael Pawlik, Hans-Christoph Schmidt am Busch



Duncker & Humblot · Berlin

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in  
der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten  
sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Alle Rechte, auch die des auszugsweisen Nachdrucks, der fotomechanischen  
Wiedergabe und der Übersetzung, für sämtliche Beiträge vorbehalten

© 2022 Duncker & Humblot GmbH, Berlin

Satz: 3w+p GmbH, Rimpf

Druck: Meta Systems Publishing & Printservices GmbH, Wustermark

Printed in Germany

ISSN 2509-4432

ISBN 978-3-428-18302-9 (Print)

ISBN 978-3-428-58302-7 (E-Book)

Gedruckt auf alterungsbeständigem (säurefreiem) Papier  
entsprechend ISO 9706 ☺

Internet: <http://www.duncker-humblot.de>

## Inhaltsverzeichnis

*Klaus Vieweg und Benno Zabel*

Hegels *Rechtsphilosophie* als praktische Philosophie der Freiheit – 200 Jahre nach der Hauptschrift gegen die Restaurationsideologie ..... 7

*Stephan Kirste*

Die Positivität des Rechts bei Hegel. Hegels Philosophie der Positivität des Rechts und Hugos Philosophie des positiven Rechts ..... 13

*Thomas Meyer*

Zum Verhältnis von Recht und Rechten in Hegels *Grundlinien* ..... 43

*Klaus Vieweg*

In tyrannos – Inversives Not- und Widerstandsrecht bei Hegel ..... 63

*Folko Zander*

Die Logik des Zwangs bei Kant und Hegel ..... 83

*Stephan Stübinger*

Der Vergeltungsgedanke bei Hegel und in der aktuellen Diskussion. Zur Differenz zwischen philosophischen und empirischen Strafbegründungen ..... 105

*Giulia Battistoni*

Karl Heinrich Gros' *Über die Idee der Alten vom Schicksal*: eine Quelle für Hegels Verständnis der Verwicklungen von Schicksal, Zurechnung und Strafe zwischen Alten und Modernen? ..... 129

*Tereza Matějčková*

Über Hegels Heuchler: seichtes Denken und verborgenes Böses ..... 151

*Christian Krijnen*

Hegels Rechtsphilosophie und die Grundlegung des Begriffs der Organisation ..... 165

*Pirmin Stekeler-Weithofer*

Freiheit und Institutionen bei Hegel ..... 181

*Eberhard Eichenhofer*

Hegels Entdeckungen: soziale Frage und sozialer Staat ..... 209

*Sebastian Ostritsch*

Hegels Kritik des Kosmopolitismus ..... 229

*Christopher Yeomans*

Institutionelle Dimensionen der Geschichtlichkeit des Hegelschen Staates .... 247



# **Hegels *Rechtsphilosophie* als praktische Philosophie der Freiheit – 200 Jahre nach der Hauptschrift gegen die Restaurationsideologie**

Von *Klaus Vieweg* und *Benno Zabel*

## **Philosophie, Revolution und restaurative Politik – der historische Kontext**

Im Jahre 1819 arbeitet Hegel an der Fertigstellung seiner *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, geschrieben im Geiste der Ideen der Französischen Revolution von 1789. Hegel hat die radikale Bedeutung, aber auch die Widersprüche der damit verknüpften sozialen und politischen Transformation frühzeitig gesehen und bereits in der *Phänomenologie des Geistes* verarbeitet. Die *Grundlinien* wollen zeigen, in welcher Form diese Emanzipations- und Entfremdungsprozesse der Moderne in den Infrastrukturen eines freien Gemeinwesens ihren Niederschlag gefunden haben. Kurz vor Vollen- dung wird die Restauration eine reale Gefahr für die Veröffentlichung dieses Werks.<sup>1</sup> Hegel bittet seinen jüdischen Verleger Parthey (Nicolaische Buchhandlung) um Verschiebung der Publikation und beginnt eine Überarbeitung mit Blick auf die jetzt verfügte Buchkontrolle, damit „die Zähne der Censur nirgends was zu haften finden sollen“.<sup>2</sup> Die Karlsbader Beschlüsse bringen bekanntermaßen einige Pfeiler des Preußischen Reformwerks ins Wanken, einflussreiche Repräsentanten dieser Reformen wie Wilhelm von Humboldt müssen ihre politischen Ämter niederlegen. Auch für die polizeistaatliche Repression durch Metternich und die reaktionären Hofparteien, für welche die Nationalisten den Vorwand geliefert hatten, war Berlin der entscheidende Ort. Im Sommer 1819 entsteht dort eine Stimmung der Enttäuschung, der Angst und des Misstrauens. Die Reformgegner schüren den Wahn, dass in Deutschland ein Staatsumsturz droht, vorbereitet von sogenannten ‚Demagogen‘ und jakobinischen Verschwörern. Die Revolution ist, jetzt allerdings mit negativen Vorzeichen, keineswegs vergessen, ihr Versprechen der *droits de l'homme* wird – wie unschwer zu sehen ist – in ein latentes Bedrohungsszenario umgedeutet. Auch über das Wirken des Philosophieprofessors führt die geheime Polizei Buch. Von der reaktionären Hof-Partei und ihrem Oberschnüffler von Kamptz wird der Denker (durchaus zu Recht) des Republikanismus verdächtigt.

---

<sup>1</sup> Näher zum Kontext des Erscheinens der Hegelschen Schrift: *Klaus Vieweg*: Hegel. Der Philosoph der Freiheit, München 2019.

<sup>2</sup> *Rosenkranz*: Nachlass, 82.



Die beginnende Restauration bedroht so Hegels Herzensanliegen, die Publikation seiner *Rechtsphilosophie* – ein Ober-Zensurcollegium soll alle kritischen und revolutionären Umtriebe im Bereich der Buchpublikation unterbinden. Das Manuskript liegt im Sommer/Herbst 1819 fertig vor. Für das Wintersemester kündigt Hegel die *Vorlesung Naturrecht und Staatswissenschaft oder die Philosophie des Rechts* an – „nach Anleitung seines demnächst erscheinenden Leitfadens“. Hier taucht zum ersten Mal an prominenter Stelle der Titel *Philosophie des Rechts* auf. „Ich wollte eben anfangen drucken zu lassen, als die Bundestagsbeschlüsse ankamen. Das wir jetzt [wissen,] woran wir mit unserer Zensurfreiheit sind, werde ich [sie] jetzt nächstens in Druck geben“.<sup>3</sup> Das *Demnächst* und das *Nächstens* währten allerdings über sieben Monate, in denen der vorsichtige Hegel einige Stellen umarbeiten und eine neue Vorrede verfassen wird. Die Krallen der Zensoren sollen keinen Ansatzpunkt haben. Gerade die Vorrede wird leider bis heute zu Unrecht skandalisiert, obwohl sie doch, zusammen mit anderen Textpassagen, ein Glanzstück der Täuschung der Restaurationszensur und eine scharfe Polemik gegen die nationalistische Trivialphilosophie vom Typ Fries sowie gegen die erzkonservative Historische Rechtsschule ist. Während Hegel im *Code Napoleon* ein modernes Gesetzbuch sieht, wird dieser durch Savigny, Fries und Haller abgelehnt.

Von entscheidendem Gewicht bleibt Hegels vernichtende Attacke auf einen der Hauptideologen der Restauration, Karl Ludwig von Haller. Besonders der höchst schlagkräftige, in einer Anmerkung versteckte Angriff auf von Haller, den „Apostel der Lehre vom unbedingten Gehorsam“ (Br II, 486), offenbart das direkte Eingreifen in die politische Debatte. Hegel fertigte ein Exzerpt aus Hallers *Restauration der Staatswissenschaft* an, eines Buches, das der ganzen Epoche den Namen gab und eine ganz offene und hasserfüllte Abrechnung mit der Französischen Revolution enthält. Ein Hauptangriffsziel liegt in Hallers ultrakonservativer These über die ‚ewige, unabänderliche Ordnung Gottes, daß der Mächtigere herrsche, herrschen müsse und immer herrschen werde‘. (GW 22, 449). Dass diese scharfe Kritik bei weitem nicht ungefährlich war, belegt die Tatsache, dass ein zentraler Punkt der Anklageschrift gegen den des Hochverrats beschuldigten Hegel-Schüler Gustav Asverus dessen „Drohschreiben“ an von Haller ist. (Br IV/2, 57).

Die Hegelsche *Rechtsphilosophie* erweist sich als die *theoretisch tiefgründigste antirestaurative Schrift* aus dem Bereich der Philosophie. Hegel ist Rosenkranz zufolge ‚von allem Verdacht frei zu sprechen, sich jemals auf die Seite dieser sogenannten Restauration hingeneigt zu haben‘ – statt von Hallers *Restauration der Staatswissenschaft* biete Hegel die *Revolution der Staatswissenschaft* (Ros 333). Ungeachtet dessen brandmarken diverse Hegel-Gegner, häufig mit einem aufklärerischen Stolz und zuweilen auch mit überheblicher Torheit ausgestattet (von den philosophischen Flachköpfen ganz abgesehen), das Buch als Apologie der Restaurationsideologie

<sup>3</sup> Die Vorlesungen der Berliner Universität 1810–1834 nach dem deutschen und lateinischen Lektionskatalog sowie den Ministerialakten. Hrsg. v. Wolfgang Virmond. Berlin 2011. Vgl. auch Hegels Vorlesungsankündigung für das Wintersemester 1819/20: „ad compendium proxime in lucem proditum“ (Br IV/1, 114). Hegel: Briefe II, 220.

und Hegel als Preußenknecht. Popper und andere versuchen später, ohne tiefgründige Beschäftigung mit dessen Werken die hegelsche Theorie der Freiheit als Vorläuferin des Totalitarismus zu diskreditieren. Ein selbsternannter kritischer Rationalismus und ein sich als realistisch stilisierender Empirismus, wie er das szientistische Wissenschaftsverständnis bis heute prägt, können und wollen das Projekt des spekulativen Denkens nicht mehr verstehen.

Die klugen Rezipienten der *Grundlinien* hingegen „lasen zwischen den Zeilen. Sie schmunzelten über die Stellen, die Hegel dem Schnüffler vom Dienst weihte. Seien wir nicht naiver als sie!“ (Jacques D’Hondt) Hegel lernte schon in seiner Jugend die notwendige Verstellungskunst. Der wohl berühmteste Hegel-Schüler Heinrich Heine hat jedenfalls dieses Spiel durchschaut: Die Gelehrten nutzen verklausulierte, scholastische Formeln, welche ‚die Schergen der Polizei nicht verstanden‘, manche sahen in den Texten Exorzismusworte zur Bannung des revolutionären Geistes. Erst am 9. Juni 1820 sendet Hegel die erste Hälfte der Neufassung an die Nicolaische Buchhandlung, die Vorrede wird erst auf den 25. Juni datiert. Obschon das Titelblatt 1821 angibt, erscheint bereits im Herbst 1820 die epochemachende Abhandlung, die bis heute die philosophischen Gemüter erhitzt.

Hegels *Grundlinien der Philosophie des Rechts* bietet die wohl *theoretisch bedeutendste und umstrittenste philosophische Theorie der praktischen Welt*, eine wirkmächtige philosophische Konzeption des freien Willens und Handelns. Dieses Werk steht in einer Reihe mit Platons *Staat*, Aristoteles’ *Politik*, Hobbes *Leviathan*, Rousseaus *Gesellschaftsvertrag* und Kants Konzept der praktischen Vernunft. Im Zentrum steht Hegels Gedanke der Freiheit und die Frage, in welcher Weise durch begreifendes Denken die Freiheit als der Grund des praktischen Universums der Moderne bestimmt wird.

## Das Denken der Freiheit – der systematische Kontext

Einige Bemerkungen zum zentralen Gegenstand der *Grundlinien*: Der Terminus „Recht“ erhält bei Hegel eine über das Recht im engeren juristischen Sinne hinausgehende Bedeutung. Recht gilt als „das Dasein *aller* Bestimmungen der Freiheit“ (Enz § 486).<sup>4</sup> Keinesfalls darf es daher eine Verwechslung mit dem sogenannten positiven Recht und dem heutigen Gebrauch dieses Wortes geben.<sup>5</sup> Hegel geht es um ‚Berechtigung‘ oder um ‚Berechtigtsein‘, es wird etwas zuerkannt, was diesem legitim, ‚zu Recht‘ zukommt. Im Sinne von *Vindikation* erfolgt eine Zueignung, es wird etwas als ihm eigen zugebilligt wird. Es handelt sich um etwas, was dieser Sache ‚wahrhaftig‘ oder ‚richtig‘ (eben rechtens) zugesprochen, das als geltend beansprucht werden kann und im Begriff liegt das Kriterium für jene Berechtigung. So ist z. B. im Status des Sklaven der wahrhafte *Begriff* des Menschen und somit dessen *Freiheit* verletzt, als Mensch wird er „in seinem *unendlichen Werte* und in seiner *unendlichen*

<sup>4</sup> Dazu K. Vieweg: Das Denken der Freiheit, München 2012, 23–45.

<sup>5</sup> Fulda, Hegel, S. 197–200.

*Berechtigung*“<sup>6</sup> eben nicht anerkannt (Enz § 163 Z). Vom Recht kann gesprochen werden, insofern „Regeln und Institutionen, Gesinnungen und Standpunkte als Repräsentanten des freien, sich wollenden Willens darstellbar sind“.<sup>7</sup>

Folglich verdient ein Zustand erst dann als rechtlicher und freiheitlicher beschrieben zu werden, wenn er sich auf ein begreifendes Denken gründet. Gefordert wird also nicht Konformismus oder Akkommodation, sondern schlicht und einfach die Erlangung von Wissen, eine *philosophische Wissenschaft der praktischen Welt*. In diesem Anspruch auf Wissenschaft verknüpfen sich die Forderung nach logischer Fundierung und Legitimation durch das Denken und die Darstellung des Gehaltes in Form eines Systems des Wissens, eines in sich kohärenten Gesamtgefüges von Wissen. Nichts ist anzuerkennen, was nicht durch das Denken legitimiert ist, was die Nagelprobe und den Härtetest der Prüfung durch den Gedanken nicht bestanden hat. Nicht das Gegebene, sondern die Vernunft ist der Maßstab, der Probiertestein – es ist nichts anzuerkennen, „was nicht durch den Gedanken gerechtfertigt ist“ (RPh § 27). Zu erkennen ist die Vernunft des Rechts, und es muss folglich das, was ‚wahrhaft das Recht ist‘, auf den Begriff gebracht werden. In Hegels Auffassung vom ‚Begriff‘ wird der gesamte unverwechselbare Gehalt seiner Philosophie thematisch, speziell seine *neue* Logik, die damals wie heute als monströse und abzuschüttelnde metaphysische Belastung für das Verständnis der Philosophie des Rechts gilt. Oft handelt es sich hierbei um Versuche, sich dem mühsamen Geschäft der Interpretation dieser Logik zu entziehen – zudem in einer Zeit, in der Logiken analytischer Provenienz die akademische Philosophie okkupiert haben und diese dominieren.

Hegel selbst hat im Interesse eines adäquaten Verständnisses seines Konzepts mit Vehemenz darauf bestanden, dass das Ganze und die Ausbildung seiner Momente ‚auf dem logischen Geiste beruht‘, dass es nicht um ein pragmatisches Verfahren oder historistisches Erkennen geht, sondern um die Aufdeckung der inneren Vernunftgründe, um die immanente Logik der Sache, um den Begriff selbst, um das Fortschreiten und Hervorbringen seiner Bestimmungen (RPh § 33 u. 31). Dabei muss die der praktischen Philosophie zugrunde liegende *Logik des Begriffs* als *Logik der Selbstbestimmung* gelesen werden, als metaphysische Theorie der Freiheit.

Wir können aus diesen Überlegungen einige wichtige Konsequenzen ziehen: Freiheit, individuelle Lebensformen und die Institutionen eines freien Gemeinwesens werden nicht einfach in einer genetisch gewachsenen Kultur, in den Wissensbeständen und Praktiken sittlicher Traditionen *vorgefunden*, wie es die Historische Rechtsschule in Konkurrenz zu Hegel behauptete. Naturalisierungen des Sozialen, des Politischen und des Rechts markieren für Hegel eine in die Krise geratene und folglich

---

<sup>6</sup> Das Recht der Sklaverei ist immer nichtig, nicht allein weil es ungesetzmäßig ist, sondern auch weil es sinnlos und bedeutungslos ist – „Die Wörter ‚Sklave‘ und ‚Recht‘ stehen miteinander im Widerspruch; sie schließen sich gegenseitig aus.“ (Rousseau, Jean Jacques, *Der Gesellschaftsvertrag*, Leipzig 1984, S. 46).

<sup>7</sup> Siep, Ludwig, *Praktische Philosophie im Deutschen Idealismus*, Frankfurt a.M. 1992, S. 75.

freiheitsnegierende Metaphysik. Wenn Hegel daher von *Naturrecht und Staatsrecht im Grundrisse* spricht, dann konstituiert er Begriffe wie Wille und Ethos, Moral und Recht, Politik und Staat als Formen verdichteten (Hegel nennt das auch gediegenen) Wissens, die gerade durch ihren reflexiven Kern handlungs- und urteilsleitend sein können.<sup>8</sup> Mit anderen Worten, Prinzipien wie die der Subjektivität oder der Gleichheit schweben nicht über unseren Köpfen. Sie können sich in den Überzeugungen des Einzelnen und den anerkannten Praktiken eines freien Gemeinwesens herausbilden und wirksam werden. Klar ist aber auch: Nur wenn wir auf die logisch-begriffliche Rahmung unseres Wissens Bezug nehmen, ist es uns überhaupt möglich, uns kritisch oder affirmativ auf bestimmte Entwicklungen in Moral, Gesellschaft und Politik zu beziehen. Hegel hat die Verwirklichung der Rechtsform, der Normen, des Rechtsbewusstseins und der personalen Rollen, der formellen Verfahren und Organisationsstrukturen der Rechtskultur zum integralen Bestandteil seiner philosophischen Konzeption gemacht. In der Rechtsform kristallisiert sich die für die Moderne typische Spannung zwischen individueller und kollektiver, zwischen negativer und positiver Freiheit; konkret die Spannung zwischen Gesetz, Lebensform und Gerechtigkeit und der damit einhergehenden Versprechen, Aporien und Vernunftzumutungen. Wirklich ist Hegel zufolge nur das, was vernünftig gestaltet, vernünftig eingerichtet ist.

Betrachtet man Hegels Rechtsphilosophie in diesem Licht, dann wird klar, warum sämtliche Einordnungen der *Grundlinien* als totalitär, konservativ, antidemokratisch oder doch als liberal weder die Tiefendimensionen der Analyse noch das theoretische Anliegen des Projekts in den Blick bekommen. Hegel ist nicht an der Fortschreibung oder Verteidigung irgendwelcher Ideologien interessiert, sondern will die Voraussetzungen sichtbar machen, die im Handeln der Personen ethische Verhältnisse hervorbringen oder auch deren Scheitern bewirken. Wenn Hegel daher das *Ethos* oder die *Rechtschaffenheit* als eine Macht, einen normativen Kompass selbstbewussten Lebens versteht (RPh §§ 146–150) und diese gegen Autonomiemodelle unterschiedlichster Provenienz positioniert, dann möchte er einer höchst differenzierten Sicht auf das Recht in einem modernen Gemeinwesen Geltung verschaffen, die in der rechtsphilosophischen Debatte aus dem Blick zu geraten droht. Das heißt erstens, das Recht im engeren Sinne hat als bürgerliches juristisches Recht die konflikthafter Lebensverhältnisse der Gesellschaftssubjekte einzuhegen und somit die sittlich indifferenten Partikularinteressen zu koordinieren. Das Recht ist als Institution der Rechtspflege, zweitens, Teil des sittlichen Gemeinwesens. Es ist daher ohne den politischen Gestaltungsprozess nicht möglich, aus dem es hervorgeht, und ist dennoch nur wirksam, wenn es unabhängig von den Interessen der Macht agiert. Recht ist drittens als objektive und Kohäsion erzeugende Interaktionsform anzuerkennen, insofern sie Freiheit im umfassendsten Sinne verwirklicht und d. h. als sittliche gedacht werden kann (RPh § 30).

<sup>8</sup> Pointiert auch die Formulierung in der *Enzyklopädie*: „Diese Realität überhaupt als Daseyn des freien Willens ist das Recht, welches nicht nur das beschränkte juristische Recht, sondern das Daseyn aller Bestimmungen der Freiheit umfassend zu nehmen ist [...] Denn ein Daseyn ist ein Recht nur auf Grund des freien substantiellen Willens.“ GW 20, § 486.

Die Inhumanitätserfahrungen des 19. und des 20. Jahrhunderts konfrontieren uns mit einer Krisenhaftigkeit freier Gesellschaften nie dagewesenen Ausmaßes. Diese Tatsache widerspricht aber keineswegs dem Freiheitsdenken Hegels. Wenn wir für ein neues oder verändertes Freiheitsregime plädieren, sollten wir dafür immer auch die allgemeine Geltung prüfen, ob diese der Idee der Freiheit genügt. Wie kaum ein Zweiter hat aber bereits Hegel darauf bestanden, dass wir unser Freiheitswissen und unsere Freiheitserfahrungen nicht einfach konservieren oder zu reinen Utopien heraufsteigern sollten. Freiheit ist kein Aggregatzustand, den wir verwalten oder herbeiwünschen können. Formen sittlicher Freiheit können – das gilt gerade für die Fragilität der gegenwärtigen Lebenswelt – nur als eine Praxis begriffen werden, die wir selbst hervorbringen und an der wir alle partizipieren, die aber auch denkend neu gestaltet und erkämpft werden muss.

Der vorliegende Band möchte gerade vor diesem Hintergrund dazu beitragen, die ungebrochene Aktualität und Modernität von Hegels *Idealismus der Freiheit* herauszustellen.

# Die Positivität des Rechts bei Hegel

## Hegels Philosophie der Positivität des Rechts und Hugos Philosophie des positiven Rechts

Von *Stephan Kirste*, Salzburg

### I. Einleitung: Hugos Rezension der „Grundlinien“ und Hegels Erklärung dazu

Am 16. April 1821 veröffentlichte der Jurist und methodische Begründer der Historischen Rechtsschule, Gustav Hugo (1764–1844) in den „Göttingischen Gelehrten Anzeigen“ eine Rezension von Hegels „Grundlinien der Philosophie des Rechts. Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse“. Selbst Autor eines mehrfach neu aufgelegten „Lehrbuchs des Naturrechts als einer Philosophie des positiven Rechts“<sup>1</sup> übt er hier weitgehend schulmeisterliche Beckmessereien an Hegels Grundlinien. Ihre Pointe, die er bereits in seiner „Geschichte des Römischen Rechts“ geäußert hatte, ist jedoch, dass Hegel „wirklich auch in dem Falle“ sei,

„das positive Recht nicht zu verstehn. Wer Etwas verstehen will, muß es doch gelernt haben, und daß Philosophen von Profession juristische Vorträge gehört und juristische Bücher gelesen haben, gehört gewiß mehr zu den Seltenheiten, als was oft als Gegenstück davon anführen hört, daß Juristen philosophische Vorträge besuchen und philosophische Bücher sogar studieren.“<sup>2</sup>

Das zeige sich auch daran, dass Hegel vom positiven Recht Unmögliches verlange:

„So glaubt Hr. Prof. H. auch, wer die Römischen Rechtsgelehrten bewundere, der nehme doch wohl auch an, das Römische Recht hätte den höchsten Forderungen der Vernunft Genüge gethan. Das that es gewiß nicht, und das thut kein positives Recht, so wenig, als irgend ein Mensch rein vernünftig ist“.<sup>3</sup>

„Höchste Forderungen der Vernunft“ hatte Hegel freilich gegenüber dem Recht nicht erhoben, es vielmehr als Aufgabe der Philosophie verstanden, die im Recht realisierte Vernunft auf den Begriff zu bringen. Seine Reaktion auf Hugos Rezension ließ folglich nicht lange auf sich warten und erschien ebenso scharf gewürzt noch im April 1821 in der „Halleschen Allgemeinen Literaturzeitung“ in Gestalt einer kur-

---

<sup>1</sup> Ab 1798 bis zur 4. Auflage 1819.

<sup>2</sup> *Hugo* 1821, S. 604.

<sup>3</sup> *Hugo* 1821, S. 605.

zen „Erklärung“. Darin gesteht er Hugo zwar ein gewisses Renommee als Rechtshistoriker zu; rechtsphilosophische Bildung habe er aber „nirgendwo gezeigt“.<sup>4</sup>

Hegel hatte Hugo freilich in Vorlesungen und Schriften immer wieder angegriffen. So unterstellte er auch in den Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, dass Herr „Hugo ... doch wahrlich keinen Anspruch darauf macht, ein Philosoph zu sein“.<sup>5</sup> Bei ihm wie bei den römischen Juristen fänden sich zwar allerlei „Verstandeskonsequenzen, konsequentes Denken logisches Denken“ und wenn man das gerne „philosophisch“ nennen wolle, so wäre er dann wohl einer; aber „Verstandeskonsequenz und philosophischer Begriff ist zweierlei“.<sup>6</sup>

Die zentrale Kritik Hegels an Hugo findet sich aber in der Anmerkung zu § 3 der „Grundlinien“. Anlass war Hugos Bemerkung in seiner „Geschichte des Römischen Rechts“.<sup>7</sup> Dort hatte Hugo beiläufig am Beispiel des römischen Skeptikers Favorinus behauptet, dass Philosophen das positive Recht zwar behandeln, aber ohnehin nicht verstünden.<sup>8</sup> Hegel erwidert mit dem von Hugo zitierten Juristen Sextus Gellius. Dieser habe die Skepsis Favorinus' zutreffend zurückgewiesen und dabei das Prinzip des „seinem Gehalte nach bloß Positiven“ erläutert. Es bestehe in der Wandelbarkeit der Gesetze. Sie müssten sich mit den Staatsverfassungen, den sozialen Umständen und den Sitten ändern. Der Philosoph Favorinus habe aber das römische Gesetz der Körperhaftung sehr wohl verstanden; denn „Verstehen“ meine hier nicht die philosophische, sondern eine lediglich historische Begründung. Hätte sich Hugo auf die Kritik des Philosophen am Maßstab des juristischen Verstandes beschränkt, wäre Hegel vielleicht noch gnädig mit ihm umgegangen. Außerhalb seiner Kompetenzen sei Hugo aber, wenn er schreibe, „daß der rechtliche Zustand noch sehr weit davon entfernt war, den höchsten Forderungen der Vernunft ein Genüge zu tun“.<sup>9</sup> Hugo meint, dass der Rechtszustand „so particulär“ gewesen sei, „daß man gar vielen Menschen keine Rechte zugestand...“.<sup>10</sup> Sufficient ergänzt Hegel, dass Hugo richtig liege, weil dieses Recht „auch sehr geringen Forderungen der Vernunft keine Genüge“ getan habe. Genau diese Forderung, dass dem Menschen als Menschen Rechte – und zwar gleichermaßen – zukommen sollen, sieht Hegel als Grundforderung des Rechts an (R § 209), die ein Gesetzbuch in den § 1 aufnehmen solle.<sup>11</sup> Vollends habe aber Hugo sein unzureichendes Verständnis von Philosophie im § 289 der erwähnten Geschichte des Römischen Rechts zum Ausdruck gebracht, wo er die philosophische

---

<sup>4</sup> Hegel 1821a, S. 38 f. vom April 1821. Tatsächlich hatte sich Hugo darüber mokiert, dass Hegel seine Rechtsgeschichte, nicht jedoch seine „Philosophie des positiven Rechts“ zitiert hatte.

<sup>5</sup> VGPh II, S. 611.

<sup>6</sup> VGPh II, S. 611.

<sup>7</sup> Hegel verwendete die fünfte Auflage von 1815, die er freilich als 1818 erschienen zitiert.

<sup>8</sup> Hugo 1815, § 53, S. 53.

<sup>9</sup> Hugo 1815, § 40, S. 38 f.

<sup>10</sup> Hugo 1815, § 40, S. 38 f.: „Die Ungleichheiten der Menschen von Natur hatten theils mehr theils weniger Einfluß auf ihre Rechte als nöthig gewesen wäre“.

<sup>11</sup> Tatsächlich hatte das österreichische ABGB von 1811 sie in § 16 aufgenommen.

Bildung der Juristen am „konsequenten Schließen aus Begriffen“ festgemacht habe.<sup>12</sup> Dem setzt Hegel entgegen, dass Konsequenz sicherlich eine „wesentliche Eigenschaft der Rechtswissenschaft sei, wie der Mathematik und jeder anderen verständigen Wissenschaft“. Das mache sie aber nicht zur Philosophie, weil diese „Verstandeskonsequenz“ mit „Forderungen der Vernunft und mit der philosophischen Wissenschaft ... nichts zu tun habe“. Juristen wie Hugo, die Nichtjuristen keinen Rechtsverständnis zuerkannten, „sehen die übrigen Menschen als ihre Rechtsleibeigenen an“.

Es verwundert nicht, dass die Schüler Hegels, sofern sie Hugo überhaupt erwähnen, in dieselbe Kerbe schlagen. So kritisiert Karl Friedrich Göschel (1784–1861) „Ritter Hugo zu Göttingen“ und die „Alleinherrschaft der Juristen“.<sup>13</sup> Auch Carl Ludwig Michelet (1801–1893) stellt fest, dass sich die Rechtswissenschaft „feindselig“ gegen die Philosophie verhalte, wenn sie versuche, „die Philosophie ganz aus ihrem Gebiete auszuschliessen“.<sup>14</sup>

Hugo hat zu dieser Kritik nur abfällig und beiläufig Stellung genommen.<sup>15</sup> Hegel trat in seiner Philosophie des positiven Rechts nicht auf. Den eigentlichen Punkt der Auseinandersetzung spricht Hugo jedoch klar an: Der Begriff des positiven Rechts und seine Bedeutung für die Abgrenzung von Rechtsphilosophie, Rechtsgeschichte und Rechtsdogmatik, wie Hegel ihn entwickelt hatte.<sup>16</sup> Es lohnt sich den Hintergründen dieser Kontroverse nachzugehen.

Auch wenn sich die Vorstellung, das 19. Jahrhundert sei ein Jahrhundert des Rechtspositivismus gewesen, als Ammenmärchen erwiesen hat,<sup>17</sup> spielt doch der Begriff der Positivität in der Rechtsphilosophie der dieser Zeit eine zentrale Rolle. Während die Kantianer positives Recht nur in Übereinstimmung mit seinen transzendentalen Bedingungen, die Naturrechtler nur mit der Moral gelten lassen wollten, haben umgekehrt Rechtspositivisten Moral nur insoweit als relevant angesehen, als das positive Recht selbst darauf verwies.<sup>18</sup> Die Hegelianer waren gegenüber diesen etwas zugespitzt gekennzeichneten Positionen bemüht, die Positivität des Rechts selbst philosophisch zu begründen. Während also der Positivist Hugo eine „Philosophie des positiven Rechts“ schrieb, entwickelt Hegel eine *Philosophie der Positivität des Rechts*. Grundlegend ist dabei Hegels nach Form und Inhalt differenzierter Be-

---

<sup>12</sup> Hugo 1815, § 289, S. 432 f.: Hier verdienten die römischen Juristen „dem neuern Schöpfer der Metaphysik an die Seite gesetzt zu werden“.

<sup>13</sup> Göschel 1835, S. 263 ff.

<sup>14</sup> Michelet 1866, S. 12.

<sup>15</sup> In der „Geschichte des Römischen Rechts“ findet sich die resignative Fußnote: „In Herrn Prof. Hegel's NaturRecht S. 12 u. ff. finde sich über diese Bemerkungen Mehreres, was hier um so Weniger abgeschrieben werden kann, als dieser Verfasser es sonst vielleicht wieder für absichtlich verfälscht ausgeben möchte“, Hugo 1824, S. 686, Fn 6.

<sup>16</sup> Ritter, S. 33 f.

<sup>17</sup> Klippel 1997; ders. 2012.

<sup>18</sup> Vgl. im Einzelnen zum deutschen Rechtspositivismus Kirste 2021, S. 105 ff.



griff des positiven Rechts. Zunächst soll jedoch Hugos Verständnis des positiven Rechts dargelegt werden (II.), bevor dann auf Hegels Philosophie der Positivität des Rechts (III.) und der Rezeption bei seinen Schülern (IV.) einzugehen ist und die Ergebnisse zusammengefasst werden (V.).

## II. Zu Hugos Philosophie des positiven Rechts

Gustav Hugo gilt manchen als einer der Begründer des Rechtspositivismus in Deutschland.<sup>19</sup> Er fühlte sich von Immanuel Kant inspiriert. Marx fand jedoch keine Philosophie in ihm<sup>20</sup> und meint, dass Hugo die Gültigkeit des positiven Gesetzes wegen seiner Positivität und nicht wegen seiner Vernünftigkeit beweise. Vielleicht ist dies tatsächlich sein Beitrag zur Rechtstheorie: die Beschränkung der Rechtswissenschaft auf positives Recht. Dazu rekurriert er – wie viele spätere Rechtsphilosophen – auf Kants theoretische Philosophie zum Verständnis der Faktizität des Rechts und nicht auf seine Moralphilosophie.<sup>21</sup> Kant habe die Metaphysik als eine rein formale Disziplin für die Kenntnis von Phänomenen konzipiert.<sup>22</sup> In der Formalität des kategorischen Imperativs und auch der Rechtsform habe Kant einen Freiraum für die externe Gesetzgebung und des Gewohnheitsrechts gelassen.<sup>23</sup>

Im Streit mit Hegel steht freilich weniger die Verbindung oder Trennung von positivem Recht und Naturrecht, sondern vielmehr der Begriff des positiven Rechts selbst und seiner Bedeutung für die Abgrenzung von Rechtswissenschaft und Philosophie des Rechts. „Positiv“ ist für Hugo das normative Material für die metaphysische Analyse und weder soziale noch natürliche Fakten. Als „positiv“ gilt ihm schlicht „das bey einem einzelnen Volke geltende Recht“.<sup>24</sup> Es beruht auf „Menschen-Satzungen“.<sup>25</sup> „So positiv, wie das Recht, ist gar Vieles, namentlich auch die Sprache; und alles, was mit Dieser zusammenhängt.“<sup>26</sup> Dieses positive Recht sei selbst schon „eine Art von Philosophie und eine Art von Geschichte“.<sup>27</sup> Mit der Philosophie verbinde es, wie er immer wieder betont, die „Folgerichtigkeit“.

---

<sup>19</sup> Marx (1981/1842), S. 78 u. 79: „Er sucht daher keineswegs zu beweisen, daß das Positive vernünftig sei; er sucht zu beweisen, daß das Positive nicht vernünftig sei... Wenn das Positive gelten soll, weil es positiv ist, so muß ich beweisen, daß das Positive nicht gilt, weil es vernünftig ist, und wie könnte ich dies evidenter als durch den Nachweis, daß das Unvernünftige positiv und das Positive nicht vernünftig ist? Daß das Positive nicht durch die Vernunft, sondern trotz der Vernunft existiert? Wäre die Vernunft der Maßstab des Positiven, so wäre das Positive nicht der Maßstab der Vernunft“.

<sup>20</sup> Marx 1842. S. 78.

<sup>21</sup> Rückert 1990, S. 107 f.

<sup>22</sup> Hugo 1799, § 35, S. 37.

<sup>23</sup> Hugo 1799, § 48, S. 52; Rückert 1990, S. 113.

<sup>24</sup> Hugo 1820, § 6, S. 12.

<sup>25</sup> Hugo 1820, § 45, S. 62.

<sup>26</sup> Hugo 1820, § 46, S. 63.

<sup>27</sup> Hugo 1820, § 48, S. 68.

In diesem positiven Recht sei zwar „Nichts, auch von Dem, was wir uns gar nicht anders glauben denken zu können, der Vernunft ganz gemäß (peremptorisch Rechtens)“, sondern meistens nur etwas, dass „nun ein Mahl vorhanden (als provisorisch Rechtens) geachtet werden soll...“.<sup>28</sup> Freiheit ist positivrechtlich geschützte Freiheit *durch* das Gesetz, kein Anspruch *auf* gesetzliche Sicherung natürlicher Freiheiten.<sup>29</sup> Hugos wenig differenzierter Begriff der Positivität des Rechts eröffnet erst den Kontingenzraum für eine Vielfalt von normativen Setzungen.<sup>30</sup> Klingt dies bereits kantisch, so folgt er Kant auch darin, dass ein „rechtlicher Zustand seyn und man soll sich diesem fügen, er sey wie er wolle und weiche auch noch so sehr von Dem ab, was der höchsten Forderung der Vernunft völlig gemäß wäre“; doch folgt das weder aus einer Pflicht zur vernünftigen Ordnung des Zusammenlebens noch aus transzendentalen Argumenten.<sup>31</sup> Positives Recht hat also jedenfalls provisorische Geltung und Verbindlichkeit aufgrund seiner Gesetztheit auch bei einem extremen Widerspruch zur Moral. Dieser Quietismus der positiven Rechtswissenschaft ist das, was er für einen „richtig verstandenen Kant“ hält.<sup>32</sup> Dabei ignoriert er Kants kritische Bemerkungen zu Rechtswissenschaftlern, die sich auf die lehrmäßige Arbeit am positiven Recht beschränken und die Reflexion in Bezug auf seine philosophischen Dimensionen nicht berücksichtigen.<sup>33</sup> Und er kritisiert die kantischen Philosophien seiner Zeit, die versuchten, aus Kant heraus wesentliche natürliche Prinzipien wie die Menschenwürde zu entwickeln.<sup>34</sup>

Konsequent nennt Hugo seine 1798 erstmals erschienene Rechtsphilosophie „Lehrbuch des Naturrechts als eine Philosophie des positiven Rechts“. Positivistisch ist sie in der methodisch begründeten Ablehnung des Naturrechts, nicht aufgrund einer inhaltlichen Trennungsthese von Recht und Moral oder der „Social Thesis“, wie sie gegenwärtig oft als Kennzeichen des Rechtspositivismus angesehen werden.<sup>35</sup> Methodisch fordert er, die Rechtsphilosophie müsse sich auf das positive Recht als Erkenntnisgegenstand beziehen: „Die Philosophie des positiven Rechts ist nämlich die VernunftErkenntniß aus Begriffen, von dem, was (juristisch) Rech-

<sup>28</sup> Hugo 1820, § 257, S. 323.

<sup>29</sup> Hugo 1819, § 149, S. 189.

<sup>30</sup> Hugo 1819, S. 9.

<sup>31</sup> Hugo 1799, S. 37, 51; Hugo 1819, § 33, S. 40; Hugo 1820, § 43, S. 60.

<sup>32</sup> Hugo 1799, S. XI.

<sup>33</sup> Kant MS, S. 335: „Eine bloß empirische Rechtslehre ist (wie der hölzerne Kopf in Phädrus' Fabel) ein Kopf, der schön sein mag, nur schade! daß er kein Gehirn hat“.

<sup>34</sup> Hugo 1799, S. 44; 51 f.: „Dazu gehören freylich auch Begriffe und Sätze a priori, Metaphysik, allein diese entscheiden nichts, als die Form, welche an und für sich durchaus auf alles paßt oder vielmehr völlig leer ist; der Inhalt muß also aus Erfahrung und Geschichte genommen werden, um etwas zu haben, worauf die Form anzuwenden sey, und um an den Folgen zu erkennen, was zu einem allgemeinen Gesetze mehr oder weniger taugt“.

<sup>35</sup> Spaak/Mindus 2021, S. 6 f.; problematisierend zur Social Thesis Tamanaha 2021, S. 512 ff.; zur Rechtfertigung der Trennung von Recht und Moral Marmor 2021, S. 465 ff.

tens seyn kann.“<sup>36</sup> Naturrechtsphilosophie erscheint ihm eher zur Lückenfüllung geeignet. Das Bedürfnis, das Recht aus „VernunftGründen darzuthun“ sei vor allem bei Völkern ohne positives Recht entstanden.<sup>37</sup> Er führt also die Naturrechtlehre wiederum auf einen historischen Grund zurück. Dass eine normative Rechtsphilosophie dem Richter die Kritik des für ihn verbindlichen Rechts ermöglichen könnte, hält er für gefährlich.<sup>38</sup> Sie verhindere ein lediglich „handwerkliches“ Vorgehen der Rechtswissenschaft und erweitere Standpunkt und Methode.<sup>39</sup>

Die positive Rechtswissenschaft ordnet Hugo zwischen Philosophie und Geschichte ein. Sie sei eine empirische Wissenschaft, deren Gegenstand die positiven Rechtsnormen seien.<sup>40</sup> Die „handwerksmäßige Rechtskenntnis“ untersuche das, was rechtens ist. Die wissenschaftliche Rechtskenntnis frage auch nach den vernünftigen und geschichtlichen Gründen des geltenden Rechts. Diese drei Fragen „1) Was ist Rechtens? ... 2) Ist es vernünftig, daß Etwas Rechtens sey? und 3) Wie ist es Rechtens geworden?“ machten die Rechtswissenschaft aus.<sup>41</sup> Während Kant aber eine rein empirische Rechtstheorie als hirnlos kritisiert und substantielle Rechtsprinzipien wie das angeborene Recht auf Freiheit, Gleichheit und (!) Menschenwürde entwickelt, trennt Hugo das positive Gesetz in eine philosophische Form und einen empirisch gegebenen Inhalt. Durch diese Konzeption kann er die Rechtswissenschaft sowohl von der Philosophie im Allgemeinen und der Naturrechtstheorie im Besonderen als auch von möglichen empirisch-soziologischen Ansätzen unterscheiden.

Marx' Vorwurf, Hugo sei unkritisch,<sup>42</sup> trifft ihn daher durchaus zu Unrecht.<sup>43</sup> Nur dringt Hugos Kritik nicht durch bis zur Kritik der Geltung des positiven Rechts mit philosophischen Gründen.<sup>44</sup> So zögert Hugo zwar nicht, Sklaverei zwar „peremptorisch“ für nicht wünschenswert, „provisorisch“ aber für gerechtfertigt zu halten und kann sie so in sein System des Eigentums einordnen.<sup>45</sup> Ähnlich soll man sich auch in andere provisorische Rechtsverhältnisse finden.<sup>46</sup>

<sup>36</sup> Hugo 1799, § 48, S. 51; 1819, § 1, S. 1.

<sup>37</sup> Hugo 1819, § 6, S. 7.

<sup>38</sup> Hugo 1819, § 31, S. 37.

<sup>39</sup> Hugo 1819, § 33, S. 39 f.

<sup>40</sup> Hugo 1820, § 44 f., S. 62 f.

<sup>41</sup> Hugo 1820, § 36, S. 45.

<sup>42</sup> Marx 1842, S. 79 f.

<sup>43</sup> Hugo 1819, § 34, S. 40: „Eine Art, und gewiß eine sehr wichtige, von juristischen Geschäften ist die Verbesserung des bisherigen Rechts, und dazu bekommt man nirgends Anleitung als in der Philosophie des Rechts, nicht blos in so fern man darin eine Menge Beispiele mit ihren Folgen kennen lernt, sondern hauptsächlich auch durch den höhern Blick auf das positive Recht überhaupt, den sie uns verschafft“.

<sup>44</sup> Vgl. auch Rückert 1990, S. 123 f.

<sup>45</sup> Hugo 1799, § 141, S. 139 ff., S. 145 Hinweis, Hugo 1819, § 189, S. 249: „Peremptorisch rechtlich ist sie freylich nicht, d.h. sie folgt nicht aus der thierischen Natur, nicht aus der vernünftigen, und nicht aus der bürgerlichen. Daß sie aber so gut provisorisches Recht seyn

Friedrich Karl von Savigny (1779–1861), der Hugo „genial“ genannt hatte,<sup>47</sup> stimmt diesem in Methode und Begriff des positiven Rechts zu. Der Einschätzung Hugos von der Philosophie schließt er sich wenigstens in seiner Methodenvorlesung an.<sup>48</sup> Er folgt Hugo auch im formalen Verständnis der Philosophie: Rechtswissenschaft sei eine philosophische Wissenschaft, insofern sie auf Systembildung zielt.<sup>49</sup> Gerade darin liegt ihre Funktion für das positive Recht.<sup>50</sup> Sein eigenes Verständnis der Positivität des Rechts ist vergleichbar basal gehalten und thematisiert die Bedeutung für die Freiheit nicht, sondern nur die Funktion des positiven Rechts für ihren Schutz.<sup>51</sup> Dabei unterscheidet er im „System des heutigen Römischen Rechts“ durchaus zwischen Form und Inhalt des positiven Rechts. Die Form des positiven Rechts werde durch die höchste Autorität im Staat bestimmt.<sup>52</sup> Inhaltlich müsse es im Bewusstsein eines Volkes leben, weil „der in allen Einzelnen gemeinschaftlich lebende und wirkende Volksgeist ... das positive Recht erzeugt“.<sup>53</sup> Positives Recht entsteht aus der Gewohnheit, auch wenn es von Juristen in eine systematische Form gebracht und vom Gesetzgeber positiviert wird.<sup>54</sup> In dieser Gewohnheit wird das Volksbewusstsein zum Ausdruck gebracht. Zwar anerkennt auch von Savigny, dass es willkürliche Festsetzungen quantitativer Art gibt und es in manchen Fällen nur darauf ankomme, dass überhaupt eine Regel bestehe. Die Äußerlichkeit dieser Bestimmungen wird aber nicht wiederum als ein notwendiges Moment der Positivität in die Begründung des Rechts eingebunden: Das Erste ist die Beobachtung der Gewohnheit, nicht der aus der Freiheit bestimmte Begriff des Rechts, der diese Gewohnheit rechtfertigen kann. Das positive Recht darf nicht als statisch, sondern muss vielmehr als „in steter Fortbildung und Entwicklung begriffenes“ verstanden wer-

---

kann, als irgend etwas von den Gegnern Zugegebenes, ergibt die Vergleichung mit dem Privatrechte und mit dem öffentlichen Rechte...“.

<sup>46</sup> Hugo 1799, § 322, S. 366: Zur Regierungsgewalt; Hugo 1819, § 384, S. 520; § 387, S. 526: mangelnde Rechts- und Wahlfähigkeit u. a. von Frauen.

<sup>47</sup> Savigny 1841, S. 36; und Savigny 1809, S. 102.

<sup>48</sup> Savigny 1809, S. 207: „Philosophen, alles positive verachtend“, S. 246: „Haß gegen das Römische Recht ... verbunden mit dem Haß gegen alles Positive... theils in den Schulen großer und tiefer Philosophen (Beispiel die Kantianer), theils auch bey bloßen Populärpolitikern und Juristen, wie z. B. vielen Preußischen Juristen bey der Entstehung des Preußischen Gesetzbuchs“.

<sup>49</sup> Savigny 1809, S. 92 u. 113, 207: Die Konstruktion der Rechtsbegriffe setze die positive Rechtswissenschaft voraus.

<sup>50</sup> Savigny 1840, S. 45. Dadurch bringt die Wissenschaft das im Volk lebende Recht zum Bewusstsein.

<sup>51</sup> Savigny 1840, S. 18.

<sup>52</sup> Savigny 1840, S. 43 f.

<sup>53</sup> Savigny 1840, S. 14: Er nennt die „Beschaffenheit des allgemeinen Rechts, nach welcher es in jedem gegebenen Zustand, in welchem es gesucht werden kann, als ein gegebenes schon wirkliches Dasein hat, ... positives Recht“. „Ursprünglich“ sei „alles positive Recht Volksrecht“.

<sup>54</sup> Zum Folgenden: Savigny 1840, S. 34 f.

den.<sup>55</sup> Im Kodifikationsstreit mit Anton Friedrich Julius Thibaut 1814 hatte er noch darauf bestanden, dass die Zeit nicht reif sei für ein Gesetzbuch, in dem das geltende Recht kodifiziert würde.<sup>56</sup> 1840 sieht er dann durchaus einen Sinn in der Gesetzgebung, die in die Rechtsentwicklungen klärend eingreifen kann.<sup>57</sup> Inhaltlich löst sich das positive Recht von Vernunftbegriffen. Zwar schütze es tatsächlich Freiheit und Menschenwürde;<sup>58</sup> aber es sei doch nicht eingebunden in die Sittlichkeit: „Das Recht dient der Sittlichkeit, aber nicht indem es ihr Gebot vollzieht, sondern indem es die freye Entfaltung ihrer, jedem einzelnen Willen inwohnenden, Kraft sichert. Sein Daseyn aber ist ein selbstständiges, und darum ist es kein Widerspruch, wenn im einzelnen Fall die Möglichkeit unsittlicher Ausübung eines wirklich vorhandenen Rechts behauptet wird.“<sup>59</sup> Recht und Moral wird auch in Bezug auf die Moralität der Positivität des Rechts getrennt und bedarf keiner weiteren philosophischen Rechtfertigung.<sup>60</sup> Obwohl er selbst immer wieder Themen der Rechtsphilosophie behandelt hat, schreibt er doch an den von Hegel scharf kritisierten Fries, dass die Rechtswissenschaft von der Philosophie am besten keine Notiz nehmen solle.<sup>61</sup>

Savignys Schüler Friedrich Puchta (1798–1846) wiederum betont die „Freiheit des positiven Rechts“, versteht Freiheit aber gerade nur als Setzung und negativ als Unabhängigkeit vom Naturrecht.<sup>62</sup> „Philosophen“ hätten es abgelehnt, sich mit dem wirklich positiven Gesetz zu beschäftigen und stellten sich das Gesetz so vor, wie es sein sollte. Freiheit sei aber die Quelle des kontingenten positiven Gesetzes. Der Ausgangspunkt dieses Systems ist ein Antagonismus von Freiheit und Vernunft: Kontingente menschliche Freiheit ist die höchste Rechtsquelle; die Vernunft ist die formale Qualität der Produkte menschlichen Handelns.<sup>63</sup> Um Recht als Produkt der Freiheit zu verstehen, können wir es nicht direkt aus der Vernunft ableiten, wie die

---

<sup>55</sup> Savigny 1849, S. 4.

<sup>56</sup> Später akzeptiert er dann stärker die Funktion des Gesetzes: „Das positive Recht, so durch die Sprache verkörpert, und mit absoluter Macht versehen, heißt das Gesetz“. Auch wenn seine Hauptfunktion „erstlich als ergänzenden Nachhülfe für das positive Recht, zweytens als Unterstützung seines allmäligen Fortschreitens“ verstanden wird, Savigny 1840, S. 40.

<sup>57</sup> Savigny 1840, S. 42 f.

<sup>58</sup> Savigny (1840, S. 55) hebt „die Anerkennung der überall gleichen sittlichen Würde und Freyheit des Menschen, die Umgebung dieser Freyheit durch Rechtsinstitute“ hervor.

<sup>59</sup> Savigny 1840, S. 332.

<sup>60</sup> Brief an Fries am 3. Februar 1802, S. 295.

<sup>61</sup> Savigny an Fries, Marburg 9.5. 1802: „Das alles ist weder kantisch, noch antikantisch, noch fichtisch, sondern ganz natürlich, und es wäre vielleicht besser in Gesprächen über Philosophie so wenig als möglich von bestehenden Philosophien und ihren Namen Notiz zu nehmen; vgl. Henke 1867, S. 298.

<sup>62</sup> Puchta Cursus 1841, S. 96: „Diese Rechtsphilosophie... hatte in der That nicht das Recht zum Gegenstand, das nur in der Freiheit seinen Ursprung haben kann, sie war aber auch keine Philosophie, denn nur das, was eine Geschichte hat, kann Gegenstand der Philosophie seyn“.

<sup>63</sup> Puchta 1841, S. 6.

rationalistische Naturrechtstheorie dachte.<sup>64</sup> Die rechtliche Freiheit ist moralisch gleichgültig.<sup>65</sup> Dieses „freie“, positive Gesetz und nicht das notwendige Naturrecht wäre Gegenstand der Rechtsphilosophie und ihre Aufgabe, es in den „Weltorganismus“ zu integrieren.<sup>66</sup> Freiheit und Vernunft werden um der Positivität des Rechts willen auseinandergerissen. Wie Hugo meint also auch Puchta, dass die Philosophie weder positives Recht aus dem Naturrecht ableiten dürfe, noch einfach dessen historische Entstehung beschreiben könne.

Die weitere Entwicklung der Historischen Rechtsschule und ihres Begriffs des positiven Rechts kann und soll hier nicht nachverfolgt werden. Als Theorie des positiven Rechts schafft sie der Rechtswissenschaft eine Unabhängigkeit gegenüber der Philosophie, die sie in der Folge zur Ausbildung der Eigenrationalität der juristischen Dogmatik nutzen konnte. Damit schien sich aber die Rechtsform von der philosophischen Rekonstruktion zu entfernen und sich die Bedeutung der Philosophie auf moralische Anfragen an das Recht zu beschränken.

### III. Hegels Philosophie der Positivität des Rechts

Von diesen Philosophien des positiven Rechts unterscheidet sich Hegel durch die philosophische Begründung des Begriffs der Positivität aus der Verwirklichung des Rechts als dem konkreten Dasein der Freiheit.

#### 1. Begriff und Bedeutung der Positivität

Wenige Interpretationen von Hegels Rechtsbegriff widmen sich der Positivität.<sup>67</sup> Dabei ist ihr Begriff seit seiner Jugend auch in der Religion von großer Bedeutung und hat in den Grundlinien seine differenzierteste Gestalt gefunden.<sup>68</sup>

Soll das Recht Dasein der Freiheit sein, muss es sowohl seiner Form als auch seinem Inhalt nach positiv werden. Die Philosophie kann sich nicht darauf beschränken, bloß vernünftige Normen für das faktisch vorliegende positive Recht aufzustellen. Sie kann auch nicht lediglich die „Faktizität“ des Rechts ex post durch vernünftige Inhalte oder rationale Verfahren rechtfertigen.<sup>69</sup> Die Philosophie muss vielmehr diese

---

<sup>64</sup> Puchta 1841, S. 9.

<sup>65</sup> Puchta 1841, S. 11: „Das Recht ist sonach die Anerkennung der rechtlichen Freiheit, die sich in den Personen und ihrem Willen, ihrer Einwirkung auf die Gegenstände äußert“.

<sup>66</sup> Puchta 1841, p. 97.

<sup>67</sup> Vgl. etwa Bartuschat 1987, S. 19 ff.; Hösele 1987; Stekeler-Weithofer 2014; Weisser-Lohmann 2011, S. 137 findet nur die Positivierung eines Allgemeinen hier angesprochen; Schnädelbach 2016, S. 175 f., 199, 282; um nur einige Beispiele von Abhandlungen des abstrakten Rechts zu nennen, vgl. aber von Bogdandy 1989, S. 81 ff.

<sup>68</sup> von Bogdandy 1989, S. 81.

<sup>69</sup> Habermas sieht eine „im Recht selbst angelegten Spannung zwischen Faktizität und Geltung, zwischen der Positivität des Rechts und der von ihm beanspruchten Legitimität“.

Faktizität selbst, das Setzen, Gelten und Verpflichten von Normen durch Autorität, die Veränderlichkeit dieser Normen als durch die besonderen Verhältnisse konkretisierte allgemeine Normen und die Notwendigkeit einer konkretisierenden Dezision als Ausdruck und Bedingung einer Ordnung der Freiheit begründen. Gerade hier erweist sich der Idealismus Hegels auf die Spitze getrieben: Das Vernünftige im Wirklichen zu erkennen, bedeutet eben auch die Vernunft der Existenz des Un- oder Nicht-Vernünftigen zu erkennen.<sup>70</sup> Die Vernunft dieser Faktizität ist, dass sie selbst eine Gestalt der Freiheit ist und sich an die Freiheit richtet: Nicht Freiheit plus Faktizität, sondern Faktizität aus Freiheit.<sup>71</sup>

Positiv ist für Hegel Recht, das selbständig gegenüber einem philosophisch-vernünftigen Zusammenhang ist.<sup>72</sup> Es steht dem philosophischen Denken und seinen Begriffen als gesetztes gegenüber.<sup>73</sup> Gerade darin kann aber seine vernünftige Bedeutung liegen.<sup>74</sup> Für die Positivität des Rechts meint dies den Zusammenhang der Positivität in der Philosophie des objektiven Geistes und seine Bedeutung für die Freiheit als dessen bestimmende Prinzip.

Der allgemeine Rechtsbegriff steht zunächst dem wirklichen Recht unverbunden gegenüber. Wenn das Recht Dasein der Freiheit sein soll, muss es vom menschlichen Bewusstsein hervorgebracht werden. Positivität ist nicht bloß die Faktizität des vernünftigen Rechts, sondern die durch die Vernunft vermittelte Verwirklichung dieses

---

Danach ist die Verbindlichkeit des Rechts abhängig von dem „Bündnis, das die Positivität des Rechts mit dem Anspruch auf Legitimität eingeht“ (1994, S. 124 u. 57 f.). Die Faktizität der Positivität wird also der Legitimität entgegengesetzt und stellt sich nicht selbst als Ausdruck von Freiheit dar.

<sup>70</sup> Am Ende der Mitschrift von Hotho findet sich die Bemerkung (Hegel-Hotho 1822/23, S. 1043): „I. Der Begriff der Idee des freien Willens oder der praktische Geist. / II. Die Entfaltung dieses Begriffs, oder die Welt des Rechts, der Moral des Staates und seiner Geschichte. // III. Die Idee des freien Willens oder die Geschichte des Wissens vom Recht der Moral und des Staates“.

<sup>71</sup> *Hegel-Griesheim* 1824/25, S. 1342: „Bestimmung auf die es hier ankommt ist daß das Recht zu seiner Existenz kommt. Einerseits ist das Recht, andererseits die Existenz, wie kommen beide zusammen. Das Recht soll existieren, soll gelten, aber damit existiert es nicht, die Existenz ist sehr verschieden vom Recht, die Existenz kann nur zum Recht kommen, wenn die Existenz es selbst will, daß das Recht existiere... Eins kann nicht ins Andere hineinbrechen, der Begriff kann nicht in die Existenz einbrechen, nicht das Unendliche ins Endliche, wenn nicht die Existenz dem Begriffe gemäß, das Endliche an ihm selber unendlich ist.“

<sup>72</sup> *Hegel* Naturrechtsaufsatz, S. 483: „Es ist also nicht die Philosophie, welche das besondere, darum, weil es ein besonderes ist, für ein positives nimmt; sondern nur insofern es außer dem absoluten Zusammenhange des Ganzen als ein eigener Theil Selbstständigkeit errungen hat“.

<sup>73</sup> *Hegel-Griesheim* 1824/25, S. 1056: „das Positive steht überhaupt dem Begriff gegenüber, dem eigenen Denken, der eigenen Einsicht, Ueberzeugung, dem Willen“.

<sup>74</sup> In der Logik bestimmt Hegel das Positive so: „Diese in sich reflektierte Gleichheit mit sich, die in ihr selbst die Beziehung auf die Ungleichheit enthält, ist das Positive...“, *Hegel* Logik II, S. 56.

Rechts. Letzte Instanz dieser bewussten Positivierung ist das Gericht.<sup>75</sup> Die Positivität des Rechts zu untersuchen, bedeutet somit einen Abstieg und einen Aufstieg: Ausgangspunkt ist die Allgemeinheit des philosophisch (naturrechtlich) gebildeten Rechtsbegriff einerseits, der dann konkret wird, und die Positivität als rein autoritative Setzung andererseits, die damit verbindlich wird. Das Ende ist das konkret gewollte Recht und der durch das Recht verallgemeinerte Wille.

Die Bedeutung der Positivität liegt im Bewusstsein der Freiheit.<sup>76</sup> Wie in der positiven Religion ist auch das Recht nicht nur gesetzt, sondern soll eben Dasein der Freiheit auch in seiner Form sein. Es soll für uns gelten. Daher muss es auch für uns verständlich sein können. Positivität hat in Hegels Rechtsphilosophie zwei Bedeutungen für das Wissen vom Recht: Erstens ermöglicht sie den Bürgern das Wissen von den für sie verbindlichen Gesetzen; zweitens ermöglicht sie die Abgrenzung von Rechtsphilosophie und Rechtswissenschaft.

Im ersten Sinn ist Positivität Voraussetzung sowohl der Kenntnis des Rechts als auch der Kritik an ihm. Die Positivierung des Rechts soll keineswegs notwendig neues Recht schaffen. Sie gibt vielmehr dem an sich schon vorhandenen Recht eine konkrete Form, in der es für das Bewusstsein klar und bestimmt vorliegt. Sein Inhalt wird durch die Positivierung also in Form gebracht.<sup>77</sup> Das Recht unterscheidet sich gerade auch in seiner Wirklichkeit von Naturgesetzen dadurch, dass diese ihre Erscheinungen von außen bestimmen, ohne dass diese Erscheinungen ein Bewusstsein davon hätten. Menschen können das Recht denken. Das Recht kann dadurch in einem Allgemeinen erscheinen; denn das Denken kann alles in die Form allgemeiner Begriffe erheben (R § 210). Gerade das macht es zu einer Erscheinung des Geistes und der Freiheit. So kann es von einem Gericht in seiner Allgemeinheit durchgesetzt werden. In dieser Gedankenform erhält das Recht erst die ihm angemessene Bestimmtheit als geistiges Produkt.<sup>78</sup> Hegel erläutert dies am Beispiel des Sklaven: Er wisse nicht davon, dass er an sich Mensch und daher frei sei und daher sei er es auch in seiner äußeren Existenz nicht. Der Gesetzgeber kann aber dem Allgemeinen des Rechts eine Form geben, in der es auch als Allgemeines gewusst

---

<sup>75</sup> *Hegel-Griesheim* 1824/25, S. 1342–1343: „Das Recht erhält erstens die Form des Gesetzes, das Zweite ist daß das Recht, die Bestimmung für das Bewußtsein erhält, Dasein hat, und das Dritte ist das Gericht, das Recht, im subjektiven Bewußtsein, als sprechend, Gewalt habend und objektiv“.

<sup>76</sup> Diese Bedeutung war nach Hegel nicht immer notwendig: „Als Sitte und Gesetz Eins war, war die Bestimmtheit nichts positives, aber wie mit dem Wachsthum des Individuums das Ganze nicht gleichmäßig fortschreitet, so trennt sich Gesetz und Sitte, die lebendige Einheit, welche die Glieder verbindet, erschwacht, und es ist in der Gegenwart des Ganzen kein absoluter Zusammenhang und Nothwendigkeit mehr“, *Hegel Naturrechtsaufsatz*, S. 482.

<sup>77</sup> *Hegel-Anonymus* 1821/22, S. 736: „Das Recht wird nicht gemacht, das ist an und für sich, es ist darin um die Form zu thun, daß es gewußt wird“.

<sup>78</sup> *Hegel-Anonymus* 1818/19, S. 170.



werde. Die positive Rechtspflege vermittelt ihm die Erkenntnis, dass er als Mensch Rechte hat und nicht, weil er einem Volk, einem Stand angehört (R § 209).<sup>79</sup>

Die Kenntnis des Rechts ist wiederum die Voraussetzung für seine Verbindlichkeit. Die Anforderungen an die Positivität unterscheidet Hegel in formale und materiale Anforderungen. Sie werden in § 3 der Grundlinien erwähnt und in den §§ 210 ff. näher ausgeführt.

## *2. Die Bedeutung der Positivität für die Abgrenzung von Rechtswissenschaft und Rechtsphilosophie*

Während für Hugo das positive Recht sowohl für die positive Rechtswissenschaft als auch für die Rechtsphilosophie den zentralen Bezugspunkt bildete, der für die erstere die verbindlichen Normen und für die letztere den Gegenstand ihrer Kritik und Rechtfertigung darstellte, ist sie für Hegel das Unterscheidungskriterium der beiden Wissenschaften.<sup>80</sup>

Positive Rechtswissenschaft und Rechtsphilosophie haben es beide mit einem „dem Menschen und jedem Menschen innewohnende[m]“ zu tun.<sup>81</sup> Beide suchen nach Gründen des Rechts (R § 209). Sie liegen bei Naturrecht und Rechtsphilosophie in der Vernunft, für die positive Rechtswissenschaft im positiven Recht:

„In der positiven Rechtswissenschaft ist das Recht, was ist, in der Philosophie nur das was vernünftig ist, dem Begriff angemessen“.<sup>82</sup>

Auch verfolgen sie ihre Ziele in unterschiedlicher Weise. Das Verständnis für historische Gründe ist etwas anderes als das Rechtfertigen und Erklären aus vernünftigen Begriffen. Der wissenschaftliche Verstand ist notwendig. Aber er ist insofern abstrakt, als er das Zufällige vom Wesentlichen (E § 467 A) und im Recht das positive vom natürlichen Recht trennt. Er konzentriert sich auf das, was „rechtens“ ist (R § 2 A). Das Recht verändert sich mit der Zeit und so werden die Gründe der Veränderung auch in der Zeit gesucht.<sup>83</sup> Die Rechtswissenschaft ist insofern eine historische Wissenschaft. Die philosophische Vernunft hingegen soll im Zufälligen das Wesentliche in einer äußeren Form erkennen und den Sinn der äußeren Form bestimmen. Die Philosophie des Rechts anerkennt also die Bedeutung der Rechtswissenschaft mit ihren Verstandesunterschieden und mit der Bezogenheit auf das Gesetzte, sucht aber doch nach der Vernunft (in) dieser Wirklichkeit.<sup>84</sup> Wie also die Unterscheidung zwischen positivem Recht und Naturrecht nicht falsch sein mag, sondern eine

<sup>79</sup> Vieweg 2012, S. 304 f.

<sup>80</sup> Vgl. auch Weisser-Lohmann 2011, S. 100 f.

<sup>81</sup> Hegel-Griesheim 1824/25, S. 1055.

<sup>82</sup> Hegel-Griesheim 1824/25, S. 1055.

<sup>83</sup> Hegel-Griesheim 1824/25, S. 1060.

<sup>84</sup> Wie Michelet 1866, S. 13 schreibt: „Das wirkliche Recht muss vernünftig, und das vernünftige Recht wirklich sein“.

relative Bedeutung besitzt, so kann auch die positive Rechtswissenschaft von der Rechtsphilosophie relativ unterschieden sein. Wie aber diese relative Bedeutung der Positivität nicht von einer Wissenschaft des positiven Rechts bestimmt werden kann, sondern von der philosophischen Vernunft, so ist die Bestimmung des Unterschieds der Rechtswissenschaft von der Rechtsphilosophie keine Sache der Rechtswissenschaft, sondern der Rechtsphilosophie.

Nur die positive Rechtswissenschaft hat das positive Recht zum Gegenstand. Ihr Kriterium ist das, was gilt.<sup>85</sup> Dies liegt außerhalb der Forschungsgegenstände der Rechtsphilosophie.<sup>86</sup> Die Rechtsphilosophie oder „philosophische Rechtswissenschaft“ (§ 1 GPhR) ist hingegen Teil der Philosophie (§ 2 GPhR) und bezieht sich auf die Rechtsidee. Diese Rechtsidee ist nun nicht wie etwa in Radbruchs neukanthianischer Theorie eine transzendente Bedingung der Rechtserkenntnis; vielmehr ist sie der realisierte Rechtsbegriff: „... Recht ist durchaus nur als Idee“.<sup>87</sup> Die Rechtsphilosophie bezieht sich damit weder nur auf den Begriff des Rechts wie es sein sollte, noch nur auf das positive Recht, das sie als vorliegende Entscheidung begreifen würde. Ihre Aufgabe ist vielmehr, den Begriff des Rechts zu bilden und seine Realisierung als Form des Verständnisses dieses Begriffs zu beweisen. Deshalb ist auch die Positivität des Rechts aus dem Begriff zu begründen und nicht als schon vorhanden vorauszusetzen. Das positive Recht *ist* nicht einfach und wird dann erkannt, sondern es wird aus dem Begriff rekonstruiert. Dann erst sind Begriff und Dasein als Idee verstanden. Die Idee des Rechts aber ist die Freiheit und zwar nicht nur die Freiheit des Einzelmenschen, sondern daraus hervorgehend das Dasein der Freiheit des Menschen.<sup>88</sup> Dieses Recht bezieht sich jedoch auch auf etwas nicht rein Vernünftiges. Es soll in besonderen Verhältnissen gelten und diese können natürlich oder historisch bedingt sein. „Der Staat, die Gesetze haben selbst diese gedoppelte Seite – in sich vernünftig oder verständig zu seyn und so der eignen Einsicht des Begriffs zu entsprechen, so daß das Individuum ihm gehorchen kann, weil es selbst sie für gut erkennt, – aber auch die Seite, daß sie gelten“, notiert Hegel am Rand.<sup>89</sup> Beides hat eine philosophische Wissenschaft zu begreifen, die die Vernünftigkeit des wirklichen Rechts untersuchen will.

Weil positive Rechtswissenschaft und philosophische Rechtswissenschaft nach unterschiedlichen Gründen des Rechts suchen, sind sie harmonisch miteinander vereinbar. Sie können aber dann in Widerspruch zueinander geraten, wenn die positive Rechtswissenschaft nur ihre Art von Gründen gelten lässt. Das sei der Fall, wenn sie – wie bei Hugo – der Rechtsphilosophie vorhalte, sie verstehe das positive Recht nicht.

<sup>85</sup> *Hegel-Ringier* 1818/19, S. 334.

<sup>86</sup> „Was dem Inhalte nach in der Rechtswissenschaft positiv ist, liegt ganz jenseits des Inhalts der Rechtsphilosophie“, *Hegel-Griesheim* 1824/25, S. 1057.

<sup>87</sup> *Hegel* Grundlinien, § 1 Randnotiz, vgl. auch die Notiz oben Fn. 70.

<sup>88</sup> *Hegel-Anonymus* 1818/19, S. 173: „In der Philosophie haben wir aus dem Begriff der Freiheit zu entwickeln, was Recht ist; die positive Rechtswissenschaft aber hat die Autorität zu ihrem Prinzip, und sie hat sich an das zu halten, was historisch vorhanden ist“.

<sup>89</sup> *Hegel* R-Notizen, S. 301.

Mit „Verstehen“ sei hier die Einsicht in die historischen Entstehungsgründe gemeint. Das könne die Philosophie aber durchaus erkennen; nur würde es eben ihre Aufgabe sein, dies aus entgegenstehenden vernünftigen Gründen nicht anzuerkennen.

Zur Idee des Rechts kann eine „Philosophie des positiven Rechts“ im Sinne Hugos nicht gelangen. Denn sie beginnt mit dem positiven Recht und versteht es nicht als Einheit von Begriff und äußerer Wirklichkeit. Vielmehr setzt sie die Positivität des Rechts voraus und fragt nach der Vernünftigkeit seiner Inhalte. Damit bestimmt sie nicht die Besonderheit des Daseins des Rechts aus der Allgemeinheit des Begriffs. Sie nimmt vielmehr die Gehalte des positiven Rechts so, wie sie historisch und auch politisch aktuell vorgegeben sind und versucht hier, allgemeine Strukturen zu bestimmen. Eine „Philosophie des positiven Rechts“ ist weder positive Rechtswissenschaft, noch erweist sie die Rechtsidee als Vernünftigkeit der Wirklichkeit. Positive Rechtswissenschaft ist sie nicht, weil sie das Recht überschreiten will; Philosophie ist sie nicht, weil sie den Begriff des Rechts und seiner Positivität voraussetzt.

Wenn diese Idee des Rechts aber das Dasein der Freiheit des Menschen ist, dann kann eine Philosophie, die nicht vom allgemeinen Begriff der Freiheit des Menschen als Menschen, sondern nur vom positiven Recht ausgeht, nicht zu dieser rechtlichen Freiheit des Menschen als Menschen gelangen und wird – etwa im Römischen Recht – die Beschränkung der Freiheit auf einige Menschen und die Unfreiheit der Sklaven hinnehmen. In einer Gesellschaft, die Privilegien rechtlich absichert und keine subjektiven Rechte, die jedem Menschen in gleicher Weise zukommen, mag eine historische Rechtswissenschaft zum Verständnis der Rechtsordnung ausreichend sein; die Rechtsphilosophie kann dann nur feststellen, dass dies offenbar die Vernunft der Sache ist und die Defizite gegenüber einem vollständigen Begriff des Rechts bezeichnen. In einer Gesellschaft, die das Recht auf den Menschen stellt, diesen allgemeinen Gesichtspunkt zum Ausgang nimmt, ist die Rechtsphilosophie notwendig, um diese allgemeine Vernunft zu erklären. Der Mensch hat nun nicht Rechte, weil man historisch zufällig einen Status besitzt oder einem bestimmten Volk angehört, sondern weil man Mensch ist, dem allgemeinen Begriff des Menschen unterfällt (R § 209).<sup>90</sup> Aktueller ließe sich sagen: Weil im Nationalsozialismus Rechtsgenosse nur sein sollte, wer Volksgenosse war und Volksgenosse nur derjenige, der „deutsches Blut“ war, konnte auch eine „Philosophie des positiven Rechts“ nicht einen Begriff oder die Idee der Rechtsfähigkeit aller Menschen fassen. Hierzu hätte es einer Philosophie des Rechts bedurft, die von der Würde des Menschen und seiner Freiheit ausging. Insofern war es konsequent, dass Hugo umstandslos die Sklaverei in seine Theorie einbauen und jedenfalls provisorisch rechtfertigen konnte.<sup>91</sup>

<sup>90</sup> *Hegel-Hotho* 1822/23, S. 773.

<sup>91</sup> Ausgerechnet der Neu-Hegelianer Karl Larenz liefert jedoch eine Apologetik der Nr. 4 des NSDAP-Parteiprogramms von 1920 und eine Vorbereitung der Nürnberger Gesetze: „Nicht als Individuum, als Mensch schlechthin oder als Träger einer abstrakt-allgemeinen Vernunft habe ich Rechte und Pflichten und die Möglichkeit, Rechtsverhältnisse zu gestalten, sondern als Glied einer sich im Recht ihre Lebensform gebenden Gemeinschaft, der Volks-

### 3. Die Arten der Positivität des Rechts bei Hegel

Dass überhaupt Positivität notwendig für das Dasein der Freiheit ist, kann philosophisch begründet werden, nicht aber die einzelnen positiven Rechtsnormen. In diesem Sinn entwickelt Hegel im § 3 und in den Paragraphen zur Rechtspflege (R §§ 209 ff.) die Arten der Positivität aus ihrem Begriff. Er unterscheidet sie zunächst in formelle und materielle Positivität und letztere dann weiter in solche, die durch kulturelle und natürliche Umstände veranlasst sind, solche durch die Rechtsanwendung auf einzelne Fälle und solche durch Dezisionen.

#### a) Die formale Positivität des Rechts

Recht als Freiheit soll nicht nur an sich, in der Vernunft Recht sein, sondern äußerlich bestehen. Die formale Positivität des Rechts gründet sich auf seine Gesetztheit (R § 211). Die staatliche Autorität gibt dem Recht eine positive Form.<sup>92</sup> Das Recht gilt insofern nicht, weil es inhaltlich vernünftig ist oder dem Gefühl entspricht, sondern weil es vom Staat autoritativ gesetzt ist.<sup>93</sup> Diese äußere Form der Gesetztheit steht dem philosophischen oder Naturrecht entgegen. „Im positiven Recht ist *Recht* was in den Gesetzen ist, im philosophischen Recht ist Gesetz was Recht ist“. <sup>94</sup> Gesetze sollen sich an das subjektive Gefühl und die Einsicht richten; würde aber ihre Geltung davon abhängig gemacht, würden sie als Gesetze in Frage gestellt.<sup>95</sup>

Positivität ist die Voraussetzung der Verbindlichkeit. Nur in dieser gesetzten und bekanntgemachten Form ist ein Wissen vom Recht möglich. „Was mir gelten soll, das muß ich wissen“. <sup>96</sup> Seine Verständlichkeit basiert auf sprachlich vermitteltem Wissen,<sup>97</sup> so dass auch verständliche Formulierungen erforderlich sind (R § 216). Dieses Wissen ist wiederum die Voraussetzung der Zurechnung von Rechtsverstößen des Subjekts. Darauf, dass ihm gegenüber kein Recht gilt und verbindlich ist, das er nicht kennt, hat der Einzelne einen aus seiner Würde folgenden Anspruch auf verständliches Recht: „Diß Recht zu vernünftigem Begreifen läßt sich kein Volk nehmen“, ohne es zu „Rechtsleibeigenen“ zu machen.<sup>98</sup> Die Verständlichkeit kann so-

---

gemeinschaft. Nur als in Gemeinschaft lebendes Wesen, als Volksgenosse ist der Einzelne eine konkrete Persönlichkeit. Nur als Glied der Volksgemeinschaft hat er seine Ehre, genießt er Achtung als Rechtsgenosse... Es ist, wenn man so will, eine besondere Qualität nicht des Menschen schlechthin, sondern des Volksgenossen. Rechtsgenosse ist nur, wer Volksgenosse ist; Volksgenosse ist, wer deutschen Blutes ist“, *Larenz* 1935, 21.

<sup>92</sup> *Hegel-Homeyer* 1818/19, S. 238.

<sup>93</sup> Vgl. auch *Hegel-Griesheim* 1824/25, S. 1055.

<sup>94</sup> *Hegel-Wannenmann* 1817, S. 11.

<sup>95</sup> *Hegel-Anonymus* 1821/22, 601.

<sup>96</sup> *Hegel-Hotho* 1822/23, S. 974: „Das Recht soll als Gesetz sein; das Verbindliche ist also dasjenige, was kein innerlich Gemeintes, sondern ein gewußtes Anerkanntes ist. Was verbindlich ein soll muß als Gesetztes, Gewußtes sein“.

<sup>97</sup> *Hegel-Anonymus* 1821/22, S. 737.

<sup>98</sup> *Hegel R*, Randnotiz, S. 305.

wohl durch zu große Abstraktion des Rechts als auch durch unübersichtliche Detailregelungen verhindert werden. In beiden Fällen fürchtet Hegel, dass eine Juristenherrschaft die Rechtskenntnis durch seine Adressaten verstellt. Auch deshalb sind Kodifikationen nicht nur notwendig, sondern sogar ein Akt der Gerechtigkeit.<sup>99</sup>

Aus der Perspektive des Subjekts gehört zum Verständnis wiederum die Erkenntnis der Werthaftigkeit des Rechts (R § 132). Was als Recht gesetzt wurde, muss vom Einzelnen auch als gut eingesehen werden können, damit er es für sich anerkennt und befolgt. „Das Recht, nichts anzuerkennen, was Ich nicht als vernünftig einsehe, ist das höchste Recht des Subjekts“ (R § 132 A). Trotz der Positivität besitzt der Einzelne also einen Anspruch auf Rechtskritik. Ein Naturgesetz kritisiert man dagegen nicht. Aber solange diese Kritik nicht selbst zu Recht geworden ist, muss er sich an das gesetzte Recht halten. Er kann also alternative Geltungsansprüche aus seinem Moralbewusstsein heraus erheben, solange sie der objektiven Geltung des positiven Rechts keinen Abbruch tun.<sup>100</sup> Deshalb kann das als geltend Behauptete nicht sich selbst überlassen werden. Würde eine subjektive Norm geltend gemacht und diese Behauptung nicht zurückgewiesen werden, würde die Behauptung positiv, ohne dass ihr objektiv geltendes Recht entspricht.<sup>101</sup>

Die formale Positivität erfolgt *aus* der Freiheit des Recht Setzenden und *für* die Freiheit des Rechtsunterworfenen, der durch die Setzung wissen kann, was für ihn gilt und verbindlich ist. Den Bürgern tritt insofern das Recht zwar nicht in seiner Faktizität, jedoch in einer Setzung entgegen. Diese formale Positivität als Autorität des Gesetzes verhindert jedoch nicht, dass es inhaltlich kritisiert und beeinflusst wird, sondern ermöglicht erst ein reflexives Verhältnis zum Recht. Zwar treten bei Hegel die Rechtsunterworfenen noch nicht als Autoren des Rechts auf; aber sie sind doch an der Entwicklung seines Inhalts als Mitglieder der bürgerlichen Gesellschaft beteiligt. Dies handelt Hegel mit der materialen Positivität ab.

## b) Die inhaltliche Positivität des Rechts

Schon im Naturrechtsaufsatz hatte Hegel die formale von der materialen Positivität unterschieden. Bewusst wollte er nicht beim Formalismus stehen bleiben, son-

<sup>99</sup> *Hegel-Griesheim* 1824/25, S. 1350: „Das Recht betrifft die Freiheit, dieß würdigste, heiligste im Menschen, das was für seinen Willen verbindlich sein soll muß er selbst wissen, es kann nicht Monopol eines Standes sein, jeder muß es kennen oder kennen können, der Zugang muß auf leichte Weise offen sein“.

<sup>100</sup> *Hegel-Hotho* 1822/23, S. 979: „Denn was an sich sein soll muß gesetzt sein, das Gesetzsein dem Ansichsein entsprechen. Ansichsein und Gesetzsein ist so ein Unzertrennliches“.

<sup>101</sup> „Durch das Verbrechen wird eigentlich als durch eine That eines Vernünftigen ein Gesetz aufgestellt, und dieses Gesetz des Verbrechens muß getilgt werden. Ein Exempel statuieren heißt also ein Gesetz aufheben, das das Verbrechen setzen will. Die Strafe selbst ist ein Exempel gegen das Exempel des Verbrechens. In der Gesellschaft aber, die in sich fest ist, ist die Seite des Gesetzsetzens des Verbrechens so schwach, daß nach dieser Schwäche auch die Aufhebung dieses Gesetzes zu messen ist“, *Hegel-Hotho* 1822/23, S. 979.

dern auch die Positivität des besonderen Rechts im Verhältnis zum allgemeinen Begriff des Rechts als materiale Positivität untersuchen.<sup>102</sup> Wie er schließlich in der späten Schrift über die englische Reformbill schreibt, erscheint ihm die inhaltliche Positivität des Rechts sogar als das hauptsächlich interessierende Problem. Gerade in seiner Gegenwart werde die Frage aufgeworfen, ob die Gesetze nur positiv – also nur gesetzt – oder „auch an und für [sich] recht und vernünftig sind“.<sup>103</sup>

Während Hegel in der formalen Positivität die Vernunft der Nicht-Vernunft untersucht, geht es jetzt um die Vernunft in der Form der Nicht-Vernunft: Nach der Untersuchung der Bedeutung der Positivität der Rechtsform für das Dasein der Freiheit, geht es nun um die rechtlichen Positivierungen von Freiheit. Drei Arten der inhaltlichen Positivität führt Hegel an: 1. Die besonderen Verhältnisse jedes Volkes; 2. Die Konkretisierung durch die verschiedenen Lebenssachverhalte der bürgerlichen Gesellschaft, auf die sich das Recht bezieht; 3. die auch quantitative Konkretisierung von Strafmaßen, Amtszeiten, räumlicher Ausdehnung etc.

*(a) Die Konkretisierung durch die besonderen Verhältnisse*

Hegel greift hier Montesquieus Gedanken auf, dass das Recht weder eine willkürliche Setzung noch einfach Ausfluss der Vernunft ist. Montesquieu habe das Verdienst, den Zusammenhang der Konkretisierung des Rechts mit den besonderen sozialen und natürlichen Verhältnissen hergestellt zu haben. Dazu gehören die geographischen, klimatischen und historisch-politischen Bedingungen. Hegel nennt sie auch die „Verhältnisse, die der (Natur-)Notwendigkeit angehören“.<sup>104</sup> Sie sind weder vernünftig noch unvernünftig, sondern „gleichgültig für die Vernunft“, weil aus dem Begriff nicht bestimmt. Mit der Vielfalt dieser Umstände sind auch die vielfältigen Gegenstände des Rechts nicht abgeschlossen. Durch entsprechende Entwicklungen können sich ständig neue ergeben. Diese schlechte Unendlichkeit der Regelungsgegenstände ist nie abgeschlossen.<sup>105</sup> Diese Ausdifferenzierung des Rechtsbegriffs durch die vielfältigen und sich ändernden Lebenssachverhalte ist insofern das positivierende Element. Auch dies muss im Bewusstsein der Bürger positiv werden, weil dieses Bewusstsein das Recht als Allgemeines denken kann. Als Beispiel bringt Hegel den Begriff der Person: In der bürgerlichen Gesellschaft gilt mir der andere als konkreter Mensch mit seinen Bedürfnissen und Fähigkeiten, als Zugehöriger einer Religion oder eines Verbands. Der allgemeine Begriff der Rechtsperson kann so noch nicht gebildet werden. Zum Menschsein „und eben so zu der subjektiven Freiheit [gehört SK], daß Du als Person anerkannt wirst“.<sup>106</sup>

<sup>102</sup> Hegel Naturrechtsaufsatz, S. 478.

<sup>103</sup> Hegel Reformbill, S. 448.

<sup>104</sup> Hegel R § 3; Hegel-Griesheim 1824/25, S. 1057.

<sup>105</sup> „So wie man ins Unendliche fort zählen kann, so ist alles Endliche unendlich, so auch die Regulation über die Verwickelungen der besonderen Fälle“, Hegel-Griesheim 1824/25, S. 1059.

<sup>106</sup> Hegel-Anonymus 1821/22, S. 735 f.

Durch diese Konkretisierung wird nicht nur der allgemeine Begriff auf die besonderen Lebensverhältnisse hin konkretisiert, sondern auch dasjenige, was ich als Meines beanspruche, bekommt eine allgemeine Anerkennung, weil und wenn es dem Gesetz entspricht (R § 217): Das Allgemeine wird konkretisiert und das Besondere wird verallgemeinert. So wird auch aus dem ergriffenen Besitz das allseitig anerkannte Eigentum. In dieser Form ist es auch ein Teil des Willens der anderen.<sup>107</sup> Sein Dasein ist nicht mehr unmittelbar mein Wille, sondern durch den Willen aller, bzw. den allgemeinen Willen des Gerichts vermittelt.<sup>108</sup> Damit ist dann das Recht als Idee gefasst.<sup>109</sup>

Im Naturrechtsaufsatz unterscheidet Hegel von der Positivierung aufgrund von historischen Umständen Recht, das lediglich positiv und ohne innere Wahrheit ist. Dabei handelt es sich um Gesetze einer abgeschlossenen Vergangenheit. Dazu können auch Gesetze gehören, die mit der inneren Ordnung dieses Volkes nichts zu tun haben. Sie sind inhaltlich tot und binden durch ihre Positivität ein Volk an einem überkommenen Zustand fest. Zur Rechtsidee können sie nichts mehr beitragen.<sup>110</sup> So etwa, wenn eine moderne Rechtsordnung einigen Menschen die Rechtsfähigkeit absprechen würde, obwohl doch seit der Französischen Revolution klar ist, dass der Mensch als Mensch frei und darin zu achten ist.

Bei dieser Positivität geht es der Philosophie um die Konkretisierung des historisch und in der ausdifferenzierten bürgerlichen Gesellschaft lebenden Recht und ihrer systematisierenden Ordnung. Nicht hierher gehört die Rekonstruktion der Regelungen des Rechts aus ihren historischen Ursachen. Dies wäre der Gegenstand einer geschichtlichen Rechtswissenschaft. Sie darf freilich im Verhältnis zur Rechtsphilosophie nicht den Fehler begehen, ihre historischen Entstehungsgründe auch für vernünftige Gründe zu halten. Im Grunde hat diese historische Erklärung keinen letzten Grund, denn dieser ist wiederum die Folge eines anderen Grundes als seiner Ursache. Jeder dieser Gründe bleibt so relativ auf einen anderen Grund als seine Ursache bezogen.<sup>111</sup> Die vernünftige Rechtfertigung des Rechts – die Rechtfertigung „an sich“ – kann nur durch die Wissenschaft von der Vernunft dessen, was ist, nämlich die Philosophie, erfolgen. Für die historische Erklärung reicht es, dass etwas ehemals

---

<sup>107</sup> *Hegel-Homeyer* 1818/19, S. 304.

<sup>108</sup> *Hegel-Anonymus* 1818/19, S. 175.

<sup>109</sup> *Hegel-Anonymus* 1821/22, S. 734: „Erst hier ist dann das Recht als Idee aber auch die Seite seiner Existenz“.

<sup>110</sup> *Hegel* Naturrechtsaufsatz, S. 483: „Zum positiven und erstorbenen muß also nicht nur dasjenige gerechnet werden, was ganz einer Vergangenheit angehört, und keine lebendige Gegenwart mehr und allein eine unverständige, und weil es ohne innre Bedeutung ist, schaamlose Macht hat, sondern auch dasjenige ist ohne wahrhaft positive Wahrheit, was das negative, die Auflösung und Abtrennung von der sittlichen Totalität festsetzt; jenes ist die Geschichte eines vergangenen Lebens, dieses aber die bestimmte Vorstellung des gegenwärtigen Todes“.

<sup>111</sup> *Michelet* 1866, S. 10.

vernünftig war; für die philosophische ist erforderlich, dass das Recht auch gegenwärtig vernünftig durch gute Gründe gerechtfertigt werden kann.<sup>112</sup>

*(β) System des geltenden Rechts*

Die Historizität des Rechts verhindert nicht seine verständige Ordnung in Gesetzbüchern. Wiederum geht es nicht darum, ein solches Gesetzbuch aus naturrechtlichen Prinzipien zu deduzieren, sondern darum seine Notwendigkeit für das Dasein der Freiheit zu erweisen. Die hier zu erfassende Realität „ist so bunt und konkret, diese Anwendung ist daher nicht spekulatives Denken, sondern Subsumtion des Verstandes“ durch die Rechtswissenschaft.<sup>113</sup> Mit dieser „Mannigfaltigkeit ... hat der Begriff nichts zu thun, dieß überläßt er seinem Schicksal“.<sup>114</sup>

So notwendig ein Gesetzbuch ist, kann deshalb von ihm keine abschließende Regelung aller je auftretenden Fälle gefordert werden oder seine Verfassung abgelehnt werden, weil dies nicht möglich sei.<sup>115</sup> Vollständigkeit zu fordern sei eine „echt deutsche Krankheit“.<sup>116</sup> Unvollkommen sind die Gesetzbücher auch, weil sie nicht den konkreten Fall als solchen regeln können, sondern ihm gegenüber immer abstrakt und allgemein bleiben. Auch das ändert nichts am Bedarf nach Gesetzbüchern.<sup>117</sup> Notwendig ist ein Gesetzbuch dennoch, um den Stoff des Rechts in einer allgemein verständlichen, systematisch zusammenhängenden Form präsentieren zu können und so das Bewusstsein von der Allgemeinheit des Rechts zu fördern.

Als Gewohnheitsrecht ist das Recht zwar auch positiv, hat auch eine gewisse Allgemeinheit, ihm fehlt aber noch der allgemeine Zusammenhang seiner Bestimmungen. Gewohnheitsrecht ist mehr als der Instinkt der Tiere, mit dem es eine gewisse Habitualisierung teilt. Wegen des fehlenden Systems ist die Allgemeinheit noch „ge-trübt“. Vom Gesetz oder auch einem Gesetzbuch unterscheidet es sich durch die unzureichende systematische Durchdringung (R § 211 A). Aus der Sicht der Philosophie ist seine Entstehung und damit sein innerer Zusammenhang zufällig. Jedes Volk wird dazu kommen, seine historisch entstandenen Gesetze mindestens zu sammeln; aber das wird nur einen geringen inneren Zusammenhang haben und lückenhaft sein. Vorschriften mögen miteinander kollidieren.

Ein Gesetzbuch hingegen ordnet den Rechtsstoff nach allgemeinen Rechtsprinzipien. Es muss seinen Inhalt nicht komplett neu erfinden, sondern nur „in verständiger Weise“ ordnen.<sup>118</sup> In dieser Gestalt sind Gesetzbücher bloßen Fall- oder Entscheidungssammlungen vorzuziehen, die nur empirisch sind und kaum allgemeine Prin-

<sup>112</sup> Vgl. die *Hegel R*, Randnotiz, S. 303.

<sup>113</sup> *Hegel-Griesheim* 1824/25, S. 1058.

<sup>114</sup> *Hegel-Griesheim* 1824/25, S. 1059.

<sup>115</sup> *Hegel-Griesheim* 1824/25, S. 1058.

<sup>116</sup> *Hegel-Griesheim* 1824/25, S. 1351.

<sup>117</sup> *Hegel-Griesheim* 1824/25, S. 1348–1349.

<sup>118</sup> *Hegel-Anonym* 1818/19, S. 172.



zipien enthalten. Gegen von Savignys Position im Kodifikationsstreit betont er, dass diese gedankliche Durchdringung des Rechtsstoffes mit allgemeinen Prinzipien überhaupt Bedingung der Existenz eines Volkes als objektiver Geist ist. Folglich kann man es nicht stärker beleidigen, als ihm die Fähigkeit zum Systematisieren des Rechtsstoffes abzusprechen und gewissermaßen den Juristen, „die gern zugleich perennirende Gesetzgeber sein wollen“, <sup>119</sup> die Hoheit darüber zuzusprechen

Hier gibt es freilich sachliche Grenzen der Positivierung. Das betrifft sittliche Normen wie diejenige, dass sich Ehepartner lieben sollen. Dabei handelt es sich um innere Einstellungen, die auch nicht Gegenstand des abstrakten Rechts sind. Gegenstand des Rechts sind nur die Willenshandlungen. Wenn solche moralischen oder Sittennormen positiviert werden, werden sie verbindlich und können durchgesetzt werden. Die Folge wäre ein despotischer Staat. <sup>120</sup>

#### *(γ) Letzte Bestimmungen: Das Positive als Quantitatives: Das Dass*

Aus dem allgemeinen Begriff kann das positive Recht nicht bis in alle Einzelheiten entwickelt werden. Auch Einzelfälle müssen entschieden werden. Hier zu fordern, dass jede Entscheidung vollständig aus dem allgemeinen Begriff abgeleitet würde, wäre also widersprüchlich. <sup>121</sup> Dabei geht es um die begriffslose Äußerlichkeit, über die entschieden werden muss, obwohl doch Vernunft und sogar Verstand hier eine Grenze finden. Das Gesetz muss allgemein bleiben und doch hinreichend bestimmt zur Entscheidung des konkreten Falles. Hegel spricht auch vom „rein Positiven der Gesetze“. <sup>122</sup> Diese „letzten Bestimmungen“ können nicht von der Philosophie getroffen werden und doch sind sie überhaupt notwendig. <sup>123</sup> Hier geht es also tatsächlich um Entscheidung: „Die Vernunft gibt der Dezsision ihr Recht“. <sup>124</sup>

Dieses „rein Positive“ <sup>125</sup> betrifft zunächst quantitativen Aspekt des Mehr oder Weniger, z. B. der Höhe der Strafen, der Gegenleistung, die Steuerquote. Das Recht „in die Sphäre des durch den Begriff unbestimmten Quantitativen“ (R § 214). Ähnliche Formen positiver Entscheidungen gibt es auch hinsichtlich der Qualität. Was eine ge-

<sup>119</sup> Hegel-Griesheim 1824/25, S. 1344 f.

<sup>120</sup> Hegel-Hotho 1822/23, S. 974 f.: „Es ist hier ein Verhältniß von Äußerlichem zu Äußerlichem, und nur was äußerlich ist seiner Natur nach, kann hierin passen. Es ist dieß ein wichtiger Punkt in Betreff auf Beurtheilung von Gesetzgebung. In alten Gesetzgebungen findet man oft moralische Gebote, aber solche als positive Gesetze wären nur Gesetze der Tyrannei“.

<sup>121</sup> Hegel-Hotho 1822/23, S. 975 f.: „Es ist eine Seite an den Gesetzen und der Rechtspflege, die eine Zufälligkeit enthält. Will man dieß nicht und spricht dawider, so spricht man leere Abstractionen aus, denn das Gesetz ist eine allgemeine Bestimmung, die auf den einzelnen Fall angewendet wird. Dieser hat vielfache einzelne Bestimmungen, die im Allgemeinen nicht liegen können“.

<sup>122</sup> Hegel-Griesheim 1824/25, S. 1348–1349.

<sup>123</sup> Hegel-Homeyer 1818/19, S. 239.

<sup>124</sup> von Bogdandy 1989, S. 89.

<sup>125</sup> Hegel-Griesheim 1824/25, S. 1060; R § 214 auch „absolut positiv“.

rechte Frist zur Verteidigung sei, lasse sich aus der Vernunft nicht genau begründen, ebenso wenig, ob eine Gefängnisstrafe oder eine Geldstrafe die richtige Reaktion auf ein Vergehen sei.<sup>126</sup>

In diesen formalen und materialen Formen der Positivität legt also die Vernunft selbst ihre Grenzen fest. Jenseits ist das Positive, diesseits der Begriff. Die Vernunft anerkennt, dass zum Recht gehört, nicht nur Begriff – Vernunftrecht – zu sein, sondern sich realisieren zu müssen.

#### 4. Die Allgemeinheit der Positivität

Obwohl die formale und materiale Positivität zunächst Ausdruck der Subjektivität der Rechtsetzenden, der besonderen Umstände oder der inhaltlichen Deziision ist, liegt gerade im Durchgang durch diese Bestimmtheit ihre Bedeutung für die Realisierung des Rechts als Freiheitsgestalt. Diese Subjektivität und Besonderheit fordern die Freiheit. Der Begriff des Rechts wird dabei im Sinne der Geschichte als Fortschritt im Bewusstsein der Freiheit verallgemeinert.<sup>127</sup> Während frühere Formen nur vom Bewusstsein der Freiheit Weniger ausgingen und Rechte entsprechend als Privilegien vergab, sieht Hegel beginnend mit seiner Gegenwart, dass das Recht dem Menschen als solchen zukommt. Ein Recht auf Rechte sichert so die Inklusion jedes Menschen ins Recht: „Der Mensch gilt so, weil er Mensch ist, nicht weil er Jude, Katholik, Protestant, Deutscher, Italiener usf. ist“.<sup>128</sup> Deshalb kann er sich als Person und nicht nur als Zugehöriger einer bestimmten Gemeinschaft mit deren Rechten und Pflichten verstehen. Der Mensch ist nun „als Person anerkannt“ (E § 539). Sklaverei ist mithin nicht nur inhaltlich Unrecht; sie widerspricht der Form des Rechts und seiner Positivität im Sinne einer in ihrer Allgemeinheit existierenden/geltenden Norm. Die Unterscheidung in berechnigte und nichtberechnigte – also partikulare – Menschengattungen und ihre Rechte, ist danach unzulässig (E § 393, Z).<sup>129</sup> Die Positivität des Rechts spiegelt dem Menschen seine Gleichheit als Mensch. Das verkennt Hugo mit seiner Hinnahme der Sklaverei.

Der Rechtsstaat ist damit der Staat des Bewusstseins von der Positivität des Rechts: Er institutionalisiert das rechtliche Wissen und ermöglicht dem Einzelnen sein Bewusstsein von sich als Rechtsperson mit ihren Rechten. Deshalb darf man auch „die Definition des Menschen – als eines rechtsfähigen – an die Spitze des Gesetzbuches stellen“ (R § 2 A).

<sup>126</sup> Hegel-Griesheim 1824/25, S. 10; Hegel-Hotho 1822/23, S. 975 f.

<sup>127</sup> Hegel Vernunft, S. 62 f.: „Die Weltgeschichte ist der Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit...“.

<sup>128</sup> Hegel R, § 209; Hegel-Griesheim 1824/25, S. 1343.

<sup>129</sup> Vgl. auch Vieweg 2012, S. 305.

### 5. Naturrecht und positives Recht

Daraus ergibt sich auch das Verhältnis zwischen Naturrecht und positivem Recht als dasjenige zwischen „Institutionen und Pandekten“.<sup>130</sup> Im römischen Recht Iustianians bezeichneten die Institutionen den Teil des *Corpus Iuris Civilis*, der als Lehrbuch verfasst die Grundsätze enthielt. Die Pandekten stellten hingegen die rechtsverbindliche Sammlung von interpolierten Rechtstexten der späten Kaiserzeit dar. Sie waren also das positive Recht. Das zeigt schon sein Verständnis des positiven Rechts, das dem Naturrecht nicht entgegengesetzt ist, sondern aus ihm begründet wird – und zwar sowohl seinem Inhalt als auch seiner positiven Form nach.

Weder schlägt sich Hegel auf den positivistischen Standpunkt Hugos oder von Savignys,<sup>131</sup> noch bleibt er bei der naturrechtlichen Entgegensetzung zwischen vernünftigem Naturrecht und rein formal-positivem Recht stehen (E § 502). Seine Vermittlung zeigt vielmehr die Vernünftigkeit der positiven Form des Rechts und die Notwendigkeit der Positivierung als Bestimmung des Vernunftrechts. Form und Inhalt des positiven Rechts werden also der Maxime der Erkenntnis der Wirklichkeit des Vernünftigen und Vernünftigkeit des Wirklichen gemäß bestimmt.<sup>132</sup> Es kann damit keine Rede davon sein, dass Hegel den Anspruch der vernünftigen Rekonstruktion des positiven Rechts und seines Inhalts zugunsten eines Konformismus aufgegeben hätte;<sup>133</sup> dann hätte er sich nicht gegen Hugo zu wenden brauchen. Im Gegenteil geht er viel weiter: Er rekonstruiert die gesamte formale und materiale Positivität des Rechts aus dem Begriff des Rechts (R § 1). Das positive Recht ist nicht unvernünftig, weil es inhaltlich nicht aus vernünftigen naturrechtlichen Prinzipien abgeleitet ist. Vielmehr ist es unvernünftig, wenn es dem Begriff formaler oder materialer Positivität widerspricht. Dies ist dann der Fall, wenn es nicht in einer allgemeinen Form kodifiziert wird und überkommene Zustände festhält. Es ist nicht-vernünftig, wenn es um reine Quantifizierungen geht, die der Mannigfaltigkeit und Dynamik der sozialen Entwicklungen geschuldet ist.

Für die Rechtsphilosophie bleibt der aus allgemeinen Prinzipien entwickelte Begriff des Rechts das Maßgebliche. Diese Normen nennt Hegel auch Naturrecht. Für die positive Rechtswissenschaft ist hingegen das Gesetz das Entscheidende. Nur das positive Recht ist hier verbindlich (§ 212). Weil aber bei der formalen und inhaltlichen Positivierung der „Eigenwille“ des Gesetzgebers eine Rolle spielen kann, kann es passieren, dass ein Gesetz verbindliches Recht ist, das mit dem Naturrecht im Widerspruch steht.<sup>134</sup>

<sup>130</sup> Auch Höhle 1987, S. 57; von Bogdandy 1989, S. 90 f.

<sup>131</sup> Zur neuerdings umstrittenen Wieackerschen These, dass von Savigny dem rechtswissenschaftlichen Positivismus zuzuordnen sei auch Kirste 2021, S. 106 f.

<sup>132</sup> Schnädelbach 2016, S. 175.

<sup>133</sup> So aber Schnädelbach 2016, S. 176 f.

<sup>134</sup> „Es kann der Fall eintreten, daß ein Mensch Handlungen begangen hat die niederträchtig, strafbar sind aber nicht gegen die Gesetze, da kann denn der Richter nicht strafen, da kann nur die höhere Gerechtigkeit eintreten, eingreifen“, Hegel-Griesheim 1824/25, S. 1346.

#### IV. Der Begriff der Positivität des Rechts in der Hegel-Schule

In der Hegelschen Schule verliert der Begriff der Positivität des Rechts an Differenziertheit. Außerhalb konzentrierte sich der rechtswissenschaftliche Positivismus auf die Positivität der Rechtsform. Erst in der zweiten Hälfte des Jahrhunderts nahm der soziologische Rechtspositivismus die sozialen Aspekte, wie Hegel sie als materiale Positivität entwickelt hatte, auf.<sup>135</sup>

Unter den treuesten Schülern beklagte Eduard Gans (1798–1839) ein Auseandertreten von Naturrecht und positivem Recht infolge der kritischen Schule. Die Naturrechtler ergründeten den idealen Staat und sein Recht; die „positiven Juristen“ das vorgefundene römische und germanische Recht. Die positiven Juristen sprächen allen, die nicht Rechtswissenschaft studiert hätten, selbst ein philosophisches Urteil über das Recht ab.<sup>136</sup> Soweit sie sich selbst an philosophische Themen gewagt hätten, habe das eine dürftige Philosophie ohne Vernunft ergeben.<sup>137</sup> Unter „positivem Recht“ versteht Gans nicht nur „das zum Gesetz gewordene“ Recht, sondern „alle anderen geschichtlichen Bestimmungen“.<sup>138</sup> Seine Geschichte – so schreibt er gegen Hugo – sei nicht die Geschichte des bloß „Provisorischen“, sondern diejenige der von der Idee durchdrungenen Bestimmungen.

Reinhold Köstlin (1813–1856) nimmt ein eigenes Kapitel über „Positivität“ in sein System des deutschen Strafrechts auf, in dem er als positives Recht neben dem Gesetz auch Sitte und Gewohnheitsrecht behandelt. Sie sind als allgemeine Regeln „für das Bewusstsein fixiert“. Positivität ist gegenüber der „Freiheit des Menschen gleichgiltig“, verlangt „unbedingte Erfüllung“ und verwirklicht „diese Forderung nöthigenfalls durch Zwang“.<sup>139</sup> So ist es in Raum und Zeit und kann sich durchaus von der Idee des Rechts entfernen.

Ludwig Friedrich Bitzer (1809–1888) versteht die Aufgabe der philosophischen Rechtswissenschaft darin, die Selbstverwirklichung des Rechtsbegriffs durch die Ausdifferenzierung seiner Momente darzustellen und damit zu zeigen, wie darin die Idee des Rechts hervortrete.<sup>140</sup> Für das positive Recht aber sei dieser Prozess abgeschlossen. Es setze die lebendige Idee voraus. Die positiv-rechtlichen Rechtsinstitute sind gegenüber der Rechtsidee selbständig.<sup>141</sup> „Das positive Recht tritt ... dem philosophischen als das bestimmte dem allgemeinen gegenüber, es zeigt sich als ein solches; welches zwar den Begriff in sich darstellt, nicht aber in allgemeiner, an und für sich seyender Weise, sondern entsprechend dem bestimmten Selbstbewußtseyn,

<sup>135</sup> Zu den Formen des Positivismus in der deutschen Tradition *Kirste* 2021, 107 ff.

<sup>136</sup> *Gans* 1824, S. VIII u. S. 51.

<sup>137</sup> *Gans* 1824, S. XIV.

<sup>138</sup> *Gans* 1824, S. 53.

<sup>139</sup> *Köstlin* 1855, S. 5.

<sup>140</sup> *Bitzer* 1840, S. VIII.

<sup>141</sup> *Bitzer* 1840, S. IX.

durch und für welches er wirklich ist“.<sup>142</sup> Der Reichtum der dabei erscheinenden Merkmale des positiven Rechts muss aber von der Philosophie wieder auf seine Grundbedeutung zurückgeführt werden. Positives Recht wie philosophisches Recht verwirklichten sich durch den selbstbewussten freien Geist; das positive Recht freilich durch das den jeweils konkreten historischen Bedingungen unterliegende Volk, das philosophische hingegen durch die ihrer selbst bewusste Wissenschaft. Sie erhebt das positive Recht erst zu seiner Wahrheit.

Rechtshegelianer betonten eher die formale Positivität des Rechts und gelangen – wie etwa Karl Friedrich Göschel (1784–1861) – zu einem Gegensatz zwischen positivem und Naturrecht als Unterschied von Dasein und Wesen.<sup>143</sup> Von Hegels Begriff der Positivität des Rechts ist immerhin noch der Gedanke der Bestimmung des allgemeinen Rechts übriggeblieben: Das Naturrecht sei das Recht des Menschen schlechthin; das positive das Recht des Menschen in seinen besonderen Verhältnissen.<sup>144</sup> Weitgehende Anpassung der Rechtsphilosophie an das positive Recht, allenfalls mit Vorschlägen zur „Läuterung“ sieht Constantin Roessler vor.<sup>145</sup>

Die Links-Hegelianer entwickeln hingegen die Bedeutung der Positivität für das Bewusstsein in innovativer Weise hinsichtlich der Bedeutung der Partizipation des Volks an der Rechtserzeugung weiter. Außerdem ist für sie das Naturrecht wieder die „treibende Kraft“ des positiven.<sup>146</sup> Das habe die Historische Rechtsschule vernachlässigt, die zwar den „positiven Grund des Rechts“, nicht aber den „Grund des positiven Rechts“ gesucht habe, wie Arnold Ruge (1802–1880) schreibt.<sup>147</sup> Sie habe sich mit dem „Gegebenen und Vorhandenen“ abgefunden, statt sich auf das „Gebende und Schaffende“ zu besinnen.<sup>148</sup> Den still wirkenden Kräften der Rechtentstehung bei von Savigny fehle die Reflexion auf die Kräfte dieses Entstehens und der Inhalte des Rechts:

„diejenige Positivität, welche wesentlich ein unbewußtes Werden oder ein naturgemäßes Wachsen wäre, würde nichts für sich behalten, als daß sie positiv und eben noch nicht wäre: positives Recht wird sie erst, wenn auf sie scharf und entschieden reflektirt und diese Reflexion ponirt wird“.<sup>149</sup>

Dem gibt er eine entschieden demokratische Wendung: Während von Savigny das Recht „schon vor dem Gesetz positiv sein läßt und dem Gesetz nur die Function beilegt: das positive Recht durch die Sprache zu verkörpern und mit absoluter Macht zu versehen“, ist für Ruge das Volk „das Ponirende des positiven Rechts, Gesetzge-

<sup>142</sup> Damit tritt der Begriff in die „Bestimmtheit der gegebenen endlichen Verhältnisse heraus“, *Bitzer* 1840, S. X.

<sup>143</sup> *Göschel* 1832, S. 66.

<sup>144</sup> *Göschel* 1832, S. 72 f. Er verwendet freilich auch den Begriff der formalen Positivität.

<sup>145</sup> *Rössler* 1857, S. 444.

<sup>146</sup> *Ruge* 1847-II, S. 290.

<sup>147</sup> *Ruge* 1847-II, S. 240.

<sup>148</sup> *Ruge* 1847-II, S. 240.

<sup>149</sup> *Ruge* 1847-II, S. 242 f.

ber“.<sup>150</sup> Daraus folge dann die „unabwendbare Nothwendigkeit der neuen Staatsform der Selbstregierung“.<sup>151</sup> Aus der Notwendigkeit der Positivierung für das Bewusstsein der Freiheit wird nun die Forderung nach politischer Autonomie des Volks.

Der über Ruge mit Hegel verbundene Heinrich Bernhard Oppenheim (1819–1880) hält das positive Recht für das Erstorbene, die festgehaltene Vergangenheit. Das Gesetz sei daher die unfreie Seite des Rechts, dessen Buchstaben den lebendigen Geist töteten.<sup>152</sup> Es sei „die ärgste Schmach, daß die lebendigen Generationen in den Fesseln der absterbenden oder erstorbenen schmachten und den Fluch der Vergangenheit in sich tragen“.<sup>153</sup> Auch sieht er einen Widerstreit zwischen dem positiven und dem „menschlichen Rechte“.<sup>154</sup> Stattdessen sollen die Geltung der Gesetze zu einer „Positivität der selbstbestimmenden Menschennatur“ werden.<sup>155</sup> Damit kritisiert Oppenheim nicht nur Hugo, sondern auch Hegel.<sup>156</sup>

Während Ruge also das Bewusstseinsmoment der Positivität des Rechts bei Hegel bis zur demokratischen Rechtsbegründung steigert, bleibt *Carl Ludwig Michelet* (1801–1893) in den Bahnen Hegels, wenn er einerseits den Formunterschied zwischen positivem Recht und Naturrecht betont und meint, beides könne den gleichen Inhalt haben, andererseits aber im positiven Recht doch „Seiten rein endlicher Natur“ entdeckt.<sup>157</sup> Sie haben „nichts mit dem Naturrecht zu schaffen“. Diese Seite der Positivität ergibt sich wie bei Hegel aus der Vielfalt der Regelungsgegenstände und ihrer Entwicklung: „Das von der Vernunft unentschieden Gelassene muss der Gesetzgeber durch rein positive Bestimmung entscheiden, damit nur überhaupt entschieden werde.“<sup>158</sup> Dabei spielten auch die Besonderheiten der Völker eine Rolle – ein handeltreibendes habe andere Gesetze als ein ackerbauendes usw. Ruges Konsequenz einer demokratischen Selbstbestimmung des Volkes zieht er freilich nicht. Innerhalb des rein Quantitativen von Fristen und Strafdauern sieht freilich auch Michelet ein Element des bloß Positiven.<sup>159</sup> Wie bei Hegel sieht er Rechtsphilosophie und Rechtswissenschaft als wechselseitig aufeinander verwiesen an.<sup>160</sup> Die

<sup>150</sup> Ruge 1847-II, S. 246.

<sup>151</sup> Ruge 1847-II, S. 246.

<sup>152</sup> Oppenheim 1850, S. 14, 80.

<sup>153</sup> Oppenheim 1850, S. 46.

<sup>154</sup> Oppenheim 1850, S. 135.

<sup>155</sup> Oppenheim 1850, S. 67.

<sup>156</sup> Dem er dann gleichwohl wieder in der Hervorhebung der formalen Positivität durch die Bestimmtheit des Gesetzes und seine Schriftlichkeit folgt, Oppenheim 1850, S. 81 f.

<sup>157</sup> Michelet 1866, S. 8.

<sup>158</sup> Michelet 1866, S. 9.

<sup>159</sup> Michelet 1866, S. 201 f.: „Nur die Forderung der Zeitdauer ist. philosophisch, die Länge der Zeit mehr positiver Natur...“.

<sup>160</sup> „Weil also beide Seiten gewiss darin übereinstimmen, dass ihr Recht vernünftig sei, so hat der Philosoph, welcher eben das, was vernünftig ist, erkennt, mitzusprechen beim Rechte und der Gesetzgebung: der Rechtsgelehrte aber das Vernunftrecht stets im Auge zu behalten, um zu sehen, was er unter den gegebenen Umständen davon verwirklichen kann die Unzu-

Rechtsgeschichte verwirkliche das Urbild des Rechts zusehends im positiven Recht. Die „vollkommene Einheit des Vernunftrechts und des positiven Rechts ist das erreichte Ziel der Weltgeschichte“.<sup>161</sup>

Interessanter Weise schließt sich Lorenz von Stein (1815–1890) der Auffassung an, „daß unsere Rechtsphilosophen nichts vom Recht, und unsere Juristen nichts von der Philosophie wissen.“<sup>162</sup> In Wahrheit müssten aber Rechtswissenschaft, Rechtsgeschichte und Rechtsphilosophie auf das Recht bezogen bleiben: Auf das wirkliche und augenblickliche positive Recht, das in dieser Wirklichkeit aufgehobene vergangene und wechselnde Recht und in dieser Wirklichkeit sich ankündigende absolute oder zukünftige Recht,<sup>163</sup> das auch er demokratischer Selbstbestimmung anvertraut.<sup>164</sup> Anders als Hegel sieht von Stein nun aber Widersprüche zwischen den „ewig gleichen Begriffen“ der Philosophie und dem Vergänglichen der Geschichte. Die Philosophie enthalte keinen Wechsel, „während ich im Positiven doch zuletzt nichts habe als den heute gegebenen Augenblick der morgen Geschichte ist, aber niemals Philosophie sein wird“.<sup>165</sup> Der Gedanke der Rechtsidee als in der Positivität realisierter Begriff des Rechts ist damit aufgegeben. Ruge ersetzt dies durch die Gesetzgebungswissenschaft als Lehre vom Werden des positiven Rechts. „Will ich ... das Wesen des positiven Rechts und seines Zustandes erkennen, so muß ich dasselbe als Consequenz der Kräfte begreifen, welche es als solches erzeugt haben“.<sup>166</sup> Diese Kraft folgt aber nicht mehr aus dem Rechtsbegriff als einem Dasein der Freiheit und der Rechtsphilosophie selbst, sondern der politischen Kräfte erfasst durch die Staatswissenschaft.<sup>167</sup> Ihrem Inhalt nach – und da orientiert sich von Stein noch an der inhaltlichen Positivität des Rechts bei Hegel – sind „alle positiven Rechtsbegriffe ... gesellschaftliche und damit je nach der Gesellschaftsordnung verschiedene Rechtsbegriffe“.<sup>168</sup> Und auch von Stein gibt dem eine demokratische Richtung: „die Wahrheit des Rechts liegt nicht in dem positiven Recht, sondern in dem was dasselbe erzeugt... und diese Grundkraft aller Ordnung unter den Menschen ist ja doch der Mensch selbst, die freie, selbstbestimmte Persönlichkeit“.<sup>169</sup> Die Demokratie ist bei den Linkshegelianern aus der bewusstseinsbildenden Kraft der Positivität hervor-

---

friedenheit mit dem Bestehenden also nicht für ein Uebel, sondern vielmehr als den Quellpunkt alles Fortschritts anzusehen“, *Michelet* 1866, S. 13.

<sup>161</sup> *Michelet* 1866, S. 14.

<sup>162</sup> *von Stein* 1876, S. 75

<sup>163</sup> *von Stein* 1876, S. 82, 85.

<sup>164</sup> „... das positive Recht gehört dem Volke“, sein Rechtsbewusstsein müsse sich im positiven Recht zeigen, *von Stein* 1876, S. 16.

<sup>165</sup> *von Stein* 1876, S. 85.

<sup>166</sup> *von Stein* 1876, S. 117 u. 211.

<sup>167</sup> *von Stein* 1876, S. 133: „die Gesellschaft erzeugt das positive Recht, und die Wissenschaft des positiven Rechts ist das Verständnis des letzteren aus der Kraft, welche es erzeugt“.

<sup>168</sup> *von Stein* 1876, S. 136.

<sup>169</sup> *von Stein* 1876, S. 211.

gegangen; und die Staatswissenschaften dienen ihrer wissenschaftlichen Ergründung.

## V. Schlussbemerkung

In der Positivität verwirklicht sich der Begriff des Rechts als Freiheit zur Rechtsidee. Hegel löst den Widerspruch zwischen einer vermeintlichen Faktizität der Positivität des Rechts und der Normativität seiner Inhalte auf, indem er sowohl die Rechtsform als auch ihre Regelungen als Ausdruck von Freiheit versteht. Die Philosophie begründet die Positivität als ebenso notwendig für die Realisierung der Freiheit wie die Bestimmung der Vernunftbegriffe des Rechts. Sowohl die Rechtsform als auch der Rechtsinhalt sind so Ausdruck der Freiheit der Rechtsadressaten. Freilich ist die Verwirklichung des Rechtsbegriffs ein geschichtlicher Prozess, der auch vom Bewusstsein der Freiheit geprägt ist: die Form kann Ausdruck der Freiheit eines einzelnen in einer Monarchie sein oder auch einer Demokratie, wenn das Bewusstsein besteht, dass der Mensch als solcher auch politisch zu freier Selbstbestimmung aufgerufen ist und die verfassungsgebende und gesetzgebende Gewalt beim Volk ruht. Aber auch der Inhalt des Rechts beruht nicht nur auf den durch natürliche und kulturelle Umstände geprägten Verhältnissen, sondern kann aus einem öffentlichen Deliberationsprozess in einer pluralistischen Gesellschaft hervorgehen. Die letzten Entscheidungen können ebenfalls durch demokratisch legitimierte Organe getroffen werden, die jedenfalls durch diese Legitimation an die Selbstbestimmungspraxis der politischen Autonomie aller Bürger rückgebunden bleiben.

Die Entfaltung der Potentiale des Hegelschen Positivitätsbegriffs durch die Linkshegelianer zeigt, dass Positivität nicht nur die rechtsstaatliche Freiheit des Rechtsadressaten durch ein Bewusstsein des Rechts ermöglicht, sondern selbst Ausdruck ihrer Freiheit ist. Diese demokratischen und rechtsstaatlichen Potentiale des Hegelschen Rechtsbegriffs und seiner Positivität wären in die Rechsidee einzuspeisen. Vor diesem Hintergrund könnte positives Recht als eine aus Freiheit begründete, in Freiheit interpretierte und durch Freiheit realisierte Ordnung verstanden werden. Die Rechtsphilosophie wäre die Reflexionsdisziplin dieses Realisierungsprozesses des Rechtsbewusstseins.<sup>170</sup>

## Literatur

- Bartuschat*, Wolfgang (1987): Zum Status des abstrakten Rechts in Hegels Rechtsphilosophie. In: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 41 (1987), S. 19–42.
- Bitzer*, Friedrich (1840): *Die Philosophie des Privatrechts. Ein Beitrag zur Rechtsphilosophie.* Stuttgart 1840.

---

<sup>170</sup> *Kirste* 2020, S. 93 f., 96 u. 21, 27 f. zur Rechtsphilosophie als Reflexionswissenschaft des Rechtsbewusstseins.



- Bogdandy, Armin von; Hegel, Georg Wilhelm Friedrich* (1989): *Hegels Theorie des Gesetzes*. Freiburg (Breisgau) (Symposion, 89) 1989.
- Gans, Eduard* (1824): *Das Erbrecht in weltgeschichtlicher Entwicklung. Eine Abhandlung der Universalrechtsgeschichte*. Berlin, Stuttgart 1824.
- Göschel, Carl Friedrich* (1835): *Zerstreute Blätter aus den Hand- und Hilfsakten eines Juristen, 2. Teil. Wissenschaftliches und Geschichtliches aus der Theorie und Praxis oder aus der Lehre und dem Leben des Rechts*. Erfurt 1835.
- Habermas, Jürgen* (1994): *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*. 4. Aufl. Darmstadt 1994.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich* (1821a): Erklärung, in: *Halleschen Allgemeinen Literaturzeitung*, Nr. 122, abgedruckt bei H. Ritter, *Hegel Studien* 5 (1969), S. 38 f.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich* (1969): *Wissenschaft der Logik; 2. Erster Teil: Die objektive Logik, zweites Buch. Zweiter Teil: Die subjektive Logik. 1. – 10. Tsd.* Frankfurt am Main (Theorie-Werkausgabe Bd. 6) 1969.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich* (Hegel-Anonymus 1819/20): *Philosophie des Rechts. Die Vorlesung von 1819/20 in einer Nachschrift*. Henrich, Dieter (Hg.) Frankfurt/M. 1983.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich* (Hegel-Anonymus 1821/22): *Vorlesungen über die Philosophie des Rechts; Nachschriften zu den Kollegien der Jahre 1821/22 und 1822/23. Gesammelte Werke, Bd. 26,2.* Hrsg. von Klaus Grotzsch. Hamburg 2015, S. 593–765.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich* (Hegel-Griesheim 1824/25): *Vorlesungen über die Philosophie des Rechts; Nachschriften zu den Kollegien der Jahre 1824/25 und 1831. Gesammelte Werke, Bd. 26,3.* Unter Mitarbeit von Klaus Grotzsch. Hamburg 2015, S. 1047–1486.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich* (Hegel-Homeyer 1818/19): *Vorlesungen über die Philosophie des Rechts; Nachschriften zu den Kollegien der Jahre 1817/18, 1818/19 und 1819/1820. Gesammelte Werke, Bd. 26,1.* Hrsg. von Klaus Grotzsch. Hamburg 2015, S. 227–330.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich* (Hegel-Hotho 1822/23): *Vorlesungen über die Philosophie des Rechts; Nachschriften zu den Kollegien der Jahre 1821/22 und 1822/23. Gesammelte Werke, Bd. 26,2.* Hrsg. von Klaus Grotzsch. Hamburg 2015, S. 767–1045.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich* (Hegel-Ringier 1818/19): *Vorlesungen über die Philosophie des Rechts; Nachschriften zu den Kollegien der Jahre 1817/18, 1818/19 und 1819/1820. Gesammelte Werke, Bd. 26,1.* Hrsg. von Klaus Grotzsch. Hamburg 2015, S. 331–590.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich* (Hegel-Wannenmann 1817/18): *Vorlesungen über die Philosophie des Rechts; Nachschriften zu den Kollegien der Jahre 1817/18, 1818/19 und 1819/1820. Gesammelte Werke, Bd. 26,1.* Hrsg. von Klaus Grotzsch. Hamburg 2015, S. 1–225.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich* (Naturrechtsaufsatz): *Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, seine Stelle in der praktischen Philosophie, und sein Verhältnis zu den positiven Rechtswissenschaften*. In: *Gesammelte Werke, Bd. 4* (Jenaer kritische Schriften). Hrsg. v. H. Buchner u. O. Pöggeler. Hamburg 1968, S. 417–485.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich* (R §): *Grundlinien der Philosophie des Rechts. Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*. Hrsg. v. Klaus Grotzsch. *Gesammelte Werke, Bd. 14, 1.* Hamburg 2009.

- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (Reformbill):* Über die englische Reformbill. In: *Gesammelte Werke*, Bd. 16 (Schriften und Entwürfe 1826–1831), hg. v. Hogemann, Friedrich. Hamburg 2001, S. 323–404.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (Vernunft):* Die Vernunft in der Geschichte. Hrsg. v. Johannes Hoffmeister. Hamburg 1955.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (VGPhII):* Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie II. Frankfurt/Main 1986.
- Henke, E.L.T.:* Jakob Friedrich Fries. Aus seinem Nachlasse dargestellt, Leipzig 1867.
- Hösle, Vittorio (1987):* Das abstrakte Recht. In: *Anspruch und Leistung von Hegels Rechtsphilosophie*. Hrsg. v. Christoph Jermann. Stuttgart-Bad Cannstatt 1987, S. 55–101.
- Hugo, Gustav (1815):* Lehrbuch eines civilistischen Cursus III. Geschichte des Römischen Rechts. 5. ganz von neuem ausgearbeiteter Versuch. Berlin.
- Hugo, Gustav (1820):* Lehrbuch eines civilistischen Cursus I: Lehrbuch der juristischen Encyclopädie. Sechste, vermehrte und verbesserte Ausgabe. Berlin.
- Hugo, Gustav (1821):* Rezension: Grundlinien der Philosophie des Rechts. In: *Göttingische Gelehrte Anzeigen* 61, S. 601–607.
- Hugo, Gustav (1824):* Lehrbuch eines civilistischen Cursus III. Geschichte des Römischen Rechts. 9. auch mit Hülfe von Mai's Palimpsesten sehr veränderte Auflage. Berlin.
- Hugo, Gustav Wilhelm (1799):* Lehrbuch des Naturrechts als einer Philosophie des positiven Rechts. 2., umgearb. Versuch, Berlin.
- Hugo, Gustav Wilhelm (1819):* Lehrbuch des Naturrechts, als einer Philosophie des positiven Rechts, besonders des Privat-Rechts. 4., sehr veränd. Ausg., Berlin (Lehrbuch eines civilistischen Cursus, Bd. 2).
- Kant, Immanuel (MS):* (MS): Die Metaphysik der Sitten. Erster Teil, metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre. Immanuel Kant Werkausgabe, Bd. VIII. Hrsg. v. W. Weischedel. Frankfurt/Main 1982, S. 305–499.
- Kirste, Stephan (2020):* Rechtsphilosophie. Einführung. 2. Auflage. Baden-Baden: Academia; Nomos.
- Kirste, Stephan (2021):* The German Tradition of Legal Positivism. In: Torben Spaak und Patricia Mindus (Hg.): *The Cambridge Companion to Legal Positivism*, Cambridge, Mass., S. 105–132.
- Klippel, Diethelm (1997):* Das 19. Jahrhundert als Zeitalter des Naturrechts. In: ders (Hg.): *Naturrecht im 19. Jahrhundert. Kontinuität – Inhalt – Funktion – Wirkung*. Goldbach, S. VII–XVI.
- Köstlin, Reinhold (1855):* System des deutschen Strafrechts. Tübingen 1855.
- Larenz, Karl (1935):* Rechtsperson und subjektives Recht. Zur Wandlung der Rechtsgrundbegriffe. In: *Grundfragen der neuen Rechtswissenschaft*. Berlin 1935, S. 225–260.
- Marx, Karl (1981/1842):* Das philosophische Manifest der Historischen Rechtsschule. In: MEW 1 Berlin 1981, S. 78–85.
- Michelet, Karl Ludwig (1866):* Naturrecht oder Rechtsphilosophie als die praktische Philosophie. Enthaltend Rechts-, Sitten- und Gesellschaftslehre. Berlin.

- Oppenheim*, Heinrich Bernhard (1850): Philosophie des Rechts und der Gesellschaft. Stuttgart (Neue Encyclopädie der Wissenschaften und Künste für die deutsche Nation, Bd. 5/2) 1850.
- Puchta*, Georg Friedrich (1841): *Cursus der Institutionen*. Leipzig 1841.
- Ritter*, Hanns Henning (1969): Eine Polemische Erklärung Hegels zur Rechtsphilosophie. In: *Hegel-Studien* 5 (1969), S. 31–39.
- Rössler*, Constantin (1857): *System der Staatslehre*. Leipzig 1857.
- Rückert*, Joachim (1990): „... dass dies nicht das Feld war, auf dem er seine Rosen pflücken konnte...“? Gustav Hugos Beitrag zur juristisch-philosophischen Grundlagendiskussion nach 1789. In: Ralf Dreier (Hg.): *Rechtspositivismus und Wertbezug des Rechts*. Stuttgart (Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie Beiheft, Nr. 37), S. 94–128.
- Ruge*, Arnold (1847): *Sämtliche Werke*, Bd. 2. 2. Aufl. Mannheim 1847.
- Savigny*, Friedrich Carl von (1809): 92 Vorlesungen über juristische Methodologie 1802–1842; Mazzacane, Aldo/Rückert, Joachim (Hg.) Frankfurt am Main (Ius commune Sonderhefte, 63).
- Savigny*, Friedrich Carl von (System 1840): *System des heutigen römischen Rechts*, Bd. 1. Berlin 1840.
- Savigny*, Friedrich Carl von (System 1841): *System des heutigen römischen Rechts*. Bd. 5. Berlin 1841.
- Savigny*, Friedrich Carl von (System 1850): *System des heutigen römischen Rechts*, Bd. 8. Berlin 1849.
- Schnädelbach*, Herbert (2000): *Hegels praktische Philosophie. Ein Kommentar der Texte in der Reihenfolge ihrer Entstehung*. Frankfurt am Main 2000.
- Spaak*, Torben; *Mindus*, Patricia (2021): Introduction. In: Torben Spaak und Patricia Mindus (Hg.): *The Cambridge Companion to Legal Positivism*. Cambridge, Mass., S. 1–36.
- Stein*, Lorenz von (1876): *Gegenwart und Zukunft der Rechts- und Staatswissenschaft Deutschlands*. Stuttgart.
- Stekeler-Weithofer*, Pirmin (2014): Eine Kritik juridischer Vernunft. Hegels dialektische Stufung von Idee und Begriff des Rechts. Baden-Baden (Würzburger Vorträge zur Rechtsphilosophie, Rechtstheorie und Rechtssoziologie, 48) 2014.
- Vieweg*, Klaus (2012): *Das Denken der Freiheit. Hegels Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Paderborn 2012.
- Weisser-Lohmann*, Elisabeth (2011): *Rechtsphilosophie als praktische Philosophie*. Paderborn 2011.

# Zum Verhältnis von Recht und Rechten in Hegels *Grundlinien*

Von Thomas Meyer, Berlin

Das Zugrecht ist auch eine Zugpflicht.

## I. Einleitung

Hegels *Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse* oder, wie der bekanntere Titel lautet, seine *Grundlinien der Philosophie des Rechts* haben, wie der zweite Titel insbesondere anzeigt, das Recht zum Hauptgegenstand. Bekanntlich ist hier der Ausdruck ‚Recht‘ in einem weiten Sinne verwendet, der für Hegel nicht nur im engeren Sinne ein juridisches (legales) Recht bezeichnet, sondern neben der Moralität auch die Sittlichkeit<sup>1</sup> umfasst. Recht ist also die normative Grundkategorie der *Grundlinien* und damit die normative Grundkategorie der praktischen Philosophie Hegels insgesamt.

Umso verblüffender ist es meines Erachtens, wie wenig bisher der Frage nachgegangen wurde, (i) worin genau die Einheitlichkeit der verschiedenen Verwendungsweisen von ‚Recht‘ besteht, (ii) was diese verschiedenen Verwendungen ein und desselben Ausdrucks rechtfertigt, und (iii) wie sich die singuläre Rede von *dem Recht* zu den pluralen Redeweisen von *Rechten* verhält.<sup>2</sup> Die Klärung dieser Fragen wiederum betrifft den Theorietyp der hegelschen Rechtsphilosophie als Ganzem und ist nicht zuletzt für Fragen deren Aktualisierbarkeit sehr wichtig.

Zwar lässt sich Hegels praktische Philosophie philosophiehistorisch einordnen, einerseits in die Tradition Kants und Fichtes und damit der Klassischen Deutschen Philosophie, andererseits in das antike *polis*-Denken insbesondere in ihrer philosophischen Analyse des Aristoteles.<sup>3</sup> Zugleich macht es aber gerade diese zweifache Anbindung schwierig zu klären, was für eine Art von Theorie die *Grundlinien* darstellen. Einige Festlegungen, die für das Verständnis der hegelschen Theorie Schwierigkeiten bereiten, sind das Verhältnis faktisch bestehender Rechtssysteme zur philosophischen Analyse, die Einheitlichkeit der scheinbar erstmal disparaten Themen

---

<sup>1</sup> Hegel merkt in § 33 Anm. der *Grundlinien* explizit an, dass er ‚Moralität‘ und ‚Sittlichkeit‘ in verschiedenem Sinne verwendet, GW 14,1, S. 49.

<sup>2</sup> Eine wichtige Ausnahme stellt der jüngst erschienene Aufsatz Kervégan dar.

<sup>3</sup> Insbesondere für den Bezug zum antiken *polis*-Denken sind immer noch relevant die Arbeiten von Joachim Ritter und Manfred Riedel.

der *Grundlinien* und die Begründung der Vernünftigkeit der von Hegel dargelegten Rechtsformen. Es ist eine Sache festzustellen, *dass* für Hegel ein Recht auf Eigentum ebenso vernünftig ist, wie Rechte der einzelnen darauf, einzusehen, was das Gute ist, ebenso wie Rechte von Eltern gegenüber ihren Kindern, von Bürgern gegenüber dem Staat und dem Staat gegenüber seinen Bürgern. Es ist eine andere Sache zu verstehen, *warum* diese einzelnen Phänomene den Status des Rechts oder der Vernünftigkeit haben. Für das Thema dieses Aufsatzes sind nun vier Fragen zentral:

*Frage 1:* Was sind Rechte?

*Frage 2:* Was ist Recht?

*Frage 3:* Wie verhalten sich Recht und Rechte zueinander?

*Frage 4:* Wie verhalten sich Recht und Rechte bei Hegel zueinander?

Letztlich interessiert mich die vierte Frage. Allerdings verbergen sich dahinter zwei Interessen. Zum einen möchte ich den Theorietypus der *Grundlinien* besser verstehen. Andererseits interessiert mich insgesamt die Frage, wie das Verhältnis von Rechten und Recht philosophisch verstanden werden könnte und wie es verstanden werden sollte. Dass sich dieses, wie ich es nennen möchte, systematische Interesse nicht äußerlich zu Hegels *Grundlinien* verhält, zeigt sich bereits daran, dass er den Teil des objektiven Geistes als Ganzen mit „Philosophie des Rechts“ betitelt hat. Natürlich würde das erst mal nur zur zweiten Frage führen. Da sich aber verteilt über den Text der *Grundlinien* immer wieder Argumentationen für Rechte finden, fragt sich dann weiter, worin diese bestehen und in welchem Verhältnis sie zum Recht stehen.

In einem ersten Zugriff auf die vierte Frage könnte man geneigt sein, das ganze Thema recht leicht zu beantworten. Ist es überhaupt so wichtig, zu klären, was Hegel unter Recht und Rechten versteht als vielmehr dasjenige, was Recht und Rechte fundiert? Es geht doch um den freien Willen. Der gesamte Phänomenbereich des objektiven Geistes und damit das Gesamt der Praktischen Philosophie Hegels wird bestimmt als eine Philosophie des freien Willens und also müsste man sich auch nur damit auseinandersetzen.

Diese Beobachtung trifft zwar einerseits einen wichtigen und im Folgenden weiter zu klärenden Punkt. Sie vernachlässigt aber auch etwas. Denn Hegel hat, so müssen wir annehmen, nicht ohne Grund den Ausdruck ‚Recht‘ als die normative Grundkategorie der Philosophie gewählt, die den Geist „in der Form der Realität als einer von ihm hervorzubringenden und hervorgebrachten Welt“<sup>4</sup> betrachtet. Hans-Friedrich Fulda hat in seinem wegweisenden Aufsatz zum Theorietypus der *Grundlinien* die Beobachtung aufgestellt, dass Hegel durchaus semantische Gehalte der etablierten Verwendung der von ihm als Termini gewählten Ausdrücke erfassen möchte.<sup>5</sup> Hegel muss also zu dem Schluss gekommen sein, dass die verschiedenen Bedeutun-

<sup>4</sup> GW 20, S. 383 (Enz. § 385).

<sup>5</sup> Fulda.

gen des Ausdrucks ‚Recht‘ am ehesten und die meisten normativen Sachverhalte erfassen, die Hegel untersucht.

Bevor nun ein Überblick und im Anschluss das Thema selbst angegangen wird, sollen noch zwei methodische Bemerkungen gemacht werden. Das Thema soll hier durch Bezugnahme auf die Rechtsphilosophie insbesondere des 20. Jahrhunderts gemacht werden. Dazu beziehe ich mich auf Literatur (i) zum Begriff des Rechts (insb. auf Hart und Dworkin)<sup>6</sup> und (ii) zum Begriff (subjektiver) Rechte (insb. im Ausgang von Unterscheidungen Wesley Hohfelds)<sup>7</sup>. Die Rechtsphilosophie des 20. Jahrhunderts hat viele klärende Unterscheidungen entwickelt, was einerseits mit Rechten und was andererseits mit Recht gemeint sein könnte oder auch sollte. Für eine Interpretation der hegelschen Theorie scheinen mir die gängigen Unterscheidungen hilfreich zu sein. Das auch dann, wenn man der Meinung ist, dass sich Hegels Rechtsphilosophie oder auch seine Philosophie insgesamt der Einordnung in heute gängige Unterscheidungen sperrt. Also auch dann, wenn sich zeigen sollte, dass Hegel beispielsweise weder als Interessen- noch als Willentheoretiker subjektiver Rechte zu verstehen ist, wäre durch dieses kontrastive Wissen etwas für die Frage gewonnen, worin dann der hegelsche Theorietyp besteht oder aber bestehen könnte.

Ein weiterer damit zusammenhängender Hinweis betrifft die einzelnen Thesen. Diese sind teils unabhängig voneinander und sollten entsprechend für sich bewertet werden. Das bedeutet, dass man möglicherweise meiner Deutung der Rede von Rechten in den *Grundlinien* zustimmt, meine Deutung des Begriffs des Rechts aber ablehnt. Wenn ich zeitgenössische Ansätze der Rechtsphilosophie bemühe, dann soll wirklich nur das Herangezogene Verwendung finden. Beispielsweise könnte man meine Verwendung bestimmter Unterscheidungen Harts für unpassend erachten, weil Hegel doch sicherlich kein Positivist, jedenfalls nicht in Harts Sinne war. Mein Anspruch ist, dass die herangezogenen Analysemittel, insbesondere terminologische Unterscheidungen und damit Binnendifferenzierungen, neutral gegenüber solchen stärker inhaltlichen Ausrichtungen wie Positivismus und Naturrechtskonzeption sind.

Den vorliegenden Text möchte ich als einen Beitrag zu der Klärung der Frage nach dem Theorietypus verstanden wissen, wobei ich für diese Klärung das Verhältnis von Recht und Rechten in den Fokus rücke.

## **II. Eine kleine Studie zu Hegels Rede vom *Recht* und von *Rechten***

Um mich dem hier anvisierten Ziel zu nähern, möchte ich nun zunächst eine kleine Studie zentraler Stellen in den *Grundlinien* und der *Enzyklopädie* vornehmen, in

---

<sup>6</sup> Für einen sehr guten Überblick nun auch in deutscher Übersetzung zu den Debatten innerhalb der analytischen Rechtsphilosophie siehe *Koch/Mohseni/Schweikard*.

<sup>7</sup> Auch hier gibt es eine sehr gute Zusammenstellung zentraler Texte in deutscher Übersetzung in *Stepanians*.

denen Hegel Ausdrücke wie Recht, Rechte und entsprechende sprachliche Formen verwendet. Das soll dazu dienen, diese Rede ein wenig zu ordnen und möglicherweise ein paar wiederkehrende Muster zu identifizieren.

Eine für das Thema wichtige Stelle findet sich zu Beginn des objektiven Geistes in der Berliner *Enzyklopädie*. Dort schreibt Hegel: „Diese Realität überhaupt als Daseyn des freien Willens ist das Recht, welches nicht nur als das beschränkte juristische Recht, sondern als das Daseyn aller Bestimmungen der Freiheit umfassend zu nehmen ist.“<sup>8</sup> Wir erfahren also von Hegel zunächst, dass er den Ausdruck ‚Recht‘ in einem weiten Sinne verstanden wissen will, womit auch die Sphären von Moralität und Sittlichkeit abgedeckt werden sollen. ‚Recht‘ ist für Hegel also die normative Grundkategorie. Außerdem erfahren wir, dass das Recht alle Bestimmungen der Freiheit umfasst. Hegel fährt fort:

„Diese Bestimmungen sind in Beziehung auf den subjectiven Willen, in welchem sie als allgemeine ihr Daseyn haben sollen und allein haben können, seine Pflichten, wie sie als Gewohnheit und Sinnesart in demselben Sittlichkeit sind. Dasselbe, was ein Recht ist, ist auch eine Pflicht, und was eine Pflicht ist, ist auch ein Recht. Denn ein Daseyn ist ein Recht nur auf dem Grund des freien substantiellen Willens; derselbe Inhalt ist es, der in Beziehung auf den als subjectiv und einzeln sich unterscheidenden Willen Pflicht ist. Es ist derselbe Inhalt, den das subjective Bewußtseyn anerkennt als Pflicht und den es an ihnen zum Daseyn bringt. Die Endlichkeit des objectiven Willens ist insofern der Schein des Unterschieds der Rechte und der Pflichten.“<sup>9</sup>

Hier führt Hegel den Begriff der Pflicht darüber ein, dass er die Bestimmung der Freiheit „in Beziehung auf den subjectiven Willen“ sei. Das legt bereits nahe, dass Pflichten nicht das Gesamt der normativen Phänomene sein können, da die Beziehung auf den subjektiven Willen eine Hinsicht unter mehreren ist. Daraus folgt dann zudem, dass Pflichten nicht die letzte oder höchste normative Grundlage aller normativen Phänomene sein können. Es folgt eine merkwürdig anmutende Entsprechungs- oder vielleicht sogar Identitätsbehauptung.<sup>10</sup> Hier verwendet Hegel nun die plurale Rede von einem Recht und behauptet, dass dasselbe ein Recht und eine Pflicht sei. Die Begründung ist, dass Grundlage von etwas als Pflicht dasselbe sein muss wie die Grundlage von etwas als Recht. Ich schlage vor, dass die Beziehung auf den subjektiven Willen hier bedeutet in Beziehung auf ein Individuum. Dann besagt die These, dass eine Bestimmung der Freiheit, sofern sie betrachtet wird in Beziehung auf ein Individuum sowohl Recht als auch Pflicht ist. Aber was genau soll dies bedeuten? „Es ist derselbe Inhalt, den das subjective Bewußtseyn anerkennt als Pflicht und den es an ihnen zum Daseyn bringt. Die Endlichkeit des objectiven Willens ist insofern der Schein des Unterschieds der Rechte und der Pflichten.“<sup>11</sup>

<sup>8</sup> GW 20, S. 479 (Enz. § 486).

<sup>9</sup> GW 20, S. 479 (Enz. § 486).

<sup>10</sup> Die These taucht in den *Grundlinien* auch auf: „daß sie insofern Pflichten gegen ihn haben, als sie zugleich Rechte haben (§ 155).“ GW 14,1, S. 208 (§ 261), und dann eben in dem erwähnten und später noch zu betrachtenden § 155.

<sup>11</sup> GW 20, S. 479 (§ 486).

Man denkt häufig, dass Individuen einerseits bestimmte Rechte und andererseits bestimmte Pflichten haben. Dabei scheinen deren jeweilige Inhalte verschieden und damit auch die Rechte und Pflichten selbst verschieden zu sein. Zumindest für die Bestimmungen der Freiheit vertritt Hegel also die These, dass der Unterschied zwischen Recht und Pflicht nur ein „Schein“ sei. Die Anmerkung gibt uns weitere Aufklärung bezüglich dieser These, insbesondere auch bezogen auf die drei Rechtssphären:

„Im Felde der Erscheinung sind Recht und Pflicht zunächst so Correlata, daß einem Rechte von meiner Seite eine Pflicht in einem anderen entspricht. Aber dem Begriffe nach ist mein Recht an einer Sache nicht bloß Besitz, sondern als Besitz einer Person ist es Eigentum, rechtlicher Besitz, und es ist Pflicht, Sachen als Eigentum zu besitzen, d. i. als Person zu sein, was in das Verhältnis der Erscheinung, der Beziehung auf eine andere Person gesetzt, sich zur Pflicht des anderen, mein Recht zu respektieren, entwickelt.“<sup>12</sup>

Die Erscheinung des Rechts bestehe darin, dass sich Rechte und Pflichten auf die einzelnen Individuen verteilen, so dass Recht und Pflicht Korrelate zueinander sind. Das ist eine allgemeinere Charakterisierung als diejenige von Anspruchsrechten (*claim rights*) bei Hohfeld. Wenn A gegenüber B ein Anspruchsrecht auf F hat, dann hat B gegenüber A eine Pflicht bezüglich F. A hat etwa ein Recht, dass B der A eine Sache aushändigt. Dann korreliert diesem Anspruch der A eine Pflicht B's, A diese Sache auszuhändigen. Das nun folgende Beispiel des Eigentums bei Hegel macht deutlich, dass er die Korrelationsthese allgemeiner versteht. Denn das Recht auf Eigentum generiert bereits dadurch eine Pflicht einer anderen Person, als diese die Pflicht hat, mein Eigentumsrecht zu respektieren und also nicht zu verletzen. Rechte generieren damit wenigstens Unterlassenspflichten Anderer. Das erklärt, weshalb Hegel zu Beginn des Abstrakten Rechts in den *Grundlinien* in § 38 schreibt: „In Beziehung auf die concrete Handlung und moralische und sittliche Verhältnisse ist gegen deren weitem Inhalt das abstracte Recht nur eine Möglichkeit, die rechtliche Bestimmung daher nur eine Erlaubniß oder Befugnis. Die Nothwendigkeit dieses Rechts beschränkt sich aus demselben Grunde seiner Abstraction auf das Negative, die Persönlichkeit und das daraus Folgende nicht zu verletzen. Es gibt daher nur Rechtsverbote, und die positive Form von Rechtsgeboten hat ihrem letzten Inhalte nach das Verbot zugrunde liegen.“<sup>13</sup> Das lässt sich so verstehen, dass im Abstrakten Recht die Rechte der Einzelnen zunächst nur so etwas wie Freiheitsrechte (*privileges*) sind. Diese generieren dann auf Seiten der Anderen Unterlassenspflichten und somit Rechtsverbote.<sup>14</sup>

Andererseits erfahren wir aus der Anmerkung zu § 486 der *Enzyklopädie*, dass Hegel ebenfalls die These vertritt, dass wir auch eine Pflicht haben, Eigentum zu besitzen. Die Spannung kann dadurch erklärt werden, dass die Berliner *Enzyklopädie* einige Jahre nach den *Grundlinien* erschienen ist und dass § 486 einen Überblick

<sup>12</sup> GW 20, S. 480 (Enz. § 486 Anm.).

<sup>13</sup> GW 14, 1, S. 52 (§ 38).

<sup>14</sup> Auf die Terminologie gehe ich gleich noch weiter ein.



über den gesamten objektiven Geist gibt und also auch bereits eine andere Perspektive einnehmen kann. Letztlich, so ließe sich die Spannung auflösen, haben wir auch eine Pflicht dazu, Eigentum zu besitzen. Nur haben wir zu Beginn im Abstrakten Recht streng genommen noch nicht die Mittel an der Hand, um dafür auch zu argumentieren. Die Bemerkungen zur Moralität helfen zunächst nicht weiter.<sup>15</sup> Für die Sittlichkeit benennt Hegel nun mehrere Beispiele, die erst an späterer Stelle weiter interpretiert werden sollen.

Um einige Verwendungsweisen des Singulars ‚Recht‘ zu untersuchen, werden jetzt weitere zentrale Stellen, diesmal aus der Einleitung in die *Grundlinien* betrachtet. Bereits zu Beginn erfährt man, dass es in der „philosophische[n] Rechtswissenschaft“ um „die Idee des Rechts, den Begriff des Rechts und dessen Verwirklichung“<sup>16</sup> geht. Was auch immer also genau unter der Rede vom Recht zu verstehen ist, Hegel differenziert hierbei zwischen Begriff und Verwirklichung. Die Verbindung beider nennt er in diesem Zusammenhang die Idee des Rechts. Soweit könnte man heute auch mitgehen. Die Rechtsphilosophie möchte doch sicherlich auch den Begriff des Rechts klären.<sup>17</sup> Und sofern unter der Verwirklichung des Rechts Bedingungen der Entstehung von Recht oder Rechtssystemen gemeint ist, ist auch diese Frage von Belang. Allerdings macht Hegel bereits in der Anmerkung zu § 1 ganz klar, dass es sich sowohl bei der Rede von Begriff als auch derjenigen von Verwirklichung um ein spezifisches Verständnis handelt. Hegel vertritt die These, „daß der Begriff (nicht das, was man oft so nennen hört, aber nur eine abstracte Verstandesbestimmung ist) allein es ist, was Wirklichkeit hat und zwar so, daß er sich diese selbst giebt.“<sup>18</sup> Dass der Begriff des Rechts so zu verstehen sei, dass er eine Wirklichkeit besitze, die er sich selbst gebe, klingt weniger merkwürdig, wenn man bedenkt, dass Rechtssysteme etwas von selbstbewusstseinfähigen Wesen Geschaffenes sind. Das verbindende zwischen Begriff, Wirklichkeit und Vernünftigkeit von Recht ist damit im Begriff des Selbstbewusstseins, der Subjektivität oder aber eben des Geistes zu finden.

In § 3 bestimmt Hegel nun, inwiefern das Recht positiv ist. Dabei unterscheidet er die Form und den Inhalt der Positivität des Rechts. Der Form nach sei ein Recht dadurch positiv, dass es „in einem Staate Gültigkeit“ hat. Diese Gültigkeit bestehe in der „gesetzliche[n] Autorität“, die wiederum Gegenstand der positiven Rechtswissenschaft ist als Kenntnis des positiven Rechts. Der Inhalt eines positiven Rechts wird durch drei Dinge bestimmt:

---

<sup>15</sup> Für eine ausführliche Analyse der Rechte der Moralität siehe Meyer, insbesondere Kap. 6.

<sup>16</sup> GW 14, 1, S. 23 (§ 1).

<sup>17</sup> Siehe etwa Kantorowicz *Der Begriff des Rechts (The Definition of Law)* oder aber die so einflussreiche Studie Harts *The Concept of Law*.

<sup>18</sup> GW 14, 1, S. 23 (§ 1 Anm.).

i) den „Nationalcharakter eines Volkes“, seine „geschichtliche Entwicklung“ und die „Verhältnisse [...] der Naturnothwendigkeit“<sup>19</sup>

Das heute geltende Recht in Deutschland etwa unterscheidet sich von demjenigen in Frankreich oder Italien. Dabei lassen sich diese Unterschiede wohl durch kulturelle Unterschiede ebenso erklären, wie durch geschichtliche Prozesse des Staates und die natürlichen Eigenschaften des Territoriums. So haben beispielsweise die geographischen Eigenschaften Einfluss darauf, wie ein Gesetz für erneuerbare Energien beschaffen sein wird. Ist eine Gegend extrem gebirgig, ist die Installation von Windparks nicht gegeben. Umgekehrt kann eine geographische Lage mit sehr viel Sonneneinstrahlung im Jahr die Nutzung der Photovoltaik fördern.<sup>20</sup>

ii) „die Nothwendigkeit, daß ein System eines gesetzlichen Rechts die Anwendung des allgemeinen Begriffes auf die besondere von Außen sich gebende Beschaffenheit der Gegenstände und Fälle enthalten muß“<sup>21</sup>

Für die Geltung eines Rechts muss dieses, d. h. die einzelnen gesetzlichen Normen angewendet werden. Die Normen selbst und die darin vorkommenden Begriffe sind allgemein, die Fälle, auf die sie jeweils angewendet werden allerdings konkret. Jeder Rechtsfall bringt immer Besonderheiten mit sich. Da die Anwendung des Rechts erst in der Rechtsprechung stattfindet, macht diese die Positivität eines Rechtssystems mit aus. Etwa zu sagen, dass in Deutschland die Trunkenheit am Steuer strafrechtlich verboten ist, sagt nur einen Teil der Positivität des deutschen Strafrechts aus, da erst in der Rechtsprechung festgelegt wird, ab wieviel Promille Alkohol im Blut der objektive Tatbestand der Trunkenheit am Steuer frühestens erfüllt sein kann.

iii) „die für die Entscheidung in der Wirklichkeit erforderlichen letzten Bestimmungen“<sup>22</sup>

Hierbei denkt Hegel wohl an das Ermessen im Falle richterlichen Entscheidens. Natürlich muss die Richterin immer noch Fragen der Angemessenheit klären, die keine bloßen Fragen der Subsumtion, wie in ii) sind.

Aber was bedeutet es, dass der Begriff des Rechts sich in einem positiven Recht verwirklicht und diesem Gestalt gibt? Und wenn der Begriff des Rechts „seinem Werden nach“ von Hegel vorausgesetzt wird, worin besteht denn nun aber dieser Begriff des Rechts? In § 4 gibt Hegel dafür wichtige Hinweise:

„Der Boden des Rechts ist überhaupt das Geistige und seine nähere Stelle und Ausgangspunkt der Wille, welcher frey ist, so daß die Freyheit seine Substanz und Bestimmung ausmacht und das Rechtssystem das Reich der verwirklichten Freyheit, die Welt des Geistes aus ihm selbst hervorgebracht, als eine zweyte Natur, ist.“<sup>23</sup>

<sup>19</sup> GW 14, 1, S. 25 (§ 3).

<sup>20</sup> Siehe etwa den Ausbau des Solarsektors in Ägypten.

<sup>21</sup> GW 14, 1, S. 25 (§ 3).

<sup>22</sup> GW 14, 1, S. 25.

<sup>23</sup> GW 14,1, S. 31 (§ 4). In der Anm. zu § 21 benennt Hegel in Entsprechung das *Prinzip* des Rechts: „Dies Selbstbewußtsein, das durch das Denken sich als Wesen erfaßt und damit

Ausgangspunkt des Rechts sei der freie Wille, wobei der Wille eine Gestalt des Geistes ist. Die „Substanz und Bestimmung“ des Rechts bestehe in der Freiheit. Das Rechtssystem wiederum versteht Hegel dann als „Reich der verwirklichten Freiheit“. Hier ist zunächst nicht klar, ob Hegel ein konkretes positives Rechtssystem meint oder aber ein System des Rechts, das nicht notwendigerweise verwirklicht ist. Dabei muss diese Verwirklichung so verstanden werden, dass der Geist als Wille das Recht selbst hervorgebracht hat „als eine zweyte Natur“. Klar ist zumindest: ein Rechtssystem muss Wirklichkeit haben, die selbst durch den Willen hervorgebracht wurde. Allerdings bedeutet dies noch nicht notwendigerweise, dass ein solches verwirklichtes Rechtssystem mit einem bestehenden positiven Rechtssystem identisch ist. Allerdings muss es, wenn es von einem bestehenden System abweicht, dennoch in einem zu klärenden Sinne Wirklichkeit besitzen. Möglich wäre hier etwa Folgendes: ein Rechtssystem als verwirklichte Freiheit muss zumindest gelebter Praxis entsprechen. Diese kann vom bestehenden positiven Rechtssystem abweichen. In Fällen normativer Konflikte zwischen positiven Rechtsnormen und normativen Überzeugungen könnte es immer noch sein, dass nur die normativen Überzeugungen Anspruch auf Wirklichkeit erheben können.

Stehen dann aber Naturrecht oder Philosophie des Rechts und positives Recht in Spannung zueinander? „Daß das Naturrecht oder das philosophische Recht vom positiven verschieden ist, dies darein zu verkehren, daß sie einander entgegengesetzt und widerstreitend sind, wäre ein großes Misverständnis; jenes ist zu diesem vielmehr im Verhältnis von Institutionen zu Pandecten.“<sup>24</sup> Um Hegels These bezüglich des Verhältnisses zu verstehen, muss man ein wenig zu dem Verhältnis von Institutionen zu Pandekten sagen. Dabei handelt es sich um zwei Teile des Corpus Juris Civilis, dem Gesamt des mittelalterlichen Privat- und teilweise Strafrechts. Die Kodifikation geht auf Anordnungen des oströmischen Kaisers Justinian zurück. Die *institutiones* stellten das allgemeine Lehrbuch des Rechts dar, die Pandekten oder *digestae* wiederum sind Sammlungen konkreter Rechtsbereiche.<sup>25</sup> Das Naturrecht würde nach dieser Charakterisierung aus vernünftigen Normen bestehen, die auch die normative Grundlage des positiven Rechts darstellen. Zugleich – das wird noch gezeigt – enthält das Naturrecht nach dieser Charakterisierung auch solche Normen, die gerade nicht positiviert werden dürfen, und zwar Normen der Moralität im engen Sinne.<sup>26</sup>

---

eben sich von dem Zufälligen und Unwahren abtut, macht das Prinzip des Rechts, der Moralität und aller Sittlichkeit aus.“ (GW 14,1 S. 41).

<sup>24</sup> GW 14,1, S. 25–26 (§ 3 Anm.).

<sup>25</sup> „Gemeint ist damit, wie das Verhältnis eines Lehrbuchs zu den aus ihm herzuleitenden konkreten Fallanwendungen, nach den wichtigsten Bestandteilen des Corpus Iuris Civilis Romani. Die Institutionen stellen das autoritative Lehrbuch zur Einführung in Pandekten und Codex Iustinianus (zur Zeit der Publikation des Corpus 533 noch gültige Kaisergesetze), dar und die Pandekten oder Digesten enthalten Auszüge aus den Schriften römischer Juristen.“ (GW 14,3, S. 1049–1050).

<sup>26</sup> Ausführlich argumentiere ich für diese Lesart in Meyer, Kap. 6.

Die sicherlich zentralste Stelle für den Begriff des Rechts ist nun § 29: „Dies, daß ein Daseyn überhaupt, Daseyn des freien Willens ist, ist das Recht. – Es ist somit überhaupt die Freyheit, als Idee.“<sup>27</sup> Hier wird von Hegel ‚Recht‘ definiert als „Freyheit, als Idee“, als „Daseyn des freyen Willens“. Diese Passage ist der Schlüssel für die Frage nach dem Begriff von Recht und Rechten, da Hegel an dieser Stelle das ganz abstrakte Kriterium dafür angibt was etwas zu Recht macht. Dasein des freien Willens zu sein macht etwas zu Recht. Natürlich verlagert dies die Frage zunächst auf diejenige, was denn ein Dasein des freien Willens ausmacht. Jedoch können wir bereits hier festhalten, dass Hegel ein abstraktes Prinzip an die Hand gibt und dadurch auch so etwas wie das Fundament aller (vernünftigt) normativen Sachverhalte.

### III. Hegels Begriff individueller Rechte

Ich möchte mich nun zunächst der Frage zuwenden, was Hegel meint, wenn er sagt, die Einzelnen hätten *ein* Recht zu etwas Bestimmtem. Möglicherweise ist die Begründung einzelner Rechte bei Hegel methodisch nachrangig zu dem Begriff des Rechts. Ich fange hier deshalb mit dem Begriff individueller Rechte an, weil mir erstens anhand der entsprechenden Textstellen die Beantwortung leichter zu sein scheint und weil dies zweitens Aufschluss für die Frage geben kann, was Hegel unter dem Begriff des Rechts versteht. Sollte sich dann letztlich herausstellen, dass für die Begründung die Reihenfolge umzudrehen ist, sollte dies problemlos gezeigt werden können.

Im letzten Unterkapitel konnten wir bereits sehen, dass Hegel den Begriff individueller Rechte so bestimmt, dass es sich dabei um Bestimmungen der Freiheit in Beziehung auf einen subjektiven Willen handelt. Das ist insofern nachvollziehbar, als primäre Träger:innen von Rechten eben Individuen sind. Wir können Hohfelds Analyse von Rechten heranziehen, um Hegels eigenes Verständnis ein wenig aufzuklären. Wesley Hohfeld hat bereits zu Beginn des 20. Jahrhunderts eine Analyse der Rede von einzelnen Rechten vorgelegt und verschiedene Bedeutungen unterschieden.<sup>28</sup>

Wenn wir sagen, dass A gegenüber B ein Recht hat, dann meinen wir manchmal, dass A die Freiheit besitzt (*privilege*), zu tun und zu lassen, was A möchte, so dass also B A nicht daran hindern darf. Dass A ein Recht hat, bedeutet dann außerdem, dass niemand sonst gegenüber A den Anspruch hat, die entsprechende Handlung auszuführen oder aber zu unterlassen. Diese Bedeutung von Rechten findet sich klarerweise im zweiten Teil der Moralität.<sup>29</sup>

<sup>27</sup> GW 14, 1, S. 45 (§ 29).

<sup>28</sup> Der maßgebliche Text Hohfelds wurde in deutscher Übersetzung abgedruckt in Stepanians, S. 51–85 unter dem Titel „Einige Grundbegriffe des Rechts, wie sie in rechtlichen Überlegungen Anwendung finden“.

<sup>29</sup> Dafür argumentiere ich ausführlich in *Meyer*, Kap. 6.

Ein Recht zu haben kann aber auch in einem Anspruch auf eine bestimmte Handlung der anderen Person bestehen (*claim*). „Die Rechte des Familienvaters über die Mitglieder sind eben so sehr Pflichten gegen sie, wie die Pflicht des Gehorsams der Kinder ihr Recht, zu freien Menschen erzogen zu werden, ist.“<sup>30</sup> Ähnliche Stellen finden sich im Familienteil der *Grundlinien*. Hier sind es klarerweise Ansprüche der Individuen einander gegenüber.

Die dritte und vierte Bedeutung von ‚ein Recht haben‘ sind zum einen die normative Fähigkeit (*power*), die besagt, dass man die Rechtsposition einer anderen Person verändern kann. Bestimmte Personen haben etwa *qua* Amt die normative Fähigkeit im rechtlichen Sinne, zwei Menschen zu Ehepartnern zu machen. Ebenso ist das Recht des Staates, zu strafen, eine solche normative Fähigkeit, da sie Einfluss auf die normative Position der zu bestrafenden Person ausübt. Die vierte Bedeutung ist eine dieser dritten korrelierende.

Die Immunität (*immunity*) besagt nämlich gerade, dass eine andere Person jemandes normative Position nicht verändern kann. Eine andere Person kann mir nicht einfach mein Eigentum wegnehmen und dadurch die Eigentumsverhältnisse ändern. Der Besitz ändert sich vielleicht, aber der normative Anspruch auf die entsprechende Sache bleibt weiterhin meiner. Auch diese Bedeutungen tauchen als Bedeutungen der Rechteredeweise bei Hegel auf. Das Recht des Wissens etwa zu Beginn der Moralität ist eine bedingte Immunität, da es ansonsten legitime Verantwortungszuschreibungen und deren Folgen unterbindet.<sup>31</sup>

Bei diesen Unterscheidungen ist noch offen, wie diese Rechte in Anspruch genommen werden. Legt man den Unterschied zwischen einem positiv gesetzten Normensystem, dem Recht im *engen* Sinne und einem weiter gefassten Normensystemen, Recht im *weiten* Sinne, zugrunde, dann lassen sich weitere Bestimmungen treffen. Dadurch werden auch erste Vorschläge gemacht werden können, wie sich die einzelnen Rechte zum Recht insgesamt verhalten.

### 1. Hegels Rechtsphilosophie im engen Sinne

Gesteht man mir einmal zu, dass man zwischen Hegels Rechtsphilosophie in einem engen und in einem weiten Sinne unterscheiden kann, dann ist damit noch nicht geklärt, welche Teile dann zur Rechtsphilosophie im engen Sinne gehören. Hier ist ein Vorschlag: zur Rechtsphilosophie im engen Sinne gehört (i) das gesamte Abstrakte Recht, (ii) Teile der Moralität in gewisser (noch zu klärender) Hinsicht und (iii) die bürgerliche Gesellschaft. Zwar enthält auch der dritte Teil der Sittlichkeit zum Staat viele klassische Themen der Rechtsphilosophie, allerdings scheint mir Hegels Verständnis des Staates hier eine besondere Rolle zu spielen.

<sup>30</sup> GW 20, S. 480 (§ 486 Enz. Anm.).

<sup>31</sup> Für diese These argumentiere ich ebenfalls ausführlich in Meyer, Kap. 6 in Verbindung mit Kap. 3, in dem die Wissensbedingung für Verantwortung interpretiert wird.

Ich möchte nun Hegels Rechtsphilosophie im engen Sinne ein wenig erläutern, um anhand dessen zu klären, wie man die Fragen nach dem Recht und den Rechten verstehen könnte.

Die bürgerliche Gesellschaft stellt diejenige soziale Sphäre dar, in der die Individuen ihre je individuellen Bedürfnisse verwirklichen können. Das betrifft insbesondere das System der Bedürfnisse. Die Ermöglichung dieser Bedürfnisverwirklichung wird durch abstrakte und moralische Rechte sichergestellt. Ich habe ein Recht auf Eigentum und auch Rechte an meinem Eigentum. Unter anderem schließt dieses dann andere von der Verfügung über mein Eigentum aus, sofern ich diese nicht willentlich zulasse. Außerdem ermöglicht es mir die Veräußerung meines Eigentums, so dass ich durch Kauf und Verkauf meine verschiedenen Bedürfnisse erfüllen kann. Zudem sichert mir ein moralisches Recht zu, dass ich selbst über die Inhalte meiner Bedürfnisse entscheide, dass ich nach eben meinen eigenen ganz individuellen Bedürfnissen handle. Auch entscheide ich selbst etwa über die Tätigkeit, mittels derer ich meinen Unterhalt verdiene.

Zudem bedarf es gewisser Rechtsinstitutionen, die Rechtsansprüche im Konfliktfall begründen und Sanktionen gegen grundlegende Rechtsverstöße vorsehen. Das sind insbesondere Zivil- und Strafgerichte und die zusätzlichen zwangsbefugten Durchsetzungsorgane. Hier wird dann das Recht nach Hegel notwendigerweise positiv: „Was an sich Recht ist, ist in seinem objectiven Daseyn gesetzt, d. i. durch den Gedanken für das Bewußtsein bestimmt und als das, was Recht ist und gilt, bekannt, das Gesetz; und das Recht ist durch diese Bestimmung positives Recht überhaupt.“<sup>32</sup>

Interessanterweise folgert Hegel daraus auch so etwas wie eine Erkenntnisregel des Rechts. Hart hatte in seinem *Begriff des Rechts* den Unterschied zwischen primären und sekundären Regeln eingeführt. Die zentrale sekundäre Regel ist die sogenannte *rule of recognition*, die meist als Erkenntnisregel übersetzt ist.<sup>33</sup> Hegel selbst schreibt: „In dieser Identität des Ansichseyns und des Gesetzseyns hat nur das als Recht Verbindlichkeit, was Gesetz ist. Indem das Gesetzseyn die Seite des Daseyns ausmacht, in der auch das Zufällige des Eigenwillens und anderer Besonderheit eintreten kann, so kann das, was Gesetz ist, in seinem Inhalte noch von dem verschieden seyn, was an sich Recht ist. Im positiven Rechte ist daher das, was gesetzmäßig ist, die Quelle der Erkenntnis dessen, was Recht ist, oder eigentlich, was Rechtens ist.“<sup>34</sup>

Soweit betrachtet wäre Recht einfach diejenige normative Ordnung, die solche individuellen Interessenverwirklichungen, man könnte wohl auch sagen individual-autonomen Lebensplanverwirklichungen ermöglichen. Die Grundlage dieser Ord-

---

<sup>32</sup> GW 14,1 S. 175 (§ 211).

<sup>33</sup> Siehe hierzu einmal der Ausschnitt aus Harts Buch in *Koch/Mohseni/Schweikard* und die Anmerkungen in der Einleitung zur *rule of recognition*.

<sup>34</sup> GW 14,1 S. 177 (§ 212).

nung besteht selbst aus den einzelnen Rechten, so dass es sich bei dem Ansatz um einen auf Rechten basierten Ansatz von Recht handelt. Eine Rechtsphilosophie im engen Sinne ist dies zudem, weil Hegel für die Positivierung argumentiert. Positiv muss Recht in diesem Sinne werden, da nur dann die legitimierenden individuellen Rechte gesichert werden können. Damit wird normative Verbindlichkeit erst durch positive Setzung geschaffen. So verstanden handelte es sich bei Hegels Rechtsphilosophie um einen Rechtspositivismus mit normativen Beschränkungen. Letztere bestehen in dem, was an sich Recht ist, was etwa im Abstrakten Recht dargelegt wurde. Dass Hegel tatsächlich normative Beschränkungen des positiven Rechts annimmt, zeigt sich weiter in § 212, wenn er schreibt: „Indem die positive Wissenschaft einerseits nicht nur das Recht, sondern auch die notwendige Pflicht hat, sowohl die historischen Fortgänge als die Anwendungen und Zerspaltungen der gegebenen Rechtsbestimmungen in alle Einzelheiten aus ihren positiven Datis zu deduciren und ihre Consequenz zu zeigen, so darf sie auf der andern Seite sich wenigstens nicht absolut verwundern, wenn sie es auch als eine Querfrage für ihre Beschäftigung ansieht, wenn nun gefragt wird, ob denn nach allen diesen Beweisen eine Rechtsbestimmung vernünftig ist.“<sup>35</sup> Es ist also durchaus möglich, und das macht Hegels Konzeption zu einer naturrechtlichen, dass die positiv gesetzten Normen vernünftigen Beschränkungen widersprechen. Da diese Beschränkungen aber selbst individuelle Rechte (auf Eigentum, Verträge, Bedürfnisbefriedigung, Teilnahme am Marktgeschehen) sind, ist diese Version der Rechtsphilosophie eben Rechte-basiert.

Wenn man also die Frage nach dem Verhältnis von Recht und Rechten auf Hegels Rechtsphilosophie im engen Sinne bezieht, dann scheint die Sache recht klar zu sein: der freie Wille realisiert sich durch das Handeln Einzelner. Das Handeln Einzelner muss gewissen Standards genügen, damit es Realisierung des freien Willens ist. Dazu zählt etwa, dass ich über Eigentum verfüge, mittels dessen ich meine Zwecke realisiere, aber auch, dass ich überhaupt meine Zwecke selbst wählen darf. All diese Standards generieren individuelle Rechte. Recht ist dann das Gesamt derjenigen Regeln, die eben freie Willensverwirklichung so verstanden ermöglichen. Da aber eine solche Ermöglichung nur sichergestellt ist, wenn diese Regeln positiv gesetzt sind, besteht Recht in diesem Fall aus dem Gesamt der positiv gesetzten (vernünftigen) Normen. Dieses liberale Hegelverständnis steht nun aber in Spannung dazu, dass sich nicht alle Bereiche des Rechts dort einordnen lassen.

Probleme ergeben sich, wenn man die Frage nochmal anwendet auf Hegels Rechtsphilosophie im weiten Sinne, worunter dann auch viele weitere Phänomene der Sittlichkeit fallen. Überhaupt die Idee sittlicher Einheit sperrt sich diesem Rechte-basierten Verständnis.

---

<sup>35</sup> GW 14,1 S. 177–178 (§ 212 Anm.).

## 2. Hegels Rechtsphilosophie im weiten Sinne

Wenn wir nach der Bedeutung von Rechten und Recht in Hegels Rechtsphilosophie im weiten Sinne fragen, dann kommen wir zur Kernfrage nach der Einheitlichkeit der gesamten Theorie. Was rechtfertigt Hegel, den Ausdruck ‚Recht‘ für all die verschiedenen (normativen) Phänomene zu verwenden? Diese Frage wirft möglicherweise einen Einwand auf, der zunächst besprochen werden soll. Könnte es nicht sein, dass er damit lediglich eine systematische Geschlossenheit vortäuscht, die eigentlich aus Äquivokationen besteht?

Zunächst möchte ich darauf hinweisen, dass sich dieses Problem durchaus auch heutigen metanormativen Theorien stellt. Wird in solchen etwa nach einer zentralen normativen Grundkategorie gesucht und dann durch eine Analyse dieser normativen Grundkategorie nachzuweisen versucht, wie verschiedene normative Status und Ansprüche erklärt werden können, dann birgt die Wahl eines bestimmten Ausdrucks und damit einhergehend die Wahl einer bestimmten normativen Grundkategorie ebenso die Gefahr, den Ausdruck abweichend, also auch ihn vielleicht äquivok zu verwenden. Aus der Tatsache, dass auch heutige Ansätze möglicherweise demselben Problem begegnen, wie Hegel, folgt natürlich nicht, dass Hegel also kein Problem hat. Es zeigt nur erstmal auf, dass das Problem möglicherweise nicht hegelspezifisch ist – und das scheint mir erwähnenswert, da man bei Hegel der Meinung sein könnte, dass sich bestimmte Schwierigkeiten, Probleme oder Unklarheiten aus dem Theorietypus selbst ergeben.

Der Verweis auf heutige Ansätze und das benannte Problem dient aber noch einem anderen Zweck. Anhand möglicher Problemlösungsstrategien kann überprüft werden, ob Hegel selbst eine solche hatte. Wie gehen also heutige Ansätze damit um? Die Theoriesprache, die Terminologie der philosophischen Theorie normativer Phänomene, ist nicht auf die alltäglichen Verwendungsweisen der gewählten Ausdrücke festgelegt. Dieser Punkt löst das Problem, dass die Theoriesprache von der alltäglichen Sprache abweicht. Das ist nämlich gar nicht vollständig beansprucht.

Wir können also die Frage nach der Einheitlichkeit der Theorie Hegels von der Frage unterscheiden, ob die Wahl des Terminus ‚Recht‘ die beste ist. Möglicherweise kommt keine metanormative Theorie umhin, die zentrale normative Kategorie für manche Phänomene semantisch zu überdehnen. Das scheint mir aber soweit unproblematisch zu sein, soweit man immer Übersetzungen anbieten kann.

Nun aber zur Rechtsphilosophie im weiten Sinne. Nicht alle Rechtsphänomene dienen individuellen Rechten. Ganz im Gegenteil sind die sittlichen Einheiten, insbesondere Familie und Staat durch einen anti-individualistischen Zug geprägt. Die Ehe etwa bestehe gerade darin, dass die Individuen ihre Individualität für die Einheit der Familie aufgeben – zumindest in einem weiter zu klärenden Sinn. Für die Sittlichkeit und damit für den Begriff des Rechts im weiten Sinne erläutert Hegel die Rolle von Rechten (in uns bereits vertrauter Weise) wie folgt:



„In dieser Identität des allgemeinen und besonderen Willens fällt somit Pflicht und Recht in Eins, und der Mensch hat durch das Sittliche insofern Rechte, als er Pflichten, und Pflichten, insofern er Rechte hat. Im abstracten Rechte habe Ich das Recht und ein Anderer die Pflicht gegen dasselbe, – im Moralischen soll nur das Recht meines eigenen Wissens und Wollens sowie meines Wohls mit den Pflichten geeint und objectiv seyn.“<sup>36</sup>

Zunächst wird behauptet, dass der Inhalt dessen, wozu man im Sittlichen ein Recht und eine Pflicht hat, dasselbe sei. Ich schlage vor, Hegels Punkt darüber zu erhellen, die pragmatischen Bedingungen der Rede von Rechten und Pflichten zu beleuchten. Denn auf diese scheint der Rest des Zitates zu verweisen. Wir verweisen darauf, dass A ein Recht auf das Eigentum g hat, um eben unter anderem Anderen, beispielsweise B deutlich zu machen, dass B auf g ohne Weiteres nicht zugreifen darf. In der Moralität wiederum hat die Rede von Pflichten und damit einhergehend das Sollen ebenfalls die Funktion aufzuzeigen, was Geboten ist, gerade auch, wenn man etwa keine Motivation dazu hat. Wenn es sowieso F ist, das ich tun will, dann benötige ich nicht den Hinweis, dass ich F tun soll. Die These des Zusammenfallens im Sittlichen kann man dann so verstehen, dass Rechte und Pflichten nur solange zentral sind, solange man eine einseitige Perspektive einnimmt, entweder die externe oder die interne. Im Sittlichen soll es aber gerade so sein, dass wir ohnehin das tun (wollen), was wir Recht und Pflicht (abstrakt betrachtet) haben, zu tun.

Diese Deutung einmal zugestanden, bliebe nun aber die weitergehende Frage, was dann die genuinen Phänomene der Sittlichkeit zu Recht macht und weshalb diese Form von Recht zudem höheren Stellenwert besitzt und vielleicht auch normativ fundamentaler ist.

#### IV. Hegels Begriff des Rechts

Das führt uns zu Hegels Begriff des Rechts, und zwar im weiten Sinne, und zu der Frage, worin die normative Grundlage desselben besteht. Kervégan hat in seinem Aufsatz zu Rechten und Recht bei Hegel auf Dworkins Unterscheidung verschiedener politischer Theorien Bezug genommen. Ronald Dworkin hat verschiedene Fundierungsprogramme für den Begriff des Rechts unterschieden. Die zentralen normativen Kategorien sind dabei Rechte, Pflichten und Ziele. Diese können in verschiedensten Verhältnissen zueinanderstehen. Grundidee ist aber jeweils, dass es in der Hierarchie von Rechten, Pflichten und Zielen ein Fundament gibt, eine fundamentalste normative Kategorie, so dass sich die anderen und deren Verhältnisse zueinander daraus ergeben. „Political theories will differ from one another, therefore, not simply in the particular goals, rights, and duties each sets out, but also in the way each connects the goals, rights, and duties it employs. In a well-formed theory some consistent set of these, internally ranked or weighted, will be taken as fundamental or ultimate within the theory. It seems reasonable to suppose that any particular theory will give ultimate pride of place to just one of these concepts; it will take

<sup>36</sup> GW 14,1 S. 143 (§ 155).

some overriding goal, or some set of fundamental rights, or some set of transcendent duties, as fundamental, and show other goals, rights, and duties as subordinate and derivative.”<sup>37</sup> Die Theoriearten lassen sich nochmals unterscheiden relativ dazu, welche Rolle Individuen darin haben. Rechte- und Pflichten-basierte Theorien setzen Individuen ins Zentrum, Ziel-basierte hingegen eine umfassendere Einheit. Da die ersten beiden damit eher der hegelschen Rechtsphilosophie im engen, letztere derjenigen im weiten Sinne entsprechen, gehe ich sie in dieser Reihenfolge durch, um zu klären, welchem Typ sich Hegels Rechtsverständnis zuordnen lässt.<sup>38</sup>

### 1. Rights-based

Rechte-basierte Theorien betrachten ein bestimmtes Recht oder bestimmte Rechte als grundlegend. Dass Hegels Rechtsphilosophie im engen Sinne als eine Rechte-basierte Theorie verstanden werden könnte, habe ich oben gezeigt. Dass Recht im weiten Sinn so nicht verstanden werden kann, wurde aber nur nahegelegt und nicht gezeigt.

Dass aber eine solche Lesart inadäquat ist, lässt sich zunächst über einen ganz naheliegenden Einwand erläutern. Der Einwand verweist darauf, dass einzelne individuelle Rechte in Abhängigkeit vom Rechtsbegriff eingeführt werden. Wollen wir also Hegel keine Zirkularität im schlechten Sinne vorwerfen, so müssen wir unterstellen, dass er Recht nicht in einzelnen, individuellen Rechten fundiert.

Ein weiterer Einwand hängt hiermit zusammen: wenn Hegel Recht, bzw. dass etwas Recht ist, rückbindet daran, dass es individuelle Rechte verwirklicht oder verwirklichen hilft, dann käme die Frage auf, die Hegel selbst in seinem gesamten System zu beantworten beansprucht, wieso man gerechtfertigt ist, überhaupt bestimmte individuelle Rechte anzunehmen, oder auch nur ein Verständnis davon, was individuelle Rechte sind. Ein solcher Ansatz stünde also insofern in schroffem Gegensatz zum Hegelschen Beweisanspruch, als es individuelle Rechtsansprüche argumentativ investiert, die nicht selbst nochmal eingeholt werden.

### 2. Duty-based

Der Einwand gegen eine Pflichten-basierte Lesart lässt sich ganz parallel dem gegen die Rechte-basierte Lesart konstruieren. Hier ist es noch offensichtlicher, führt Hegel den Begriff der Pflicht doch selbst erst im dritten Teil der Moralität überhaupt ein.

---

<sup>37</sup> Dworkin, S. 208.

<sup>38</sup> Wie bereits in der Einleitung erwähnt, scheint mir eine solche Heranziehung zeitgenössischer Unterscheidungen hilfreich, um leichter zu präzisierende Fragen an den hegelschen Text zu stellen. Außerdem wird mit einem solchen Versuch nicht bereits vorausgesetzt, dass Hegel einer der Arten zugeordnet werden kann. Ein mögliches Ergebnis kann auch sein, dass sich der hegelsche Theorietypus solchen Zuordnungen sperrt, dass also die Präsupposition dieser Frage verneint werden muss.

Man könnte erwidern, dass hier eine Äquivokation vorliegt. Wenn von Pflicht die Rede ist, ist vielleicht etwas Grundlegenderes oder Allgemeineres gemeint als was Hegel mit dem Ausdruck ‚Pflicht‘ meint. Und wir hatten bereits in 2 gesehen, dass Hegel die Rede von Pflicht auch bezogen auf die Teile zulässt, in denen der Begriff noch nicht eingeführt ist. Allerdings hatte ich dafür argumentiert, dass dies bedeuten kann, dass man erst dann berechtigt ist, so zu reden, wenn man den Begriff der Pflicht auch ordentlich eingeführt hat.

Aber auch unabhängig davon gilt für die Pflichten ebenso, dass sie abhängig vom allgemeinen Rechtsbegriff als Dasein des freien Willens bestimmt werden. Wie ist es also mit dem Ziel-basierten Rechtsbegriff?

### 3. Goal-based

Kervégan diskutiert diese Variante gar nicht, weil er „es für selbstverständlich [hält], dass Hegels Lehre der Rechte mit keiner Form von utilitaristischer Rechtsauffassung etwas gemeinsam hat.“<sup>39</sup> Ich stimme zwar der Diagnose zu, dass Hegels Rechtsauffassung nicht als Utilitarismus verstanden werden kann, halte dies aber nicht für eine Zurückweisung einer Ziel-basierten Lesart. Dies einfach deshalb, weil der Utilitarismus nur ein Beispiel für eine Ziel-basierte Theorie ist.<sup>40</sup> Kervégan verwechselt hier also Gattung und Art.

Die weitere Charakterisierung von Ziel-basierten Theorien in Bezug auf die Rolle des Individuums legt sogar ein solches Verständnis des hegelschen Theorietypus nahe: „Goal-based theories are concerned with the welfare of any particular individual only in so far as this contributes to some state of affairs stipulated as good quite apart from his choice of that state of affairs. This is plainly true of totalitarian goal-based theories, like fascism, that take the interest of a political organization as fundamental. It is also true of the various forms of utilitarianism, because, though they count up the impact of political decisions on distinct individuals, and are in this way concerned with individual welfare, they merge these impacts into overall totals or averages and take the improvement of these totals or averages as desirable quite apart from the decision of any individual that it is. It is also true of perfectionist theories, like Aristotle’s, that impose upon individuals an ideal of excellence and take the goal of politics to be the culture of such excellence.“<sup>41</sup>

Die Rolle des Staates und die Unterordnung individueller, subjektiver Bedürfnisse und Interessen unter das Wohl des Ganzen legen ein solches Verständnis nahe. Politischen Theorien, die als Fundament Ziele annehmen, können konsequenzialistisch genannt werden, sofern die Rechtmäßigkeit normativer Forderungen relativ dazu bestimmt werden, ob sie gewünschte Konsequenzen realisieren. Und Hegel ist sicher-

<sup>39</sup> Kervégan, S. 29 Fn. 15.

<sup>40</sup> Das macht Dworkin auch ganz deutlich in *Dworkin*, S. 208.

<sup>41</sup> *Dworkin*, S. 209.

lich kein Konsequenzialist gewesen.<sup>42</sup> Aber die Folgen-basierte Charakterisierung ist eben nur eine Variante der Ziel-basierten. Sofern bei Hegel das Ziel das sittliche Ganze ist, wäre eine solche Lesart also durchaus angebracht. Andererseits steht ein solches Verständnis in einer Spannung zu den auf das Individuum bezogenen Rechten und Pflichten. Letztere stellen ein liberales, ersteres ein eher anti-liberales Rechtsverständnis dar. Man kommt also auch mit einer Ziel-basierten Lesart insofern nicht weiter, als sie ebenfalls nicht alle normativen Forderungen des Rechts im weiten Sinne erklären kann. Hier zeigt sich bereits, dass sich Hegels Theorietypus vielleicht dieser modernen Dreiteilung widersetzt. Man wird nicht umhinkommen, die normative Grundlage des gesamten objektiven Geistes in den Blick zu nehmen. Ein Vorschlag die Spannung zwischen Rechte-/Pflichten-basierten und Ziel-basierten Lesarten zu lösen, besteht in einer Interpretation der Sittlichkeit.

#### 4. *Recht als Sittlichkeit*

Nach der Deutung Kaufmanns sei die hegelsche Konzeption des Rechts als Sittlichkeit derjenigen Konzeption Dworkins sehr ähnlich, wobei „an die Stelle der Apotheose des monarchischen preußischen Staats und der Sittlichkeit des beginnenden neunzehnten Jahrhunderts das Ethos eines aufgeklärten, humanitären Liberalismus getreten ist“<sup>43</sup>.

Zunächst ist problematisch an Kaufmanns Deutung, dass die Rechte-basierte Konzeption Dworkins schlecht zu Hegels Theorie passt. Zwar wissen wir noch nicht genau, wie Hegels Begriff des Rechts genau zu verstehen ist. Allerdings haben wir die Rechte-basierte Lesart bereits zurückweisen können.

Ein weiteres Problem besteht darin, dass Kaufmann sich nur auf die Sittlichkeit bezieht und das Abstrakte Recht und die Moralität ausblendet. Allerdings sind ja auch diese ersten zwei Sphären Gestalten des Rechts. Zwar sollen sie in der Sittlichkeit aufgehoben sein. Nur bleibt hierbei die Frage bestehen, wie genau dieses Aufgehobensein zu verstehen ist, ebenso wie die, was dann eigentlich Abstraktes Recht und Moralität zu Recht macht. Zudem stellen gerade Abstraktes Recht und Moralität die Grundlage für einen Liberalismus dar. So verstanden würde Kaufmanns Vorschlag in eine Rechte-basierte Lesart kollabieren. Anstatt uns zu erklären, wie die eher einer Ziel-basierten Lesart entsprechenden Teile der Sittlichkeit zu verstehen sind, tilgt er diese einfach, wenn er meint, man könne Hegels Staatsverständnis durch „das Ethos eines aufgeklärten, humanitären Liberalismus“ ersetzen.

Es bleibt also weiter zu klären, wie das normative Fundament des Rechts im weiten Sinne zu verstehen ist. Nur darüber werden sich die Interpretationsschwierigkeiten

---

<sup>42</sup> In Bezug etwa auf die Rechtmäßigkeit staatlichen Strafens lehnt er gerade Folgen-bezogene Begründungen als zirkulär ab. Allerdings zeigen gerade die Stellen zum Strafen auch, dass Hegel Folgen-orientierte Betrachtungen als relevant mit einbezogen hat. Nur stehen sie eben nicht am Beginn der Vernünftigkeit des Rechts.

<sup>43</sup> Kaufmann (2016), S. 27. So schon in Kaufmann (1996).

ten auflösen können. Es geht also weiterhin um die Frage nach dem Theorietypus und nach der Einheitlichkeit der vielen verschiedenen normativen Sachverhalte, die Hegel in den *Grundlinien* abhandelt.

### 5. *Recht als Freiheit*

Die vielversprechendste, weil am besten durch den Text gedeckte Lesart besagt, dass Recht selbst Freiheit ist. Hierbei ist die Schwierigkeit diejenige, zu klären, was das genau zu bedeuten hat. Was heißt es, dass Recht ein „Daseyn des freien Willens“ ist? Damit zusammen hängt die Frage, inwiefern ein Dasein überhaupt einen normativen Sachverhalt fundieren kann. Ist Hegel letztlich Reduktionist bezüglich Normativität? Oder ist ein Dasein des freien Willens selbst bereits inhärent normativ? Aber in welchem Sinne und weshalb wäre dies dann der Fall? Diesen Fragen kann ich im Folgenden nicht weiter nachgehen, da sie den Rahmen dieses Aufsatzes sprengen würden. Sie verweisen nämlich auf das gesamte System, auf Hegels Theorie des Begriffs und der Idee. Dennoch können abschließend einige Dinge zum Verhältnis von Recht und Rechten festgehalten werden.

## V. Zum Verhältnis von Recht und Rechten bei Hegel

Die Frage, wie sich der Begriff des Rechts zu demjenigen individueller Rechte verhält, ist auch unabhängig der hegelschen Theorie von Interesse. Manche Theorien implizieren hierauf bereits eine Antwort. So muss das Verhältnis in right-based Theorien des Rechts so verstanden werden, dass Recht nichts anderes als eine institutionalisierte Form der Realisierung individueller Rechte ist. Etwas erlangt danach auch nur dann den Status, Recht zu sein, wenn es individuelle Rechte realisiert, zu realisieren hilft, sie schützt und nicht einschränkt. Es konnte gezeigt werden, dass zumindest Hegels Rechtsphilosophie im *engen* Sinne so verstanden werden kann.

Da Hegel jedoch sowohl faktisch bestehendes positives Recht für kritisierbar hält, als auch bestimmte Rechtsbereiche für nicht positivierbar, ist weiterhin die Frage offen, ob und wenn ja welche Rechte positiviert werden müssen.<sup>44</sup> Das verweist bereits auf einen weiten Begriff von Recht eben als jedes Dasein des freien Willens.

Ein letzter Vorschlag sei hier noch gemacht, in welche Richtung Hegels Rechte- und Pflichtenverständnis in Bezug auf Recht im weiten Sinne weisen: Ziel des objektiven Geistes ist die Wirklichkeit des freien Willens, die nicht mehr von Rechten und Pflichten abhängt. Rechte und Pflichten sind gewissermaßen *deontische* Eckpfeiler gelebter sozialer Praxen, um diese in der Form zu halten. Diese Form wird aber gewissermaßen bereits als realisiert vorausgesetzt, damit diese Eckpfeiler funktionieren können. Wenn sich niemand an Recht/Pflicht x hält, hat auch der Verweis auf x keine Funktion.

<sup>44</sup> In Meyer, S. 281–292 argumentiere ich, dass moralische Rechte im engen Sinne nach Hegel gerade nicht positiv werden dürfen.

Aber nicht jede gelebte soziale Praxis ist *per se* bereits vernünftig. Maßstab für die Vernünftigkeit ist der freie Wille. Auf Ebene der Rechtsphilosophie konnte der Zusammenhang zwischen dem Recht und den Rechten über die Erkenntnisregel (*rule of recognition*) hergestellt werden. Über diese verfügen wir aber zunächst auf Ebene des Rechts im weiten Sinne nicht. Jedoch benötigen wir eine solche Regel, um eben bestehende Verhältnisse, gelebte soziale Praxen daraufhin befragen zu können, ob eine solche Praxis „vernünftig ist“<sup>45</sup>. Mein Vorschlag ist, dass sich Hegels Rechtsbestimmung aus § 29 als seine allgemeine Erkenntnisregel des Rechts im weiten Sinne verstehen lässt. Um daraus aber tatsächlich einen Bezug zu einzelnen Rechten und Pflichten herstellen zu können, habe ich ein *Brückenprinzip* vorgeschlagen:

1. „Die Tatsache, dass ein Dasein, Dasein des freien Willens ist, macht das Recht (*law*) aus.
2. Ein bestimmtes Dasein des freien Willens hat eine bestimmte Gestalt.
3. Diese bestimmte Gestalt des Daseins des freien Willens manifestiert sich in einem bestimmten Recht (*right*).
4. Da es sich bei diesem Dasein um objektives Dasein im Sinne diachroner Stabilität handelt, seien die bestimmten Rechte (*rights*) verstanden als unserer Praxis implizite Regeln, die ein Dasein des freien Willens sichern.“<sup>46</sup>

Das Brückenprinzip investiert wesentlich Hegels Erkenntnisregel. Der Vorschlag ist, dass diese Regel diejenigen faktisch geltenden (im weiten Sinne positiven) Regeln, Normen, normativen Regulierungen herausgreifen hilft, die ausgewiesen werden können als Verwirklichung des freien Willens.

Hier muss man einer naheliegenden Versuchung widerstehen und zwar derjenigen, Rechte lediglich als Instrumente der Willensverwirklichung zu verstehen. Hegel war kein Instrumentalist bezüglich der Frage nach dem Wert von Rechten. Die Begründung hierfür liegt in Hegels grundsätzlicher These, dass jede adäquate Realisierung des Begriffs und damit auch des freien Willens nur Selbstrealisierung sein kann.<sup>47</sup>

Aus dieser Einsicht muss auch eine Antwort auf die Frage entwickelt werden, was Recht im weiten Sinne im Innersten zusammenhält. Ein Unterfangen, das für eine andere Gelegenheit aufgehoben werden muss.

---

<sup>45</sup> GW 14,1 S. 178 (§ 212 Anm.).

<sup>46</sup> Meyer, S. 80.

<sup>47</sup> Für ein zeitgenössisches ähnliches Verständnis siehe Harel 2014.

### Literatur

*Dworkin*, Ronald: Taking Rights Seriously. First published in 1977. Bloomsbury 2015.

*Fulda*, Hans-Friedrich: Zum Theorietypus der Hegelschen Rechtsphilosophie, in: Dieter Heinrich/Rolf-Peter Horstmann (Hrsg.): Hegels Philosophie des Rechts. Die Theorie der Rechtsformen und ihre Logik. Stuttgart 1982, S. 393–427.

*Harel*, Alon: Why law Matters. Oxford 2014.

*Kaufmann*, Matthias: Rechtsphilosophie. Freiburg/München 1996.

*Kaufmann*, Matthias: Recht. Berlin/Boston 2016.

*Kervégan*, Jean-François: Recht und Rechte in Hegels Rechtsphilosophie, in: *Hegel-Studien* 53/54 2020, 13–34.

*Koch*, Felix/*Mohseni*, Amir/*Schweikard*, David P. (Hrsg.): Analytische Rechtsphilosophie. Grundlagentexte. Berlin 2019.

*Meyer*, Thomas: Verantwortung und Verursachung. Eine moral- und rechtsphilosophische Studie zu Hegel. Hamburg: 2020.

*Stepanians*, Markus S. (Hrsg.): Individuelle Rechte. Paderborn 2007.

# In tyrannos – Inversives Not- und Widerstandsrecht bei Hegel

Von Klaus Vieweg, Jena

Schmüken will ich das Schwerdt! Mit der Myrte Ranken!  
Wie Harmodios einst, und Aristogiton  
Da sie bei Athenes  
Opferfest den Tyrannen  
Hipparch, den Tyrannen ermordeten.

*Reliquie von Alzäus*

Übersetzung von Friedrich Hölderlin

Hegel denkt den Sachverhalt des Widerstandes ‚zu Recht‘ als Inversion von Unrecht in der Tradition von John Locke und im Sinne der Bedeutung von Rebellion, von *re-bellare*, der Erwidern gegen den Beginner des ‚Krieges‘, im Sinne der Redewendungen von der Umkehrung der Rollen, vom Umdrehen des Spießes – *to turn the tables*.<sup>1</sup> Die Legitimation solcher Inversion als eines Notrechtes, *ius resistendi* als *ultima ratio*, erfolgt mit einer Fortentwicklung des kantischen Gedankens eines legitimen zweiten Zwangs. Ein unrechtlicher, illegitimer Zwang „ist ein Hinderniß oder Widerstand, der der Freiheit geschieht“, der diesem entgegengesetzte Zwang könne als „Verhinderung eines Hindernisses der Freiheit“ angesehen werden, woraus die Befugnis des Zwingens des ersten Zwangs erwächst. Gegen den Zwang der Heteronomie erscheint ein zweiter Zwang gerechtfertigt, Kant spricht vom Gesetz „eines mit jedermanns Freiheit nothwendig zusammenstimmenden wechselseitigen Zwanges unter dem Princip der allgemeinen Freiheit“<sup>2</sup>. Ein Wollen und Handeln, das eklatant gegen das Prinzip der allgemeinen Freiheit, gegen das Recht verstößt, wird als erster Zwang verstanden. Gegen solch einen besonderen Willen, etwa der Willkür in Form des Despotischen oder Tyrannischen, gegen das Heteronome, kann ein Gegen-Zwang ausgeübt werden, der Hegel zufolge nur als ein erster Zwang erscheint, aber doch zweiter Zwang ist. Es handelt sich somit um einen zweiten Zwang, der einem ersten als dessen *Aufhebung* folgt (RPh § 93). Rechtlich ist der Zwang „nur als das Aufheben eines ersten, unmittlbaren Zwanges“ (Enz § 501). Es handelt sich um ein Recht gegen das Unrecht.

---

<sup>1</sup> Dieser in leicht geänderter Form auf Englisch publizierte Beitrag fußt wesentlich auf den Darstellungen in: Vieweg, Denken der Freiheit. Die englische Version findet sich in: *Comay/Zandvoort*, Hegel and Resistance, S. 157–176.

<sup>2</sup> Vieweg, Denken der Freiheit, S. 233.



Bereits der ganz junge Hegel interessierte sich für die Thematik des Tyrannenmordes, des Rechts auf Widerstand gegen den Despotismus. Im Tübinger Fragment *Unsre Tradition* findet sich eine Bezugnahme Harmodius und Aristogiton, die wegen ihrer Ermordung des Tyrannen als Republikaner gelten. Hegel zufolge erlangten beide ewigen Ruhm, da „sie den Tyrannen schlugen, und gleiche Rechte und Ge- seze gaben ihren Bürgern“.<sup>3</sup> Hegels Interesse richtet sich auf das Recht auf Wider- stand gegen den Despotismus in Form des Tyrannenmordes. Die Anregung hierfür kann aus verschiedenen Quellen stammen, aus der am Eingang zitierten Übersetzung Hölderlins *Reliquie von Alzäus*<sup>4</sup>, aus Christoph Martin Wielands *Agathon*, in wel- chem Harmodius und Aristogiton wegen ihrer Ermordung des Tyrannen als Vorkämp- fer und Symbole des Republikanismus gelten. Der junge Hegel konnte dies ebenfalls aus Herders *Lied der Freiheit* kennen oder aus Johann Wilhelm von Archenholtz' *Min- nerva* (1792). Das *in tyrannos* ist dem Gymnasiasten als Motto von Schillers *Räubern* vertraut. Das Recht auf Widerstand bleibt ein durchgängiges Thema für Hegel bis hin zur späten Einschätzung der Juli-Revolution von 1830, im Bruch der Charte hat das Volk „Unrecht gegen das Gesetz, aber aus gerechtem Prinzip“, das Volk „führt auf seine Weise aus, was der Regierung zukommt“<sup>5</sup>.

In seinen *Grundlinien der Philosophie des Rechts* liefert Hegel einige *Grundbau- steine* für eine Theorie des inversiven Widerstandsrechts. Für die Erörterung der Kluft von Reichtum und Armut als Grundproblem der bürgerlichen Gesellschaft bie- ten die Überlegungen zum Notrecht ein wesentliches Fundament. Folgender Satz könnte heute mit ebenso großer Dringlichkeit formuliert sein: „Des Unglücks Vieler wäre mit geringen Mitteln abzuwenden, die aber im freien Eigenthum Anderer sind.“<sup>6</sup> Das Prinzip des Notrechts besitzt somit auch erhebliche Relevanz für unsere Zeit, in der jeden Tag unzählige freie Wesen verhungern müssen bzw. an vermeidbaren Krankheiten, wegen fehlender Medikamente und Umweltzerstörung sterben; dies sind aus Hegelscher Sicht eklatante Verstöße gegen das *Recht*.

Auf den Ebenen des abstrakten Rechts und der Moralität kann dieses Recht noch nicht ausreichend gewährleistet oder gesichert sein. Die Endlichkeit und Zufälligkeit beider Sphären, des Rechts wie des Wohls, springen deutlich hervor. Das Wohl wird zwar zur Allgemeinheit gesteigert, aber die Kluft zwischen der Not und den vorhan- denen Mitteln, ihr abzuwenden, kann auf der Ebene der Moralität nicht völlig über- wunden werden. Formales Recht und Wohl erweisen ihre Unzulänglichkeit. Ein an- gemessener Begriff von Recht und Gerechtigkeit fordert so das Denken der Einheit der legitimierten Ansprüche der Personalität mit dem Recht auf Wohl und Wohlfahrt, es handelt sich bei beiden Momenten um *Rechte* im Hegel'schen Sinne. Formelle Freiheit und das Wohl sind in eine höhere Einheit zu bringen. Nur der Bereich des Sittlichen, dessen höchste Gestalt der Staat ist, vermag die offensichtlichen Kollisio-

<sup>3</sup> Hegel, Tradition.

<sup>4</sup> Vgl. dazu: Pöggeler, Sinclair.

<sup>5</sup> Hegel, Berliner Schriften S. 553; Vorlesungen über die Philosophie der Religion I, 246.

<sup>6</sup> Hegel, Vorlesungen über Rechtsphilosophie 1818–1831, Bd. 3, S. 398.

nen vernünftig zu regulieren, nur in dieser Sphäre kann ein Ausgleich zwischen Recht und besonderen Zwecken gelingen.

Aus der Vergrößerung der Kluft zwischen großem Reichtum und tiefster Armut wächst das Recht auf Empörung<sup>7</sup>, „das Recht zum Aufstand gegen die Ordnung, die dem Willen der Freien jede Verwirklichung verwehrt.“<sup>8</sup> Das abgrundtiefe Elend sei von „tiefdenkenden und tieffühlenden Geister[n]“ wie Rousseau in drastischer Form geschildert worden, eine unvorstellbare Not, aus der Erbitterung, Wut und Empörung entspringen.<sup>9</sup> Hegel formuliert hier das *Notrecht zum Aufstand*, ein Widerstandsrecht aus Not, das Recht der Armen und Diskriminierten auf Revolution zur Wiederherstellung des Rechts, nicht aber ein Recht zur Beseitigung der bürgerlichen Gesellschaft. In jeder der drei Stufen der Entfaltung des Rechts- und Freiheitsbegriffs muss dieses Recht auf Widerstand gegen die stets möglichen Verletzungen des Rechts fixiert werden. Das Recht auf Vermeidung von eklatanter Armut innerhalb der bürgerlichen Gesellschaft fußt a) auf dem im abstrakten Recht fixierten Recht auf Unversehrtheit der Person, dem Grundrecht auf Personalität, und b) auf dem in der Moralität formulierten Sokrates-Prinzip des moralischen Widerstands und auf dem Not-Recht. Sowohl die Notwehr als auch der sokratische Widerstand und das Notrecht sind stets eine *re-actio*, ein ‚zweites‘ Handeln, ein zweiter Zwang gegen bestehendes Un-Recht, eine Inversion von Unrecht. Es geht also um den Widerstand gegen vorhandenes und eintretendes Unrecht, um Widerstand gegen Verletzung des Rechts, um die Rückgewinnung des Rechts, basierend auf der Erkenntnis dieser Menschen „über den Widerspruch dessen was sie fordern können und des Zustands in dem sie sich befinden“<sup>10</sup>.

Es erwächst Hegel zufolge das Recht auf *Gewinnung oder Restitution der Grundlagen* des rechtlichen Zustands, keineswegs auf eine willkürliche Insurrektion oder auf eine unzulässige Usurpation von Macht, sondern um den legitimen Anspruch der Citoyen auf die Garantie ihre Rechte. Rousseau erhält durchaus hohe Wertschätzung, weil er vom Elend der Menschen tief ergriffen war und besonders die innere Bitterkeit und berechtigte Empörung der Armen treffend dargestellt hat. Aber der von ihm daraus gezogene Schluss zur Verwerfung der bürgerlichen Gesellschaft überhaupt führte in ein anderes Extrem, welches das Prinzip der subjektiven Besonderheit als Kernmoment von Modernität verneint und missachtet. Es wurde „keine Hilfe gesehen, als solch ein System [der Moderne] ganz aufzugeben“, als es ganz aufzuopfern.<sup>11</sup> Die *Verbannung des Prinzips der Besonderheit* verursacht aber einen zu

<sup>7</sup> Zur Empörung: RPh § 244 Z.

<sup>8</sup> Hegel, Philosophie des Rechts. Die Vorlesung von 1819/20, S. 20.

<sup>9</sup> Hegel, Vorlesungen über Rechtsphilosophie 1818–1831, Bd. 4, S. 477.

<sup>10</sup> Ebd.

<sup>11</sup> Ebd.

hohen, völlig inakzeptablen Preis, die prinzipielle Unterminierung der Freiheit.<sup>12</sup> Dies zeigte sich innerhalb nichtmoderner Gesellschaften im 20. Jh. durch verschiedene totalitäre Formen eines solchen Verbannens und Unterdrückens des Besonderen (Rassismus, Genozid, Nationalismus, Weltkriege, Vernichtungslager etc. etc.). Hegel verweist auf die Gestalten des Fanatismus und Fundamentalismus in der Schreckenszeit der Französischen Revolution als Ausdruck des „Erdbebens, der Unverträglichkeit gegen jedes Besondere“ (RPh § 5, Zs.). Jeder Unterschied, jede Besonderheit sowohl der Talente als auch der Institutionen war dem abstrakten und somit einseitigen Gleichheitsverständnis zuwider. Zu betonen ist, dass damit nur das abstrakte Verstehen der Gleichheit ins Visier gerät, keinesfalls der Gedanke der Gleichheit überhaupt.

Für Hegel existiert *ein Recht auf Widerstand gegen die Verletzungen des Prinzips moderner Freiheit*, also gegen alle restaurativen Bestrebungen, gegen die Beeinträchtigungen der individuellen Freiheit der Individuen in all ihren Dimensionen, ein Recht auf die Korrektur von Unzulänglichkeiten der modernen Gemeinschaft.<sup>13</sup> Als legitim erscheint ein Recht auf Empörung gegen Rückfälle hinter das moderne Rechtsprinzip, etwa das Recht auf Empörung gegen totalitäre Ordnungen, gegen ochlokratische und oligarchische Formen etc. In den Formen des Widerstehens greifen die bürgerlich-gesellschaftliche und die politische Dimension ineinander, in der letzteren, entscheidenden Gestalt des Politischen, des Widerstands der politischen Akteure als Bürger, sind die vorherigen Gestalten der Empörung präsent. Die Widerstände gegen Massenarmut, gegen Umweltzerstörung, gegen Bildungsdiskriminierung oder die Bestrebungen von Ureinwohnern um soziale und politische Anerkennung gelten als Inbegriffe *rechtlich* zulässigen Handelns, eben als Not-Wehr, eben als Widerstand gegen das Unrecht.

Wo das Recht kein Dasein hat, weil es das menschliche Dasein und das Wohl der Gesellschaft nicht garantiert, steht das Individuum als rechtlos da. Insofern der Diskriminierte oder Ausgeschlossene somit in den Zustand des Unrechts, auf die Form des Sklaven zurückfällt, hat er – wie der Sklave – „das Recht jeder Zeit seine Fesseln zu zerbrechen; [...] sein Recht ist unverjährbar“<sup>14</sup>, daraus erwächst sein Widerstandsrecht. Neben dieser formal-rechtlichen Seite, dem ‚Sklaven-Prinzip‘, entspringt auch aus der Sphäre der Moralität das Recht auf Widerstand: zum einen hervorgehend aus dem ‚Sokrates-Prinzip‘ der geforderten Legitimation durch das eigene Prüfen und des inneren Widerstands, zum andern aufgrund des Not-Rechts auf das Wohl. Auf diesen Säulen steht das jetzt fortbestimmte Recht auf Aufstand. „[I]m Zustande der Gesellschaft gewinnt der Mangel sogleich die Form des Unrechts“ (RPh § 244, Zs.), woraus das Recht auf *sittliche Not-Wehr* entspringt, das die Sphäre

<sup>12</sup> Die ebenso klare wie tiefe und unüberwindliche gedankliche Kluft zum marxistischen Konzept dürfte wohl unübersehbar sein. Allerdings gibt es immer wieder vergebliche Versuche, eine Annäherung zwischen Hegel und Marx zu reanimieren.

<sup>13</sup> Grundgesetz, GG 20, IV: „Gegen jeden, der es unternimmt, diese Ordnung zu beseitigen, haben alle Deutschen das Recht zum Widerstand, wenn andere Abhilfe nicht möglich ist.“

<sup>14</sup> Hegel, Vorlesungen über Rechtsphilosophie 1818–1831, Bd. 4, S. 239.

der bürgerlichen Gesellschaft betrifft und den eigentlich politischen Kontext antizipiert.<sup>15</sup> Insofern die bürgerliche Gesellschaft von der Besonderheit und damit vom Eigeninteresse ausgeht, zeigen ihre Kollisionen ihre Unvollkommenheit, die auf vernünftige Steuerung und Regulation harrt, auf die vernünftige Gestaltung durch den Gerechtigkeit garantierenden, sozialen Staat. „Es ist also eine der wichtigsten Angelegenheiten der Regierung, der extremen Ungleichheit des Besitzes vorzubeugen, nicht indem sie den Besitzern ihre Schätze wegnimmt, sondern indem sie allen die Mittel nimmt, Schätze aufzuhäufen, und [...] indem sie die Bürger davor schützt, arm zu werden.“<sup>16</sup> Dies gilt heute für die Verarmung hinsichtlich der Subsistenz, der Bildung oder der Gesundheitsfürsorge. Insgesamt impliziert die neue Armut, die neue soziale Ungerechtigkeit die erhebliche Verminderung der Chancen und des Rechts auf eine volle, gleichberechtigte Partizipation an der Gesellschaft. Insgesamt geht es beim Widerstandsrecht um den Anspruch der Akteure auf die Konstitution und Gewährleistung ihrer Rechte.

## I. Die Stufen des inversiven Widerstandsrechts

Diese bislang wenig beachtete Facette der Hegelschen Freiheitsphilosophie thematisiert den Stufengang des Vernunftrechts aus der Perspektive des Verstoßens gegen Rechte und entfaltet so implizit Grundzüge eines *Stufengangs von ‚Ausnahme- oder Notrechten‘*, auf jeder Stufe muss diese Not-Situation geprüft und das jeweilige Gegeninstrument fixiert werden – *la resistance à l’oppression*. Diese an Lockes und Humes Auffassungen vom Widerstandsrecht anknüpfende Sichtweise Hegels<sup>17</sup> bezieht sich sowohl auf das Recht auf Widerstand gegen die fundamentale, prinzipielle Rechtsverletzung – Stichwort: Tyrannis – als auch auf den Widerstand gegen Rechtsbrüche in der Staatsordnung. Das Fundament für die Legitimität auch eines politischen Notrechts besteht im *Recht, dem ersten, unrechtlichen Zwang den zweiten Zwang entgegenzusetzen*. Die Legitimität des zweiten Zwangs – dies wurde bislang nicht beachtet – fundiert das *inverse Widerstandsrecht*. Wenigstens strukturell schließt Hegel an Locke an, gegen den Rechtsbruch seitens der Staatsinstitutionen (Herstellung des ‚Kriegszustandes‘), handelt es sich um ein ‚re-bellare‘<sup>18</sup>, die Rechtsverletzung darf verletzt werden. Auch Hegel gebraucht mit anderer Diktion die Wendung von der „Störung des Friedens“<sup>19</sup>, gegen die zu opponieren zulässig bleibt. Berechtigt oder gerechtfertigt ist immer der Widerstand gegen die Umkehrung des Rechts, gegen jegliches massives Un-Recht. Dies kann als durchgängiges Prinzip

<sup>15</sup> Schnädelbach behauptet hingegen, Hegel habe das Widerstandsrecht auf inneren Widerstand begrenzt. Vgl. *Schnädelbach*, Hegels praktische Philosophie, S. 241 f.

<sup>16</sup> *Rousseau*, Politische Ökonomie, S. 355.

<sup>17</sup> Ludwig Siep zufolge akzeptiert Hegel die entsprechende Position von Locke (vgl. *Locke*, Zweite Abhandlung, S. 310).

<sup>18</sup> Vgl. *Euchner*, Locke, S. 119–123 sowie Sieps Kommentar in *Locke*, Zweite Abhandlung, S. 372 ff.

<sup>19</sup> *Hegel*, Naturrecht und Staatswissenschaft, S. 230.

für die *Rechtsphilosophie* angesehen werden.<sup>20</sup> Die staatlichen Gewalten und Institutionen müssen die *Substanz des Staatlichen* – das ‚Bürger-Sein‘, die ‚Bürger-heit‘ – angemessen manifestieren bzw. verkörpern – *das Naturrecht als Vernunftrecht*. Falls dies nicht oder nur unzureichend der Fall wäre, hat die Bürgerschaft das unumstößliche Recht, diese Angemessenheit herzustellen oder zu re-konstituieren. Allerdings sind die verschiedenen Stufen des Wehrens, des Notrechts, des *inversiven Widerstandsrechts* im Text ungleichgewichtig traktiert, obschon die Hauptgestalten – Notwehr bezüglich aller Verstöße gegen das Grundrecht auf Personalität, ‚juristische‘ Not-Wehr, Not-Recht, moralischer Widerstand, Empörung gegen die Not-Lage Armut und politischer Widerstand gegen Perversionsformen des Staates – Aufmerksamkeit finden.

### 1. Das Recht der Personalität

Ausgangspunkt ist das Grundrecht überhaupt, das Prinzip des *Rechts der Person* als *Basis aller Rechte* – die *droits l’homme*: „Persönlichkeit ist das Höchste im Menschen“, seine höchste Würde“.<sup>21</sup> Alle aufgrund der Abstraktheit dieses Rechts erforderlichen weiteren Bestimmungen des Rechts und des Widerstands gegen das Brechen dieses Rechts haben ihr Fundament in diesem Status der freien Person, ihrer Selbstbestimmung, des *einen* und *universellen* Rechts der Personalität. Dies impliziert die Respektierung *meiner selbst* und *aller* anderen als abstrakte Personen. Die Gleichheit der Subjekte hinsichtlich ihrer abstrakten Personalität, die noch abstrakte Identität, gilt Hegel als erster Grundsatz der Freiheit. Daraus ergibt sich das Verbot, dieses Recht zu verletzen, es muss als unantastbar gelten – „Die Würde des Menschen ist unantastbar“. Die Unverletzlichkeit, Unantastbarkeit oder Unveräußerlichkeit dieses Grundrechts der Person umschließt die substantiellen Güter meiner Willensfreiheit, meines Selbstzweckseins, meiner Intelligenz, meiner Moralität, meines Weltverständnisses. Herrschaft oder Sklaverei, jegliche Unterwerfung und Unterdrückung, Gewissens- oder Religionszwang sind unzulässige, unrechtliche Eingriffe in das Persönlichkeitsrecht. „Das Recht an solches Unveräußerliche ist unverjährbar, denn der Akt, wodurch ich von meiner Persönlichkeit und substantiellem Wesen Besitz nehme, mich zu einem Rechts- und Zurechnungsfähigen, Moralischen, Religiösen mache, entnimmt diese Bestimmungen eben der Äußerlichkeit, die allein ihnen die Fähigkeit gab, im Besitz eines anderen zu sein.“ (RPh § 66, Anm.). Alle Übertretungen, alle Verletzungen dieses Grundrechts repräsentieren einen ersten Zwang und damit Unrecht, gegen das sich der Betroffene legitim und verhältnismäßig zur Wehr setzen kann. Alle solche Zuwiderhandlungen gegen das Fundamental-

<sup>20</sup> Laut Thomas Petersen ist „im Staat der Hegelschen Rechtsphilosophie berechtigter Widerstand möglich“, Hegel kennt „der Sache nach ein Recht auf Widerstand“ (Petersen, Widerstandsrecht, S. 473 u. 475). Allerdings wird der entscheidende Gedanke des zweiten Zwangs bei Petersen nicht berücksichtigt. Zum Thema Notrecht und Notstand bei Hegel vgl. auch: Bockelmann, Hegels Notstandslehre.

<sup>21</sup> Hegel, Vorlesungen über die Philosophie des Rechts. Berlin 1819/1820, S. 15.

recht gestatten den zweiten Zwang, den Widerstand als Zuwiderhandlungen gegen die Zuwiderhandlungen, die Affirmation der Inversion des ersten, unrechtlichen Zwanges. Mithin ergibt sich die Berechtigung oder Autorisierung der Handlungen zur Umwälzung, zur Inversion aller gegen dieses Grundrecht verstoßenden Zustände, das Recht auf Widerstand. „Mit diesem Aufheben der Äußerlichkeit fällt die Zeitbestimmung und alle Gründe weg, die aus meinem früheren Konsens oder Gefallenlassen genommen werden können.“ (RPh § 66, Anm.). Jeder Sklave, jeder Knecht existiert in einem Zustand der „Not“, der Abwesenheit von Anerkennung und Respektierung seines Personseins. Er „hat das Recht jeder Zeit seine Fesseln zu zerbrechen“. Der Sklave „hat ein absolutes Recht sich frei zu machen“.<sup>22</sup> Mit diesem Argumentationsgang fundiert Hegel in klarer Form den abstrakt-formellen Grundbaustein des Widerstandsrechtes, das dann in den jeweils höheren Sphären des Tuns weiter bestimmt werden muss. Dieses Recht auf Not-Wehr gegen einen ersten Zwang kann als ‚unverjährbar‘ und ‚unveräußerlich‘ angesehen werden, es hat absolute Geltung. „Diese Rückkehr in mich selbst, wodurch Ich mich als Idee, als rechtliche und moralische Person existierend mache, hebt das bisherige Verhältnis und das Unrecht auf.“ (RPh § 66, Anm.). Die Inversion der ‚Not-Situation‘, eines personalen Ausnahmestandes, drückt Hegel auch mit der Formel von der Legitimität des ‚Zurücknehmens der Entäußerung‘ der Personalität aus. Dieses klare Plädoyer für den berechtigten Widerstand in Notstandslagen trifft nicht nur die vormodernen Verhältnisse, sondern auch stets mögliche Restaurationen von Unterdrückung, Unterwerfung und Diskriminierung in modernen Gemeinschaften.

## 2. Die Notwehr

*Notwehr* im formalen Recht heißt zulässiger *Zwang wider das Unrecht*. Es geht ein Gesetzesverstoß durch eine andere Person voraus, z. B. durch körperliche Gewaltanwendung. Die angegriffene und bedrohte Person kann mit Recht Widerstand leisten in Form einer dem Angriff angemessenen Gewalt. Es vollzieht sich eine ‚Umkehrung‘ des Rechts: Gegen die unrechtliche Gewaltanwendung des Anderen kann ich das Gewaltmonopol des Staates und somit das Gewaltverbot für mich übertreten und mich verhältnismäßig zur (Not)Wehr setzen. Diese ‚Umkehrung‘ oder ‚Verkehrung‘ charakterisiert alle Formen des Ausnahmerechts. Es ist immer eine Handlung, die der Verletzung eines bestimmten Rechts nachfolgt und das bestehende Rechtsprinzip umkehrt. In der *Not-Wehr* liegt die Umkehrung der Gewaltablehnung.

## 3. Das Notrecht

Das *Notrecht* beinhaltet das *Selbsterhaltungsrecht* des Menschen. Eine wesentliche Verletzung dieses Daseins bedeutet *totale Rechtlosigkeit*, die *Verletzung des Daseins der Freiheit* droht. Das formale Recht wird durch ein höheres Recht aufgehoben

<sup>22</sup> Hegel, Vorlesungen über Rechtsphilosophie 1818–1831, Bd. 4, S. 239 u. 251.

ben, das Notrecht, das aus aktuellen Ausnahmesituationen wie der akuten Gefahr des Verhungerns erwächst. Etwa ein Tatbestand des Mundraubes zur Vermeidung des Verhungerns gilt als Recht, die Person wie das Recht „muß Leben haben“ (RPh § 128, A). Es handelt sich um eine Grundrecht, um ein *Menschenrecht* im universalen Sinne der Garantie der *Personalität*, um das Recht auf körperliche Integrität, Ernährung und Schutz vor Krankheit und auch der Zerstörung der natürlichen Lebensgrundlagen.<sup>23</sup> „Jeder hat das Recht auf Leben und körperliche Unversehrtheit.“<sup>24</sup> Der abstrakte Liberalismus dagegen beruht auf dem Rigorismus und Fundamentalismus des formalen Rechts, speziell des Eigentumsrechts, dessen Grenzen ignoriert werden – das Wegnehmen des Brotes durch einen akut Verhungernenden muss ihm so als Diebstahl und damit prinzipiell als Unrecht gelten.<sup>25</sup>

#### 4. Das moralische Widerstandsrecht

Das *moralische Widerstandsrecht* und die *Not-Lüge* in Form des Rechts auf Fehlinformation fußen auf Verletzungen von Rechten der Subjekte durch Gemeinschaften oder Staaten, auf einer Not-Situation, woraus sich die Legitimation der *moralischen Not-Wehr* ergibt, in Gestalt einer Abwendung von der bestehenden Ordnung und des ‚Hintergehens‘ dieser, der Unaufrichtigkeit zu ihr – die kritische Dimension der Moralität. Mit Hegel könnte man vom Recht der Moralität und des Gewissens sprechen, zum einen vom *Sokrates-Prinzip* und zum andern von der *Not-Lüge*. Sokrates symbolisiert den moralischen Widerstand, weil er ein die bestehende Ordnung unterminierendes Prinzip ausspricht. Er fordert die Legitimation des Bestehenden durch eigene Subjektivität ein, durch den unvoreingenommen prüfenden Standpunkt des besonderen Ich. Mit Rekurs auf RPh § 138 kann auch für den Kontext des Staates die Geltung des *moralischen Widerstandes* in Gestalt der Aufhebung des Sokrates-Prinzips festgehalten werden: Die Entscheidungen zum Handeln in der modernen Welt liegen in der „Tiefe des Selbstbewußtseins“, im „Ich will“ begründet, diese Handlungsgründe werden nicht mehr in Orakeln oder anderen mantischen Instanzen, sondern *innerhalb* des menschlichen Seins gesehen. Mit den Formen der *absoluten Berechtigung des Selbstbewusstseins*, des *freien Denkens* ist auch „eine hinreichende Bedingung gegeben, das Subjekt zum Hüter der Verfassung zu bestellen und ihm ein Widerstandsrecht einzuräumen, zumal Hegel auf der anderen Seite sehr wohl sieht,

---

<sup>23</sup> Einem Schuldner müssen die Grundlagen zur Ernährung, Kleidung, ja selbst die Möglichkeiten einer Existenzsicherung – dem Handwerker das Instrument, dem Bauern die Ackergeräte – belassen werden, auch wenn die Eigentumsrechte des Gläubigers damit verletzt sind – *beneficium competentiae*. Sollten der Mundräuber und der Schuldner wieder über finanzielle Mittel verfügen, dann muss dem Recht auf Eigentum wieder Genüge getan werden, das formale Recht wird also nicht zerstört, sondern nur in einer Ausnahmelage zeitweilig außer Kraft gesetzt.

<sup>24</sup> GG Art. 2 (2).

<sup>25</sup> Ein abstrakter ‚prozeduraler‘ Liberalismus konstruiert unüberwindliche Gegensätze zwischen Individualrechten und kollektiven Rechten.



daß der Staat eines solchen Hüters bedarf.“<sup>26</sup> Der Einzelne als besonderer Bürger verlangt die Rechtfertigung des Bestehenden, sofern diese nicht erfolgen kann, bezweifelt er die Grundprinzipien des existierenden Zustands oder lehnt diese ganz ab. Er orientiert sein Handeln so nicht nur am positiven Recht und am Gegebenen, sondern kehrt dieses aufgrund seiner innerlichen, jetzt auf dem begreifenden Denken gestützten Autorität um. Darauf basieren welthistorische ‚Umkehrungen‘, Revolutionen in der Geschichte, die als solche nur gelten können, wenn sie ein Handeln *nach* vorausgehendem Unrecht darstellen, im Sinne eines ‚zweiten‘ Handelns der *geschichtlichen Notwehr* – das Paradigma für Hegel war die Französische Revolution. Auch hat das moralische Subjekt das Recht in einem bestimmten unrechtlichen Kontext, etwa in einer Diktatur gegenüber Vertretern dieser, Sachverhalte nicht zutreffend zu beschreiben, die eben keine Lüge darstellen, sondern wahrhaftes Tun. Einen besonders spannenden Fall von Not-Lüge, von Umkehrung und moralischem Widerstand haben wir in Jurek Beckers Romanfigur Jakob, der mittels Fehlinformation Widerstand gegen die Nazi-Diktatur leistet.<sup>27</sup>

### 5. Der Widerstand gegen die Notlage der Armut

Die *Notlage der Armut* legitimiert das Recht auf Widerstand im Sinne der Wiederherstellung des Rechts, hier des Rechts auf gleichberechtigte Teilhabe an der bürgerlichen Gesellschaft. Aus der Vergrößerung der Kluft zwischen großem Reichtum und tiefster Armut wächst das Recht auf Empörung, „das Recht zum Aufstand gegen die Ordnung, die dem Willen der Freien jede Verwirklichung verwehrt.“<sup>28</sup> Hegel konzipiert ein *Notrecht zum Aufstand*, ein Widerstandsrecht aus Not, das *Recht der Armen und Diskriminierten auf Widerstand und Insurrektion*, aber eben zum Behufe der *Wiederherstellung des Grundkonstituentien der bürgerlichen Gesellschaft*, keinesfalls das Recht zur Vernichtung der *civil society*. In jeder der drei Stufen der Entfaltung des Rechts- und Freiheitsbegriffs muss dieses Recht auf Widerstand gegen die stets möglichen Verletzungen des Rechts fixiert werden. Das Recht auf Vermeidung von eklatanter Armut innerhalb der bürgerlichen Gesellschaft basiert a) auf dem im abstrakten Recht fixierten Recht auf Unversehrtheit der Person und der Berechtigung der Notwehr und b) auf den Prinzipien des moralischen Widerstands und des Notrechts. Sowohl die *Notwehr* als auch der *moralische Widerstand*, das *Notrecht* wie das *Notrecht auf Widerstand gegen die Armut* sind stets eine *re-actio*, ein ‚zweites‘ Handeln, die in einem ‚Ausnahmезustand‘ erfolgte Reaktion auf bestehendes Un-Recht.

Es geht also, dies sei hier wiederholt, um den Widerstand gegen bestehendes und eintretendes Unrecht, um Empörung und Widerstand gegen eklatante Rechtsverlet-

<sup>26</sup> Petersen, Widerstandsrecht, S. 478.

<sup>27</sup> Vgl. den Roman Jakob der Lügner von Becker, Jurek, Berlin/Weimar 1969. Dazu ausführlich: Vieweg, Denken der Freiheit, S. 183–215.

<sup>28</sup> Hegel, Philosophie des Rechts. Die Vorlesung von 1819/20, S. 20.



zungen, um die *Rückgewinnung* des Rechts. Im Blick auf die bürgerliche Gesellschaft handelt es sich keineswegs um das Recht auf die Schaffung einer *anderen* Gesellschaft.<sup>29</sup> Sofern gegen die Konstitutionsprinzipien der *civil society* massiv verstoßen wurde bzw. diese nicht bestehen – das Recht auf die Gleichheit der Partizipation an der bürgerlichen Gesellschaft –, erwächst das Recht auf *Restitution* bzw. *Gewinnung dieser Grundlagen*. In keiner Weise gibt es bei Hegel ein Recht auf Umsturz, ein Recht auf die Beseitigung dieser Fundamente, denn diese sind ja *Ermöglichungsbedingungen von Freiheit*.<sup>30</sup>

## 6. Der politische Not-Stand und der politische Widerstand

„Die Fortbildung des Geistes ohne gleichmäßige Fortbildung der Institutionen, so daß jener mit diesen in Widerspruch kommt, ist die Quelle nicht nur der Unzufriedenheit, sondern der Revolutionen.“<sup>31</sup> Um das Innovative der bislang wenig beachteten Hegelschen Position zum Widerstandsrecht signifikant werden zu lassen, bietet sich der Vergleich zu Kant an. Der Königsberger dachte zwar eine mögliche Beschwerdeführung und eine Verweigerung von Kooperation<sup>32</sup>, aber das politische Widerstandsrecht in der wichtigen und höchsten des Aufstandes hat er kategorisch abgewiesen. Somit fehlt ein entscheidender Bestandteil der politischen Notwehr: Es gibt „keinen rechtmäßigen Widerstand des Volks“, es existiert „kein Recht auf *Aufstand* (*seditio*), noch weniger des *Aufbruchs* (*rebellio*), am allerwenigsten gegen ihn als einzelne Person (Monarch), unter dem Vorwande des Mißbrauchs seiner Gewalt (*tyrannis*)“.<sup>33</sup> Das Volk solle das Unerträgliche doch ertragen, denn der aktive Widerstand gegen die höchste Gesetzgebung könne niemals etwas anderes sein als gesetzwidrig. Zur Befugnis müsste laut Kant ein öffentliches Gesetz vorhanden sein, das Widerstand erlaubt, dies impliziere aber, dass die oberste Gesetzgebung eine Bestimmung enthalte, dass sie nicht die oberste sei. Somit sei jeglicher solcher Widerstand Hochverrat und die Todesstrafe zu verhängen.<sup>34</sup> Nur eine Art passiver bzw. „negativer“ Widerstand sei zulässig. Selbst bei einem Gelingen der unrechtmäßigen Revolution können sich die Untertanen nicht weigern, der unrechtmäßig zustande gekommenen neuen Ordnung ehrlich zu gehorchen!<sup>35</sup> Selbst wenn der Regent völlig gesetz-

<sup>29</sup> Ebd. Es handelt sich hier natürlich nicht um das formal-abstrakte Recht, nicht um das Einklagen dieses Rechts, sondern um das Recht auf Wohl in der bürgerlichen Gesellschaft, das nur politisch erlangt werden kann.

<sup>30</sup> Hier wird eine grundlegende Differenz zwischen der Hegelschen Position und marxistischen Deutungen offenkundig, die nicht verleugnet werden kann.

<sup>31</sup> Hegel, *Naturrecht und Staatswissenschaft*, S. 219.

<sup>32</sup> Kant, *Metaphysik der Sitten*, S. 321 – „nur ein negativer Widerstand, d.i. Weigerung des Volkes (im Parlament)“.

<sup>33</sup> Ebd., S. 320.

<sup>34</sup> Ebd., 320 ff.

<sup>35</sup> Ebd. 322 f. Eine profunde Analyse der Thematik Kant und das Widerstandsrecht liefert Westphal, Kenneth R., *Metaphysische und pragmatische Prinzipien*.

widrig entscheidet, darf „der Untertan dieser Ungerechtigkeit zwar Beschwerden (gravamina), aber keinen Widerstand entgegensetzen“<sup>36</sup>. Obschon ja Kant den subtilen Gedanken des zweiten Zwangs konzipiert hatte, greift der Protagonist der Autonomie an dieser entscheidenden Stelle nicht darauf zurück, sondern präferiert in letzter Instanz Untertänigkeit, Subalternität und Paternalismus, insgesamt das Prinzip eines Untertanenstaates, ein Verständnis von Untergebenen, die kein Recht auf die aktive Beseitigung von Unrecht durch massive politische Notwehr besitzen. Eine Besserung könne nicht „durch den Gang der Dinge *von unten hinauf*, sondern nur *von oben herab*“ gelingen. Das Oberhaupt des Staates „hat gegen den Untertan lauter Rechte und keine (Zwangs)plichten.“<sup>37</sup> Hieran übt Hegel direkte Kritik und vertritt eine diametral entgegenstehende Position, und zwar auf der Basis des kantischen Gedankens der Legitimität des zweiten Zwangs und mit dem Hinweis auf das Prinzip der Einheit von Recht und Pflicht, im Rechtszustand kann niemand außerhalb der Pflicht stehen.<sup>38</sup> Gemäß diesem Prinzip sind die Pflichten des Staates und die Rechte der Bürger wie die Rechte des Staates und die Pflichten der Bürger zu bestimmen. Die Kritik am Prinzip *fiat justitia, pereat mundus* zielt indirekt auf Kants Position zum Widerstand.<sup>39</sup> Für Hegel erwächst aus der (präzise diagnostizierten) Not-situation, die einen Zustand des Un-Rechts repräsentiert, das *Recht auf Umkehrung* dieser Lage, das Recht auf Wiederherstellung des Rechts und zwar sowohl hinsichtlich des Widerstehens gegen fundamentalen Rechtsbruch (Tyrannei) als auch gegen einzelne Rechtsbrüche durch die Staatsgewalten. Darin liegt der Schlüsselgedanke für die Konzipierung eines modernen *inversiven Not- und Widerstandsrechts*.

Hegel stützt sich auch anlässlich der Thematik des politischen Widerstandes konsequent auf das Prinzip der *Legitimität des zweiten Zwanges*, obschon dies explizit nicht klar hervortritt, wiederum ein Punkt von Hegels politischer Rücksichtnahme und der einer Zensur geschuldeten Verschleierung seiner Position.<sup>40</sup> Die These des ‚Fehlens von Abwehr- und Widerstandsrechten‘ bedarf jedenfalls einer kritischen Prüfung.<sup>41</sup> Die *politische Ausnahmesituation* und das *politische Widerstandsrecht* behandelt Hegel tatsächlich nur knapp und indirekt im Kontext der ‚Garantien‘ der freiheitlichen Staatsordnung, deren Sicherung durch vernünftige Institutionen und die freien Bürger erreicht werden kann und in Bezug auf die ‚Störung des Friedens‘ zwischen dem selbstbewussten Denken der Bürger und dem diesen nicht angemessenen

<sup>36</sup> Kant, Grundlegung, S. 437.

<sup>37</sup> Ebd.

<sup>38</sup> Einige Darstellungen zum Monarchen in den *Grundlinien* stehen dem kantischen Ansatz näher.

<sup>39</sup> Der Notstand gilt Hegel als ein „Rechtfertigungsgrund“, dieser „für die Zeitgenossen neue und überraschende Grundsatz ist mit aller Schärfe ausgesprochen“ und wie es scheint „mit polemischer Wendung gegen Kant (nicht ius aequivocum, nicht Billigkeit, sondern Recht)“ (Bockelmann, Hegels Notstandslehre, S. 22).

<sup>40</sup> Petersen spricht vom „Implizitbleiben“ des Sachverhaltes des Widerstandsrechtes (in: Widerstandsrecht, S. 475).

<sup>41</sup> Vgl., Siep, Aktualität und Grenzen, S. 112.

Institutionen.<sup>42</sup> Weiterhin wird diese Problematik hinsichtlich der Verfallsformen der Staatsordnungen abgehandelt, im Anschluss an die Debatten um den Tyrannenmord<sup>43</sup> und wahrscheinlich auch in Bezug auf die Positionen von Locke und Hume. Entscheidend bleibt jedoch, dass auf der Grundlage der Hegelschen Denklöge, hier der *prinzipiellen Legitimität der Umkehrung von Un-Recht in Recht*, der *Berechtigung des zweiten Zwangs*, das Recht auf politischen Widerstand in jeder Form gedacht werden muss. In diesem Sinne richtet sich Hegels Denken der Freiheit prinzipiell gegen Unterdrückung, Willkürherrschaft und Tyrannei.<sup>44</sup> Ein Widerstandsrecht zur *Auflösung* der in der *Rechtsphilosophie* konzipierten modernen Verfasstheit des Rechts gibt es nicht, es wäre ja eine Insurrektion gegen Vernunft und Freiheit, somit eben kein *legitimer* Widerstand, sondern ein stets möglicher, aber eben rückwärtsgerichteter Aufstand, eine Form des Restauration.<sup>45</sup>

Aber zugleich existiert ein *Recht auf Widerstand gegen die Verletzungen des Prinzips moderner Freiheit*, der individuellen Freiheit der Individuen in all ihren Dimensionen, ein Recht auf die Korrektur von Unzulänglichkeiten der modernen Gemeinschaft, ein *Recht auf Empörung gegen Rückfälle hinter das moderne Rechtsprinzip*, etwa auf Insurrektion gegen neu sich etablierende totalitäre Ordnungen, gegen neue ochlokratische und oligarchische Formen etc. Ein solches Recht muss nicht unbedingt kodifiziert werden, es ergibt sich zwingend aus Hegels Begriff von Recht und Freiheit, – Hegel kann so als dezidiert anti-restaurativer Denker gelesen werden. Gegen alle Versuche, hinter das Prinzip der Freiheit zurückzugehen, besteht das Recht auf Widerstand und Revolution, sowohl auf der Ebene der bürgerlichen Gesellschaft als auch im Bereich des Staates. Diese Proteste gelten als Inbegriffe rechtlich zulässigen Handelns, eben als *soziale und politische Not-Wehr*. Das Widerstands- und Insurrektionsrecht zur Sicherung und Wiederherstellung der Fundamente der bürgerlichen Gesellschaft und der Freiheit ist, da die Möglichkeiten innerhalb der bürgerlichen Gesellschaft begrenzt bleiben, dann vorwiegend ein *politisches Recht* und somit im Bereich des Staatlichen angesiedelt, aber damit doch immer als Form des Rechts (im Hegelschen Sinne). Wie beim Notrecht (Beispiel: Mundraub) muss unbedingt berücksichtigt werden, dass die Entscheidung darüber, ob ein Notfall, eine Ausnahmesituation vorliegt (etwa akutes Verhungern), auch in der politischen Sphäre sehr schwierig bleibt und eine gründliche Abwägung erforderlich

<sup>42</sup> Hegel, Naturrecht und Staatswissenschaft, S. 230.

<sup>43</sup> „Das Widerstandsrecht ist in seinem Ursprung ein Recht zum Widerstand gegen den Tyrannen, den unrechtmäßigen Herrscher.“ (Siep, Aktualität und Grenzen, S. 112).

<sup>44</sup> Hume betont, dass es „in Fällen sehr großer Tyrannei und Unterdrückung erlaubt ist, selbst gegen die höchste Macht die Waffen zu ergreifen; die Regierung ist nichts als eine menschliche Übereinkunft zu gegenseitigem Vorteil und Sicherheit; sie hört auf, sowohl natürliche wie sittliche Verbindlichkeiten aufzuerlegen, sobald sie aufhört, diese Tendenz zu haben“ (Hume, Traktat, S. 316). Den Bürgern im Kambodscha des Pol Pot oder den Bürgern im Chile Pinochets wie allen Bürgern in Diktaturen und anderen inhumanen Regimes muss dieses Recht des Widerstands zugeschrieben werden.

<sup>45</sup> Die Diktaturen des 20. Jahrhunderts stellen solche restaurative, vor-moderne Formen dar.

ist. Hauptbedingungen für die Legitimität des Widerstehens und des Aufstandes wären a) die eklatante und permanente Verletzung der die Grundrechte schützenden Gesetze („wenn *eine lange Reihe von Handlungen zeigt, daß alle Absichten* in diese Richtung tendieren“<sup>46</sup>) und b) die Prüfung der Legitimität der Empörung seitens der Widerstandleistenden („Sokrates-Prinzip“) und c) eine allgemeine Bedrohungslage für die Bürgerschaft.<sup>47</sup> Dies betrifft speziell auch den Tyrannenmord, der durchaus andere negative Folgen zeitigen kann.<sup>48</sup> Auf die Schwierigkeit dieser Entscheidung verweist auch die Formulierung im deutschen Grundgesetz – Widerstand ist dann legitim, „wenn andere Abhilfe nicht möglich ist“<sup>49</sup>.

Für den Schutz des Staates und der Regierten vor Machtmissbrauch durch Regierung und Staatsbeamten gibt es zusätzlich einen ‚inneren Schutz‘ (kollegialische Strukturen), eine Sicherung von ‚ganz oben‘ (Letztentscheider) und auch die Schutzfunktion ‚von unten‘ gegen subjektive Willkür der regierenden Mächte, somit spezielle Widerstandrechte gegen Regierungsinstitutionen (allerdings stark auf Korporationen, Verbände und Gemeinden zugeschnitten). Es fehlt hier weitgehend das Korrektiv der gesetzgebenden Gewalt. Die *Grundlinien* thematisieren auch die vertikale Gewaltenstruktur, im Sinne eines ‚von oben‘ und ‚von unten‘ Organisierens. In gut organisierten Berufsverbänden, Gemeinden und Städten sieht Hegel die ‚eigentliche Stärke‘ der Staaten, das Korporative vermag besonderes und allgemeines Interesse intensiv zu verknüpfen und die Bürger gegen unrechtmäßige Übergriffe zu schützen und das Widerstehen zu ermöglichen (RPh § 290, Z).

In Situationen der ‚Ausnahme‘, des Not- und Ausnahmezustandes, besteht Hume zufolge die Legitimität eines politischen Widerstandsrechts: „den Gewalttätigkeiten der oberen Macht Widerstand entgegengesetzten zu dürfen, ohne ein Verbrechen oder ein Unrechtlichkeit zu begehen.“ Das Brechen von Staatsrecht gilt in einem Notfalle, etwa von Tyrannei und Diktatur, als Recht, als Abwehr gegen „die Feinde des öffentlichen Wohls“. Diese Gegenwehr kann nicht getadelt werden, es gibt „unter unseren sittlichen Begriffen keinen absurder als den des passiven Gehorsams, unsere sittlichen Begriffe gestatten nur in Fällen starker Tyrannei und Unterdrückung den Widerstand“, denn die Menschen schulden „der Regierung nur um des allgemeinen Besten willen Gehorsam“.<sup>50</sup> Die Bürger haben „nicht nur Recht, sich von Tyrannei zu

<sup>46</sup> Locke, Zweite Abhandlung, S. 167.

<sup>47</sup> Vgl. Siep, in: Locke, Zweite Abhandlung, S. 372 f.

<sup>48</sup> Die Mitglieder der Widerstandsgruppe des „20. Juli“ haben diesen Problemkreis ausführlich erörtert. Den Hinweis darauf verdanke ich Dieter Henrich. Schon Hume plädiert für die vorsichtige Abwägung von Vor- und Nachteilen der praktischen Betätigung des Widerstands, vgl.: Hume, Traktat, S. 306. Das allgemeine Prinzip des Widerstandsrechts wird gutgeheißen, „aber es ist für die Gesetze, ja selbst für die Philosophie, sicher ganz unmöglich, *im Einzelnen* Regeln aufzustellen, durch die wir erfahren, wann Widerstand berechtigt ist“. Ebd., 316.

<sup>49</sup> GG Art. 20 (4).

<sup>50</sup> Hume, Traktat, S. 304 f.

befreien, sondern auch ein Recht, sie zu verhindern.“<sup>51</sup> Daran kann Hegel unmittelbar anschließen: Ein politisch Unterdrückter wird seiner politischen Rechte beraubt, diesen Raub, sprich dieses Unrecht, darf er umkehren, sich wehren und sich im Sinne des zweiten Zwanges sein Recht zurückholen. Insofern er in den Status des geknechteten Untertanen (des ‚Sklaven‘<sup>52</sup>) zurückfällt, hat er das Recht, seine Fesseln zu zerbrechen, sein Recht als *Bürger* wiederzugewinnen. Versklavung oder Knechtung des Menschen gelten Hegel als „das absolute Verbrechen, indem die Persönlichkeit des Sklaven oder Knechtes in allen ihren Äußerungen negiert wird“<sup>53</sup> – das Recht der Inversion gegen die unrechtliche Inversion.

Das politische Widerstandsrecht steht auf den Säulen der Not-Rechte der vorherigen Stufen, beinhaltet verschiedene Formen und gipfelt im *Recht zum Aufstand*.<sup>54</sup> Zeit seines Lebens sieht Hegel in der Französischen Revolution einen legitimen Widerstand gegen das alte Gerüst des Unrechts. Im Zustand der Gesellschaft gewinnt der Mangel sogleich die Form des Unrechts (§ 244, Z), woraus das Recht auf *sittliche Not-Wehr* entspringt, das die Sphäre der bürgerlichen Gesellschaft überschreitet und den eigentlich politischen Kontext angeht. Insofern die substantiellen Grundlagen der freiheitlichen Staatsverfassung attackiert oder gar zertrümmert werden, kann der Citoyen, kann die Bürgerschaft ihr Recht auf politischen Widerstand wahrnehmen, immer mit dem Ziele der Wiederherstellung einer vernünftigen Verfassung. Die Präambel der amerikanischen Unabhängigkeitserklärung schreibt dazu fest: „[S]obald eine Regierungsform diesen Endzwecken verderblich ist, ist es das Recht des Volkes, sie zu verändern oder abzuschaffen und eine neue Regierung einzusetzen.“ Und im Sinne der von Hegel stets herausgestellten Korrelation von Recht und Pflicht wird weiter betont, dass es nicht nur das Recht, sondern die Pflicht sei, eine Unrechtsregierung abzuwerfen.<sup>55</sup> Auch das deutsche Grundgesetz enthält seit 1968 neben den höchst problematischen Notstandsverordnungen die juristische Kodifizierung des Widerstandsrechtes: „Gegen jeden, der es unternimmt, diese Ordnung zu beseitigen, haben alle Deutschen das Recht zum Widerstand, wenn andere

<sup>51</sup> Locke, Zweite Abhandlung, § 220.

<sup>52</sup> Auch Locke verweist auf den Status des Sklaven (ebd.).

<sup>53</sup> Hegel, Naturrecht und Staatswissenschaft, S. 51.

<sup>54</sup> Losurdo behauptet, dass Hegel „entschieden das Widerstandsrecht verweigert.“ Andererseits verweist Losurdo zustimmend auf Hegels Überlegungen auf das Notrecht (vgl. Losurdo, Hegel und die Freiheit, S. 113–122, bes. 119). Die von Ludwig Siep formulierte These über das Fehlen von Abwehr- und Widerstandsrechten bei Hegel, vom unzureichenden Grundrechtsschutz scheint nicht gerechtfertigt, die Bürger sind durch die Ständerversammlung „in die Lage versetzt, über die Durchsetzung und den Schutz seiner Freiheit selbst zu wachen“ (Lübbe-Wolff, Über das Fehlen). Hinsichtlich des Widerstandes gegen die Armut hält Henrich fest: „Es gibt keine andere Stelle in Hegels Werk, an der er Revolution nicht nur als historische Tatsache und Notwendigkeit begreift, sondern ein Recht zu ihr aus der systematischen Analyse einer auch für ihn gegenwärtigen Institution gewinnt und erklärt.“ (Hegel, Philosophie des Rechts. Die Vorlesung von 1819/20, S. 20).

<sup>55</sup> Dazu die Präambel der amerikanischen Unabhängigkeitserklärung.

Abhilfe nicht möglich ist.“<sup>56</sup> Diese Duplizität signalisiert, dass der politische Notstand, die Ausnahmesituation, sowohl von der Seite der politischen Institutionen als auch von der Seite der Bürgerschaft verursacht werden kann, dann sind gewaltsame, ‚tyrannische‘ Mittel der jeweils anderen Kraft legitim – a) der Widerstand der Bürger gegen unvernünftige Regentschaft durch den Sturm auf die Bastille, das gewaltsame Besetzen der Regierungs-, Polizei- oder Geheimdienstzentralen, politischer Generalstreik, die Erklärung über den Sturz der alten Administration und die Ausrufung einer neuen Ordnung und b) der Widerstand der Staatsmacht, wo die „Existenz des Ganzen compromittirt ist“<sup>57</sup>, etwa bei der unrechtmäßigen Bedrohung der vernünftigen Ordnung ‚von unten‘. Eine demokratisch legitimierte Staatsmacht hätte somit das Recht gehabt, von oben die Machtübernahme der Nationalsozialisten – ausgesprochener Vertreter von Diktatur und Tyrannei – mit gewaltsamen Mitteln zu verhindern, zum Zwecke der Vermeidung der Tyrannei.

Entscheidend aus Hegels Sicht bleibt das Wissen um das wahrhaft Allgemeine, die *wissensgestützte* Einschätzung der bestehenden politischen Ordnung. Kriterien für eine objektive Bewertung sind die in der *Rechtsphilosophie* entfalteten Grundbausteine des Freiheitsbegriffs und seiner Gestaltungen, das Vernunftrecht und die Verfassung der Freiheit. Der Despotismus wird ohne Einschränkung als Zustand der Gesetzlosigkeit angeprangert, als *innerer Notstand* des Staates, gegen welchen die politische Notwehr statthaft sein muss. Dabei fordern die Bürger nicht nur spezielle Rechte, sondern verlangen ihr Recht als das Recht der *eigentlichen Souveräne*. In diesem Sinne besteht ein Recht auf Revolution, gegen die *Inversionen moderner Staatlichkeit*. – Der Slogan „Wir sind das Volk“ charakterisiert diese Forderung der politisch Widerständigen und markiert einen wesentlichen Gehalt der von ostdeutschen Bürgern initiierten, getragenen und erfolgreich realisierten deutschen Revolution im Jahre 1989, eines Resultats des friedlichen Widerstandes von Bürgern in einer glücklichen historischen Konstellation.<sup>58</sup>

Das inverse Widerstandsrecht beinhaltet die aufsteigenden Bestimmungen der Not-Situationen und des berechtigten Wehrens gegen die Not, die Stufen der differnten Not-Wehr, des zweiten Zwanges und des Rechts auf Widerstand. Auf allen Ebenen der Entfaltung des Freiheits- und Rechtsbegriffes muss der Gedanke des zweiten Zwanges gedacht werden, bis hin zur Sphäre des Staates (einschließlich des interstaatlichen Rechts und der Weltgeschichte). Diese Darstellung zeigt deutlich, dass die gegen die Hegelsche Lehre erhobenen Vorwürfe des Paternalismus, des Etatismus, des starken Institutionalismus, der Substantialisierung oder Sakrali-

<sup>56</sup> GG Art. 20 (4).

<sup>57</sup> Hegel, Jenaer Philosophie des Geistes, S. 259.

<sup>58</sup> Einer der wichtigen Protagonisten dieser Insurrektion, Matthias Platzeck, lehnt die verniedlichende Rede von einer „Wende“ ab und plädiert zu Recht für die Bezeichnung „friedliche Revolution“ als eines „geglückten Beitrags zur europäischen Geschichte des 20. Jahrhunderts“. Vgl. für eine anschauliche Darstellung der revolutionären Prozesse und ihre Analyse Platzeck, Zukunft.

sierung<sup>59</sup> des Staates überzogen sind und den Nukleus von Hegels Idee des Staates nicht treffen.

## II. Ausnahmezustand und zweiter Zwang

Politische Notlagen fußen natürlich wesentlich auf der Situation in der bürgerlichen Gesellschaft als dem Not- und Verstandesstaat, dem System der allseitigen Abhängigkeit, dem System der in ihre Extreme verlorenen Sittlichkeit. Die selbst geschaffene und größer werdende Schere zwischen Reich und Arm bedroht die bürgerliche Gesellschaft in ihren Grundfesten und signalisiert das Überschreiten, das Hegelsche Aufheben dieser Form – die vernünftige Gestaltung der Regionen des Verstandes. Sie wird prinzipiell über sich hinausgetrieben, *nicht zu einer anderen Ordnung*, sondern hin zu ihrem Grund, hin zur vernünftigen, auf dem begreifenden Denken fußenden Gestaltung, zum Staat der Freiheit. Die bürgerliche Gesellschaft hat keine zureichenden *eigenen* Vorsorgemechanismus für diese existentiellen Bedrohungen. Dies liefert einen Nährboden für alle Variationen des Despotismus und Fundamentalismus, Formen, die sich auf die aus Nicht- oder Halbbildung ruhende Gesinnung des Unrechtlichen, auf *Ungebildetheit* gründen und die Freiheit gefährden können. Die gefährlichste unter solch *unfreien* Vereinigungen haben wir in der Tyrannis, weil in ihr die Rechte der Bürger in keiner Weise zureichend geschützt und außerordentlich bedroht wären.<sup>60</sup> Hegels massives und stetes Hervorheben des *Rechts auf Bildung* wird hier besonders einleuchten, ohne gebildete Bürger kann keine moderne Ordnung, keine Demokratie gedeihen – der Unwissende ist unfrei. Das Hervortreiben der Allgemeinheit des Denkens liefert das wohl entscheidende Instrumentarium gegen die Unmenschlichkeit. In den Unrechtsordnungen gelangt stets die *Geistes-Armut* als *Denk-Armut* an der Macht, ihre Verbrechen beruhen auf prinzipiellen Verletzungen des *Begriffs* des Rechts. Philosophie hat die Verantwortung, diese Verletzungen des Begriffs offenzulegen, darin liegt das *Recht der Philosophie auf intellektuelle Notwehr und Widerstand*. In Wissen und Bildung der Bürger haben wir die einzig tragfähigen Garanten für das Widerstehen gegen jegliche Inhumanität.

Die Kodifizierung eines Ausnahmerechts (intrakonstitutionelles Notstandsrecht, Notstandsgesetze) wäre in Hegelscher Sicht eine Aufhebung der Rechtsordnung, die Aporie des positivierten Ausnahmerechts. G. Agamben wirft im Anschluss an Carl

---

<sup>59</sup> Die These von einem „sakralisierten“ und „überhöhten“ Staatsbegriff bei Hegel sieht L. Siep in der begrenzten Macht der Legislative, in der Konzeption der Erbmonarchie, dem Fehlen von Widerstandsrechten und dem Gedanken des offensiven Krieges und bestätigt. (Siep, *Aktualität und Grenzen*, S. 112). Diese Kritik an Hegel erscheint als unhaltbar, sofern man bereit ist, mit Hegels Denkklogik auch einige Textstücke der *Grundlinien* zu relativieren und ggf. entsprechend der Denkklogik neu zu schreiben, da etwa Passagen des Staatskapitels unter dem Zustand der Zensur verfasst wurden.

<sup>60</sup> *Hegel*, Rechtslehre für die Unterklasse, S. 248 f.; Tyrannie oder Despotismus sind für Hegel Zustände der Rechtlosigkeit.



Schmitt erneut die Frage auf, wie eine solche Suspendierung der Verfassung noch in der Rechtsordnung enthalten sein kann, wenn das Eigentümliche des Ausnahmezustands die (totale oder partielle) Suspendierung der Rechtsordnung ist.<sup>61</sup> Das Wesen der Ausnahmerechts liegt darin, „außerhalb der Rechtsordnung zu stehen und doch zu ihr zu gehören“ (Carl Schmitt). Das Dilemma liegt nun darin, dass diese Notordnung zur Rettung des demokratischen Staates mit gleicher Wahrscheinlichkeit auch zu ihrer Vernichtung missbraucht werden könnte, denn verbriefte Freiheitsrechte werden ausgeschaltet und die Gewaltenteilung (und damit die vernünftige Struktur des Staates) partiell aufgelöst. Die vermeintliche Rettung der Freiheit würde „umgekehrt“, sie würde in ihr Gegenteil transformiert (in partiell diktatorische Maßnahmen und Instanzen) und somit letztlich der Staat als ein Organismus der Freiheit bedroht oder gar vernichtet. Die Notstandsgesetze in Deutschland enthalten die Aporie, dass es Einschränkungen von Grundrechten geben darf, aber eine Grundgesetzänderung ausgeschlossen ist. Insofern kann nur der *Widerstand der Bürger* (ob nun kodifiziert oder nicht) den Umsturz verhindern. Die betreffenden Bürger des Staates stellen sich außerhalb der positiven Rechtsordnung, rekurrieren aber auf das Vernunftrecht – vernünftig ist es, eine Diktatur, die mit Terror und Krieg als Völkermörder auftritt, etwa durch die Bildung von Widerstandsgruppen sowie durch Aufklärung der Bürger, Fehlinformation, Wirtschaftssabotage, durch Desertion aus den Sicherheitskräften oder in letzter Instanz mit Gewalt in Form des Attentats auf den Tyrannen zu bekämpfen.

Nur die *gebildete Bürgerschaft* kann die Kraft zur Gewährleistung einer freien Verfasstheit sein – *die Bildung ist in ihrer absoluten Bestimmung Befreiung*. Dieser Standpunkt der Freiheit und Emanzipation versteht die Bildung als „immanentes Moment des Absoluten“ und erweist ihren „*unendlichen Wert*“ (RPh § 187). Im *Vernunftrecht* hat die Legitimität des Staates und des politischen Widerstands seine Quelle. Das Messen der bestehenden positiven Rechtsordnung muss an den Kriterien einer theoretischen Verfassung der Freiheit erfolgen, der *Nervus probandi* für einen freien Staat kann letztlich nur das *begreifende Denken* sein.

### Das Hungerlied

Verehrter Herr und König,  
Kennst Du die schlimme Geschichte?  
Am Montag aßen wir wenig,  
Und am Dienstag aßen wir nicht.  
Und am Mittwoch mußten wir darben  
Und am Donnerstag litten wir Not;  
Und ach, am Freitag starben  
Wir fast den Hungertod!  
Drum laß am Samstag backen  
Das Brot fein säuberlich –

---

<sup>61</sup> *Agamben*, Ausnahmezustand.



Sonst werden wir Sonntags packen  
 Und fressen, oh König, Dich!  
*Georg Weerth*

## Literatur

- Agamben*, Giorgio: Ausnahmezustand, Frankfurt a. M. 2003.
- Becker*, Jurek: Jakob der Lügner, Berlin/Weimar 1969.
- Bockelmann*, Paul: Hegels Notstandslehre, Berlin/Leipzig 1935.
- Euchner*, Walter: John Locke zur Einführung, Hamburg 1996.
- Hegel*, Georg Wilhelm Friedrich: Unsre Tradition ... In: Gesammelte Werke, Bd. 1, hg. v. F. Nicolai u. G. Schüler, R.-P. Horstmann, Hamburg 1989, S. 80.
- Hegel*, Georg Wilhelm Friedrich: Jenaer Philosophie des Geistes, in: Gesammelte Werke, Bd. 8, hg. v. R.-P. Horstmann, Hamburg 1976, S. 185–287.
- Hegel*, Georg Wilhelm Friedrich: Rechtslehre für die Unterklasse, in: Werke, Bd. 4, hg. v. E. Moldenhauer und K. M. Michel, Frankfurt a. M. 1986, S. 248 f.
- Hegel*, Georg Wilhelm Friedrich (RPh §): Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse, in: Werke, Bd. 7, hg. v. E. Moldenhauer und K. M. Michel, Frankfurt a. M. 1986.
- Hegel*, Georg Wilhelm Friedrich: Berliner Schriften, in: Werke, Bd. 11, hg. v. E. Moldenhauer und K. M. Michel, Frankfurt a. M. 1986, S. 533.
- Hegel*, Georg Wilhelm Friedrich: Vorlesungen über die Philosophie der Religion I, in: Werke, Bd. 16, hg. v. E. Moldenhauer und K. M. Michel, Frankfurt a. M. 1986, S. 246.
- Hegel*, Georg Wilhelm Friedrich: Philosophie des Rechts. Die Vorlesung von 1819/20 in einer Nachschrift, hg. v. Dieter Henrich, Frankfurt a. M. 1983.
- Hegel*, Georg Wilhelm Friedrich: Vorlesungen über Rechtsphilosophie 1818–1831, ed. u. komm. v. Karl-Heinz Ilting, 4 Bde., Stuttgart-Bad Cannstatt 1973 ff. Bd. 3: Philosophie des Rechts. Nach der Vorlesungsnachschrift von H. G. Hotho 1822/23. Bd. 4: Philosophie des Rechts. Nach der Vorlesungsnachschrift K. G. v. Griesheims 1824/24.
- Hegel*, Georg Wilhelm Friedrich: Vorlesungen über Naturrecht und Staatswissenschaft Heidelberg 1817/18 mit Nachträgen aus der Vorlesung 1818/19, nachgeschrieben von P. Wannenmann, hg. v. C. Becker et al., eingel. v. Otto Pöggeler, Hamburg 1983.
- Hegel*, Georg Wilhelm Friedrich: Vorlesungen über die Philosophie des Rechts. Berlin 1819/1820 nachgeschrieben von J. R. Ringier, hg. v. E. Angehrn, M. Bondeli und H. N. Seelmann, Hamburg 2000.
- Hegel*, Georg Wilhelm Friedrich: Jenaer Systementwürfe, GW 8, Hamburg 1976.
- Hume*, David: Ein Traktat über die menschliche Natur (III), hg. v. Reinhard Brandt, Hamburg 1973.
- Kant*, Immanuel: Metaphysik der Sitten, in: Kants gesammelte Schriften. Hg. von der königlich preußischen Akademie der Wissenschaften [=AA], Bd. VI, Berlin 1907/1914.

- Kant*, Immanuel: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Metaphysik der Sitten. Hg. von der königlich preußischen Akademie der Wissenschaften [=AA], Bd. IV, Berlin 1907/1914.
- Locke*, John: Zweite Abhandlung über die Regierung. Hg. u. kommentiert v. Ludwig Siep, Frankfurt a.M. 2007.
- Losurdo*, Domenico: Hegel und die Freiheit der Modernen, Frankfurt a.M. 2000.
- Lübbe-Wolff*, Gertrude: Über das Fehlen von Grundrechten in Hegels Rechtsphilosophie, in: Otto Pöggeler/Hans-Christian Lucas (Hrsg.), Hegels Rechtsphilosophie im Zusammenhang der europäischen Verfassungsgeschichte, Stuttgart-Bad Cannstatt 1986, S. 421–446.
- Petersen*, Thomas: Widerstandsrecht und Recht auf Revolution in Hegels Rechtsphilosophie, in: Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie 82 (1996) S. 472–484.
- Platzeck*, Matthias: Zukunft braucht Herkunft. Deutsche Fragen, ostdeutsche Antworten, Hamburg 2009.
- Pöggeler*, Otto: Sinclair – Hölderlin – Hegel. Ein Brief von Karl Rosenkranz an Christoph Th. Schwab, in: Hegel-Studien Bd. 8, Hamburg, 1973, S. 9–54.
- Rousseau*, Jean-Jacques: Abhandlung über die Politische Ökonomie, in: Jean-Jacques Rousseau, Kulturkritische und Politische Schriften in zwei Bänden. Hg. v. Martin Fontius, Berlin 1989.
- Schnädelbach*, Herbert: Hegels praktische Philosophie. Ein Kommentar der Texte in der Reihenfolge ihrer Entstehung, in: Hegels Philosophie, Bd. 2, Frankfurt a. M. 2000.
- Siep*, Ludwig: Aktualität und Grenzen der praktischen Philosophie Hegels, München 2010.
- Vieweg*, Klaus: Das Denken der Freiheit – Hegels Grundlinien der Philosophie des Rechts, München 2012.
- Vieweg*, Klaus: Elements of an Inversive Right of Resistance in Hegel, in: Comay, Rebecca/ Zandvoort, Bart (Hrsg.), Hegel and Resistance, London/New York 2018, S. 157–176.
- Vieweg*, Klaus: Hegel. Der Philosoph der Freiheit, München 2019.
- Westphal*, Kenneth R.: Metaphysische und pragmatische Prinzipien in Kants Lehre von der Gehorsamspflicht gegen den Staat, in: Dieter Hüning/Burkhard Tuschling (Hrsg.), Recht, Staat und Völkerrecht bei Immanuel Kant, Berlin 1998, S. 171–202.



# Die Logik des Zwangs bei Kant und Hegel

Von Folko Zander, Jena

In seiner 1795 erschienenen Schrift *Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf* macht Kant folgende berühmte Bemerkung:

Das Problem der Staatserrichtung ist, so hart wie es auch klingt, selbst für ein Volk von Teufeln (wenn sie nur Verstand haben), auflösbar und lautet so: ‚Eine Menge von vernünftigen Wesen, die insgesamt allgemeine Gesetze für ihre Erhaltung verlangen, deren jedes aber in Geheim sich davon auszunehmen geneigt ist, so zu ordnen und ihre Verfassung einzurichten, daß, obgleich sie in ihren Privatgesinnungen einander entgegen streben, diese einander doch so aufhalten, daß in ihrem öffentlichen Verhalten der Erfolg eben derselbe ist, als ob sie keine solche böse Gesinnungen hätten‘. (AA VIII, S. 366)<sup>1</sup>

Kant erweckt mit diesen Formulierungen zweierlei Anschein: 1. Das Problem der Staatserrichtung hat nicht nur *nicht* Sittlichkeit oder Moral zur Voraussetzung, es ist von ihnen sogar in einer Weise unabhängig, als würde die Gesinnung der Staatsbürger, und sei sie dem Wesen des Staates noch so entgegen, diesem keinerlei Abbruch tun. 2. Dass sie in „ihren Privatgesinnungen entgegenstreben“, ergibt sich daraus logisch. Um die schädlichen Folgen hieraus zu verhindern, müssen diese „aufgehalten“ werden. Dies erfolgt bei Kant, wie noch näher aufzuführen sein wird, durch *Zwang*. Da dieser auf die möglichen Folgen dieser widerstrebenden Gesinnungen geht, also selbst auf einen Zwang, spricht Kant von einem „zweiten Zwang“, der durch *doppelte* Negation den Zwang beseitigt und somit Willkürfreiheit zulässt.

An diese Konzeption schließt Hegel an. Ihm dient Zwang aber vor allem methodisch über *bestimmte* Negation zur Herleitung des Standpunktes der Moralität, die sich im abstrakten Recht geltend macht. In der bestimmten Negation zeigt sich durch Analyse eine Bestimmung als ihr eigenes Gegenteil, was aber nicht die Aufgabe der diesen Widerspruch verursachenden Bestimmung zur Folge hat, wie das in der formalen Logik beim indirekten Beweis geschieht, sondern zur Integration beider sich widersprechender Bestimmung in eine höhere, weniger einseitige Bestimmung führt, welche beide frühere Bestimmungen als Momente enthält: Wenn die erste Annahme gesichert ist, dann muss der daraus notwendig folgende Gegensatz akzeptiert werden, das Auftreten des Gegensatzes ist so Aufweis der *Endlichkeit* und *Einseitig-*

---

<sup>1</sup> Es wird, den Üblichkeiten entsprechend, zitiert nach Kant's Gesammelte Schriften (Akademieausgabe), Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften, Berlin 1900 ff., abgekürzt nach dem Zitat oder der Paraphrase mit AA, gefolgt von der Seitenzahl.

keit der früheren Bestimmungen.<sup>2</sup> So führt die Einseitigkeit der Moralität zu einer neuen bestimmten Negation, die aufgelöst wird durch Identifikation der subjektiven Moralität mit Objektivität.

Kants Staat darf der Moralität der Bürger nicht trauen, für ihn sind daher Gesetze *Zwangsgesetze* und äußere Einschränkungen der *Willkürfreiheit*, da nicht gesichert sein kann, dass die Bürger sich aus innerer Motivation Einschränkungen zugunsten der Willkürfreiheit Anderer auferlegen. Zwar kennt auch Kant die Idee einer Versittlichung etwa durch die Schönheit als „habituelle[s] moralische[s] Interesse“ (AA V, 354)<sup>3</sup> – die dann durch Schiller aufgegriffen wurde –, oder durch die Notwendigkeit des Glaubens an eine Vorsehung der Natur (vgl. AA VIII, 360 ff.),<sup>4</sup> doch erst Hegel begreift den Staat nicht nur von der Willkür her, sondern als den substantiellen freien Willen selbst. Das bedeutet aber, wie ich im zweiten Teil zeigen möchte, dass für Hegels Staat eine Orientierung nicht nur an Willkürfreiheit, sondern an *autonomer* Freiheit maßgeblich ist und der Zwang zweitrangig wird.

## I. Kant

Der Mensch ist in der Lage, kraft seiner Vernunft zwischen sich und dem begehrten Gegenstand eine Distanz herzustellen, die Nötigung durch die Sinne in ein vernünftiges, Zwecke setzendes und durch die Eruiierung von Mitteln verfolgendes Wollen umzuformen. Der Gegenstand auf dieser Ebene der Willkür ist moralisch indifferent, und insofern ist es ganz richtig, dass ein Volk von Teufeln vernünftig sein kann, unvernünftige Teufel sind gar nicht denkbar. Dieses sinnliche Vernunftwesen, von denen Kant in der Einleitung zur *Metaphysik der Sitten* spricht, der ausgereiftesten Darstellung seiner Freiheitslehre, verfügt über ein Begehungsvermögen nach Begriffen. Dieses spezifiziert Kant als ein Vermögen, „nach Belieben zu tun oder zu lassen“ (AA VI, 213). Heißt: Es kann Zwecke setzen, unter ihnen auswählen, die Mittel zu ihrer Erreichung konzipieren, und diese als Willkür umsetzen. Es kann sich von den Sinnen leiten oder aber von der Vernunft bestimmen lassen. Auch wenn es den Anschein haben mag: Dieses Vermögen zu tun oder zu lassen ist keineswegs die Freiheit selbst. Denn Kant grenzt von der Willkür den Willen ab, als das Vermögen, dessen Bestimmungsgrund allein in der reinen Vernunft angetroffen werden kann. Die Freiheit liegt also nicht in der Wahl zwischen vernünftigen und unvernünftigen Zwecken. Eine freie Willkür ist nur, insofern sie allein von der

---

<sup>2</sup> Vgl. dazu vom *Verf.*, Die methodische Rolle des Widerspruchs bei Hegel, in: Folko Zander/Klaus Vieweg (Hrsg.), *Logik und Moderne. Hegels Wissenschaft der Logik als Paradigma moderner Subjektivität*, Leiden/Boston 2021, S. 74–86.

<sup>3</sup> Vgl. *Marquard*, Odo, Kant und die Wende zur Ästhetik, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* Bd. 16, H. 2 S. 231–243.

<sup>4</sup> Vgl. *Mertens*, Thomas, Zweckmäßigkeit der Natur und politische Philosophie bei Kant, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Bd. 49, H. 2, S. 220–240.

reinen Vernunft bestimmt wird. Um Georg Geismann<sup>5</sup> zu paraphrasieren: Nur im Gehorchen ist man frei, nämlich dem Gehorchen der Vernunft und nicht dem Nachgeben eines Naturzwangs. In Kants praktischer Philosophie ist das sinnliche Vernunftwesen entweder von Naturzwängen bestimmt, oder von reiner Vernunft, oder von beiden. Insofern fällt es in praktischer Hinsicht leicht, eine freie Handlung zu identifizieren: Sie tritt dann auf, wenn sinnliche Antriebe vorliegen, aber das entsprechende Nachgeben auf Seiten des Vernunftwesens ausbleibt. Diesem negativen Begriff der Willkürfreiheit stellt Kant dessen positiven Begriff zur Seite, als des Vermögens der reinen Vernunft, für sich selbst praktisch zu sein.

Die praktische Vernunft macht keine materialen Vorgaben, weist also nicht a priori materiale Zwecke als gut aus. Sie ist rein gesetzgebendes Vermögen und stellt allein die Gesetzmäßigkeit gegebener Maximen vor, in der, nach Hegel irrigen, Annahme, die der Gesetzmäßigkeit implizite Allgemeinheit weise besondere Vorgaben von sich ab. Allerdings ist sie Gesetzgeber in zwei Teilgebieten der Moralität. Ist sie Gesetzgeberin im äußeren Freiheitsgebrauch, so sind ihre Gesetze juristisch, erstrecken sie sich aber auch auf die Bestimmungsgründe des Handelns, so sind sie ethisch. Wie Kant diese Differenz markiert, ist leicht zu zeigen: Im äußeren Freiheitsgebrauch kann das Vernunftwesen, muss aber nicht, sich durch Vernunft bestimmen lassen. Diese Vernunftbestimmung des Handelns ist aber gefordert, wenn das Handeln ethisch, also als gut qualifizierbar sein soll. Es ist dann gut zu nennen, wenn die Vorstellung des Handelns oder Unterlassens zugleich die Pflicht zu diesem Handeln oder Unterlassen bedeutet. Die Pflicht zu einem Handeln oder Unterlassen besteht genau dann, wenn die leitende Maxime als allgemeines Gesetz gewollt werden kann. Dabei muss alles besondere Interesse, wie es sich bei hypothetischen Zwecksetzungen noch findet, hintanstehen, die Handlung hat in diesem Sinne selbstlos zu sein (einschlägig hierzu AA IV, 397 ff.). Da die Handlungsfolgen, die aus der Befolgung einer guten Maxime herrühren, zum Teil unvorhersehbar und nicht völlig zu kontrollieren sind, spielen bei der Beurteilung eines guten Willens allein die Maximen eine Rolle. Dass dies Hegel als eine Subjektivierung der Vernunft durch deren Unterschätzung einschätzt, die zu einer unüberbrückbaren Kluft zwischen Subjektiven und Objektiven führt, wird im zweiten Teil zu zeigen sein.

Die Vernunftbestimmung der Willkür ist nicht gefordert in der juristischen Gesetzgebung. Das Recht fordert nicht Bestimmung der Willkür durch den vernünftigen reinen Willen, auch wenn Rechtspflichten auch ethische Pflichten sind (vgl. AA VI, 219). Das Recht stellt seine Forderung lediglich an die Willkür, mag diese bestimmt sein durch was auch immer. Das Recht ist somit nur „Inbegriff der Bedingungen, nach denen die Willkür des einen mit der Willkür des anderen nach einem allgemeinen Gesetze der Freiheit zusammen vereinigt werden kann“ (AA VI, 230). Das allgemeine Prinzip des Rechts lautet demzufolge „Eine jede Handlung ist *recht*, die oder nach deren Maxime die Freiheit der Willkür eines jeden mit jedermanns Freiheit

<sup>5</sup> Geismann, Georg, Recht und Moral bei Kant, in: Jahrbuch für Recht und Ethik 14 (2006), S. 3–124 (S. 62).

nach einem allgemeinen Gesetze zusammen bestehen kann.“ (Ebd.). Dass das „oder“ hier keine Kontravalenz anzeigt, wird deutlich, wenn darauf gesehen wird, worauf Recht abzielt: Auf äußerliche Willkürakte, und deswegen geht es um deren Folgen. Ob jemand will, dass Eigentum ist, ist rechtlich gleichgültig, es kommt nur darauf an, dass er in seinem Handeln das nach einem allgemeinen Gesetze gesicherte Eigentum nicht antastet. Kant nennt solches Handeln pflichtgemäßes Handeln. Adressat des Gebots dieses Handelns sind alle Vernunftwesen, sofern sie einander äußerlich begegnen. Da allein Handlungsfolgen, nicht deren zugrundeliegenden Maximen äußerlich beobachtbar sind, spielen bei der Beurteilung einer rechtlichen Handlung allein diese eine Rolle. Das hat allerdings zur Folge, dass auch Handeln aus Pflicht rechtlich gleichgültig ist. Dieses überschreitet nie die Grenze zur Ethik. Kants Staat ist daher, würde Hegel sagen, abstrakt-rechtlich, nicht sittlich, Bedingung der Möglichkeit freier Willkür, somit nur mittelbar Bedingung der Möglichkeit des autonomen Willens.

Ein Charakteristikum des Rechts macht besonders deutlich, dass nach Kant dessen Sphären nicht mit denen der Ethik vermengt werden dürfen. Denn da das Rechtsgesetz anheimgestellt lässt, ob das rechtliche Handeln vernunftbestimmt ist oder nicht, benötigt es einen eigenen Modus der Willensbestimmung. Dies ist der Zwang. „Das Recht ist mit der Befugnis zu zwingen verbunden“, heißt lapidar die Überschrift des § D der *Rechtslehre*. Bevor noch geklärt werden kann, wie Kant diese Zwangsbefugnis legitimiert, ergibt sich aus ihr klar die Trennung zur Ethik. Würde das Handeln nach vernunftgeleiteten Maximen im Recht zur Pflicht gemacht, so wäre einzig geboten, nur nach gesetzeskonformen Maximen äußerlich zu handeln, die auch gewollt würden. Mithin wäre das Rechtsgesetz identisch mit dem kategorischen Imperativ und dessen Erzwingungsmodus die ethische Pflicht, das Recht also mit Manfred Baums Worten in der Ethik „verschwunden“.<sup>6</sup> Wäre das Recht durch die Ethik getragen, so wäre gar nicht zu begreifen, was in ihm noch die Befugnis zu zwingen verloren hätte. Dass ich zum guten Handeln nicht äußerlich, d.i. heteronom, gezwungen werde, sondern in ihm autonom meinem Gewissen allein folge, macht die Eigenständigkeit der kantischen Ethik aus. Zielte das Recht auf die Maximen ab, dann würde der Wille heteronom bestimmt, durch die Antizipation der zwangsbewehrten Rechtsdurchsetzung anstelle der autonomen Pflichtbefolgung. Es würde dem Zwang nachgegeben statt der Pflicht gehorcht, für die Ethik bliebe kein Raum mehr, da die Vernunft die Maximen der Willkür nicht mehr bestimmen könnte, welche Arbeit ihr schon das zwangsbewehrte Recht abgenommen hätte. Damit ist aber nicht gesagt, dass der Staat nicht auf andere Weise auf Maximen rückwirken und eine Einheit von Autonomie und Recht stiften könnte.

Der Zwang ist auch wesentlich für das Problem des *exeundum e statu naturali* in Kants Rechtsphilosophie. Er bildet das Motiv, warum das Vernunftwesen in einen

---

<sup>6</sup> Baum, Manfred, Drei kategorische Imperative bei Kant, in: Bernd Dörflinger/Dieter Hüning/Günter Kruck (Hrsg.), Das Verhältnis von Recht und Ethik in Kants praktischer Philosophie, Hildesheim 2016, S. 131–152 (S. 145).

rechtlichen Zustand eintreten soll. Dieses Problem besteht nicht in der Ethik. Die Vernunftkonformität einer durch die Vernunft überprüften Maxime macht diese notwendig, eine als notwendig erkannte Maxime ist also eine, durch welche die Vernunft die Vernunftwesen nötigt, sie zu haben und nach ihr zu handeln. Eine vernunftwidrige Maxime wäre eine, welche dem Vernunftwesen als Vernunftwesen wesensfremd ist. D. h., um mich als Vernunftwesen zu respektieren bin ich gehalten, Maximen auf ihre Tauglichkeit zum Naturgesetz hin zu prüfen und entsprechend der so als Naturgesetz wollbaren Maxime zu handeln. Beim Recht ist die Lage eine andere, da hier die autonome Maximenprüfung entfällt.

Gebiet des Rechts sind äußere Handlungen. Zum einen trägt Kant damit dem Umstand Rechnung, dass der Mensch in sozialen Kontakt zu seinesgleichen tritt. Zum anderen begegnet er seinesgleichen nicht als *noumenales*, sondern als *phaenomenales* Wesen. Er erkennt den Anderen als nicht unmittelbar durch Sinnesreize bestimmt, obzwar von ihnen affiziert; er erkennt also den Menschen nach der Seite der negativen Freiheit, vor allem aber erkennt er den Anderen als zwecksetzendes Lebewesen. Allein: Er kann den Menschen nach der Seite nicht erfahren, nach der er *allein* sich durch Vernunft bestimmen lässt. Die Verortung der Freiheit in einer intelligiblen, mithin durch Erfahrung nicht erschließbaren Welt ist der Preis, den Kant zahlen muss, um Freiheit im transzendentalen Sinne überhaupt als möglich zu denken. Als Konsequenz aber kann der Mensch nicht damit rechnen, dass Andere sich *rein* durch Vernunft bestimmen lassen, sich also durch den kategorischen Imperativ nötigen, obwohl er aus Erfahrung schließen kann, dass sie sich vernunftgemäß bestimmen lassen können, indem sie zum Beispiel erkennbar Zwecke verfolgen. Vernünftig bestimmt zu handeln heißt nun nach Gesetzen zu handeln, die in einer Mittel-Zweck-Relation umgesetzt werden. Da aber die Zwecke der Menschen material verschieden sind, kommt hier nur die Form der Gesetzmäßigkeit selbst in Betracht. Denn im Recht wie in der Ethik würde es gegen die Freiheit verstoßen, verpflichtete das Recht die Menschen auf einen vorgegebenen materialen Zweck. Die Willkür als freie Zwecksetzung muss daher im Recht gewahrt bleiben. Dass die Menschen in ihrer Zwecksetzung erkennbar freie sind, was sich in Handlungen äußert, die sich als rationale Handlungen von Vernunftwesen phänomenal erkennen lassen, ist nicht unerheblich, stellt sich doch nun die Frage, inwieweit sich die Menschen untereinander in diesem ihren freien Willkürgebrauch behindern können.

Es geht im Recht also um die äußerliche formelle Koordination freier Willkür. Da es sich um eine formelle Koordination handelt, in der von unterschiedlichen verfolgten Absichten abstrahiert werden muss, gilt allgemeine Gesetzmäßigkeit. Zwar habe der „allgemeine Volkswille“ sich der „inneren Staatsgewalt unterworfen“, um sich immerwährend zu erhalten, was die Erhaltung derjenigen „Glieder dieser Gesellschaft, die es selbst nicht vermögen“ (AA VI, 326), einschließt, ansonsten bleibt die Verfolgung der eigenen „Glückseligkeit“ den Bürgern überlassen (vgl. AA VIII, 289). Es ist aber schon klargeworden, dass die Menschen zwar untereinander erkennbar vernünftig sind, nicht aber, dass sie sich durch reine Vernunft bestimmen lassen. Nun ist reine Vernunft im Rechtszustand gewissermaßen externalisiert und tritt



auf als die Allgemeinheit der Willkürkoordination. Es stellt sich aber die Frage nach der Motivation der Rechtssubjekte, sich dieser externen Allgemeinheit zu fügen. Hier nun kommt Kants Lehre vom Zwang wieder ins Spiel. Wird diese nun richtig gedeutet, wird schließlich auch begreiflich, wie Kant seine Lehre vom *exeundum* begründet. In der Lehre vom Zwang ist also implizit bereits die Antwort nach der Motivation vom Übergang in den Rechtszustand enthalten.

Kant nun beansprucht, diese Rechtsbefugnis aus der Idee des Rechts abgeleitet zu haben, welches somit mit dem Recht nicht etwa identisch, sondern vielmehr verknüpft sei, und mit dieser Ableitung verhält es sich recht einfach. Kant bemerkt am Ende des einschlägigen § D, dass das Befugnis zu zwingen mit dem Begriff des Rechts nach dem Satz des Widerspruchs verknüpft sei (vgl. AA VI, 231). Dabei werden Freiheitshindernis und Zwang einfach reflexiv verstanden, als Gegensätze. Denn wird das Recht über seinen Gegensatz bestimmt, so ist dieser das Unrecht, die Negation der äußeren Freiheit nach allgemeinen Gesetzen. Beides zusammen, die Existenz des Rechts und die des Unrechts, wäre ein Widerspruch. Dieser Widerspruch wird von Kant durch die Negation des Unrechts aufgelöst: Die Negation der äußeren Freiheit nach allgemeinen Gesetzen ist zu negieren. Der Zwang wird also nicht einfach postuliert, sondern als Negation der Negation äußerer Freiheit abgeleitet. Die Motivation der Rechtssubjekte, sich an allgemeinen Gesetzen äußerer Freiheit zu halten, liefert also die Zwangsbefugnis. Oder anders: Freiheit muss, wenn nötig, über Zwang durchgesetzt werden, die Rechtssubjekte müssen unter Umständen gezwungen werden, in ihrer Willkür frei zu sein. Nur beantwortet das nur die Frage, *wie* das Recht durchgesetzt wird. Keineswegs ist die Frage beantwortet, *warum* das Recht durchgesetzt werden muss. Nun ist aber klar, dass das Motiv bei Kant, in den Rechtszustand einzutreten, wesentlich stärker ist als bei Hobbes, Locke oder Rousseau. Bei den Erstgenannten ist es eine Frage der Klugheit, einen Zustand zu verlassen, welcher völlig der Sicherheit des Lebens oder des Besitzes entbehrt. Bei Rousseau ist es die Aussicht auf eine im Staatszustand wesentlich im Vergleich zum Naturzustand gesteigerte Freiheit. Alle hierbei ins Spiel gebrachte Motive sind aber hypothetischer Natur: *Wenn* Dir Dein Leben und Dein Eigentum lieb ist, so tritt in den Staatszustand ein; *wenn* Du einen enormen Zuwachs Deiner Freiheit willst, so füge Dich dem Gesellschaftsvertrag. Bei Kant liegt das Motiv aber in einer an keine Bedingung geknüpfte Sollensvorschrift, mithin in einem kategorischen Imperativ.

Ein kategorischer Imperativ ist einer, welcher durch die bloße Vorstellung einer Handlung ungeachtet ihres materialen Zwecks diese als „objektiv-notwendig denkt und notwendig macht“ (AA VI, 222). Es ist die Vorstellung freier vernünftiger Willkür mit dem Satz des Widerspruchs insofern verknüpft, als diese eben nicht als *nicht* freie Willkür gedacht werden kann. Also erfordert die Vorstellung freier Willkür die Negation nicht freier Willkür. Da Willkür im Plural nur insofern relevant ist, als sie Einfluss auf Willkür hat, ist diese Negation als auf eine die freie Willkür negierende Willkür zu denken. Diese ist zu negieren, um die Vorstellung freier Willkür zu haben, und diese Negation wurde oben als Zwang vorstellig gemacht. Es handelt sich also in

der Tat um einen kategorischen Imperativ. Wieso dieser von Kant als solcher nicht formuliert wurde, sollte klargeworden sein. Adressat eines solchen Imperativs kann nur der Einzelne sein, weshalb sich die kategorischen Imperative immer der zweiten Person Singular bedienen. Adressat des Rechtsgesetzes sind aber die über eine freie Willkür verfügenden Vernunftwesen im Plural, denn es muss ja sichergestellt werden, dass nicht nur meine Freiheit gegen die Anderer, sondern auch die Anderer gegen meine Freiheit gesichert wird insofern, als eine wechselseitige Sicherung gegen eine Negation der Willkürfreiheit erforderlich ist. Der Übertritt in den Rechtszustand ist also eine notwendig sich einstellende Situation, sobald sich sinnliche Vernunftwesen als Vernunftwesen begreifen. Wenn sie sich frei denken, *müssen* sie das Rechtsgesetz verwirklichen, das in diesem Denken liegt, und in einen Rechtszustand übertreten. Sie müssen sich also als frei behaupten im doppelten Wortsinn, dass sie erstens diese Freiheit gegen andere geltend machen und von anderen einfordern, und zweitens, dass sie diese aufrechterhalten. Dass dies eine Norm ist, wenn auch keine ethische Norm, wird deutlich, wenn Kant auf Rechtspflichten zu sprechen kommt. Hier ist der Adressat der in der zweiten Person Singular angesprochene Einzelne; die Reziprozität, auf die es im Recht ankommt, wird aufgegriffen, indem von dem Einzelnen sowohl gefordert wird, ein rechtlicher Mensch zu sein, sich also in seiner ihm zustehenden Rechtssphäre respektieren zu lassen, als auch anderen Recht widerfahren zu lassen, sie also ihrerseits in ihrer Rechtssphäre zu respektieren. Um dies zu garantieren, komplettiert Kant die Rechtspflichten mit der Pflicht, in eine Gesellschaft mit anderen zu treten, „worin jedermann das Seine gegen jeden anderen gesichert sein kann“ (AA VI, 237), welche Sicherung nicht anders als durch die oben hergeleitete Zwangsbefugnis geschehen kann. Die oben angesprochene Rechtsbehauptung im Sinne einer Aufrechterhaltung und Verwirklichung des Rechts muss also zu der Behauptung als bloßen Anspruch hinzutreten. Auf diese Weise sind alle Momente versammelt, aus denen heraus sich der Übertritt in den Staatszustand als notwendig gebotener, mithin kategorischer, begreifen lässt. Dies sagt Kant explizit: Der Grund des *exeundum* „läßt sich analytisch aus dem Begriff des Rechts, im äußern Verhältnis, im Gegensatz der Gewalt (violentia) entwickeln“ (AA VI, 307), und ist, so darf ergänzt werden, implizit schon in der Herleitung der Zwangsbefugnis enthalten.

Nun macht die Negation des Unrechts allerdings Zwang erforderlich. Was Kant allerdings nicht interessiert ist die Herleitung des Unrechts selbst. Zwar könnte gesagt werden, das Unrecht sei analytisch schon im allgemeinen Prinzip des Rechts mitgegeben, da sich aus ihm nicht nur ergibt, welche Handlung Recht, sondern auch, welche Unrecht ist. Es lässt aber – so zumindest Hegels Formalismusvorwurf – das „allgemeine Gesetz“ ein Kriterium dafür vermissen, *was* als allgemeinheitstfähig gelten kann. Schlimmer noch: Als Gegensatz zum Besonderen gedacht, kann es dieses gar nicht liefern, da jede Handlung notwendig besondere Handlung ist. Hegel nun versucht, diesem Problem zu entgehen, indem er das Unrecht aus dem Recht ableitet und so Zwang erst valide begründet. Zwang tritt deshalb bei ihm „erst auf dem Um-

wege des Unrechts“ (§ 94, Zusatz)<sup>7</sup> ein, welcher „Umweg“ nicht als okkasionelles Auftreten, sondern als notwendiger Ableitungsschritt gemeint ist. Das Unrecht eröffnet zudem – und das scheint mir dessen entscheidende methodische Funktion zu sein – bei Hegel zuerst das Verhältnis des Einzelnen zum Allgemeinen, das als solches zunächst als moralisches zu fassen ist und in der das Problem des Formalismus dieses Allgemeinen erst im *Bösen* akut wird. Erst die Aufhebung der Moral und des abstrakten Rechts integriert, besser: identifiziert, Besonderheit und Allgemeinheit auf eine Weise, welche das Recht als Sittlichkeit zu fassen erlaubt und in welcher dem Zwang sein Stachel genommen werden kann.

## II. Hegel

Der Formalismus der Kantischen Moralphilosophie besteht für Hegel vor allem in der Bestimmung der Identität, die sich in der Allgemeinheit des Sittengesetzes ausspreche. Jedoch: „Mit der Identität kommt man um keinen Schritt weiter“<sup>8</sup>. Somit verfällt auch das Kantische Rechtsgesetz seinem Formalismusvorwurf. Diese Kritik gibt schon einen Hinweis darauf, was Hegel in seiner Rechtsphilosophie anders macht: Er entwickelt Rechtsbestimmungen, um ihren inneren Zusammenhang deutlicher zu machen als durch eine bloße Analyse gegebener Rechtsinstitute wie bei Kant. Hegel gedenkt nun den Kantischen Formalismus zu überwinden durch die Konzeption eines inhaltszeugenden statt inhaltslosen und somit inerten Freiheitsbegriffs. Da es sich um eine begriffliche Ableitung handelt, nicht um eine sachliche, kommt der Zwang und sogar der eigentliche Rechtszustand als Staat erst spät ins Spiel (§§ 90–103 bzw. §§ 257–360). Es kommt hier vor allem darauf an, zu zeigen, wie sich diese Bestimmungen als Ganzes entfalten. Dazu soll das Abstrakt-Rechtliche als dasjenige kurz skizziert werden, welches diese Vermittlung noch nicht durchlaufen hat und demnach den Anfang bildet. Dann soll gezeigt werden, wie diese erste Bestimmung in sich widersprüchlich wird und wie dieser Widerspruch sich über den Umweg des Unrechts und des Zwangs zunächst als Moralität wieder auflöst, welcher wiederum selbst zum Widerspruch führt, der sodann auf der Ebene der Sittlichkeit mit sich ausgesöhnt wird.

Da Hegel seine Rechtsphilosophie als Entfaltung des Begriffs des freien Willens verstanden wissen will, ist es zunächst wichtig, diesen anhand der §§ 5–7 genauer zu analysieren. Er kennzeichnet ihn zunächst als die „schränkenlose Unendlichkeit der absoluten Abstraktion oder Allgemeinheit, das reine Denken seiner selbst“. „Schränkenlose Unendlichkeit“ bezieht sich auf den Anfang der *Seinslogik*, das Kapitel „Dasein“. Schranke ist, kurz gefasst, dasjenige, was zwei bestimmte Denkbestimmungen – zunächst als Grenze – voneinander trennt, etwa als Etwas und Anderes: Anderes ist nicht Etwas und Etwas nicht Anderes. Das macht beide zu Endlichem, die ihr Ende

<sup>7</sup> Die Grundlinien der Philosophie des Rechts (Werke 7) werden zitiert mit den entsprechenden Paragraphenangaben in Klammern unmittelbar nach dem Zitat oder der Paraphrase.

<sup>8</sup> Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, Werke 20, S. 367.

am jeweils anderen haben. Aber, wie Hegel in diesem Kapitel zeigt, erweist sich die zwischen beiden bestehende Schranke als durchquerbar: Die als Etwas und Anderes charakterisierten Bestimmungen, da sie es selbst sind, die im spekulativen Prozess zu ihren anderen Bestimmungen werden, haben in diesem Sinne am Anderen nicht ihre Grenze, sie sind daher auch nicht endlich, sondern unendlich und schrankenlos.<sup>9</sup> Es ist daher klar, was „Allgemeinheit“ und „reines Denken“ *nicht* bedeutet: Allgemeinheit meint nicht die Abstraktion von allen Besonderheiten, sondern ihren Inbegriff, „reines Denken“ mithin nicht das Absehen von Besonderheit, sondern von allem, das eben nicht Denken ist.

Das Denken kann sich letzteres leisten, da es imstande ist, Denkbestimmungen aus sich selbst heraus zu generieren. Wie dies geschieht, ist im letzten Absatz schon deutlich geworden. Denn aus der Allgemeinheit des Willens lässt sich schon seine Besonderheit herauslesen: Ist das Allgemeine etwas abstraktes, dann steht es dem Besonderen nichtsdestotrotz als Besonderes gegenüber. Es greift deshalb notwendig auf Besonderes über, ohne sich als Allgemeinheit zu verlieren. Es muss im freien Willen – als *Einzelheit* – in Einheit mit dem Besonderen treten, um sich nicht als allgemeinen Willen zu verfehlen. Dies ist entscheidend: Anders als bei Kant und Fichte ist das Allgemeine nicht durch eine unüberwindliche Schranke vom Besonderen getrennt, das jenes zwar erreichen *soll*, aber aufgrund seiner Endlichkeit gar nicht erreichen *kann*, wodurch ein frustrierendes Sollen verwirgt wird,<sup>10</sup> sondern prinzipiell schon im Besonderen *da*, wenngleich es als Besonderes das Allgemeine auch verfehlen kann, wenn es von ihm abstrahiert – was beim Unrecht und bei der Moralität deutlich werden wird. Wichtig zum Verständnis des Übergangs von der Allgemeinheit über die Besonderheit zur Einzelheit ist, dass sich die Allgemeinheit als ihr eigener Gegensatz erwiesen hat – als nicht-Allgemeinheit, eben Besonderheit –, deren Negation aber in der Einzelheit wiederum negiert wird. Die Allgemeinheit des Willens, als *type*, ist in jeder ihrer Instanziierungen, als *token*, vollumfänglich da, wie auch niemand Anstand nimmt, Einzelgegenstände als Universalien anzusprechen und *zugleich* als *Fälle* von Universalien zu meinen – „dies ist ein Apfel“ und nicht: „dies ist bloß die Instanz der Wesenheit Apfel“. Mit der zweiten Negation nun ist die Vermittlung des Begriffs des freien Willens abgeschlossen, weshalb Hegel den so generierten *einzelnen* Willen, die Person, *wiederum* als unmittelbar anzusprechen berechtigt ist. Dies ist für das Verständnis des abstrakten Rechts entscheidend: Die Person versteht sich als gleich mit anderen Personen *aufgrund* ihrer Einzelheit: Alle sind einzelne Personen, als solche nicht voneinander unterschieden und mithin gleich. Die Besonderheit wird sich in dieses Verständnis zunächst wieder äußerlich integrieren, als Eigentum.

<sup>9</sup> Vgl. dazu Houlgate, Stephen, Das Sein. Zweyter Abschnitt. Die Quantität, in: Michael Quante/Nadine Mooren (Hrsg.): Kommentar zur Wissenschaft der Logik, Hamburg 2018, S. 145–218 (S. 148 ff.).

<sup>10</sup> Vgl. Hegel, Werke 5, S. 141 ff., vgl. dazu Marquard, Odo, Hegel und das Sollen, in: Philosophisches Jahrbuch 72 (1964/65), S. 103–110.

Dies hat aber wichtige Konsequenzen: Erstens, wenn die Person sich Besonderheit gibt, Hegel nennt „innerliche Willkür“, „Trieb und Begierde“ und „unmittelbares äußerliches Dasein“ (§ 35), dann so, dass sie in ihr sich nicht beschränkt oder festlegt – die Person muss als allgemeiner Wille ja unbeschränkt bleiben. Sie steht also modal zur Besonderheit als *Möglichkeit* und ist also im abstrakten Recht Willkür. Zweitens hat sich in der enzyklopädischen Entwicklung hin zum Recht schon erwiesen und wird sich in der Rechtsphilosophie noch bekräftigen, dass eine notwendige Voraussetzung des freien Willens die Anerkennung durch andere einzelne freie Willen ist; der freie Wille ist also nur denkbar und kann sich nur entfalten unter der Bedingung von Sozialität, genauer: von durch Anerkennung vermittelte Sozialität.<sup>11</sup> So lässt sich ein erstes Rechtsgebot ableiten: „[...] *sei eine Person und respektiere die anderen als Personen*“ (§ 36), aus der sich weiterhin aber nur Rechtsverbote ergeben, auch wenn eine Rechtsdurchsetzungsinstanz hier noch nicht deduziert ist. Dieses Rechtsgebot entspricht dem klassischen liberalen Grundsatz, nach Belieben sich frei zu ergehen, solange die Möglichkeit Anderer, sich ebenfalls frei zu ergehen, dabei nicht verletzt wird. Dieses Entstehen des Normativen aus der reinen Deskription des freien Willens heraus ist leicht begreiflich zu machen: Als freier Wille unterscheidet sich die Person nicht von anderen Personen, sie würde also in der Verletzung fremder Personalität die eigene Personalität verletzen; sie ist also durch das Rechtsgebot bedingt.<sup>12</sup>

Die Möglichkeit des fehlenden Respekts der Person setzt den Begriff der Person voraus, der allerdings nun weiter gefasst werden muss. Da die Person als konkret-allgemein notwendig das Moment der Besonderheit umfasst, dieser sich aber immanent noch nicht realisiert hat, muss dieser sich zunächst äußerlich verwirklichen, in einem zufällig Gegebenen, von denen der Körper das unmittelbare ist. Instanziiert wird die abstrakte Person also durch etwas, welches außerhalb der Sphäre der Personalität, ja des Geistes ist und durch mittel- und unmittelbare Erwerbung zuallererst in diese versetzt wird. Körper wie angeeignete Sache sind als natürlicher Besitz prekär und werden wirkliches Eigentum erst durch Befolgung des Rechtsgebots. Die Personen interagieren vertraglich miteinander vermittelt ihres Eigentums über ein allgemeines Medium, welches die diese Interaktion zunächst verhindernde Besonderheit zur Allgemeinheit erhebt und dadurch erst ermöglicht – den Wert, welcher wiederum als Kriterium für die Einhaltung des Rechtsgebots dienen soll. Der Wert sorgt im abstrakten Recht für die Willkürkoordination nach einem allgemeinen Gesetz. Nur ist dieses allgemeine Gesetz auf dieser Stufe noch gar nicht mit den Personen vermittelt, weswegen diese ihm entsprechen können oder – im *Unrecht* – eben auch nicht. Nun wäre die Unterstellung absurd, Hegel halte allein die Vertragssphäre dem Unrecht preisgegeben. Schon die Beispiele, die Hegel gibt – Raub, Diebstahl, Brandstif-

<sup>11</sup> Vgl. *Hegel*, Werke 10, § 430 ff. und dazu vom Vf. Anerkennung als Moment von Hegels Freiheitsbegriff, in: *Bildung und Freiheit. Ein vergessener Zusammenhang*, hrsg. v. Klaus Vieweg und Michael Winkler, München 2012, S. 115–124.

<sup>12</sup> So ist auch der Vorteil der Befreiung der Kolonien und der Sklaven für den Mutterstaat bzw. den Herrn zu verstehen, vgl. § 248, Zusatz.

tung, Mord – stehen dem entgegen. Der Vertrag ist im abstrakten Recht die allein legitime Weise der anerkennenden Interaktion, die einzige Art, Eigentum zu entäußern, also sich der Beschränkung eines besonderen Eigentums zu entledigen (§ 5) und dabei dennoch Besonderer, nämlich Eigentümer zu bleiben (§ 6). Verbleibt also das Unrecht als unbefangen und als Betrug noch in der Vertragssphäre, indem in beiden das Recht an sich, unschuldig oder mutwillig, verfehlt wird, so verlässt Zwang und Verbrechen die Vertragssphäre vollständig, indem nicht einmal mehr das Recht an sich anerkannt wird: Aus der legitimen, anerkennenden sozialen Interaktion wird die illegitime, da das Rechtsgebot missachtende Interaktion. Allen diesen Interaktionen ist gemein, entweder Willen miteinander zu vereinen (im Vertrag), oder die Besonderheit<sup>13</sup> eines Willens zu negieren (im Zwang). Was erreicht wird, ist aber jedes Mal eine Besonderheit des Willens, die nur zufälligerweise mit dem allgemeinen Willen übereinstimmt, „der durch jenen allein seine Existenz hat“ (§ 81).

Bloß Besondere sind aber im Gegensatz zum Allgemeinen exkludierend, nicht inkludierend: sie widersprechen sich. Es musste schon „[d]er Widerspruch, welche die Willkür ist“ erfahren, dass er die Erscheinung hat, dass sich die „Triebe und Neigungen“ „gegenseitig stören“ (§ 17). Das widersprüchliche Ausagieren der Triebe zulasten anderer Triebe ist hier in der Interaktion verschiedener Personen dem Unrecht analog. Das gilt auch für ein Übereinkommen in einer Vertragssituation, der nicht schon dadurch, dass er zustande gekommen ist, rechtens ist, d. h. der Allgemeinheit des Willens entspricht. Allerdings liegt auf dieser Stufe eine solche Allgemeinheit noch gar nicht vor: Die Person weiß von sich nur als einzelne, die mit anderen Einzelnen vermittelt durch besonderes Eigentum äußerlich verkehrt. Das äußerlich Allgemeine kann sie daher nur negativ erfahren, als Nicht-Universalisierbarkeit<sup>14</sup> des eigenen Tuns. Jemanden ereilt seine gerechte Strafe im nicht-juridischen Sinn, wenn er begangenes Unrecht am eigenen Leibe erfährt. Die Institutionalisierung dieser Nicht-Universalisierbarkeit, mithin die Manifestation des allgemeinen Willens, ist die Strafe. Nur hat sich diese Allgemeinheit hier noch gar nicht *geltend* gemacht, denn die Allgemeinheit des Begriffs hat sich ja in der Person wieder zu einer Unmittelbarkeit vermittelt, sie muss sich daher erneut aus dem sich in der Besonderheit als

<sup>13</sup> Die Allgemeinheit des Willens ist äußerlich nicht zugänglich: „Es kann nur der zu etwas gezwungen werden, der sich zwingen lassen will.“ (§ 91). Dies gilt auch für das subjektive Verhältnis zur Allgemeinheit, die Moralität.

<sup>14</sup> *Seelmann*, Kurt, Wechselseitige Anerkennung und Unrecht: Strafe als Postulat der Gerechtigkeit? In: Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie Vol. 79, No. 2 (1993), S. 228–236 (S. 231). weist Hegels Straftheorie jedoch mit den Worten ab, die „richtige Forderung, den Täter als Vernünftigen zu behandeln“, könne nicht bedeuten, „der einzelnen unvernünftigen Tat ihm gegenüber und zu seinen Lasten einen Allgemeinverbindlichkeitsanspruch beizulegen“ (S. 231), allenfalls der Vorwurf, im Einzelfall etwas Unvernünftiges getan zu haben, sei sinnvoll. In der Strafe manifestiert sich indes nicht die Allgemeinverbindlichkeit der Tat, sondern ihre Nichtigkeit, und so *ex negativo* der allgemeine Wille. Der Appell an die Vernunft geht bei einem unvernünftigen Täter ins Leere, der erst in der Strafe zur Vernunft gebracht wird, die er vorher nur an sich hatte.

Eigentum verwirklichenden Einzelheit entwickeln lassen. Die Rekonstruktion des Arguments scheint mir daher im Rekurs auf den Unterabschnitt „Das Einzelne“ des Begriffskapitels der *Begriffslogik* nicht anders möglich als auf folgende Weise: 1. Der besondere Einzelne abstrahiert von anderen besonderen Einzelnen, indem er auf irgendeine Weise ihren Besitz negiert. Zwar muss er dies nicht notwendigerweise, aber da er noch nicht über ein Kriterium der Allgemeinheit verfügt, besteht die *Möglichkeit*, letzteres zu verfehlen und damit die Persönlichkeit zu verletzen. Dies wäre der logische Hintergrund des ersten Zwangs. Doch 2. negiert der Einzelne in der Negation des Besonderen sich selbst, denn auch er ist Besonderer; was der Täter am anderen tut, tut er sich selbst an. Dies wäre die logische Herleitung des zweiten Zwangs. Als Zwischenergebnis erhalten wir 3. die Negation des Besonderen (das universalisierte Nichtige des Besonderen) und damit die Affirmation des Allgemeinen, als Rückgewinnung des im § 5 eingeführten abstrakt Allgemeinen. Die Nichtigkeit des Besonderen hat sich nun als eine (Fehl)beurteilung des Allgemeinen weiterbestimmt als einfach-negatives Urteil (der Bezug zum Allgemeinen bleibt ambivalent – unbefangenes Unrecht), als unendlich-positives Urteil (der Bezug auf das Allgemeine fehlt – der Betrug) und negativ-unendliches Urteil (der Bezug auf das Allgemeine und damit das Allgemeine selbst wird geleugnet – das Verbrechen);<sup>15</sup> logisch ist damit der Übergang vom Begriff zum Urteil der *Wissenschaft der Logik* nachvollzogen, und das *Urteil* ist demnach logisch die Struktur, welche die Moralität trägt. Aber mit dem abstrakt Allgemeinen kann es nicht sein Bewenden haben, denn dieses hat sich im § 6 als Besonderes erwiesen. So auch hier: 4. Wird Allgemeinheit abstrakt als Ausschluss des Besonderen betrachtet, dann ist es 5. selbst ein Besonderes. Wir erhalten 6. ein vom Besonderen besonderes Allgemeines, das sich auf Besonderes bezieht: und das ist die Grundstruktur der Moralität.

Dies ist der logische Sinn von Hegels Straftheorie (die in ihrer vollen Subtilität hier nicht dargestellt werden kann) und ineins die *bestimmte* Negation, die anders als Kants *doppelte* Negation, das Unrecht nicht null und nichtig macht, sondern als Vermittlungsinstanz des Einzelnen (der Person) über das Besondere (die Sache) mit dem Allgemeinen (dem Recht an sich) wirkt und so zur Moralität führt. Damit ist der schon bei Kant bestehende zweite Zwang als Bedingung des Rechts eingeführt, allerdings diesmal dialektisch abgeleitet, und, da der Verbrecher die Nichtigkeit seines Unrechts am eigenen Leibe erfahren, nicht nur, wie bei Kant, die Verhinderung des Unrechts erdulden muss, das Strafrecht legitimiert. Wenn im Verbrechen die Person als Täter sich von der Allgemeinheit der Personen ausnimmt, da er auch das Opfer davon ausnimmt, so wird er durch die Strafe daran erinnert, *nolens volens* dennoch Person und Andere als Personen anzuerkennen gehalten zu sein. Aus diesem Grund kann das Wollen des Eigentums nicht rechtlich gleichgültig und nur eine Frage äußerer Willkürkoordination sein, da sich in der Nichtigkeit der Eigentumsmissachtung die Geltung des Eigentums *im Wollen* erst manifestiert.

---

<sup>15</sup> Vgl. Vieweg, Klaus, *Das Denken der Freiheit. Hegels Grundlinien der Philosophie des Rechts*, München 2012, S. 142 ff.



Manifestierte der allgemeine Willen sich nicht als Strafe, hätte er „keine Existenz“. Die Eumeniden rächen das Unrecht so, wie die Natur sich rächt, wenn in sie wider ihre Eigengesetzlichkeit eingegriffen wird. Denn wenn die Wirksamkeit des Zwangs bei Kant in der Einsicht gründet, „zur Vermeidung zu erwartender negativer Nebenfolgen einer erwogenen Unrechtshandlung freiwillig auf diese zu verzichten“<sup>16</sup>, die Rationalität des Rechts sich also bloß indirekt über etwas geltend macht, was mit ihr nichts zu tun hat, nämlich einem zu vermeidenden Übel, so weist Hegel das notwendige Sich-geltend-Machen des Rechts in der Strafe selbst auf, da das zu vermeidende Übel *direkte* Folge des Unrechts ist. Damit ist nicht gesagt, dass sich nur dem bestrafen, im Negieren der Allgemeinheit negierten Wille das Allgemeine zeigt. Vielmehr stellt die Notwendigkeit der strafenden Gerechtigkeit den Bezug zwischen dem Allgemeinen und dem besonderen Willen her, der so für sich seiender Wille wird (§ 104), da er nicht ein Besonderes gegen das Allgemeine, sondern mit dem Besonderen den allgemeinen Willen will. Es bildet sich so ein (im 6. Schritt gezeigtes) *Verhältnis* des Einzelnen über das Besondere zum Allgemeinen aus, welches in der Sphäre der Moralität entwickelt wird und welches logisch, im Verhältnis des Gewissens zum als Gutes gefassten Allgemeinen, dem kategorischen Imperativ Kants entspricht.<sup>17</sup>

Nicht nur sichert die Strafe als zweiter Zwang die Geltung des Rechts wie bei Kant, sie vermittelt dazu das abstrakte Recht zur Moralität. Da die Umwelt der Person vernünftig strukturiert ist, also durch Vernunft zu ermessende Folgen hat, kann ihr Handeln nach Maßgabe der Vernunft beurteilt werden. Da sie sozial mit anderen Personen interagiert, ist die vernünftige Bewertung ihres Handelns anderen zugänglich. Damit ist die Person als Subjekt aber nicht heteronom dieser Beurteilung ausgeliefert. Das wäre es, hätten die anderen andere, ihm selbst undurchschaubare Beurteilungskriterien. Sie teilen aber alle ein und dieselbe Vernunft, sind also, wenn sie sich nach ihr bestimmen, vielmehr *autonom*.

Hegel beschreibt die Moralität als stufenweise Entwicklung dieser Autonomie. Sah die Person sich mit von ihr verschiedenen Sachen umgeben, die sie lediglich zu ihrigen machen konnte, und war aus diesem Grund noch nicht von Selbstbestimmung die Rede (vgl. § 43), so wird diese hier zunächst als Vorsatz thematisch – aus obengenannten Gründen verschränkt mit dem Begriff der Strafe und des Unrechts über die Schuld – eine vernünftige Person wirkt auf eine vernünftig organisierte Umwelt ein, die von anderen vernünftigen Subjekten geteilt wird und welche dieses Einwirken ihr zurechnen können. Zwar verändert die Person als Eigentümer auch ihre Außenwelt, aber als Willkür, als Einzelnes, das sich zu Besonderem verhält, und dem seine Umwelt eben noch nicht eine vernünftige ist. Wurde im abstrakten Recht noch die Besonderheit als Eigentum hinter der Person nivelliert, als ihr bloßes Anhängsel, verhält sich in der Moralität der Einzelne als Besonderer zum Allgemeinen. Damit ist

<sup>16</sup> Kersting, Wolfgang, Wohlgeordnete Freiheit. Immanuel Kants Rechts- und Staatsphilosophie, Frankfurt am Main 1993, S. 106.

<sup>17</sup> Vgl. Vieweg, Das Denken der Freiheit, S. 189.



der erste Bestandteil des ethischen kategorischen Imperativs Kants eingeholt, die Adressierbarkeit des Einzelnen im individuellen *Wollen* der Maxime. Die Maxime selbst wird von Hegel im Abschnitt über die Absicht und das Wohl behandelt, allerdings zunächst als Maxime zu hypothetischen Zwecksetzungen, die dann schließlich zur Maxime zu kategorischen Zwecken im Abschnitt „Das Gute und das Gewissen“ erweitert wird. Ein jedes Handeln zeitigt Handlungsfolgen, die sich einerseits als unübersehbar dem Wollen des Subjekts entziehen können, grundsätzlich aber absehbar sind. Dass die an ein Teil eines Hauses gelegten Flammen auf das ganze Haus übergreifen können, ist als allgemeines Naturgesetz, nämlich der spezifischen chemischen Eigenschaft bestimmter Stoffe, der Vernunft zugänglich. Also macht sich schon hier die Allgemeinheit geltend (vgl. schon § 19 ff.).

Es zeigt sich hier auch schon die grundsätzliche Schwierigkeit der Moralität, denn das Subjekt steht zum Allgemeinen nicht in *irgendeinem* Verhältnis, sondern die Aufgabe ist,

den zunächst nur für sich seienden Willen, der unmittelbar nur *an sich* identisch ist mit dem *an sich* seienden oder allgemeinen Willen, nach diesem Unterschiede, in welchem er sich in sich vertieft, aufzuheben und ihn für sich als *identisch* mit dem an sich seienden Willen zu setzen. (§ 106, Anmerkung)

Würde die hier geforderte Allgemeinheit als Abwesenheit allen materialen Inhalts gefasst, um die bloße Form der Gesetzmäßigkeit zu erhalten, dann wäre dies eine unmögliche Aufgabe. Denn die moralische Handlung erfordert einerseits Besonderung. Dem Allgemeinen gemäß wäre die Handlung aber bloß, wenn das Subjekt sich dieses Besonderen wieder entschlüge. Dann wäre sie aber keine Handlung mehr. Mehr noch: Eine Handlung ist notwendig subjektiv, der Handelnde muss also einerseits seine Subjektivität geltend machen, er muss seine Subjektivität in Objektivität übersetzen, dies aber in einer Art und Weise, dass er darin dem Allgemeinen adäquat, und dies muss präzise gefasst werden als: mit dem Allgemeinen identisch ist. Da das moralische Subjekt aber stets und notwendig besonderes Individuum ist, diese Besonderheit im Allgemeinen aber aufgelöst werden muss (so scheint es), so ist eine dem Allgemeinen angemessene Handlung selbstlos. Eine selbstlose Handlung ist aber ebenso keine Handlung mehr. Es ist also nun die Aufgabe, das Subjekt in seiner Identifizierung mit dem Allgemeinen sich nicht verlieren, also nicht seine Besonderheit preisgeben zu lassen. Die Besonderheit des freien Willens, welche in der Einleitung noch Triebe befasste (vgl. § 11 ff.), und zu denen Hegel nun auch „Bedürfnisse[...], Neigungen, Leidenschaften, Meinungen, Einfälle [...] zählt“ (§ 123), muss sich aber in der Moralität dem Allgemeinen adäquat machen, an dem auch andere besondere Willen partizipieren, das eigene Wohl ist daher auch das Wohl anderer (vgl. § 125). Das bedeutet: Tritt das eigene Wohl in Widerspruch zum Allgemeinen, auch wenn das Wohl anderer dabei befördert wird, verfällt es aus demselben Gründen wie das Unrecht dem Zwang: Das Wohl darf sich nicht gegen das Recht stellen. Umgekehrt wurde oben schon gezeigt, dass der allgemeine Wille notwendig den Besonderen enthält: Das Recht darf sich also auch nicht gegen das Wohl stellen. Dies muss aber notwendig eintreten, wenn das Besondere und das Allgemeine nicht ineinander

integriert sind, denn dann macht sich der Widerspruch geltend, „welcher die Willkür ist“ (§ 17).

Ein berechnendes Austarieren konfligierender Interessen ist wie die in der Einleitung zur *Rechtsphilosophie* erwähnte Glückseligkeit als Triebhierarchie eine unzureichende Remedur und eben so wenig allgemeinverbindlich wie das Unrecht, nämlich nichtig. Auch dies manifestiert sich: Das Dasein des allgemeinen Willens hat das Dasein besonderer Subjekte zur Bedingung. Das Dasein besonderer Subjekte ist wiederum an besondere Voraussetzungen geknüpft, die sein Wohl betreffen. Werden diese nicht erfüllt, ist das Dasein des besonderen Subjekts nicht gesichert und damit das Dasein des allgemeinen Willens: Wenn das Dasein eines Willens nicht gesichert ist, dann kann der Wille nicht mehr allgemein sein.<sup>18</sup> Damit ist implizit eine Fortbestimmung des abstrakt-rechtlichen Eigentums geleistet: „Wenn auch nur ein Einziger vom Eigentum ausgeschlossen ist, dann hört das Eigentum in der Gesellschaft auf zu bestehen.“ (Radbruch).<sup>19</sup> Dies Argument, das freilich nur bei sich einstellender existenzieller Not funktioniert, bereitet den Übergang von hypothetischen Zwecksetzungen des Subjekts – *wenn* Du Dein Wohl willst, *dann* musst Du Dir Handlungsfolgen zurechnen – zu kategorischen, welche es um den Preis seines Daseins berücksichtigen *muss*. Das Motiv des „freie[n] Wille, der den freien Willen will“ (§ 27) aus der Einleitung ist hier wieder eingeholt, und zwar auf der Schwelle dessen, was Hegel Sittlichkeit nennt. Die Willensmaxime als besonderer Wille muss mit dem Begriff des Willens identifiziert werden. Weder kann sie auf ein maximales Wohl der größten Zahl verpflichtet werden: Diese erfüllt zwar das Merkmal der Besonderheit, aber gewährt nicht dessen Allgemeinheit: „das Wohl ist nicht ein Gutes ohne das Recht“. Noch kann sie um der Allgemeinheit Willen vom besonderen Wohl absehen: „Ebenso ist das Recht nicht das Gute ohne das Wohl“ (§ 130).

Diese beiden Bestimmungen werden nun aufeinander bezogen, und den Bezug bildet der durch die *Pflicht* als autonomen Zwang motivierte Zweck. Freilich mangelte eine solche auf das unbestimmte Allgemeine abzielende Pflicht der Orientierung, das Subjekt weiß, *dass* es seine Pflicht ist, dem Allgemeinen zu entsprechen, aber er weiß nicht, *wie*; mehr noch, da der Zweck notwendig ein besonderer ist, muss er ein solches abstraktes Allgemeines freilich immer verfehlen. Damit mag zwar das Hegelsche Motiv eines Sittlichkeitskonzeptes sichtbar werden, in welchem das subjektive Gewissen mit dem objektiven Guten ausgesöhnt ist und klare Handlungsorientierung findet, dies allein nützt aber nichts, solange nicht klar wird, wie das Subjekt aus dieser oben beschriebenen Aporie herauskommt. Der Hegelschen Methodik entsprechend muss sich dieser Übergang für das Subjekt wie für das Gute als notwendig

<sup>18</sup> Nach *Step*, Ludwig, Was heißt: „Aufhebung der Moralität in Sittlichkeit“ in Hegels Rechtsphilosophie, in: Hegel-Studien Vol. 17 (1982), S. 75–96, dem ich aus diesem Grunde nicht beipflichten kann, komme „Hegel an dieser Stelle nicht weiter“, da er „das Unzureichende der bisherigen Formen der Moralität nicht aus inneren Widersprüchen“ entwickle, sondern aus der „Kollision“ zwischen Moralität und Recht.“ (S. 80).

<sup>19</sup> *Radbruch*, Gustav, Rechtsphilosophie, hrsg. v. Ralf Dreier und Stanley L. Paulson, Heidelberg/München/Landsberg/Frechen/Hamburg 2003, S. 133.

immanent erweisen. Leider ist hier Hegel, wie so oft an entscheidenden Stellen, außerordentlich wortkarg. „Das Nähere über einen solchen Übergang des Begriffs macht sich in der Logik verständlich“ (§ 141), heißt es lapidar, und der Leser vermisst schmerzlich den Hinweis auf die *genaue* Sektion der Logik. Es ist für die Rezeptionsgeschichte Hegels nicht von Vorteil gewesen, dass er einen Großteil seiner Argumente gleichsam in die *Wissenschaft der Logik* ausgelagert hat. Der Leser muss für das Verständnis mit den Hinweisen auskommen, die Hegel mit „[h]ier nur so viel“ einleitet: Er charakterisiert das bis hier entwickelte nur sein sollende Gute und die nur sein sollende Subjektivität als endlich, welche Endlichkeit sich darin zeige, dass sie „an ihnen selbst ihr Gegenteil“ haben, und als diese Einseitigen seien sie noch nicht gesetzt als das, „was sie an sich sind“. Beide wollen sich als Totalität für sich konstituieren ohne das jeweils andere, wodurch sie sich aufheben und zu Momenten herabsetzen.

Hegel gibt aber einen Hinweis, wo er diesen Widerspruch sieht: „Das Böse als die innerste Reflexion der Subjektivität in sich gegen das Objektive und Allgemeine, das ihr nur Schein ist, ist dasselbe, was die gute Gesinnung des abstrakten Guten, welche der Subjektivität die Bestimmung desselben vorbehält.“<sup>20</sup> Um dies zu verstehen, muss darauf aufmerksam gemacht werden, dass hier zweimal das Objektive und zweimal das Subjektive genannt werden, einmal in der Weise der Intention, schließlich als deren Verfehlung. Die Subjektivität strebt das Gute an, da es aber nur seine Besonderheit als Maßgabe in sich findet, verwirklicht sie nur diese ihre Subjektivität in ihrer Besonderheit, was der Allgemeinheit entgegen und also böse ist – das Objektive gerät zur bloßen Subjektivität. Das Gute, auf der anderen Seite, vermag ob seiner Bestimmungslosigkeit die Subjektivität nicht zu orientieren, gerät so zur reinen, da bestimmungslosen Objektivität und verurteilt das Gewissen, zur absoluten Eitelkeit umzuschlagen.

Nach Hegel ist es der Begriff oder das reine Selbstbewusstsein allein, welches aus sich heraus zu weiterer Bestimmung fähig ist. Eine das Subjektive entbehrende Objektivität ist daher bestimmungslos, aus sich heraus entwicklungsunfähig oder, mit Hegels Metapher, „tot“, beide bedürfen daher eines entwicklungsfähigen Mediums, in welches als das „lebendige Gute“<sup>21</sup> sie sich aus ihrer Widersprüchlichkeit heraus auflösen. Zwar mag das Ergebnis für die Moralität insgesamt zunächst fatal sein, so verhilft es doch zu einer wichtigen Erkenntnis, die den Widerspruch auflöst und die sich letzten Endes doch für die Moralität als günstig erweisen soll. Das Subjekt soll seine Besonderheit als identisch mit dem Objektiven setzen, es also mit seiner Subjektivität erfüllen, als bestimmungslos vermag es einerseits das Subjekt nicht über das dazu erforderliche Kriterium aufzuklären, weshalb das anvisierte rein moralische Subjekt sich nicht im Guten verwirklichen kann, erfüllte Subjektivität also in reine

<sup>20</sup> *Hegel*, Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften (Werke 10), § 512.

<sup>21</sup> Vgl. *Hegel*, Georg Wilhelm Friedrich, Die Philosophie des Rechts. Vorlesung von 1821/22, hrsg. v. Hansgeorg Hoppe, Frankfurt am Main 2005, S. 144 ff.

Objektivität umschlägt; dieses nun dem Belieben des Subjektiven anheimgestellte Gute wird etwas rein Subjektives, welches somit in Wahrheit das Böse ist, das Objektive schlägt in das Subjektive um. Das Böse nun ist eine Entartung des Moralischen; in ihm ist das besondere Subjekt nur sich selbst verpflichtet und setzt sich an die Stelle des Allgemeinen – womit es nicht mehr zu unterscheiden ist von der guten Gesinnung des abstrakt Guten (an Beispielen hierfür fehlt es wahrlich nicht). Im Unterschied zum Unrecht, welche das Allgemeine nur fehlbeurteilt und ansonsten unangetastet lässt, gibt sich das Böse als das Allgemeine aus. Das Unrecht verletzt Willkür, das Böse zerstört den vernünftigen Willen. Wenn beide, als isoliert voneinander, zu ihrem eigenen Gegensatz, mithin selbstwidersprüchlich werden, so ist der Beweis erbracht, dass sie ohne einander nicht denkbar sind, und haben sich als Momente eines höheren Begriffs erwiesen, welcher diese Momente als verschiedene Aspekte trägt und so zunächst ihre Widersprüchlichkeit neutralisiert. Dass das Subjektive im Objektiven aufgehe, reicht nicht, um beider Identität aufzuweisen, denn dann würde die Subjektivität in der Objektivität, die Moralität im Recht verschwinden. Anders als bei Kant kommt die begriffliche Herleitung der den Staat umfassenden Sittlichkeit wie auch die des Staats selbst *ohne* das Motiv des Zwanges aus – auch wenn Zwang historisch bei der Stiftung der Staaten durch Heroen notwendig war (vgl. § 93). Sie beruht allein darauf, die Einseitigkeit der Sphäre des abstrakten Rechts wie die der Moralität zu überwinden.

Es hat zu vielen Missverständnissen geführt, Objektivität allein als Wirklichkeit oder Lebenswelt des Subjekts zu lesen. Indem Hegel aber Allgemeinheit und Objektivität bedeutungsgleich gebraucht, wird deutlich, dass er das *vernünftige Allgemeine* meint, das Allgemeine, welches in seinen Besonderungen identisch mit sich bleibt. Es geht bei der Sittlichkeit allein um die Identifizierung des einzelnen Besonderen mit der objektiven Vernunft, nicht um die Bejahung einer jeden staatlichen überkommenen Existenz, aber eben auch nicht um kommunikative Konsensfindung sich anerkennender Subjekte, denn jedes Handeln, auch das kommunikative, hat sich an der Vernunft zu orientieren, nicht an der bloßen Übereinkunft. Anderen das Recht zuzugestehen, „die eigenen Handlungen in Bezug auf die zugrundeliegende Norm zu bewerten“, <sup>22</sup> reicht hierfür nicht aus, wenn nicht die Vernünftigkeit dieser Norm und der durch sie etablierten Institution gesichert ist. „Wenn ich mich darauf setze, die Vernunft nicht anzuerkennen, so habe ich keinen Gehalt in mir als die Eitelkeit“<sup>23</sup>, heißt es in einer Vorlesungsnachschrift. Aber der von der Vernunft im Stich gelassenen Subjektivität bleibt innerhalb der Sphäre der Moralität nichts anderes übrig als diese Eitelkeit, während der an der Sittlichkeit orientierte Bürger den Gehalt seiner Pflicht im Staat erkennt und zur Befolgung der Gesetze nicht mehr gezwungen werden muss, sondern sich ihnen verpflichtet weiß insofern, da er nur so der den Pflichten korrespondierenden Rechte teilhaftig werden kann.

<sup>22</sup> Honneth, Axel, Die Normativität der Sittlichkeit. Hegels Lehre als Alternative zur Ethik Kants, in: DZPhil 2014; 62 (5), S. 787–800 (S. 791).

<sup>23</sup> Hegel, Die Philosophie des Rechts, S. 144.

Strenge, unabhängig vom einzelnen Subjekt geltende Allgemeinheit des Willens ist es also, die sich in der Sittlichkeit mit der Subjektivität verbindet. Das bedeutet nun wieder gerade nicht, dass es auf bestehende Staaten als normative, objektive Bezugspunkte gar nicht ankäme, schließlich muss sich dem Subjekt das Objektive manifestieren und kann eben nicht in einsamer Maximenprüfung erschlossen werden. Hier zeigt sich, dass Hegels Rechtsphilosophie gar nicht ohne dessen Geistesphilosophie, namentlich seine Geschichtsphilosophie gelesen werden kann, die aus gutem Grund den objektiven Geist beschließt. Es kann deshalb auf „das Gewordensein und die damit verbundene Reflexionsgeschichte der sittlichen Mächte“<sup>24</sup> vertraut werden. Hegel ist nun also nicht nur nicht blinde Staatsvergötzung vorzuwerfen, im Gegenteil: Die so gefasste Aufgabe eines an der Vernunft orientierten Zusammenlebens stellt ein Kriterium der Beurteilung tradierter Staatsformen bereit, woran geprüft werden kann, ob in solchen Staatsformen an der Vernunft orientiertes Zusammenleben möglich ist, und dies deshalb, weil das im Staat verwirklichte Allgemeine in sich bestimmt, nicht mehr bestimmungslos ist. Indem der Staat das Besondere in sich integriert, muss er auch das Gute berücksichtigen, jedoch nicht im materialen, was ihn im Sinne Kants als paternalistisch qualifizierte (vgl. AA VIII, 190 f.), sondern im prozedural-ermöglichenden Sinne.

Dass Hegels sittlicher Staat sich auch im Aufbau an der Vernunft orientiert, die Hegel in der *Wissenschaft der Logik* entwickelt hat, tritt im Text leider nicht deutlich zutage, allerdings ist die logische Tiefenstruktur rekonstruierbar,<sup>25</sup> jedoch kann dies hier nicht mehr meines Amtes sein. Das hat zur Folge, dass die den Bürger verpflichtenden und berechtigenden staatlichen Institutionen nicht als Beschränkungen aufgefasst werden können, als solche, nämlich als Zwang und Strafe, treten sie „nur gegen die unbestimmte Subjektivität oder abstrakte Freiheit“ (§ 149) in Erscheinung. Das Allgemeine des Staates ist des Weiteren nicht auf eine Einebnung der Besonderheit und Subjektivität der Bürger aus, was logisch unmöglich ist (§ 6), sondern muss dieser in der bürgerlichen Gesellschaft ihr Recht lassen, zugleich aber – gegen liberale Staatsauffassungen – deren zentrifugale Kräfte in seine Einheit zurückführen,<sup>26</sup> wobei die Arbeit der Bürger für die Allgemeinheit der Bedürfnisse diese hin zu einer wenigstens formellen Allgemeinheit bildet (§ 187) und dem Staat in dieser Hinsicht – auch institutionell, durch den „kleinen Staat“ der Korporation – entgegenkommt. Das ändert aber nichts daran, dass die bürgerliche Gesellschaft als Sphäre der Besonderheit Quell der Desorganisation des Staates ist. Andererseits darf sie nicht – wie bei Platon und Fichte – in ihrer Eigengesetzlichkeit ausgehebelt werden, und zwar nicht etwa nur deshalb, weil das Aufkommen der Subjektivität und der bürgerlichen Gesellschaft unhintergehbare geschichtliche Fakten sind und dem Staate so ihre Logik

<sup>24</sup> Zabel, Benno, Das Recht der Institutionen. Zu einer Kultur der Freiheit jenseits von Individualismus und Kollektivismus, in: Kurt Seelmann und Benno Zabel (Hrsg.), *Autonomie und Normativität*, Tübingen 2014, S. 153 – 176 (S. 170).

<sup>25</sup> Vgl. hierzu Vieweg, Das Denken der Freiheit, S. 229 ff.

<sup>26</sup> Vgl. Kervégan, Jean-François, Jenseits der Demokratie, in: *DZPH* 56 (2008), S. 223 – 243.

aufzwingen; die Besonderheit des Willens (§ 6) ist vielmehr seiner konkreten (also wahrhaften) Allgemeinheit (§ 7) logisch inhärent und hat sich *deswegen* historisch ihr Recht verschafft. Wäre dies nicht, wären allgemeiner und besonderer Wille unauflösbare Gegensätze, und der für das Allgemeine stehende Staat müsste vom (liberalen) Standpunkt der Besonderheit bestenfalls als notwendiges Übel erscheinen. Da allgemeiner und besonderer Wille sich aber entsprechen – nur eben dann nicht, wenn sie voneinander abstrahieren und sich daher verfehlen – muss der Staat so organisiert sein, dass er alle Momente des Begriffs des freien Willens, die sich in der bürgerlichen Gesellschaft „in ihre Extreme verloren“ haben, wieder zu ihrer Einheit rückvermittelt. Da dies der Reintegration des sich in das Urteil dirimierten Begriffs durch den Schluss in der *Wissenschaft der Logik* entspricht, muss auch der Staat schlussförmig organisiert sein, und da es zwei Begriffsmomente in einer Einheit sind, muss sich der Staat dreifach vermitteln, also einen Schluss aus drei Schlüssen bilden.<sup>27</sup>

Um das scheinbar Abwegige dieses Gedankens zu zerstreuen, muss nicht eigens auf das Vorbild Kants in dieser Frage (vgl. AA VI, 313) verwiesen werden. Wäre es dem Staat nämlich allein um die Besonderheit des Individuums zu tun, der Staat also auf diese allein hin organisiert, er wäre nur abstrakt, unter Absehung seiner anderen Subzwecke vermittelt, er würde den Begriff des freien Willens verfehlen und mithin zerfallen. Ginge es allein um Besonderheit, wäre es für die Bürger naheliegend, sich nach anderen Weisen der Bedürfnisbefriedigung umzusehen, ohne Zugeständnisse an den Staat als Sachwalter der Allgemeinheit machen zu müssen. Ginge es allein um die Allgemeinheit, würde der Staat nicht nur die Besonderheit abzuschleifen geneigt sein, dieser Allgemeinheit fehlte es, das hat das Moralityskapitel gelehrt, an Bestimmtheit; der Staat käme nicht umhin, sich an einer Besonderheit auszurichten und diese für allgemeinverbindlich zu erklären. Ginge es schließlich allein um die Einzelheit, so wär der Staat dem Belieben eines einzelnen Tyrannen ausgeliefert. Es müssen also drei Schlüsse sein, die jedes Moment mit den anderen vermitteln, keines dieser Momente darf auf Kosten der anderen ausgebildet werden.

So bildet sich der Staat exakt nach den in den §§ 5–7 vorgestellten Willensbestimmungen und die Bürger finden den Staat nach genau demselben Muster gegliedert wie ihre individuelle Freiheit, sie sind im Staat somit „bei sich selbst“, nicht in ihrer Freiheit beschränkt und haben deshalb auch keinen Grund, gegen den Staat und seine Gesetze aufzubegehren. Das mindert auch die Härte und das Gewicht der Strafe im sittlichen Staat, die sich deshalb gar nicht strikt am Talionsprinzip ausrichten kann,<sup>28</sup> denn die Strafe negiert ja nicht – zivilrechtlich – die Negation der Läsion einer bestimmten Person, sondern der Rechtssphäre überhaupt, und kann sich

<sup>27</sup> Vgl. Wolff, Michael, Hegels staats-theoretischer Organismus: Zum Begriff und zur Methode der Hegelschen „Staatswissenschaft“, in: Hegel-Studien Vol. 19 (1984), S. 147–177, neue Rekonstruktion bei Vieweg, *Das Denken der Freiheit*, Kap. VIII.3.

<sup>28</sup> „Das Aufheben des Verbrechens ist insofern *Wiedervergeltung*, als sie dem Begriffe nach Verletzung der Verletzung ist.“ (§ 101). Der Sinn dieser Wiedervergeltung ist aber ein logischer, kein Strafzweck.

umso milder zeigen, je gefestigter diese ist und demzufolge je weniger Schaden diese erlitten hat (vgl. § 218). Dies impliziert in einem sittlichen Staat eine Betonung der Pflicht, welche, anders als bei Kant, nicht allein vom Gewissen ausgeht, sondern das Verhältnis des Einzelnen zum Staat betrifft. In ihr findet sich Anerkennung verwirklicht, da die Pflicht Kehrseite des Rechts ist und Bedingung überhaupt dafür, Rechte zu haben. Das Verhalten der Bürger des Hegelschen Vernunftstaates beruht so nicht mehr (bloß)<sup>29</sup> auf äußerlichem Zwang, es wird zur „Gewohnheit“ der Individuen, die vernünftigen Institutionen machen sie „rechtschaffen“ (vgl. § 150) und sittlich, aus dem zweiten Zwang wird „zweite Natur“ (vgl. § 151), zu den Institutionen ist ihr Verhältnis eines des „Zutrauens“ bis hin zu ihrer „adäquaten Erkenntnis“ einer „Einsicht durch Gründe“ (§ 147 und Zusatz), während der Staat bei Kant – auch in der von ihm präferierten Republik – Zwangsstaat bleibt, der zwar die „Freiheit zum Prinzip“ hat, aber eben doch „zur Bedingung alles Zwangs macht“ (AA VI, 340), und so die bürgerliche Verfassung nicht anders als eine Vereinigung freier Menschen unter „Zwangsgesetzen“ (vgl. AA VIII, 290) betrachtet werden kann. Während bei Kant der Zwang konstitutiv ist, da der Staat mit den möglichen negativen Folgen der Willkürfreiheit rechnen muss, bestimmt sich Willkür bei Hegel zum freien Willen und somit zum Staat als „Wirklichkeit des substantiellen Willens“ weiter.

### Literatur

*Baum*, Manfred: Drei kategorische Imperative bei Kant, in: Bernd Dörflinger/Dieter Hüning/Günter Kruck (Hrsg.), *Das Verhältnis von Recht und Ethik in Kants praktischer Philosophie*, Hildesheim 2016, S. 131–152.

*Geismann*, Georg: Recht und Moral bei Kant, in: *Jahrbuch für Recht und Ethik* 14 (2006), S. 3–124.

*Hegel*, Georg Wilhelm Friedrich: *Werke in 20 Bänden*, hrsg. v. Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Frankfurt a. M. 1986 ff.

– *Die Philosophie des Rechts. Vorlesung von 1821/22*, hrsg. v. Hansgeorg Hoppe, Frankfurt am Main 2005, S. 144 ff.

*Honneth*, Axel: Die Normativität der Sittlichkeit. Hegels Lehre als Alternative zur Ethik Kants, in: *DZPhil* 2014; 62 (5), S. 787–800.

---

<sup>29</sup> Die grundsätzliche Problematik des Verhältnisses von Freiheit und Zwang, wenn Zwang als Zweck gebraucht wird, scheint mir auch von Hegel gesehen. Der Vergeltungszweck macht aus dem Täter allein die Tat, eine Abstraktion, welche schon in *Wer denkt abstrakt?* (in: *Werke* 2, S. 575–581) von Hegel kritisiert wird. Der Abschreckungszweck schließlich macht sich als Drohung die Unfreiheit zunutze und kann daher auch nicht der Freiheit des Willens genügen (vgl. § 99, Zusatz). Der Besserungszweck würde darauf hinauslaufen, dass man zur Vernunft gezwungen werden kann. Aber man kann zur Einsicht, dass Diebstahl unrecht, da unvernünftig ist, eben so wenig *durch Zwang* gelangen als zur Einsicht, dass  $2+2=4$  ist. Zwang ist nur Manifestation, Geltung, kein Zweck, wie das Fallen eines Steins die Gravitation manifestiert und nicht Zweck der Gravitation ist.



- Houlgate*, Stephen: Das Sein. Zweyter Abschnitt. Die Quantität, in: Michael Quante/Nadine Mooren (Hrsg.): Kommentar zur Wissenschaft der Logik, Hamburg 2018, S. 145–218.
- Kant*, Immanuel: Gesammelte Schriften (Akademieausgabe), Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften, Berlin 1900 ff.
- Kersting*, Wolfgang: Wohlgeordnete Freiheit. Immanuel Kants Rechts- und Staatsphilosophie, Frankfurt am Main 1993.
- Kervégan*, Jean-François: Jenseits der Demokratie, in: DZPH 56 (2008), S. 223–243.
- Marquard*, Odo: Kant und die Wende zur Ästhetik, in: Zeitschrift für philosophische Forschung Bd. 16, H. 2 S. 231–243.
- Hegel und das Sollen, in: Philosophisches Jahrbuch 72 (1964/65), S. 103–110.
- Mertens*, Thomas: Zweckmäßigkeit der Natur und politische Philosophie bei Kant, in: Zeitschrift für philosophische Forschung, Bd. 49, H. 2, S. 220–240.
- Radbruch*, Gustav: Rechtsphilosophie, hrsg. v. Ralf Dreier und Stanley L. Paulson, Heidelberg/München/Landsberg/ Frechen/Hamburg 2003.
- Seelmann*, Kurt: Wechselseitige Anerkennung und Unrecht: Strafe als Postulat der Gerechtigkeit? In: Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie Vol. 79, No. 2 (1993), S. 228–236.
- Siep*, Ludwig: Was heißt: „Aufhebung der Moralität in Sittlichkeit“ in Hegels Rechtsphilosophie, in: Hegel-Studien Vol. 17 (1982), S. 75–96.
- Vieweg*, Klaus: Das Denken der Freiheit. Hegels Grundlinien der Philosophie des Rechts, München 2012.
- Wolff*, Michael: Hegels staatstheoretischer Organizismus: Zum Begriff und zur Methode der Hegelschen „Staatswissenschaft“, in: Hegel-Studien Vol. 19 (1984), S. 147–177.
- Zabel*, Benno: Das Recht der Institutionen. Zu einer Kultur der Freiheit jenseits von Individualismus und Kollektivismus, in: Kurt Seelmann/Benno Zabel (Hrsg.), Autonomie und Normativität, Tübingen 2014, S. 153–176.
- Zander*, Folko: Die methodische Rolle des Widerspruchs bei Hegel, in: Folko Zander/Klaus Vieweg (Hrsg.), Logik und Moderne. Hegels Wissenschaft der Logik als Paradigma moderner Subjektivität, Leiden/Boston 2021, S. 74–86.
- Anerkennung als Moment von Hegels Freiheitsbegriff, in: Bildung und Freiheit. Ein vergessener Zusammenhang, hrsg. v. Klaus Vieweg und Michael Winkler, München 2012, S. 115–124.





# Der Vergeltungsgedanke bei Hegel und in der aktuellen Diskussion

## Zur Differenz zwischen philosophischen und empirischen Strafbegründungen

Von *Stephan Stübinger*, Hagen

Sie ist wieder da – die Vergeltung als theoretische Grundlage staatlicher Strafe! „Vergeltung“ – so lautet die womöglich älteste und jedenfalls häufig gegebene Antwort auf die Frage, weshalb gestraft wird. Die Beantwortung dieser Frage macht einen Großteil des Gegenstandes der sog. Straftheorien aus. Im Rahmen einer theoretischen Klärung soll vor allem (nicht notwendig) das staatliche Recht zu strafen begründet werden. Hierbei geht es um eine Legitimation und nicht nur um eine Erklärung der möglichen Wirkweise von Strafe. Die Vergeltung hat eine sehr bewegte Geschichte – gerade in den letzten 50 Jahren. Zwischenzeitig konnte man den Eindruck gewinnen, als sei diese Antwortmöglichkeit innerhalb der einschlägigen Gelehrtenkreise verschwunden; zumindest im deutschsprachigen Diskussionszusammenhang schien die Vergeltung als Bezeichnung für eine Straftheorie unerwünscht oder verpönt. Dafür sorgt u. a. die Gefahr einer Verwechslung mit der Rache, sowie die vermeintliche Herkunft aus einem theologischen oder vormodernen Gedankengut. Ende der 1960er Jahre wurde schon einmal der endgültige „Abschied“ von den Vergeltungslehren der philosophischen Klassiker (Kant und Hegel) verkündet.<sup>1</sup> Obwohl diesem Ruf umgehend widersprochen wurde,<sup>2</sup> so ist es doch eine Weile ruhig geworden um die klassischen Vergeltungslehren; viel zu laut waren die Vertreter anderer Theorie: zunächst in den Jahren um 1970 die Resozialisierungslehrer und dann die Theoretiker der sog. ‚positiven Generalprävention‘, deren bevorzugte Theorieferenz nicht mehr die Philosophie, sondern die praxisorientierte bzw. theoretische Soziologie (insbesondere die Systemtheorie) ist.<sup>3</sup> Doch auch das vermeintlich Endgültige hielt nicht ewig – auf den Abschied folgt die Wiederkehr. Nach nicht allzu langer Zeit wurde wieder – je nach persönlicher Präferenz – die „Rückkehr zu

---

<sup>1</sup> Vgl. das viel zitierte Programmaufsätzchen von *Klug*, in: *Moderne deutsche Strafrechtsdenker*, S. 300–304.

<sup>2</sup> Als erster bereits ein Jahr später *Mayer*, in: *Festschrift für Karl Engisch*, S. 54–79.

<sup>3</sup> Vgl. den Überblick über den damaligen Diskussionsstand von *Neumann/Schroth*, S. 11 ff. Soweit ersichtlich taucht dort auch erstmals die Bezeichnung „Theorie der positiven Generalprävention“ (S. 33) für eine Strafzwecklehre auf, deren Grundgedanken freilich sehr viel älter sind.

den Klassikern“<sup>4</sup> gefordert oder eine „Renaissance der absoluten Straftheorie“ befürchtet.<sup>5</sup> Dennoch halten heute manche jedwede Form der Begründung von Vergeltung als Straftheorie für „unhaltbar“<sup>6</sup> oder stellen der Vergeltungstheorie gar den Totenschein aus.<sup>7</sup> Doch dieser Schein trügt. Die Vergeltung ist nicht totzukriegen.

## I. Neue Suche nach gerechter Vergeltung

Seit einiger Zeit erscheint die Vergeltung nun sogar in einem neuen Gewand: es sind des Kaisers neue Kleider. Während die Vergeltung bislang meist in einem mit großem Aufwand gestrickten Kostüm philosophischer Begrifflichkeit erschienen ist, steht sie nun in die Erfahrung nackter Tatsachen gekleidet in der strafrechtlichen Theorienlandschaft da. Schon seit langem haben sich zahlreiche Wissenschaftler aus unterschiedlichen Disziplinen, wie z. B. der Evolutionsbiologie, Hirnforschung, Psychologie, Ökonomie und Sozialwissenschaften daran gemacht, die Vergeltung als natürlichen Trieb, Bedürfnis bzw. Intuition empirisch dingfest zu machen.<sup>8</sup> Die Wissenschaft soll nun belegen, was zuvor schon errahnt worden ist: die Vergeltung gehört gleichsam zum festen Natur- und Gefühlshaushalt der Menschen bzw. der Menschheit. Gesucht werden nur die raffinierten Vergeltungsgefühle und Gerechtigkeitsintuitionen und nicht etwa die primitiven Rachegelüste, die manch einer ebenfalls empfinden mag. Allein die Befriedigung eines irgendwie gerechten Vergeltungsinteresses erfülle somit einen gleichermaßen naturhaften wie sozialen Zweck. Die Erwartung, dass gute und böse Taten mit Lohn oder Strafe vergolten werden, dient gleichsam als Mörtel, der den gesellschaftlichen Bau zusammenhält. Die empirische Erforschung und Berücksichtigung dieser Vergeltungserwartung soll dann auch in theoretischer Hinsicht zur Reformulierung einer Strafzwecklehre genutzt werden.

Den soziologischen, psychologischen u. a. Untersuchungen folgen inzwischen auch einige Strafrechtler, die sich eher auf solche rechts-externen Herleitungen verlassen möchten als auf philosophische Einsichten zu setzen. Sie akzeptieren nicht allein die Befunde als eine Art Erfahrungstatsache, sondern schmieden daraus zugleich eine normative Berechtigung der Gesellschaft, das ermittelte Strafbedürfnis

<sup>4</sup> So ausdrücklich etwa *Kaiser*, S. 189.

<sup>5</sup> Beispielsweise von *Schünemann*, in: Festschrift für Klaus Lüderssen, S. 327.

<sup>6</sup> *Roxin/Greco*, § 3 Rn. 8 (im Original sogar fett gedruckt); ebenso bereits fast 200 Jahre zuvor: *Bauer*, S. 278, der „die s. g. absoluten Straftheorien theils als *unhaltbar* ..., theils als *unbrauchbar*“ bezeichnet hat.

<sup>7</sup> So zählt etwa *Frisch* (Goltdammer's Archiv für Strafrecht 2019, S. 186) die „Vergeltungstheorie“ zu den „tote(n) Theorien“; ebenso *Frisch*, Goltdammer's Archiv für Strafrecht 2015, S. 70.

<sup>8</sup> Zu den diversen Ansätzen aus unterschiedlichen Fächern siehe etwa *Andrissek*, S. 14 ff. m.N. zu den unterschiedlichen Methoden zur Ermittlung der Gerechtigkeitsintuitionen vgl. etwa *Robinson/Darley*, Justice, Liability, and Blame, S. 7 ff.; *Robinson/Kurzban*, Minnesota Law Review 91 (2007), S. 1829–1907, bes. S. 1848 ff.; *Robinson/Goodwin/Reisig*, New York University Law Review 85 (2010), S. 1940–2033, bes. S. 1961 ff.

auch zu befriedigen. Es erweist sich als strategischer Vorteil, wenn eine Gesellschaft oder die staatliche Justiz auf die Gerechtigkeitsintuitionen, zu denen auch das Gefühl einer gerechten Vergeltung zählt, hört und sie in die Entscheidungsfindung einbezieht. Bürger, die sich auf diese Weise ernstgenommen und berücksichtigt fühlen, kooperieren leichter mit dem Staat und befolgen dessen Regeln. Vergeltung sorgt so zumindest mittelbar für Rechtsfrieden und dieser ist das höchste Ziel des Rechts. Zur Erreichung dieses Ziels sei es effektiver, auf die tatsächlichen Bedürfnisse und Erwartungen der Menschen zu setzen als sich auf die Einlösung theoretischer Modelle zu verlassen. Die empirischen Untersuchungen sollen zeigen, dass sich die meisten Menschen vom Recht nicht zuletzt Gerechtigkeit erhoffen, auch wenn sie dieses Ideal nicht auf den Begriff bringen können. Dabei erwarten sie auch einen gerechten Ausgleich für gute und böse Taten, d. h. Lob oder Tadel, Verdienst oder Strafe. Gerade das sei mit Vergeltung gemeint. Empirie scheint insofern verlockender als Philosophie, wenn es um die Modellierung einer Straftheorie geht.

Die neue Form der Vergeltungslehre ist zuerst im anglo-amerikanischen Sprachraum unter dem Stichwort „empirical desert“ aufgetaucht; prominent und wortreich vorgetragen wird dies in vielen Beiträgen von Paul H. Robinson, Professor an der University of Pennsylvania Law School. Als wissenschaftliche Partner und Co-Autoren einiger Beiträge hat er sich konsequenterweise nicht etwa Philosophen, sondern Psychologen ausgesucht – namentlich etwa Kevin M. Carlsmith, John M. Darley, Robert Kurzban und Geoffrey P. Goodwin.<sup>9</sup> Dabei geht es sowohl um die empirische Ermittlung des Gerechtigkeitsempfindens bzw. des darauf beruhenden Strafbedürfnisses innerhalb der Bevölkerung,<sup>10</sup> als auch um das Vertrauen in die Fairness der Verfahren, die der Umsetzung dienen.<sup>11</sup> Statt zu warten, bis einige Tropfen himmlischer Gerechtigkeit eventuell aus den Theoriewolken der Philosophie herabregnen, soll erforscht werden, welche Normen und Sanktionen aktuell für gerecht gehalten werden. Dadurch möchte sich diese Vergeltungslehre von den Vorgängertheorien unterscheiden. Bisher waren die diversen Varianten der Vergeltungstheorie auf eine ethische, rechtsphilosophische oder allgemein deontologische Begründung angewiesen. Statt die gelehrten Legitimationsdiskurse von Philosophen und Juristen zu verfolgen, sollen nach Ansicht der empirischen Variante der Vergeltungstheorie die Ge-

---

<sup>9</sup> Vgl. neben den in Fn. 8 bereits genannten Texten noch *Robinson*, in: *Criminal Law Conversations*, S. 29–39; *Robinson*, *New Criminal Law Review* 23 (2020), S. 565–583 (eine deutsche Fassung dieses Aufsatzes ist zuvor erschienen unter dem Titel „Ein ‚Waffenstillstand‘ im Krieg der Straftheorien?“, in: Johannes Kaspar/Tonio Walter (Hrsg.), *Strafen „im Namen des Volkes“?*, Baden-Baden 2019, S. 13–34; dort befindet sich auch ein weiterer Aufsatz von *Paul H. Robinson* mit dem Titel: *Die empirisch ermittelte verdiente Strafe und die Strafrechtskodifikation im In- und Ausland*, S. 39–47); s. a. *Carlsmith/Darley/Robinson*, *Journal of Personality and Social Psychology* 83 (2002), S. 284–299; *Robinson/Darley*, *Southern California Law Review* 81 (2007), S. 1–67; *Robinson/Barton/Lister*, *New Criminal Law Review* 17 (2014), S. 312–375 jeweils m.w.N.

<sup>10</sup> Siehe dazu den Überblick von *Rudyak*, *Texas A&M Law Review* 7 (2019), S. 187–267, bes. S. 195 ff.

<sup>11</sup> *Bowers/Robinson*, *Wake Forest Law Review* 47 (2012), S. 211–284.

rechtingkeitsvorstellungen von Laien z. B. mittels soziologischer Methoden befragt werden, um den Zweck strafrechtlicher Sanktionen zu bestimmen.<sup>12</sup> Wie in vielen anderen Fällen auch, so hat es nicht allzu lange gedauert, bis dieser Theorietrend nach Deutschland herübergeschwappt ist.<sup>13</sup> Die Vertreter einer solchen Herangehensweise sehen darin u. a. eine Chance für eine Demokratisierung im Diskurs der Straftheorien.<sup>14</sup> Da die Assoziation mit dem Wort ‚Demokratie‘ gut klingt, mag dies zumindest als intellektuelles Feigenblatt dienen, um die legitimatorische Blöße einer bloßen Erklärung mit ‚nackten Tatsachen‘ statt mit theoretischen Begriffen ein wenig zu verdecken.

## II. Alte Frage: absolut oder relativ?

Allerdings drängen sich zumindest zwei Fragen auf: zum einen nach dem Verhältnis der neuen Theorie zu anderen Strafzwecklehren, zum anderen nach der Legitimationskraft einer empirisch ermittelten Vergeltung (dazu unter III.). Es ist zunächst schon nicht ganz einfach, die neue Theorievariante in den bisherigen Kanon der Straftheorien einzuordnen. Durch diese Reformulierung der Vergeltungslehre wird nämlich das insbesondere in strafrechtlichen Lehrbüchern übliche – aber stets umstrittene – Einteilungsschema irritiert. Danach werden die verschiedenen Straftheorien entweder als ‚absolut‘ oder ‚relativ‘ bezeichnet. Man hat sich daran gewöhnt, den Begriff der Vergeltung zu den sog. „absoluten Theorien“ zu zählen und sie strikt von den „relativen Theorien“ zu unterscheiden, die ganz auf verschiedene Spielarten von Prävention setzen – sei es durch Abschreckung, Besserung, Unschädlichmachung, Einübung von Rechtstreue etc.<sup>15</sup>

---

<sup>12</sup> Vgl. zu dieser Abgrenzung der neuen von den traditionellen Vergeltungstheorien – neben den in Fn. 8–11 genannten Arbeiten – noch *Robinson*, William and Mary, Law Review 48 (2007), S. 1831–1848; *Robinson*, Cambridge Law Journal 67 (2008), S. 145–175; *Robinson*, Arizona State Law Journal 42 (2010), S. 1089–1111, bes. S. 1104 ff.

<sup>13</sup> Siehe insbesondere die einschlägigen Texte von *Walter* – namentlich z. B.: (ZIS) 7/2011, S. 636–647; Das Absolute wird relativ, in: Gedächtnisschrift für Michael Walter, S. 831–849; Strafe und Vergeltung; Grundlagen einer empirisch begründeten Vergeltungstheorie, in: Strafen „im Namen des Volkes“, S. 49–60; *JuristenZeitung* 2019, S. 649–656.

<sup>14</sup> So etwa *Robinson*, Northwestern University Law Review 111 (2017), S. 1565–1595; s. a. *Walter*, in: Festschrift für Reinhard Merkel, S. 545–564, bes. S. 549 f. Kritisch zu dieser Zielsetzung hingegen *Roberts/de Keijser*, Punishment & Society 16 (2014), S. 474–498, bes. S. 486 ff.; *Rappaport*, The University of Chicago Law Review 87 (2020), S. 711–814, bes. S. 806 ff.

<sup>15</sup> Vgl. zu der entsprechenden Einteilung der Straftheorien statt vieler nur *Gropp*, § 1 Rn. 171 ff./181 ff.

### *1. Vom Ursprung der Unterscheidung zwischen absoluten und relativen Straftheorien*

Dieses simple Schema zur Einordnung der Straftheorien ist zu Beginn des 19. Jahrhunderts aufgekommen, nachdem die Frage nach der Legitimation staatlicher Strafe um 1800 durch allerlei neue Begründungsansätze unübersichtlich geworden war.<sup>16</sup> Als einer der ersten hat wohl Carl Salomo Zachariä eher beiläufig in einem (nicht gekrönten) Antwort-Aufsatz zu einer Preisfrage über die Möglichkeit einer Rechtfertigung sog. „außerordentlicher Strafen“<sup>17</sup> in diesem Sinne zwischen einem „System der relativen Strafgerechtigkeit“ und dem „System der absoluten Strafgerechtigkeit“ unterschieden.<sup>18</sup> Absolut soll demnach ein solches System genannt werden, insofern „in den Begriff der Strafe schlechterdings nicht das Merkmal von einem Zwecke derselben aufgenommen wird; und daß mithin das Recht zu strafen eben so wenig durch den Zweck gerechtfertigt werden kann, zu welchem es ausgeübt wird“ (S. 40 f.). Damit stellt Zachariä klar, dass die Strafausübung – wie jede Handlung – durchaus mit Zwecken verbunden ist. Davon soll jedoch abstrahiert werden. Die Frage nach der Zweckmäßigkeit ist nämlich im Verhältnis zur Rechtfertigung des Strafrechts lediglich nachgelagert. Der Begriff und die Rechtfertigung der Strafe sollen sich zunächst ohne Blick auf den Zweck bestimmen lassen. Nicht voneinander zu lösen sind hingegen Begriffsbildung und Begründung der Strafe; sie gehören unlösbar zusammen, während mit der Frage nach dem Zweck ein davon unterscheidbares Problem angesprochen wird, das jenseits von Begriff und Grund der Strafe liegen soll. Für die Beantwortung der Zweckfrage muss eine Relation zu einem außerhalb des Strafbegriffs liegenden Aspekt hergestellt werden. Eine Rechtfertigung des Straf-Rechts kann sich für Zachariä indes allein auf einen Begriff der Strafe gründen. Absolut meint demnach den Versuch, den Begriff und die Begründung des Straf-Rechts frei von der Zweckhaftigkeit des Strafmittels vorzunehmen.

Für Zachariä steht demgegenüber im erstgenannten System der relativen Strafgerechtigkeit „der Trieb nach Glückseligkeit und das davon abgeleitete Bedürfnis nach Sicherheit an der Spitze des Ganzen“ (S. 40). Dieses System nimmt von der „empirischen Deduction des Staates und der Staatsgewalt“ ihren Ausgang (S. 3), da „die Nothwendigkeit, einen Staat zu errichten, aus der Erfahrung abgeleitet“ werden soll (S. 40). In einem relativen System wird ein staatliches Gemeinwesen vorgefunden bzw. immer schon vorausgesetzt. Der Staat gilt sogar selbst als zweckmäßig, da er als solcher ebenfalls dem Sicherheitsbedürfnis dient, aus dem ein eigenes Erhal-

---

<sup>16</sup> Ausführliche Übersichten zur damaligen Straftheoriediskussion finden sich z. B. in den einschlägigen Werken von Hepp, S. 22 ff.; Bauer, S. 270 ff. m.z.N.

<sup>17</sup> Vgl. dazu Henke, Grundriß, S. 355 f.

<sup>18</sup> Zachariä, Archiv des Criminalrechts Band III/4. Stück (1801), S. 1–59, Zitat S. 2 – die nachfolgend im Text angegebenen Seitenzahlen beziehen sich auf diesen Text; s. a. Zachariä, Anfangsgründe, S. 13; vgl. auch Schmid, S. 10 f., für den sich die verschiedenen „Meynungen über den Urgrund des Strafrechts“ letztlich auf „zwey Hauptgesichtspunkte zurückführen“ lassen, „wonach die eine das Strafrecht als ein absolutes, für sich bestehendes, die andere aber als ein abgeleitetes Recht betrachten“.

tungsinteresse abgeleitet wird. Die Mittel, die dieses Bedürfnis befriedigen bzw. jenes Interesse bedienen sollen, werden dann ebenfalls als vorgefunden angesehen. Sie gehören gleichsam zum gleichen Erfahrungsschatz. Insofern kann es in einem solchen System weder um einen Begriff der Strafe noch die Begründung des Rechts zu strafen gehen, denn diese müssen zunächst erfahrungsunabhängig hergeleitet werden. Auch die Strafe wird als ein mögliches Mittel zur Erreichung von Sicherheit vorgefunden: dass gestraft wird, ist für diesen Ansatz eine Erfahrungstatsache. Die Rede ist insofern nur von einem „Präventions-Recht“ (S. 7). Die Strafe bzw. das Bestrafen werden lediglich als Akte präsentiert, die dem generellen Glücksstreben folgen bzw. der Bedürfnisbefriedigung dienen. Im Unterschied dazu sei „nach dem Systeme der absoluten Strafgerechtigkeit“ vor allem „der Begriff der Freyheit“ als Legitimationsgrundlage vorherrschend (S. 40). Im Unterschied zur Sicherheit muss Freiheit vor aller Erfahrung gedacht sein. Da die Freiheit mit der Tätigkeit der praktischen Vernunft verbunden ist, ist auch die „Strafgewalt des Staates nach diesem Systeme ... aus Vernunftprincipien abzuleiten“ (S. 42). Der Staat selbst „und der Rechtsgrund, auf welchem die Staatsgewalt beruhet“, wird in diesem System ebenfalls nicht „aus der Erfahrung abgeleitet“, sondern geht „aus einer a priori feststehenden Rechtspflicht hervor“ (S. 40). Eine solche Ableitung von Vernunft und Freiheit als Grundlage eines Systems der Strafgerechtigkeit muss nicht auf die Erfahrung warten. Eben diese Ausrichtung am zentralen Begriff der Freiheit macht deutlich, dass Zachariä das System der ‚absoluten‘ Strafgerechtigkeit für vorzugswürdig gehalten hat. Für ihn ist nämlich die „Zweckmässigkeit das Princip der Politik und nicht der Rechtswissenschaft“. Zwecke müssen gesetzt werden und das ist eine politische Aufgabe, die außerhalb des Rechts formuliert werden muss. Deshalb „verdient nur das System der absoluten Strafgerechtigkeit den Namen eines Rechtssystems“.<sup>19</sup> Das alternative System der relativen Strafgerechtigkeit geht hingegen von der Erfahrung eines politischen Systems aus, für das die Strafe und das Recht insgesamt nur eine Dienstleistung darstellen kann, die für den Bestand des Systems nützlich ist. Wenn es die Sicherheitslage verlangt, funktioniert ein solches System zur Not auch ohne Recht.

Die Absolutheit des von Zachariä bevorzugten Systems steht daher für eine erfahrungsunabhängige Prinzipienorientierung. Die Ausrichtung an Erfahrung und an politischer Zwecksetzung muss die Bindung an die grundlegenden Begriffe von Freiheit und Vernunft hingegen zwangsläufig relativieren. Die Strafe – als bloßes Mittel betrachtet – kann ihren Zweck auch in einem von Unfreiheit und Unvernunft geprägten politischen System, d. h. in einem Unrechtsstaat erfüllen. Während sich das System der absoluten Strafgerechtigkeit um eine begriffliche Grundlegung bemüht, kann sich das alternative System der relativen Strafgerechtigkeit lediglich auf das triebhafte Streben nach Glück und soziale Sicherheit stützen; dies mag zwar erfahrungsgesättigt sein, trägt zur eigentlichen Begründungsarbeit aber nichts bei. Im Kontrast zu einer freiheitlich prinzipienorientierten Strafbegründung innerhalb des Systems der absoluten Strafgerechtigkeit muss demnach die bloße Zweck-Mittel-Relation des

---

<sup>19</sup> Zachariä, Anfangsgründe, S. 14.

KonkurrenzsysteMS verblässen. Damit ist freilich keineswegs geleugnet, dass mit dem Bestrafen auch bestimmte Zwecke verfolgt werden können; diese taugen jedoch nicht dazu, das Recht zu strafen hinreichend zu rechtfertigen. Eine Rechtfertigung des Straf-Rechts lässt sich nur mit einem Begriff erzielen, der mit dem Begriff des Rechts als solchem verbunden ist. Der dafür notwendige Begriff ist der der Freiheit, da das Recht selbst mit der Freiheit verbunden ist. Nur insofern ist ein solches System der Strafgerechtigkeit ‚absolut‘, weil es von allen Zwecküberlegungen gelöst wird, die von jenem begrifflichen Zusammenhang nicht erfasst werden. Mit der Frage nach dem Zweck der Bestrafung wird nämlich ein Moment in Betracht gezogen, das außerhalb des Begriffs der Rechtsstrafe steht und eine Relation zu einem an sich rechts-externen Momentum knüpft, insofern es von einem inneren Glücks-Streben oder äußeren Sicherheitsbedürfnis getrieben ist. Zachariä beruft sich selbst zwar nicht explizit auf Immanuel Kant, der als einer der Gründungsväter einer solchen Vergeltungstheorie gilt. Gleichwohl wird hinreichend deutlich, dass Zachariä seine Unterscheidung zwischen den beiden Systemen der Strafgerechtigkeit vom Boden der kritischen Philosophie aus trifft.<sup>20</sup> Danach geht es beim Recht stets um ein inter-personales Verhältnis wechselseitiger Freiheit. Auf diesen Begriff muss sich dann auch der Begriff des Unrechts beziehen, auf den sich wiederum der Begriff der Strafe bezieht. Erst wenn dieses begriffliche Beziehungsgeflecht ‚Recht – Unrecht – Strafe‘ bestimmt ist, lässt sich nach der Relation des Rechtssystems zu einem sozialen und politischen Gemeinwesen fragen, für das es dann auch einen ‚Zweck‘ erfüllen kann.

## 2. Zur Verzeitlichung der Differenz

Die Unterscheidung absolut / relativ hat sich rasch in einschlägigen Schriften zur Straftheorie verbreitet; allerdings hat sie nicht unbedingt für eine hinreichende Klärung im Theoriengewimmel gesorgt – eher im Gegenteil: sie hat Anlass für weiteren Differenzierungsbedarf gegeben. Hierzu wird immer wieder versucht, diese Unterscheidung durch zusätzliche Differenzierungen zu entfalten. Neben der unterschiedlichen Orientierung an Freiheit oder Sicherheit wird die Unterscheidung absolut / relativ nicht selten mit einer weiteren Differenzierung kurzgeschlossen, die auf eine vermeintlich unterschiedliche Ausrichtung an Zeithorizonten abzielt.<sup>21</sup> Gemeint ist die noch sehr viel ältere Differenz, wonach die möglichen Strafgründe danach unterschieden werden sollen, je nach dem sie primär vergangenheitsbezogen oder zukunftsgerichtet sind. In Kombination mit dieser Unterscheidung blicken die absoluten Theorien angeblich allein auf die vergangene Tat, deretwegen gestraft werden soll, um sie gleichsam rückwirkend wieder aus der Welt zu schaffen. Dadurch soll der frühere Zustand restauriert werden. Demgegenüber schielen die relativen Lehren auf die künftigen Auswirkungen der Strafe, so dass der zu erreichende Zweck das

<sup>20</sup> Siehe dazu bereits Henke, Handbuch des Criminalrechts und der Criminalpolitik, S. 122 ff.

<sup>21</sup> Als einer der ersten in diesem Sinne: Welcker, S. 192 ff.



Mittel der Strafe rechtfertige. Die vermeintliche Rückwärtsgewandtheit wird hierbei als Einwand gegen die absoluten Theorien vorgebracht. Beinahe sprichwörtlich wird dies häufig mit einem Zitat aus Senecas Schrift ‚De ira / Über die Wut‘, die in der ersten Hälfte des 1. Jahrhunderts entstanden ist, auf den Punkt gebracht: danach „straft ja kein vernünftiger Mensch, weil ein Fehlverhalten aufgetreten ist, sondern damit es nicht wieder auftritt. Denn was vergangen ist, kann man nicht mehr ungeschehen machen; Zukünftiges ist zu verhindern“ („nemo prudens punit quia peccatum est, sed ne peccetur; revocari enim praeterita non possunt, futura prohibentur“).<sup>22</sup>

In Anspielung darauf wird immer wieder „die Strafe als Vergeltung“ im Sinne der zweckfreien ‚absoluten Theorie‘ mit einer „Sühne der Vergangenheit – quia peccatum est“ assoziiert, während für die relativen Theorien die Strafe eine „zielbewußte Funktion der staatlichen Gesellschaft“ sei, die ihre Rechtfertigung „in der Wirkung auf die Zukunft – ne peccetur“ finde.<sup>23</sup> Wenn es Vergeltung allein mit der Bewältigung vergangener Unrechtstaten zu tun haben sollte, so würde sie sich dieser klassischen Aussage gemäß gleichsam selbst als unvernünftig oder zumindest unklug offenbaren. Genau in diesem Sinne haben die Kritiker der Vergeltungslehren häufig argumentiert. Während die Bezeichnung ‚absolut‘ für ein System der Strafgerechtigkeit im Sinne ihres Erfinders Zachariä allein schon durch die Anbindung an den Freiheitsbegriff eindeutig positiv besetzt war, wird sie durch die vermeintliche Bindung an die Vergangenheit negativ aufgeladen, soweit das Relative die Zukunftsgerichtetheit der Strafe zum Ausdruck bringen soll. Im Vergleich dazu muss die vergangenheitsorientierte ‚absolute‘ Theorie dann geradezu zukunftsblind wirken. Die Verzeitlichung der Differenz absolut/relativ hat ihre Bedeutung und Bewertung geradezu verkehrt. Dabei ist ein solcher Blick auf den Zeithorizont der Unterscheidung zwischen absoluter und relativer Straftheorie an sich fremd. Weder Zachariä noch die meisten anderen Vertreter einer ‚absoluten‘ Strafrechtslehre sehen in der Strafe den ohnehin untauglichen Versuch einer bloßen Korrektur der Vergangenheit; sie lässt sich bekanntlich nicht ändern. Die vergangene Tat ist für sie vielmehr der Grund – nicht nur der Anlass – für eine strafende Reaktion, die auf sie folgen soll. Dieser Grund wirkt jedoch stets gegenwärtig. Es ist gerade die Gegenwärtigkeit des begangenen Unrechtszustandes, die wiederum der Grund für eine Sanktion ist, die für eine – künftige – Wiederherstellung des Rechtszustandes sorgen soll. In diesem Zusammenhang zwischen „Grund“ und „Folge“ spielt die Frage nach einem „materialen Zweck“, dessen Verwirklichung erst in Zukunft erfolgen soll, keine Rolle. Gerade weil es bei der Konfrontation mit Unrecht um ein gegenwärtiges Problem geht, kann man sich nicht mit der Hoffnung, durch Strafe einen künftigen Erfolg zu verbuchen. Der Zweck kann insofern allenfalls das subjektive Ziel einer (strafenden) Handlung bezeichnen, aber nicht das Begründungsverhältnis zwischen Unrecht und Strafe als solches.<sup>24</sup>

<sup>22</sup> Seneca, S. 63 (62).

<sup>23</sup> Beispielhaft in diesem Sinne: von Liszt, Zeitschrift für die gesamte Strafrechtswissenschaft 3 (1883), S. 1.

<sup>24</sup> Vgl. zu dieser Terminologie schon Jakob, S. 244; siehe dazu Cattaneo, S. 175 ff.

### 3. Vergeltung und Prävention

Dennoch hat sich die Verbindung der beiden Unterscheidungen – absolut/relativ und vergangenheitsbezogen/zukunftsorientiert – als überaus wirkungsmächtig erwiesen. Um dem angedeuteten Vorwurf zu entgehen, ist es nicht verwunderlich, dass auch der Vergeltung immer wieder ein Zweck zugeschrieben wird, dessen Verfolgung die Zukunftstauglichkeit einer entsprechenden Strafe aufzeigen soll. Auch wenn die Vergeltung selbst früher schon als Zweck oder Selbstzweck des staatlichen Strafrechts bezeichnet worden ist, so ist ein Konnex zwischen beiden Begriffen erst dann wirklich relevant geworden, nachdem mit Rudolph von Jhering der ‚Zweck im Recht‘ in den Mittelpunkt gerückt ist, so dass das „Motto“ ausgegeben werden konnte: „Der Zweck ist der Schöpfer des ganzen Rechts“.<sup>25</sup> In diesem Sinne wurde schon im Laufe des 19. Jahrhunderts eine enge Verbindung zwischen „Vergeltungsidee und Zweckgedanke im Strafrecht“ konstruiert. So lautet die bekannte Programmschrift von Adolf Merkel aus dem Jahr 1892. Mit Merkel war es ein Schüler Jherings, der die Vergeltung – im Kontrast zu dem traditionellen Verständnis der sog. ‚absoluten‘ Theorie – als Zweck bestimmen wollte. Dabei stützt er sich zum einen auf die historische Kontinuität des Vergeltungsgedankens und zum anderen auf „zwei psychologische Thatsachen“: erstens auf das „in unserer sittlichen Natur begründete Interesse an einer Ausgleichung von Verdienst und Schicksal, der nicht wegzuläugnende und nicht ersterbende Wunsch, daß einem Jeden am Ende Lohn und Leid nach seinen Eigenschaften und dem Charakter seiner Wirksamkeit zu Theil werden möge“; und zweitens ist es für Merkel der „Glaube an einen irgend einer Weise bestehenden, in seiner Verwirklichung nicht auf den blinden Zufall gestellten, objektiven Zusammenhang von Schicksal und Verdienst“.<sup>26</sup> Diese beiden historisch verbürgten und psychologisch erfahrbaren Fakten sollen für sich sprechen. Die Historie und Psychologie, die im Verlauf des 19. Jahrhunderts die Philosophie als Leitwissenschaft abgelöst haben, bezeugen damit gleichermaßen eine quasi-gesetzmäßige Notwendigkeit jenes allgemeinen Ausgleichsgedankens, der auch dem Denken an vergeltende Strafen zu Grunde liegt. Damit ist die Vergeltungsidee für Merkel nur ein Anwendungsfall des Prinzips des ausgleichenden Verhältnisses von Aktion und Reaktion. Der Blick auf die Historie offenbart dabei, dass sämtliche Spielarten der Vergeltungstheorie „nur einzelne aber besonders bedeutsame Formen“ einer einheitlichen Vergeltungsidee sind. Dies zeigt sich im Durchgang durch die geschichtsträchtigen Modell-Landschaften: Die unterschiedlichen Ausformungen der vergeltenden Reaktionen beginnen historisch mit der „Rache im Zeitalter suveräner oder halbsuveräner Blutsverbände“ und münden schließlich in die „vergeltende staatliche Strafe“, deren Zweck die „Geltendmachung eines verbindlichen Gesetzes“ ist. Allerdings besteht auch Merkel darauf, dass diese historisch und psychologisch beglau-

---

<sup>25</sup> Gemeint ist das zweibändige Werk *Jherings, Der Zweck im Recht*. Das zitierte „Motto“ ist auf dem Titelblatt des ersten Bandes vorangestellt.

<sup>26</sup> *Merkel, Kriminalistische Abhandlungen I*, S. 105 f.

bigte Vergeltungsidee nicht mit der alten und letztlich „theologisch begründeten absoluten Theorie“ verwechselt werde.<sup>27</sup>

Obwohl er von der historischen Kontinuität des Vergeltungsdenkens ausgeht, will Merkel gleichwohl einen gewissen Fortschritt in der Geschichte dieser Idee ausmachen. Während er in der primitiven „Rachsucht“, die „der ältesten durch den Trieb zur Rache charakterisierten Strafjustiz“ zu Grunde gelegen hat und im Kern auch noch in der modernen Variante der idealistischen Philosophen anzutreffen sei, nur einen „negativen, zerstörenden“ Aspekt zu erkennen vermag, will er selbst die „positive konservierende“ Seite der Vergeltung in der Moderne hervorheben. Darauf soll die Strafe nicht mehr allein im Blick auf „das begangene Verbrechen“ begriffen werden. Diese positive Seite kommt zum Vorschein, wenn die Vergeltungsidee durch die Brille der Zweckmäßigkeit betrachtet wird, die durch die historischen und psychologischen Erfahrungen geformt worden ist. Sie kommt in dem Merksatz zum Ausdruck: „Nicht um des Unrechts willen strafen wir also, sondern um des Rechts und seiner Herrschaft willen. Es ist eine Bedingung ihres Bestandes, die wir in der Strafe herstellen“. Diese um ein positives Wirkmoment angereicherte Form der strafenden Vergeltung soll sich daher „interpretieren lassen als Beglaubigung der Realität der moralischen Ordnung in der inneren Erfahrung dessen, der sich gegen sie aufgelehnt hat“. Darin liegt für Merkel zugleich eine Chance, dass sich „Prävention und Vergeltung ... einander mehr und mehr annähern“.<sup>28</sup> Letztlich können nämlich auch „Präventivmaßregeln“ nur dann als Strafen fungieren, wenn sie selbst „Vergeltung sind“, d. h. als eine „Gegenwirkung gegen Verbrechen“ angesehen werden. Dabei müssen „Gerechtigkeit und Zweckmäßigkeit“ ineinandergreifen, da „es für die Erreichung der staatlichen Zwecke wichtig“ ist, „daß die Art ihrer Verfolgung nicht dem Gerechtigkeitssinne des Volkes widerstreite“. Die von Merkel gemeinte präventive Wirkung der Vergeltungsidee schießt bereits auf das, was heute positive Generalprävention genannt wird. Für ihn sollen nämlich die „Strafen ... ihrer allgemeinen Natur nach eine *Bekräftigung der durch die Handlung verletzten Vorschriften und Pflichten*“ enthalten, denn: „Die Verknüpfung schädlicher Folgen mit der Verletzung einer bestimmten Regel des Verhaltens bestärkt im allgemeinen deren psychologische Kraft“; gerade davon hänge „die Geltung und Wirksamkeit betreffender Regeln“ ab.<sup>29</sup> Im Unterschied zur Rache, die lediglich aus einem „Affect“ heraus geübt werde, geht es bei der Strafe darum, „die Geltung der verletzten Norm zu sichern“.<sup>30</sup> Daran bewiese sich zugleich auch die Zukunftstauglichkeit der Vergeltungsidee.

<sup>27</sup> Merkel, Vergeltungsidee und Zweckgedanke im Strafrecht, S. 11 f./13/31.

<sup>28</sup> Merkel, Zur Reform der Strafgesetze, S. 25/29 f./25/31 f.

<sup>29</sup> Merkel, Lehrbuch des Deutschen Strafrechts, S. 188/187/190/176 f.

<sup>30</sup> Merkel, Oesterreichische Wochenschrift für Wissenschaft und Kunst N.F. 2 (1872), S. 516.

Daher ist es nicht verwunderlich, dass Merkel von Vertretern der empirisch hergeleiteten Vergeltungsstrafe inzwischen als Urahn entdeckt worden ist.<sup>31</sup> Auch wenn Merkel selbst noch nicht an eine Überprüfung des unterstellten Gerechtigkeitsinns der Bevölkerung mittels empirischer Methoden gedacht hat, so deutet sich bei ihm in der Annahme, dass es sich dabei um psychologische Tatsachen handelt, immerhin die theoretische Grundlage hierfür an. Ähnlich wie Merkel bemühen sich die neueren empirisch-soziologischen Vergeltungstheoretiker darum, das bemakelte Etikett der angeblich vergangenheitsorientierten und zukunftsblinden ‚absoluten Theorie‘ von der Vergeltungsidee abzulösen und sie als eine Version einer Präventionstheorie darzustellen. Die empirisch hergeleitete Vergeltungslehre soll aufzeigen, dass die Strafe einen Zweck verfolgt, weshalb sie zu den relativen Straftheorien zu zählen ist. Auch sie geht von der Erfahrung eines Staates aus, in dem die Strafe als Sicherungsmittel eingesetzt wird. Als Schmierstoffe für dieses Mittel sollen dabei auch die Intuitionen, Empfindungen, Gefühle der Bürger dienen. Auffallend ist, dass von Freiheit keine Rede sein kann; insbesondere nach dem Verhältnis zwischen Täter und Opfer wird nicht gefragt. Allein der fehlende Freiheitsbezug macht deutlich, dass es sich nicht um ein System der absoluten Strafgerechtigkeit i. S. Zachariäs handeln kann. So heißt es denn auch wortspielerisch: „Das Absolute wird relativ“.<sup>32</sup> Um diesen Theoriemix einen Namen zu geben wird vorgeschlagen, „bei der empirisch-soziologischen Theorie von ‚retributiver Generalprävention‘“ zu sprechen und sie „als empirische Variante der positiven Generalprävention zu verstehen“.<sup>33</sup>

### III. Legitimationsprobleme

#### 1. Hegels Kritik der empirischen Rechtsbetrachtung

Eine Nähe zur positiven Generalprävention wird nicht nur den neueren – empirisch unterlegten – Vergeltungslehren nachgesagt. Auch die Straftheorie Hegels soll entsprechend ausgelegt werden können.<sup>34</sup> Die größte – womöglich sogar einzige – Gemeinsamkeit zwischen der positiven Generalprävention und der philosophi-

<sup>31</sup> Vgl. Müller, S. 50 ff./125 ff., der Merkels Ansatz mit der sozialpsychologischen ‚Gerechte-Welt-Forschung‘ vergleicht.

<sup>32</sup> So lautet ein Teil des Titels eines programmatischen Aufsatzes von Walter, in: Gedächtnisschrift für Michael Walter, S. 831; s. a. Walter, ZIS 7/2011, S. 636.

<sup>33</sup> Andrissek, S. 86/237; ebenso Walter, Grundlagen, S. 58 f.; s. a. Bruckmann, KriPoZ 2019, S. 116. Zur „Nähe des empiric desert-Ansatzes zu der *reinsten* Form der Lehre von der positiven Generalprävention“ s. a. Cancio Meliá/Ortiz de Urbina Gimeno, Goldammer's Archiv für Strafrecht 2013, S. 298. Kritisch – aus „kriminologischer Perspektive“ – gegen diese „empiristische Spielart der positiven Generalprävention“: Köllbel/Singelstein, NSTZ 2020, S. 333–339 – Zitat S. 339.

<sup>34</sup> So etwa Jakobs, Abschn. 1 Rn. 21; Mohr, in: Subjektivität und Anerkennung, S. 250 Fn. 22; Mohr, in: Grundlinien der Philosophie des Rechts, S. 95 ff.; siehe dazu auch Merle, Jahrbuch für Recht und Ethik 11 (2003), S. 146 f.; Merle, Strafen aus Respekt vor der Menschenwürde, S. 93 ff.; Hörnle, in: Strafe – Warum?, Baden-Baden 2011, S. 23 f. jeweils m.w.N.

schen Strafbegründung Hegels besteht aber wohl gerade in einem Moment, das beide Auffassungen von der neuen empirisch-soziologischen Vergeltungslehre unterscheiden: das Nicht-Angewiesen-Sein auf empirische Nachweise. Hegel hat sich schon früh gegen eine primär erfahrungsbasierte Betrachtung des Rechts ausgesprochen. Dies wird bereits in seinem sog. ‚Naturrechtsaufsatz‘, „Ueber die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, seine Stelle in der praktischen Philosophie, und sein Verhältniß zu den positiven Rechtswissenschaften“, hinreichend deutlich. Dieser Text ist zuerst ohne namentliche Kennzeichnung in den Jahren 1802/1803 in zwei Teilen im zweiten (und zugleich letzten) Band der von Hegel gemeinsam mit Schelling herausgegebenen Zeitschrift ‚Kritisches Journal der Philosophie‘ (Stück 2 (1802), S. 1–88 und Stück 3 (1803), S. 1–34) erschienen.<sup>35</sup> Nicht nur durch die gemeinsame Herausgeberschaft, sondern auch inhaltlich ist der Text von der Nähe zur damaligen Philosophie Schellings geprägt. Hegel geht darin deutlich auf Distanz zu jeder bloß empirischen Herleitungen des Rechts, die er – neben einer rein-formellen Behandlungsart – zu „den beiden unechten Arten der wissenschaftlichen Behandlung des Naturrechts“ zählt (S. 439).<sup>36</sup> Die empirische Behandlungsart wird allein schon deshalb abgelehnt, weil sie sich von der philosophischen Begründung des Rechts abwendet. In den „positiven Wissenschaften“ werde nämlich versucht, etwas „Positives gegen Philosophie festzuhalten“, ohne jedoch selbst zwischen einem bloß subjektiven „Meinen“ und objektiver Erkenntnis unterscheiden zu können, denn: „Ob etwas eine subjektive Ansicht oder eine objektive Vorstellung, ein Meinen oder Wahrheit sei, kann die Philosophie allein ausmachen“. Die Unterscheidung hat etwas mit „der zweideutigen Natur dessen“ zu tun, „was Erfahrung genannt wird“. Unter dieser Bezeichnung wird nicht selten das verstanden, was bloß „die unmittelbare Anschauung selbst“ ist. Diese muss jedoch erst „in das Intellektuelle erhoben, gedacht und erklärt“ werden. Erst dann ist sie „aus ihrer Einzelheit genommen und als Notwendigkeit ausgesprochen, was für Erfahrung gilt“ (S. 511 f.). Wahrheit setzt immer eine Einsicht in einen notwendigen Zusammenhang voraus.

Seine Kritik macht Hegel u. a. an den zeitgenössischen Straftheorien fest, die ein trauriges „Bild des Streits“ abgeben (S. 453), da in ihnen „bald die Bestimmtheit der moralischen Besserung des Verbrechers, bald des angerichteten Schadens, bald der Vorstellung der Strafe in anderen, bald ihrer dem Verbrechen vorhergegangenen Vorstellung des Verbrechers selbst, bald der Notwendigkeit, daß diese Vorstellung reell, die Drohung ausgeführt werde usw., aufgegriffen und eine solche Einzelheit zum Zweck und Wesen des Ganzen gemacht“ werde (S. 441). Dieses willkürliche Herausgreifen einzelner Aspekte führe letztlich zu einer „Konfusion von Rache, Sicherheit des Staats, Besserung, Ausführung der Drohung, Abschreckung, Prävention usw.“. All diese Teilzwecke können beinahe beliebig betont und gegeneinander erhoben

<sup>35</sup> Nachfolgend im Text zitiert nach der Ausgabe der von Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel herausgegebenen Werke (in 20 Bänden), Band 2, 2. Aufl. Frankfurt 1990, S. 434–530.

<sup>36</sup> Umfassend zu den philosophischen Bezügen des Naturrechtsaufsatzes: *Riedel*, S. 84 ff.; *Wildt*, S. 312 ff.; *Schnädelbach*, S. 28 ff.; *Lee*, S. 125 ff.; *Fischer*, S. 51 ff.

werden, wobei jeder Zweck für sich „eine sogenannte Erfahrung“ geltend machen kann (S. 452 f.). Wenn aber alles erfahren werden kann, lässt sich im Grunde nichts aus Erfahrung ableiten.

Insbesondere der von Paul Johann Anselm von Feuerbach formulierten Theorie des psychologischen Zwanges wirft Hegel vor – ohne Feuerbach selbst namentlich zu nennen –, lediglich „mit aus der gemeinen Empirie aufgegriffenen Bestimmtheiten“ zu hantieren (S. 451). Für diese Theorie ist es vor allem „der Zwang und die sinnliche Triebfeder, durch die er gesetzt sein“ soll, die als „Bestimmtheit“ herausgegriffen wird, wobei „dies Bestimmte etwas Sinnliches“ ist (S. 515). Dabei ist es die Freiheitswidrigkeit des „Begriff des Zwangs“, der für Hegel die Unmöglichkeit einer echten Rechtskonzeption ausmacht. Mit dem Zwang „wird unmittelbar etwas Äußeres für die Freiheit gesetzt; aber eine Freiheit, für welche etwas wahrhaft Äußeres, Fremdes wäre, ist keine Freiheit; ihr Wesen und ihre formelle Definition ist gerade, daß nichts absolut Äußeres ist“ (S. 476). Da es aber beim Recht wesentlich um Freiheit geht, will Hegel zeigen, „daß der Zwang als Realität gedacht, d. h. in einem System und in der Totalität vorgestellt, unmittelbar sich und das Ganze aufhebt“ (S. 514). Dabei ist es durch Erfahrung gar nicht sicher zu belegen, ob eine Handlung tatsächlich aus Zwang oder vielmehr aus Freiheit erfolgt. In der kritisierten Theorie des psychologischen Zwanges wird vielmehr „von der Freiheit geradezu abstrahiert und behauptet, daß sie gar nicht hierher gehöre, weil sie etwas Inneres, noch mehr etwas Moralisches und gar etwas Metaphysisches sei“ (S. 515). Tatsächlich war Feuerbach nach eigenem Bekunden „vollkommen überzeugt“, dass der Begriff der Freiheit „blos und allein in die Moral“ gehöre und „in dem Criminalrecht, sowohl wegen der Natur der Freiheit, als auch wegen der Natur der Strafe, von gar keinem Gebrauch“ sein könne.<sup>37</sup> Für Hegel bleibt eine solche Behauptung jedoch bloß in der „Logik des Meinens“, die verkennt, dass „die Sinnlichkeit und der Zwang schlechthin nichts Reelles, sondern bloße Gedankendinge und Wesen der Einbildung sind“ (S. 516). Daher kann der behaupteten Zwangswirkung ebenso gut der Gegensatz entgegengestellt werden. „Wenn also in der Erklärung einer Erscheinung die Vorstellung einer Bestimmtheit als Zwang wirken oder gewirkt haben soll, so ist die Erklärung aus dem Gegenteil, daß die Erscheinung eine Äußerung der Freiheit sei, ebenso schlechthin möglich“ (S. 513). Solange der Zwang als bloß negativer Gegenbegriff zu dem „freien Willen“ gedacht wird (S. 514), kann zwischen beiden Erklärungen hin und her gewechselt werden, da sich für beide jeweils Erfahrungen aufbieten lassen.

Gegen diese Theorie will Hegel an einer freiheitstheoretischen Strafrechtsbegründung festhalten. Soll ein Subjekt z. B. mit der Androhung von Strafe zu etwas Bestimmten gezwungen werden, das der eigenen Bestimmung widerspricht, so steht es lediglich in „fremder Gewalt“. Demgegenüber bleibt es „schlechthin frei“, wenn es sowohl die eigene Bestimmtheit „+ A“ als auch die fremde Bestimmung „– A negiert“; dann ist das Subjekt in diesem Verhältnis der Bestimmungen zwar

<sup>37</sup> Feuerbach, S. IX (zur Begründung seiner Ansicht: ebenda, S. 150 ff.).

„bezwungen, aber nicht *gezwungen*“. Eine solche „Bezwingung“ besteht in der Abstraktion von möglichen (Fremd-)Bestimmungen, die nicht allein in äußeren Zwängen, sondern auch durch die sinnlichen Triebe gesetzt werden können. In dieser „Möglichkeit, von Bestimmtheiten zu abstrahieren“, erkennt Hegel ein wichtiges Moment der Freiheit. Dieses zunächst ganz allgemeine Bestimmungs-Verhältnis wird von Hegel speziell „auf die Strafe angewandt“: für ihn ist dabei „allein die Wiedervergeltung vernünftig; denn durch sie wird das Verbrechen bezwungen“, nicht aber der Verbrecher durch Androhung von Strafe bloß zu etwas gezwungen. Durch ein Verbrechen hat ein Subjekt zunächst eine eigene besondere „Bestimmtheit + A“ gesetzt, d. h. eine Handlung begangen, die den Freiheitsgebrauch anderer beschränkt und dabei auch für den Verbrecher selbst Möglichkeiten eines wechselseitigen Gebrauchs gleicher Freiheit zwischen Rechtssubjekten nimmt. Durch die Strafe wird diese erste Bestimmtheit „durch das Setzen von – A ergänzt und so beide vernichtet“. Die unrechte Freiheitsbeschränkung wird wieder aufgehoben und die Möglichkeit eines gleichen Freiheitsgebrauchs ist wiederhergestellt. „So ist die Strafe Wiederherstellung der Freiheit, und der Verbrecher sowohl ist frei geblieben oder vielmehr frei gemacht, als der Strafende vernünftig und frei gehandelt hat“. Dadurch kommt die Strafe „aus der Freiheit und bleibt selbst als bezwingend in der Freiheit“ (S. 479 f.).

Die am zeitgenössischen Beispiel der psychologischen Zwangstheorie exemplifizierten Bedenken Hegels gegen eine empirische Behandlungsart des Rechts lassen sich wohl unschwer auch auf den Versuch einer empirischen Begründung der Vergeltung anwenden. Wer auf das historisch kontingente Vorstellungsbild der Bürger abstellen möchte, ohne sich auf „die Begriffe, Grundsätze, Verhältnisse und überhaupt vieles, was an sich der Vernunft angehört und eine innere Wahrheit und Notwendigkeit ausdrücken soll“, zu beziehen, greift „nur das Geschichtliche“ und damit das historisch Kontingente als ein Moment aus einem größeren Zusammenhang heraus (S. 511). Insbesondere ist es aber das Fehlen des Freiheitsbegriffs, der in der bloßen Befriedigung von beliebigen Vergeltungsinteressen und Bedienung von nicht näher begründeten Gerechtigkeitsintuitionen auch gar nicht vorkommen kann, der von Hegels Ansatz nicht akzeptiert werden kann. Das heißt freilich nicht, dass nicht auch für Hegel die „Einrichtungen, Verfassungen, Gesetze“ eines sozialen und politischen Gemeinwesens immer auch „mit den Sitten, den Bedürfnissen, der Meinung der Menschen ... zusammenstimmen“ müssen, da sie andernfalls nicht mehr „mächtig genug seien, länger das Band eines Volkes auszumachen“.<sup>38</sup> Letztlich sind es immer die einzelnen Subjekte, die das Staatswesen tragen. Daraus folgt aber nicht, dass die bloßen Intuitionen und Empfindungen als solche eine tragfähige Begründung des Strafrechts bilden können. Nicht die Gerechtigkeitsgefühle und Vergeltungsbedürfnisse, sondern allein eine begriffliche Rechtfertigung begründen das Recht zu strafen. Dabei muss sich die Arbeit des Begriffs einen Weg zwischen

<sup>38</sup> *Hegel*, Daß die Magistrate von den Bürgern gewählt werden müssen, S. 269.



der Skylla der medial angefeuerten Verbrechensangst und der Charybdis der davon angefachten Straflust bahnen.

## 2. Systematische Entfaltung der Strafe als Wiedervergeltung

Die skizzierten Stellungnahmen zur Straftheorie seiner Zeit haben dazu geführt, dass Hegel alsbald – sogar schon vor der Veröffentlichung seiner ‚Grundlinien der Philosophie des Rechts‘ (Ende 1820) – zu den Vertretern der absoluten Straftheorien gezählt worden ist.<sup>39</sup> Diese Zuordnung ist nicht etwa deshalb nachvollziehbar, weil Hegel selbst an der zitierten Stelle von einer allein für vernünftig gehaltenen Wiedervergeltung spricht, sondern da er das Recht und die Strafe aus dem Begriff der Freiheit entwickelt und damit das von Zachariä genannte Kriterium für ein ‚System absoluter Strafgerechtigkeit‘ erfüllt (siehe dazu oben II.1.). Die in dem Naturrechtsaufsatz bereits angedeutete logische Struktur zwischen Verbrechen und Strafen wird auch von anderen aufgegriffen und präzisiert. So hat Wilhelm Gottlieb Tafinger in einem anonym veröffentlichten zweiteiligen Aufsatz mit dem Titel ‚Versuch einer wissenschaftlichen Begründung der Strafrechtslehre, zugleich als ein kleiner Beytrag zur grossen Revision der neuesten Criminalrechtslitteratur‘ im sog. ‚Juridischen Archiv‘ (eigentlich: ‚Critisches Archiv der neuesten juridischen Litteratur und Rechtspflege‘ – Band 4 / Heft 4 (1804), 567–624 und Band 5/Heft 1 (1805), 1–49)<sup>40</sup> nicht nur explizit Hegels Kritik an der Theorie des psychologischen Zwangs beigeprägt, wobei ihm dessen Autorschaft trotz der Anonymität der Veröffentlichung bereits bekannt war.<sup>41</sup> Er bringt die „Idee“ der Wiederherstellung der Freiheit durch Strafe in ähnlicher Weise „neologisierend“ auf die „Formel“: „die allgemeine Freyheit, die sich in der gesetzlichen Ordnung erhält, ist durch die gesetzlose Willkühr aufgehoben, und insoferne a – a. Diese gesetzlose Freyheit als das Hindernis der gesetzlichen Freyheit mus wieder aufgehoben werden durch + a, und so ist denn diese wiederhergestellt, denn a – a + a = a“.<sup>42</sup> Hier wird noch einmal deutlich, dass es bei einer derart begründeten ‚absoluten‘ Straftheorie nicht darum geht, Recht – Unrecht – Strafe nacheinander auf einer Zeitachse anzuordnen. Es handelt sich nicht um die Beschreibung einer zeitlichen Abfolge. Diese Formel bezeichnet vielmehr ein Begründungsverhältnis, das von einem freiheitlichen Rechtsbegriff auszugehen hat, mit dem das Rechtssystem als solches bestimmt wird. In einem rechtlichen Zustand ist die Freiheit gleichermaßen auf alle Beteiligten verteilt. Diese Frei-

<sup>39</sup> So wohl als erster – mit Verweis auf den Naturrechtsaufsatz – Welcker, S. 209 f.

<sup>40</sup> Tafinger hat seine Autorschaft einige Jahre später in seinem Buch ‚Ueber die Idee einer Criminalgesetzgebung in Beziehung auf die Wissenschaft sowohl als das practische Leben‘ (S. X f./65 f.) offengelegt. Band 5 des ‚Juridischen Archivs‘ trägt insgesamt die Jahreszahl 1806 und wird meist dementsprechend zitiert; allerdings sind die Hefte 1 und 2 dieses Bandes bereits 1805 erschienen, wie sich aus dem (angehängten) Inhaltsverzeichnis des Bandes ergibt.

<sup>41</sup> Vgl. den genannten Aufsatz, Juridisches Archiv 4/4 (1804), S. 600 Anm. dd) – s. a. ebenda, S. 615 Anm. \*.<sup>42</sup>

<sup>42</sup> Juridisches Archiv 5/1 (1805), S. 10 m. Anm. b). Siehe dazu auch Jordan, S. 190 ff., bes. S. 194; Stübinger, S. 304 f.



heitsordnung wird durch eine freiheitswidrige Unrechtstat verkehrt; der Täter maß sich ein größeres Maß an Freiheit an – zu Lasten eines anderen. Dieses einseitige Übermaß an Freiheitsgebrauch soll wieder ausgeglichen werden. Die Strafe wird dann als ein Akt der Wiederherstellung des wechselseitigen Freiheitsverhältnis verstanden.

Hegel hat seine eigene – im Naturrechtsaufsatz von 1802/03 angedeutete – Rechtskonzeption bis zum Erscheinen seiner ‚Grundlinien der Philosophie des Rechts‘<sup>43</sup> im Jahr 1820 mehrfach entfaltet und sie in sein philosophisches Gesamtsystem eingebettet,<sup>44</sup> was hier natürlich nicht einmal im Ansatz angemessen erfasst werden kann.<sup>45</sup> Dennoch sollen wenigstens einige Grundlinien der ‚Grundlinien‘ nachgezeichnet werden. Darin rückt die Freiheit in das Zentrum der rechtsphilosophischen Überlegungen; sie ist die „Substanz und Bestimmung“ des „Willens“, der wiederum nur als ein ‚freier Wille‘ den „Ausgangspunkt“ und den „Boden des Rechts“ bilden kann, auf dem „das Rechtssystem ... als eine zweite Natur“ hervorwächst (§ 4, S. 46). „*Recht*“ ist deswegen kurz und bündig definiert als das „*Dasein des freien Willens*“, d. h. „die Freiheit, als Idee“ (§ 29, S. 80).<sup>46</sup> Die Art und Weise, wie sich die Freiheit als Idee „*Dasein*“ verschafft, d. h. verwirklicht wird, will Hegel in den drei Teilen seiner ‚Grundlinien‘ aufzeigen, die bekanntlich als „Das Abstrakte Recht“ (§§ 34–104), „Die Moralität“ (§§ 105–141) und „Die Sittlichkeit“ (§§ 142–360) bezeichnet werden. Im ersten Teil wird zunächst das unmittelbare Verhältnis von Personen zueinander aufgezeigt. Die Beziehungen sind insofern nicht über gesellschaftliche oder gar staatliche Normen oder Institutionen vermittelt. Davon und von den individuellen Besonderheiten der einzelnen Subjekte wird gerade abstrahiert, was dieser Ebene der Rechtsbegründung den Namen verleiht. Der Mensch wird auf dieser Ebene durch das allgemeine „Rechtsgebot“: „*sei eine Person und respektiere die anderen als Personen*“ zur wechselseitigen Anerkennung verpflichtet (§ 36, S. 95). Dieses Anerkennungsverhältnis wird durch verschiedene Formen rechtlich gefasst. Die Personen geben sich beispielsweise durch die Begründung von „*Besitz*, welcher *Eigentum* ist“, eine äußere Sphäre, die ihren rechtlichen Freierraum markiert; sie können einen „*Vertrag*“ schließen, durch den eine Rechtsbeziehung konkreter gestaltet wird. Der gebotene Respekt trägt aber auch die Möglichkeit des Scheiterns in sich. Obwohl die Rechtspflicht zur wechselseitigen Anerkennung an sich dem eigenen vernünftigen Willen einer jeden Rechtsperson entspricht, kann es zu Handlungen kommen, die diesem Recht auf gegenseitigen Respekt widerspre-

<sup>43</sup> Die ‚Grundlinien‘ werden im nachfolgenden Text zitiert nach der Ausgabe der von Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel herausgegebenen Werke (in 20 Bänden), Band 7, 2. Aufl. Frankfurt 1989 – angegeben werden die § sowie die Seitenzahlen der genannten Ausgabe.

<sup>44</sup> Zu einigen Stationen auf dem Weg zu dieser systematischen Entfaltung siehe etwa Hoffmann, in: Hegels Erben?, S. 57 ff. m.N.

<sup>45</sup> Eingehend zum systematischen Zusammenhang – insbesondere zu den logischen Implikationen – Vieweg, S. 40 ff. und passim.

<sup>46</sup> Hierzu und zum Folgenden ausführlicher Stübinger, S. 227 ff./292 ff. m.w.N.

chen, wodurch „*Unrecht und Verbrechen*“ möglich werden (§ 40, S. 98). Damit sind Verletzungen der inter-personalen Freiheit gemeint. Mit dem Begriff des Verbrechens als einem „Zwang als Gewalt von einem Freien ausgeübt, welche das Dasein der Freiheit in seinem *konkreten* Sinne, das Recht als Recht verletzt“, wird zugleich die „Sphäre des peinlichen Rechts“ berührt (§ 95, S. 181 f.).

Mit Verbrechen sind somit Übergriffe einer Person in die Freiheitssphäre einer anderen gemeint. Diese Rechtsbegriffe und rechtsförmig gelebten Verhältnisse zwischen Personen sind daher für Hegel als solche nicht auf eine staatliche (Definitions-) Macht angewiesen, sondern ergeben sich aus der Unmittelbarkeit der Beziehung zwischen Personen, d. h. Menschen, die sich trotz ihrer individuellen Besonderheiten als Gleiche anerkennen sollen und dies qua ihrer Vernunft auch wollen. Auch die gesetzlichen Konkretisierungen in Staat und Gesellschaft müssen auf diesem Grund aufbauen und sich darauf zurückführen lassen, denn „das in diesen Formen Substantielle ist das Allgemeine, das in seiner weiteren Entwicklung und Gestaltung dasselbe bleibt“ (§ 95, S. 182).<sup>47</sup> Auch wenn jeder Mensch faktisch immer schon in soziale Interaktionssphären hineingeboren wird und daher familiäre, gesellschaftliche oder staatliche Regelungen vorfindet, so lässt sich doch davon absehen, wenn es um die Begründungsstruktur des Rechts geht. Rechtsdenken beschränkt sich nicht auf die dogmatische Systematisierung des Vorgefundenen, in das ein Mensch wie ein Einsiedlerkrebs hineinkriecht und es als seine normative Behausung zu tragen hat. Wen es – wie einen Robinson Crusoe – auf eine einsame Insel verschlägt, der mag zwar von allen staatlichen Gesetzen oder sozialen Normen entbunden sein; der Frage nach dem Recht kann er hingegen nicht entkommen, sobald er auf einen anderen Menschen trifft. Denn dann greift die aus dem genannten Rechtsgebot abgeleitete Pflicht, die andere „Persönlichkeit und das daraus Folgende *nicht zu verletzen*“ (§ 38, S. 97). Auch in einem solch insularen Rechtsverhältnis zwischen (mindestens) zwei Personen kann es Unrecht und Verbrechen geben. Und so stellt sich schon für vor-staatliche Konstellationen das Problem, wie damit umgegangen werden soll. Die Grundlegung des Strafrechts kann daher nicht erst von einem staatlichen Regelungssystem ausgehen. Schon in einem davon abstrahierten Rechtsverhältnis geht es um „das Aufheben des Verbrechens, *das sonst gelten würde*“, d. h. um „die Wiederherstellung des Rechts“. Hier „kommt es allein darauf an, daß das Verbrechen, und zwar nicht als die Hervorbringung eines Übels, sondern als Verletzung des Rechts als Recht aufzuheben ist“. Durch ein Verbrechen wird nämlich die Aussicht auf ein freiheitliches Miteinander verstellt, da es als konkrete Handlung das zunächst nur abstrakte Anerkennungsverhältnis zu dominieren scheint. Die Symmetrie gleich-freier Personen wird gestört, indem durch das asymmetrische Verhältnis von Recht und Unrecht letztes in den Vordergrund gestellt wird. Hierbei darf nicht einfach vorausgesetzt werden, „daß das Strafen an und für sich *gerecht* sei“. Eben das wirft Hegel den zahlreichen Spielarten der zeitgenössischen „Theorie der Strafe“ vor,

<sup>47</sup> Es ist womöglich nicht unnütz an diese Grundlegung des Rechts zu erinnern – gerade in Zeiten, in denen vermehrt davon die Rede ist, dass das Recht und die Rechte vom Staat gegeben und ebenso auch wieder genommen werden können.

in denen lediglich die „Strafe als Erscheinung“ beschrieben werden kann, deren Ergebnis einer Besserung, Abschreckung usw. „oberflächlich als ein *Gutes* bestimmt“ werde, das am Ende erzielt werden soll (§ 99, S. 187 f.). Hegel unterstellt der zeitgenössischen Straftheorie vor allem, dass sie einfach „die Definition einer Bestimmung, hier der Strafe, aus der allgemeinen Vorstellung der psychologischen Erfahrung des Bewußtseins“ entnimmt und es bereits „das allgemeine Gefühl der Völker und Individuen bei dem Verbrechen ist und gewesen ist, daß es Strafe *verdient* und *dem Verbrecher geschehen solle, wie er getan hat*“. Ein solches Gerechtigkeitsempfinden reicht für sich genommen nicht aus, selbst wenn es noch so evident bei allen Menschen vorhanden zu sein scheint. Zudem sind entsprechende Straftheorien häufig darauf aus, „die Wiedervergeltung der Strafe ... als Absurdität darzustellen“, wobei sie in der „eigentlichen Strafe eine nur willkürliche Verbindung eines Übels mit einer unerlaubten Handlung“ sehen (§ 101, S. 192 f./194). Dadurch wird jedoch die positive Bedeutung der Vergeltung übersehen, die in der Wiederherstellung rechtlicher Freiheit besteht.

Die skizzierten Annahmen der diversen Strafzwecklehren verfehlen die Begründung einer echten Strafgerechtigkeit. Auch insofern muss zunächst beachtet werden, dass „der Staat nicht die bedingende Voraussetzung der Gerechtigkeit an sich“ ist (§ 100, S. 191). Deshalb kann nicht von ihm und seinem Sicherheitsbedürfnis ausgegangen werden. Ebenso wenig lässt sich eine gerechte Strafe aus einem generalisierbaren Emotionshaushalt der Bevölkerung ableiten, obwohl sie durchaus ein treffliches Gespür für die Zuteilung einer wohlverdienten Strafe haben mag. Es gilt jedoch den „Zusammenhang der Notwendigkeit“ aufzuzeigen, „daß das Verbrechen ... seine Vernichtung – die als Strafe erscheint – in sich selbst enthält“ (§ 101, S. 193), wobei die Bestrafung nur die äußere Manifestation der an sich bestehenden Nichtigkeit des Verbrechens ist. Das Urteil, dass das Verbrechen ‚in sich nichtig‘ ist, ergibt sich für Hegel aus der logischen Struktur des in der Unrechtstat geäußerten Willens einer Person, die als solche selbst auf die Anerkennung anderer angewiesen ist und diese durch die eigene Tat anderen Personen verweigert. Dieser Zusammenhang ist dann nicht mehr allein in der „Sphäre der Unmittelbarkeit des Rechts“, d. h. auf der Ebene des abstrakten Rechts zu klären, denn hier ist das „Aufheben des Verbrechens ... der *Form* nach“ nur als eine „Handlung eines *subjektiven* Willens“ möglich und insofern „zunächst *Rache*“, die durchaus „dem *Inhalte* nach gerecht“ sein kann, „insofern sie Wiedervergeltung ist“ (§ 102, S. 196). Ähnliches dürfte auch für die Befragung der Vergeltungsbedürfnisse der Bevölkerung gelten. Auf diese Weise lässt sich allenfalls ein bunter Strauß individueller Meinungen über Gerechtigkeit binden. Diese mögen zwar durchaus zu inhaltlich gerechten Sanktionsforderungen gelangen; Strafgerechtigkeit erzielen sie aber allenfalls intuitiv und somit zufällig, solange darin nicht zugleich die freiheitsrechtlichen Grundlegungen des Strafrechts reflektiert werden.

Ebenso wie sich die Entfaltung der Rechtsidee selbst nur im Durchgang durch die genannten drei Teile der ‚Grundlinien‘ vollständig aufzeigen lässt, so kann auch die Begründung des Strafrechts nur nachvollzogen werden, wenn sie vom abstrakten

Recht über die Moralität bis hin zur Sittlichkeit verfolgt wird.<sup>48</sup> Hier geht es nicht etwa um eine Relativierung der an sich absoluten Begründung der Wiedervergeltung als Form einer „*nicht rächenden, sondern strafenden Gerechtigkeit*“ (§ 103, S. 197). Es handelt sich vielmehr um die zusätzliche Konkretisierung der Rechtsgrundsätze des abstrakten Rechts. Den Konkretisierungsbedarf hat Hegel selbst schon im ersten Teil angekündigt, wenn er darauf verweist, dass „Manche qualitative Bestimmungen, wie die *Gefährlichkeit für die öffentliche Sicherheit* ... in den weiter bestimmten Verhältnissen ihren Grund“ haben (§ 96, S. 184). Wenn nicht mehr nur das unvermittelte und insofern abstrakte Verhältnis von Personen betrachtet wird, sondern deren konkrete Lebensverhältnisse in jener Interaktionssphäre, die Hegel die „bürgerliche Gesellschaft“ genannt hat (§§ 182–256), Beachtung finden, dann sind auch die darin institutionellen Bezüge einzubeziehen. Die Strafe setzt dann einen gesellschaftlichen Verallgemeinerungsprozess des Rechts voraus, in dem die Reaktion auf erlittenes Unrecht quasi sozialisiert und der Sanktionskompetenz einzelner Individuen entzogen ist. In der bürgerlichen Gesellschaft gelten allgemeine Gesetze, die das Verhalten der Rechtssubjekte normativ in einen objektiven Rechtszustand vermitteln. Darin wird das Recht an sich in der Form der Gesetze ausgedrückt und insofern zur „*allgemeinen Sache*“ (§ 218, S. 372). So besteht die „objektive Wirklichkeit des Rechts“ darin, „teils für das Bewußtsein zu sein, überhaupt *gewußt* zu werden, teils die Macht der Wirklichkeit zu haben und zu *gelten* und damit auch als *allgemein Gültiges gewußt* zu werden“ (§ 210, S. 361). Auf diese Weise geht das zunächst „*unmittelbare und abstrakte Dasein*“ des „*einzelnen Rechts* in die Bedeutung des Anerkanntseins als eines Daseins in dem existierenden allgemeinen Willen und Wissen über“ (§ 217, S. 370). Dies gelingt durch die Fassung in Gesetzen. Die „*Persönlichkeit*“ erhält damit „gesetzliche Anerkennung und Gültigkeit“ (§ 218, S. 371).

Dies hat Konsequenzen für das Verständnis eines Verbrechens – zwar „nicht nach seinem Begriffe, sondern nach der Seite der äußeren *Existenz*“, denn durch die gesetzliche Vermittlung sind „in *einem* Mitgliede der Gesellschaft die anderen *alle* verletzt“, da insofern die Allgemeinheit betroffen ist (§ 218, S. 372). In diesem Sinne erhält das Verbrechen eine neue Qualität. Daher folgt die Aufhebung von Unrecht und Verbrechen nicht mehr einem subjektiven Willen. Aus Rache wird Strafe, deren Gehalt jedoch in dem skizzierten Sinne Wiedervergeltung bleibt; sie ist nur nicht mehr eine „*subjektive* und zufällige“, sondern „die wahrhafte Versöhnung des Rechts mit sich selbst“ (§ 220, S. 374). Das bereits erwähnte Erfordernis einer qualitativen Zusatzbestimmung wird in diesem systematischen Zusammenhang wieder eingelöst. Soweit es um die Betrachtung einer konkreten Strafpraxis geht, muss daher immer auch der jeweils konkrete gesellschaftliche Zustand beachtet werden, der den Blick nicht mehr nur auf die begriffliche Bestimmung der Strafe selbst beschränkt, sondern auf die jeweils herrschenden Umstände hin erweitert; d. h. dann für die Beschreibung der realen gesellschaftlichen Bestrafungsmuster: „Es tritt damit der Gesichtspunkt der *Gefährlichkeit* der Handlung für die Gesellschaft ein, wodurch

<sup>48</sup> Vgl. dazu zuletzt eindrucksvoll Gierhake, Zeitschrift für Rechtsphilosophie 4 (2020), S. 23–45.

einerseits die Größe des Verbrechens verstärkt wird; andererseits aber setzt die ihrer selbst sicher gewordene Macht der Gesellschaft die äußerliche *Wichtigkeit* der Verletzung herunter und führt daher eine größere Milde in der Ahndung desselben herbei“ (§ 218, S. 372). Daraus folgt jedoch keineswegs, dass dadurch die Strafe zum bloßen Mittel der Gefahrenbekämpfung wird. Es ist nicht von einem beliebigen Regelsystem die Rede, für dessen Stabilisierung ein beliebiger Strafenkatalog ausgestellt werden könnte. Zur Legitimation einer Grundlegung des Rechts zu strafen kann daher weder eine Relativierung durch eine Strafzwecklehre noch eine empirische Ermittlung von Vergeltungsbedürfnissen etwas beitragen. Das Abstrakte wird konkret – nicht das Absolute relativ.

### Literatur

*Andrissek*, Tobias R.: Vergeltung als Strafzweck, Tübingen 2017.

*Bauer*, Anton: Die Warnungstheorie nebst einer Darstellung und Beurtheilung aller Strafrechtstheorien, Göttingen 1830.

*Bowers, Josh/Robinson*, Paul H.: Perceptions of Fairness and Justice: The Shared Aims & Occasional Conflicts of Legitimacy and Moral Credibility, *Wake Forest Law Review* 47 (2012), S. 211–284.

*Bruckmann*, Philipp: Sinn und Unsinn gegenwärtiger Vergeltungstheorien – überholt, hilfreich oder notwendig zur Legitimation staatlicher Strafe?, *KriPoZ* 2019, S. 105–118.

*Cancio Meliá*, Manuel/*Ortiz de Urbina Gimeno*, Inigo: Zurück zu den Sozialwissenschaften (und hin zu angelsächsischer Strafrechtswissenschaft)? Zu Paul H. Robinsons Straftheorie des empirical desert, *Goltdammer's Archiv für Strafrecht* 2013, S. 288–300.

*Carlsmith*, Kevin M./*Darley*, John M./*Robinson*, Paul H.: Why do we punish? Deterrence and Just Deserts as Motives for punishment, *Journal of Personality and Social Psychology* 83 (2002), 284–299.

*Cattaneo*, Mario A.: Aufklärung und Strafrecht, Baden-Baden 1998.

*Feuerbach*, Paul Johann Anselm: Revision der Grundsätze und Grundbegriffe des positiven peinlichen Rechts, Erster Theil, Erfurt 1799.

*Fischer*, Franz-Alois: Das Recht und seine Voraussetzungen, Freiburg / München 2018.

*Frisch*, Wolfgang: Strafe, Straftat und Straftatsystem im Wandel, *Goltdammer's Archiv für Strafrecht* 2015, S. 65–85.

*Frisch*, Wolfgang: Straftheorie, Verbrechensbegriff und Straftatsystem im Umbruch, *Goltdammer's Archiv für Strafrecht* 2019, S. 185–204.

*Gierhake*, Katrin: Die Bedeutung der Moralität für Hegels Strafbegründung, *Zeitschrift für Rechtsphilosophie* 4 (2020), S. 23–45.

*Gropp*, Walter: Strafrecht. Allgemeiner Teil, 4. Aufl., Berlin/Heidelberg 2015.

*Hegel*, Georg Wilhelm Friedrich: Daß die Magistrate von den Bürgern gewählt werden müssen, Werke Band 1, Frankfurt 1986.

- Hegel*, Georg Wilhelm Friedrich: Grundlinien der Philosophie des Rechts, in: Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel (Hrsg.), Werke in 20 Bänden, Band 7, 2. Aufl. Frankfurt 1989.
- Hegel*, Georg Wilhelm Friedrich: Ueber die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, seine Stelle in der praktischen Philosophie, und sein Verhältniß zu den positiven Rechtswissenschaften, in: Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel (Hrsg.), Werke in 20 Bänden, Band 2, 2. Aufl. Frankfurt 1990.
- Henke*, Eduard: Grundriß einer Geschichte des deutschen peinlichen Rechts und der peinlichen Rechtswissenschaft, Zweiter Theil, Sulzbach 1809.
- Henke*, Eduard: Handbuch des Criminalrechts und der Criminalpolitik, Erster Theil, Berlin/Stettin 1823.
- Hepp*, Ferdinand Carl Theodor: Kritische Darstellung der Strafrechts-Theorien, Heidelberg 1829.
- Hoffmann*, Thomas Sören: Spekulative und andere Strafbegriffe, in: Michael Kubiciel u. a. (Hrsg.), Hegels Erben?, Tübingen 2017, S. 55–76.
- Hörnle*, Tatjana: Gegenwärtige Strafbegründungstheorien: Die herkömmliche deutsche Diskussion, in: Andreas von Hirsch/Ulfrid Neumann/Kurz Seelmann (Hrsg.), Strafe – Warum?, Baden-Baden 2011, S. 11–30.
- Jakob*, Ludwig Heinrich: Philosophische Rechtslehre oder Naturrecht, Halle 1795.
- Jakobs*, Günther: Strafrecht. Allgemeiner Teil, 2. Aufl. Berlin/New York 1991.
- Jhering*, Rudolph von: Der Zweck im Recht, Erster Band, Leipzig 1877, Zweiter Band, Leipzig 1883.
- Jordan*, Stefan Jens: Leben und Werk des Tübinger Rechtsprofessors Wilhelm Gottlieb Tafinger 1760–1813, Frankfurt u. a. 2003.
- Kaiser*, Hanno: Widerspruch und harte Behandlung, Berlin 1999.
- Klug*, Ulrich: Abschied von Kant und Hegel (1968), Wiederabdruck in: Thomas Vormbaum (Hrsg.), Moderne deutsche Strafrechtsdenker, Berlin / Heidelberg 2011, S. 300-304.
- Köbel*, Ralf/Singelstein, Tobias: Strafrechtliche Sanktion und gesellschaftliche Erwartung – zu den Problemen und Gefahren eines publikumsorientierten Strafrechts, NSStZ 2020, S. 333–339.
- Lee*, Haeng-Nam: Dialektik der sittlichen Freiheit, Baden-Baden 2017.
- Liszt*, Franz von: Der Zweckgedanke im Strafrecht, Zeitschrift für die gesamte Strafrechtswissenschaft 3 (1883), S. 1–47.
- Mayer*, Hellmuth: Kant, Hegel und das Strafrecht, in: Paul Bockelmann (Hrsg.), Festschrift für Karl Engisch, Frankfurt 1969, S. 54–79.
- Merkel*, Adolf: Der Begriff der Strafe in seinen geschichtlichen Beziehungen, Oesterreichische Wochenschrift für Wissenschaft und Kunst N.F. 2 (1872), S. 513–522.
- Merkel*, Adolf: Kriminalistische Abhandlungen I. Zur Lehre von den Grundeintheilungen des Unrechts und seiner rechtlichen Folgen, Leipzig 1867.
- Merkel*, Adolf: Lehrbuch des Deutschen Strafrechts, Stuttgart 1889.
- Merkel*, Adolf: Vergeltungsidee und Zweckgedanke im Strafrecht, Strassburg 1892.

- Merkel*, Adolf: Zur Reform der Strafgesetze, Prag 1869.
- Merle*, Jean-Christophe: Strafen aus Respekt vor der Menschenwürde, Berlin 2007.
- Merle*, Jean-Christophe: Was ist Hegels Straftheorie?, *Jahrbuch für Recht und Ethik* 11 (2003), S. 145–176.
- Mohr*, Georg: Recht als Anerkennung und Strafe als „Abbüssung“, in: Barbara Merker u. a. (Hrsg.), *Subjektivität und Anerkennung*, Paderborn 2004, S. 243–270.
- Mohr*, Georg: Unrecht und Strafe, in: G. W. F. Hegel: *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, hg. v. Ludwig Siep, 4. Aufl. Berlin/Boston 2017, S. 83–110.
- Müller*, Matthias: *Vergeltungsstrafe und Gerechtigkeitsforschung*, Tübingen 2019.
- Neumann*, Ulfrid/*Schroth*, Ulrich: *Neuere Theorien von Kriminalität und Strafe*, Darmstadt 1980.
- Rappaport*, John: Some Doubts About “Democratizing” Criminal Justice, *The University of Chicago Law Review* 87 (2020), S. 711–814.
- Riedel*, Manfred: *Zwischen Tradition und Revolution*, Stuttgart 1982.
- Roberts*, Julian V./*de Keijser*, Jan W.: Democratising punishment: Sentencing, community views and values, *Punishment & Society* 16 (2014), S. 474–498.
- Robinson*, Paul H.: A Truce in the Distributive Principle Wars?, *New Criminal Law Review* 23 (2020), S. 565–583.
- Robinson*, Paul H.: Competing Conceptions of Modern Desert: Vengeful, Deontological, and Empirical, *Cambridge Law Journal* 67 (2008), S. 145–175.
- Robinson*, Paul H.: Democratizing Criminal Law: Feasibility, Utility, and the Challenge of Social Change, *Northwestern University Law Review* 111 (2017), S. 1565–1595.
- Robinson*, Paul H.: Empirical Desert, in: Paul H. Robinson/Stephen P. Garvey/Kimberly Kessler Ferzan (Ed.), *Criminal Law Conversations*, Oxford 2009, S. 29–39.
- Robinson*, Paul H.: The Ongoing Revolution in Punishment Theory: Doing Justice as Controlling Crime, *Arizona State Law Journal* 42 (2010), S. 1089–1111.
- Robinson*, Paul H.: The Role of Moral Philosophers in the Competition Between Deontological and Empirical Desert, *William and Mary Law Review* 48 (2007), S. 1831–1848.
- Robinson*, Paul H./*Barton*, Joshua Samuel/*Lister*, Matthew: Empirical Desert, Individual Prevention, and Limiting Retributivism: A Reply, *New Criminal Law Review* 17 (2014), S. 312–375.
- Robinson*, Paul H./*Darley*, John M.: Intuitions of Justice: Implications for Criminal Law and Justice Policy, *Southern California Law Review* 81 (2007), S. 1–67.
- Robinson*, Paul H./*Darley*, John M.: *Justice, Liability, and Blame: Community Views and the Criminal Law*, Boulder u. a. 1995.
- Robinson*, Paul H./*Goodwin*, Geoffrey P./*Reisig*, Michael D.: The Disutility of Injustice, *New York University Law Review* 85 (2010), S. 1940–2033.
- Robinson*, Paul H./*Kurzban*, Robert: Concordance and Conflict in Intuitions of Justice, *Minnesota Law Review* 91 (2007), S. 1829–1907.



- Roxin, Claus/Greco, Luis*: Strafrecht. Allgemeiner Teil, Band I, 5. Aufl., München 2020.
- Rudiyak, Ilya*: Promoting Equality Through Empirical Desert, Texas A&M Law Review 7 (2019), S. 187–267.
- Schmid, Joseph K.*: Ueber den Urgrund des Strafrechtes, Augsburg 1801.
- Schnädelbach, Herbert*: Hegels praktische Philosophie, Frankfurt 2000.
- Schünemann, Bernd*: Aporien der Straftheorie in Philosophie und Literatur, in: Cornelius Prittwitz u. a. (Hrsg.), Festschrift für Klaus Lüderssen, Baden-Baden 2002, S. 327–344.
- Seneca, L. Annaeus*: De Ira / Über die Wut (Buch I / Cap. 19), übers. und hg. v. Julia Wildberger, Stuttgart 2017.
- Stübinger, Stephan*: Das „idealisierte“ Strafrecht, Frankfurt 2008.
- Tafinger, Wilhelm Gottlieb*: Ueber die Idee einer Criminalgesetzgebung in Beziehung auf die Wissenschaft sowohl als das practische Leben, Tübingen 1811.
- Tafinger, Wilhelm Gottlieb* (Anonym): Versuch einer wissenschaftlichen Begründung der Strafrechtslehre, zugleich als ein kleiner Beytrag zur grossen Revision der neuesten Criminalrechtslitteratur, Critisches Archiv der neuesten juridischen Litteratur und Rechtspflege, Band 4 / Heft 4 (1804), S. 567–624 und Band 5 / Heft 1 (1805), S. 1–49.
- Vieweg, Klaus*: Das Denken der Freiheit, München 2012.
- Walter, Tonio*: Das Absolute wird relativ – wie sich Vergeltung als Strafzweck soziologisch begründen lässt. Zugleich eine Kritik alter und neuer Straftheorien, in: Frank Neubacher/Michael Kubink (Hrsg.), Kriminologie – Jugendkriminalrecht – Strafvollzug, Gedächtnisschrift für Michael Walter, Berlin 2014, S. 831–849.
- Walter, Tonio*: Die Vergeltungsidee als Grenze des Strafrechts, JuristenZeitung 2019, S. 649–656.
- Walter, Tonio*: Grundlagen einer empirisch begründeten Vergeltungstheorie, in: Johannes Kaspar / Tonio Walter (Hrsg.), Strafen „im Namen des Volkes“?, Baden-Baden 2019, S. 49–60.
- Walter, Tonio*: Strafe und Vergeltung – Rehabilitation und Grenzen eines Prinzips, Baden-Baden 2016.
- Walter, Tonio*: Vergeltung als Strafzweck, Zeitschrift für Internationale Strafrechtsdogmatik (ZIS) 7/2011, S. 636–647.
- Walter, Tonio*: Zur Demokratisierung des Strafrechts, in: v. Jan Christoph Bublitz u. a. (Hrsg.), Recht – Philosophie – Literatur, Festschrift für Reinhard Merkel, Berlin 2020, S. 545–564.
- Welcker, Carl Theodor*: Die letzten Gründe von Recht, Staat und Strafe, Gießen 1813.
- Wildt, Andreas*: Autonomie und Anerkennung, Stuttgart 1982.
- Zachariä, Carl Salomo*: Anfangsgründe des philosophischen Criminal-Rechtes, Leipzig 1805.
- Zachariä, Carl Salomo*: Beantwortung der Preißfrage, Archiv des Criminalrechts Band III / 4. Stück (1801), S. 1–59.





# **Karl Heinrich Gros' *Über die Idee der Alten vom Schicksal*: eine Quelle für Hegels Verständnis der Verwicklungen von Schicksal, Zurechnung und Strafe zwischen Alten und Modernen?**

Von *Giulia Battistoni*, Neapel/Verona

## **I. Einleitung**

Nun ist es aber ein wesentliches Erfordernis der moralischen Zurechnung, daß eine Handlung mit Bewußtseyn und mit Kenntnis ihres Verhältnisses zum Gesetz unternommen sey. Oedipus [...] wird Verbrecher, weil er die Personen, an welchen er sündigt, nicht kennt, und insoferne muß ihn die Vernunft von Schuld und Strafe freysprechen<sup>1</sup>.

Wüsste man nicht, dass diese Passage aus dem Aufsatz *Über die Idee der Alten vom Schicksal* von Karl Heinrich Gros stammt, veröffentlicht in „*Die Horen*“ im Jahr 1795 (8. Stück), dann könnte man denken, dass sie in Hegels *Rechtsphilosophie* steht. Wie bekannt, führt Hegel im § 117 des Moralitätskapitels der *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (1821) das *Recht des Wissens* ein, wonach der Wille nur für diejenigen Aspekte seiner *Tat* verantwortlich ist, von deren „Voraussetzungen [er] in seinem Zwecke weiß, was davon in seinem *Vorsatz* lag“: Daran hat er Schuld. Somit gründet Hegel auch die moralische Zurechnung auf dem Wissen des Subjekts über seine Handlung, wie im Folgenden zu zeigen sein wird. Darüber hinaus diskutiert Hegel auch das Ödipus-Beispiel mit Bezug auf die Themen der Schuld, der Zurechnung und der Strafe.

Im vorliegenden Beitrag möchte ich dafür argumentieren, dass es sehr gute Gründe und Passagen gibt, welche an Gros' Einflüsse auf Hegel denken lassen, obwohl die Forschung sich damit bisher nie beschäftigt hat. Zunächst fragt sich: Wer war Karl Heinrich Gros? Woher können wir schließen, dass Hegel seinen Aufsatz gelesen hat, ihn kannte und sehr wahrscheinlich von ihm beeinflusst wurde?

Der vorliegende Beitrag zielt darauf ab, diese Fragen zu beantworten und zu diesem Zweck werde ich erstens die Person von Gros einführen, um seine Bedeutung und seine Rolle in seiner Zeit klarzustellen (II.); zweitens werde ich auf seinen Aufsatz *Über die Idee der Alten vom Schicksal* fokussieren, welcher bisher keine oder wenig Beachtung seitens der Forschung erhalten hat (III.). Auf diese Weise werden Gros' wichtigste Gedanken mit Bezug auf die Begriffe von Schicksal, Zurechnung

---

<sup>1</sup> Gros (1795), S. 85. Der Aufsatz ist auch auf dieser Webseite verfügbar: <https://www.friedrich-schiller-archiv.de/die-horen/die-horen-1795-stueck-8/iii-ueber-idee-alten-vom-schicksal/>.

und Strafe rekonstruiert. Dabei soll insbesondere sein kantischer Ansatz zum Vorschein gebracht werden. Schließlich werden die Ähnlichkeiten und die Unterschiede zwischen Gros' und Hegels Verständnis der in der Überschrift genannten Zentralbegriffe mit Bezug auf die Charaktere der Tragödie und insbesondere auf die Ödipus-Geschichte unterstrichen (IV.). Insgesamt intendiere ich damit, Gros' Einfluss auf Hegel zu rekonstruieren und zu belegen.

## II. Zur Person von Karl Heinrich Gros

Karl Heinrich von Gros ist am 10. 11. 1765 zu Sindelfingen bei Stuttgart geboren und am 9. 11. 1840 gestorben<sup>2</sup>. Nach seiner klassischen Ausbildung, dem philosophischen und theologischen Kursus in Tübingen und dem Erwerb des Magisterstitels im Jahr 1785<sup>3</sup>, arbeitete er seit April 1788 für den königlichen Prinzen Friedrich Wilhelm Karl (den Älteren) von Württemberg als Instruktor bzw. Erzieher seiner beiden Söhne, Friedrich Wilhelm Karl (den Jüngeren), der dann König von Württemberg wurde, und Paul<sup>4</sup>. Bis 1792 lebte Gros in Württemberg als Mitglied des Hofstaates.

Ab Herbst 1792 begann er das Jurastudium an der Universität Jena. Ab Dezember 1792 gehörte Gros zur sogenannten Jenaer Mittagstischrunde bzw. Tischgesellschaft bei Schiller<sup>5</sup>. Dieser schätzte ihn besonders. In einem Brief an Bartholomäus Fische-

---

<sup>2</sup> Für weitere Informationen zu Gros' Biographie vgl. ADB, S. 740 f. und *Wittern* (1993), S. 120 f. Hier finden sich die wichtigsten Aspekte zusammengefasst.

<sup>3</sup> Vgl. Hegels Briefe, Bd. IV.2, S. 185. Gros immatrikulierte sich an der Universität Tübingen im Jahr 1781; seit 1783 studierte er im herzoglichen Stift und war Primus der Magisterpromotion von Immanuel Carl Diez. Anlässlich des Abschlusses seines Magisterstudiums schrieb Gros den „Entwurf einer Prüfung des Kantischen Systems“. Vgl. *Henrich* (1997), S. 355 f. Die Bedeutung Immanuel Carl Diez, eines Kantianers, wird von Dieter Henrich für seine Tätigkeit und Wirkung im Tübinger Stift in den Jahren, die Hegels, Hölderlins und Schellings Aufenthalt vorangehen, gewürdigt, sowie auch für seine Wirkung an der Universität Jena, in der Zeit der Entwicklung der nachkantischen Philosophie. Vgl. ebd., S. XXIX (Erste Einleitung). Henrich schreibt nämlich mit Bezug auf Diez: „kein anderer ist so wie er sowohl in Tübingen als auch in Jena innerhalb der Debatte darüber präsent gewesen, wie Kants Denken richtig zu erklären und weiterzuführen sei“. Ebd., S. XXXI. Man kann also vermuten, dass Diez auch einen Einfluss auf Gros hatte, da beide den Stift in den gleichen Jahren besuchten und später Mitglieder von Schillers Tischgesellschaft in Jena waren. Aus Diez' Brief an Gros vom 25. April 1790 kann man schließen, dass sie in jener Zeit ein gutes Verhältnis zueinander hatten. Vgl. ebd., S. 7–10.

<sup>4</sup> Vgl. *Henrich* (1997), S. 356.

<sup>5</sup> Vgl. NA 34.2, S. 179: „Im Herbst 1791 bildete sich die sogenannte Jenaer Mittagstischrunde bei Schiller [...]. Dazu gehörten Johann Karl von Fichard (1773–1829), dessen Hofmeister Ludwig Friedrich Göritz (1764–1823), Friedrich Immanuel Niethammer (1766–1848), Bartholomäus Fischenich (1768–1831), Friedrich (Fritz) Konstantin Freiherr von Stein (1772–1844), später Carl Immanuel Diez (1766–1796), der seit April 1792 in Jena immatrikuliert war, und ab Dezember 1792 Karl Heinrich von Gros (1765–1840)“. Zur Tischgesellschaft vgl. auch Schillers Brief an Körner des 01.01.1792: NA 26, S. 126. In einem späteren Brief an Körner (21. 12. 1792) zeigt sich Schiller besonders begeistert von dem neuen Mitglied seiner Tischgesellschaft, wobei es sich um niemand anders als Gros selbst handelt:

nich (11.02.1793) schrieb Schiller über Gros: „Es ist ein sehr heller Kopf, der besonders in der Kantischen Philosophie vortrefflich zu Hause ist, voll Geist und einer scharfen Beurtheilungskraft“<sup>6</sup>. Gros war aber auch mit Friedrich Immanuel Niethammer<sup>7</sup>, Karl Leonhard Reinhold<sup>8</sup>, Johann Jakob Griesbach<sup>9</sup>, Christian Gottfried Schütz<sup>10</sup> und Friedrich Schelling<sup>11</sup> bekannt.

Im Frühjahr 1794<sup>12</sup> zog er nach Göttingen, wo er das Studium der Rechtswissenschaften fortsetzte, und 1795 erwarb er die juristische Doktorwürde<sup>13</sup>. Seine Zeit an der Universität Jena, wo die Forschung stark durch die Philosophie geprägt, und seine Zeit in Göttingen, wo hingegen die Forschung mehr historisch ausgerichtet war, ermöglichte ihm, beide Methoden und Richtungen zu vereinigen.

Dank des damaligen preußischen Ministers für die fränkischen Herzogtümer, des Freiherren von Hardenberg, erging an Gros 1796 die Berufung zum Professor für Rechtswissenschaft an der preußischen Universität Erlangen, nachdem er sich früher um eine Stelle in Berlin und in Jena bemüht hatte<sup>14</sup>. Seine Dissertation „De notione poenarum forensium“, die er eben für seinen Eintritt in die Juristenfakultät schrieb, ist von Bedeutung, weil er in dieser Schrift, ebenso wie Feuerbach, aber von ihm un-

---

„Mein Zirkel ist durch einen neuen Landsmann von mir vermehrt worden, der alle andere weit übertrifft“. NA 26, S. 170 f. Die Zeit mit Schiller scheint Gros in sehr guter Erinnerung bewahrt zu haben. Schiller war für Gros ein „verehrungswürdigster Freund“. Vgl. sein Brief an Schiller des 03.12.1793 in NA 34.1, S. 342 f.

<sup>6</sup> NA 26, S. 189 und NA 34.2, S. 530. Fischenich antwortete dann am 01.3.1793 und drückte seine Freude darüber aus, dass Schiller in Gros einen wertvollen Freund gefunden hatte: „Ich freue mich, daß Sie einen Mann gefunden haben, der ihrer Freundschaft würdig, und für ihre Ideen empfänglich ist“. NA 34.1, S. 238. Vgl. auch NA 34.2, S. 400.

<sup>7</sup> Auch ein Stiffter, dann Schüler von Karl Leonhard Reinhold in Jena und Freund von Hegel. Dazu vgl. NA 34.2, S. 524.

<sup>8</sup> Professor für Philosophie in Jena seit 1787.

<sup>9</sup> Professor für Theologie in Jena seit 1775 und Rektor der Universität im Jahr 1796.

<sup>10</sup> Professor für Dichtkunst und Beredsamkeit in Jena seit 1779.

<sup>11</sup> Vgl. Hegels Briefe, Bd. I, S. 70. Klaus Vieweg erwähnt auch Flatt und Klett unter Gros' Kontakten. Vgl. Vieweg, S. 123.

<sup>12</sup> In seinem Brief an Schiller des 03.12.1793 berichtet Gros, dass er seine „Abreise von hier [gemeint ist Jena] nach Göttingen bis auf Ostern“ verschieben wolle. NA 34.1, S. 342. Dies wird auch in Niethammers Brief an Schiller von 22.11.1793 berichtet. NA 34.1, S. 337–338.

<sup>13</sup> NND, S. 1053.

<sup>14</sup> Vgl. NA 28, S. 445 mit Bezug auf Schillers Brief an Goethe von 04.11.1795. Hier schreibt Schiller, „daß unsere Academie an diesem Manne [gemeint ist Gros] keine unwichtige Acquisition machen würde. Ich kenne wenige aus der neuen Generation, die einen so gesunden Kopf, soviel gründlichen Verstand und eine so solide Beurtheilungskraft haben. Im juristischen Fach hat man ihn in Göttingen sehr geachtet“. NA 28, S. 97.

abhängig, das Strafrecht auf eine Theorie des psychologischen Zwanges, als eine Art negative Generalprävention, bzw. eine Androhungsgeneralprävention begründet<sup>15</sup>.

1800 wurde Gros auf die Stelle des Strafrechtlers Ernst Ferdinand Klein nach Halle berufen. 1802 folgte er einer Berufung als Konsulent, bzw. als Berater der württembergischen Landschaft, welche Position er aber dann aufgeben musste, weil der Herzog seine Stelle nie bestätigte. Gros wehrte sich;<sup>16</sup> und nach längerer Auseinandersetzung wurde er schließlich ins Gefängnis in Hohenasperg geworfen, wo er länger als fünf Wochen inhaftiert blieb. Endlich wurde er am 28. September 1804, dank einer Intervention von Hardenberg, freigelassen. So kehrte Gros als königlich preußischer Hofrat und ordentlicher Professor für Rechtswissenschaften nach Erlangen zurück,<sup>17</sup> wo er seine Vorlesungen im Wintersemester eröffnen konnte.

1802 erschien sein *Lehrbuch der philosophischen Rechtslehre oder des Naturrechts*, das mehrere Auflagen erhielt und so einen großen Erfolg hatte, dass es in den Universitäten als Lehrbuch diente<sup>18</sup>. Als Professor arbeitete er bis 1817, als er in seine Heimat zurückkehrte und die Stelle als Präsident des königlich württembergischen Kriminaltribunals und des Obertribunals annahm. 1818 war er darüber hinaus Mitglied der Kommission zur Ausarbeitung einer neuen Verfassung und am 13. Juli 1819 einer der vier königlichen Kommissare, die mit den Landständen über die Verfassung berieten. Von 1820 bis 1839 arbeitete er auch am Strafgesetzbuch und der Strafprozessordnung mit.<sup>19</sup> Schließlich wurde er zum königlichen Geheimrat gemacht.

Es zeigt sich, dass Gros keine Nebenfigur des deutschen 19. Jahrhunderts war, weder in der Philosophie noch in der Rechtswissenschaft oder der Politik; seine Bedeutung zeigt sich vielmehr allein schon darin, dass er mit den Hauptfiguren der Jenaer Romantik befreundet war oder an ihren Schicksalen teilhatte.

---

<sup>15</sup> So liest man auf § 13 von Gros' Dissertation: „Poena forensis igitur nihil aliud est, quam malum a potestate civili in actionem fini civitatis contrariam, *ne illa committatur*, statutum“. Hervorhebung hinzugefügt. Gros (1798), S. 26.

<sup>16</sup> Vgl. Hegels Briefe, Bd. IV.2, S. 185.

<sup>17</sup> Vgl. J. S. Ersch/J. G. Gruber, S. 245.

<sup>18</sup> Vgl. ebd., S. 246. Das Lehrbuch von Gros erlebte zu seinen Lebzeiten fünf Auflagen (1. Auflage: 1802; 2. Aufl.: 1805; 3. Aufl. 1815; 4. Aufl.: 1822; 5. Aufl.: 1829) und wurde jedes Mal vom Autor verbessert oder erweitert. Eine andere Publikation ist: *Meditationes quaedam de justo philosophiae usu in tractando jure Romano* (Erlangen 1796).

<sup>19</sup> Wittern, S. 120.

### III. Gros' *Über die Idee der Alten vom Schicksal*:<sup>20</sup> Zurechnung und Strafe in der Ödipus-Geschichte

Dieser Aufsatz von Gros wurde 1795 im 8. Stück der von Schiller herausgegebenen Zeitschrift „Die Horen“ veröffentlicht. Der Beitrag ist bisher nur *en passant* in einigen Studien erwähnt worden, um vor allem die Schicksalsdebatte jener Zeit zu dokumentieren<sup>21</sup>. Cinza Ferrini berichtet z. B., dass auch Gros an der Debatte zum Schicksalsbegriff teilnahm, welche in „Die Horen“ zwischen Herder und Jacobi stattfand<sup>22</sup>. Wie gesagt, zielt dieser Beitrag darauf ab, Gros' Aufsatz als mögliche Quelle für Hegels Verständnis der Begriffe von Schicksal, Zurechnung und Strafe in der Ödipus-Geschichte zu thematisieren. Zunächst werden im Folgenden die wichtigsten Ar-

<sup>20</sup> Gros hatte diesen Aufsatz Schiller mit dem Brief vom 17. Juli 1795 zugesendet und diesen darin gefragt, ob er ihn in „Die Horen“ aufnehmen wolle. NA 35, S. 247. In seinem Brief an Goethe vom 20. Juli 1795 schreibt Schiller, dass er zwei Aufsätze für „Die Horen“ bekommen habe, die er zuvor nicht erwartet hatte. Von der Aufnahme des ersten von Lazarus Bendauid geschriebenen Aufsatzes zeigt sich Schiller nicht überzeugt (trotzdem wird der Aufsatz dann tatsächlich im 8. Stück von „Die Horen“ 1795 mit dem Titel *Ueber griechische und gothische Baukunst* veröffentlicht). Hingegen habe er den zweiten Aufsatz „ohne Anstand“, bzw. ohne Einwände akzeptiert. Es geht um den Aufsatz „von einem vortrefflichen Kopf und scharfen Denker“, nämlich von Gros. NA 28, S. 11. Schiller erwähnt schließlich Gros in seinem Brief an Cotta vom 9. August 1795 als einen der Autoren der Aufsätze der 7. und 8. Stücke von „Die Horen“. Vgl. NA 28, S. 24.

<sup>21</sup> Eine klare Analyse einiger Passagen aus Gros' Aufsatz befindet sich in dem Kapitel *Karl Heinrich Gros' ‚Ueber die Idee der Alten vom Schicksal‘: der Zusammenhang von Schuldfähigkeit und Schicksal in der antiken Dichtung* des Buchs von Franz Suppanz.

<sup>22</sup> Vgl. Ferrini (2008), S. 339, Fn. 79. Zur Entwicklung der verschiedenen Konzeptionen des deutschen Schicksalsbegriffs vgl. Rehlinghaus. Besonders interessant ist Herders internalisiertes Schicksalsverständnis, das mit der Tradition des frühen und mittleren 18. Jahrhunderts bricht, welche den Ursprung der Schicksalsinstanz „in einer übernatürlichen Macht“ stellte (vgl. ebd., S. 136): Von dieser finden sich auch Spuren bei Gros. Herder versteht hingegen das Schicksal als „die natürliche Folge unsrer Handlungen“, als „Resultate unsrer Handlungen und Gedanken“. Von dieser Konzeption wird dann auch Hegel beeinflusst. Vgl. Herder, S. 2. Vgl. auch Ferrini (2008), S. 339, Fn. 79. Herders Argument ist folgendes: Wenn man zugibt, dass der Kausalzusammenhang in der physischen Welt allgemein in Kraft ist, sodass jede Wirkung nicht ohne Ursache ist und umgekehrt, sollte dasselbe auch für die geistige, moralische Welt gelten. Daraus folgt, dass die Art und Weise, wie ein Mensch auf die Begebenheiten seines Lebens eingeht und wie er die anderen Menschen behandelt, früher oder später auf ihn zurückkommt. Das Schicksal ist also Herder zufolge nicht mit einer blinden Notwendigkeit verbunden, sondern es hängt vielmehr von unseren Handlungen ab: „Wer im Frühlinge nicht sät, wird im Sommer nicht erndten, im Herbst und Winter nicht genießen; er trage sein Schicksal. [...] Im schönsten Sinne des Worts ist *mein eignes Schicksal*, das ich mir selbst durch Arbeitsamkeit, Mäßigung, Gnügsamkeit, Verstand und Tugend erwerbe. [...] es kommt also nur darauf an, daß man zum *Rechten* und *Beßten* Lieb' und Lust habe, und es mit unablässigem Fleiß triebe. Früher oder später kommt man gewiss zum Ziele. [...] Sey, wer du seyn sollt, und thue das Deine; so wird dich das Glück, dein gutes Schicksal ungesucht finden; die schärfste Waage deines, keines fremden Schicksals ist in dir“. Herder, S. 14, 20 f. Zum Thema „Schicksal“ empfiehlt es sich auch, nicht Hölderlins Gedicht „Das Schicksal“ zu vergessen.

gumente von Gros referiert, um dann darunter diejenigen herauszustellen, die für Hegel relevant sein konnten.

Im ersten Abschnitt des Aufsatzes macht sich Gros' kantische Sicht dadurch bemerkbar, wie er über praktische und theoretische Vernunft redet oder sie gebraucht.<sup>23</sup> Das zentrale Thema des Aufsatzes wird aber erst im zweiten Abschnitt eingeführt:

Vielleicht gibt es kein Dogma, das dem Interesse der moralischen Vernunft dem ersten Anblick nach mehr entgegen scheint, als die Lehre der Alten vom Schicksal. Die Idee einer blinden Nothwendigkeit, welche mit gleicher Strenge über dem Bösen und Guten walten, scheint eine unendliche Kluft zwischen der physischen und moralischen Welt zu eröffnen, und, indem sie auch die Handlungen der Menschen, wie jede andere Begebenheit in der Sinnewelt, an die stetig fortlaufende Naturkette anreihet, mit der Idee von Freyheit auch den Begriff von Zurechnung und Strafe zu zernichten.<sup>24</sup>

Gros bedauert also, dass die Lehre der Alten vom Schicksal nicht nur den Forderungen der moralischen Vernunft entgegensteht, indem sie eine blinde Notwendigkeit als Ursache der Handlungen der Menschen setzt, sondern auch, dass sie somit die Begriffe von Zurechnung und Strafe zu vernichten scheint. Wenn man zustimmt, dass alles durch das Schicksal hervorgebracht wird, dann scheint daraus notwendiger Weise zu folgen, dass der Mensch für seine Handlungen nicht verantwortlich gemacht, sie ihm nicht zugerechnet und er daher auch nicht für sie bestraft werden kann, sowohl im moralischen als auch im rechtlichen Sinne.

Gegen diese scheinbare Implikation einer Schicksalslehre will aber die Vernunft – so Gros – auf ihre Ansprüche nicht verzichten und hält auch „diejenige Vergehungen, welche durch die Gewalt des Schicksals nothwendig gemacht werden, für strafwürdig“<sup>25</sup>. Gros' Paradebeispiel ist in diesem Sinne die Geschichte des Ödipus. Diese Tragödie beweist tatsächlich Gros zufolge, dass

die Griechen es keineswegs für unnatürlich und ungerecht hielten, wenn die Götter auch solche Missethaten bestraften, welche ohne Vorsatz begangen worden waren. Jener Unglückliche ermordet, ohne es zu wissen, seinen Vater, und heyrathet seine Mutter, weil eine höhere Macht, die seine Augen blendet, ihn von Verbrechen zu Verbrechen fortreißt; und dennoch wird er von den Furien in rastloser Qual von einem Ende der Erde zum andern verfolgt<sup>26</sup>.

Hier wird zu Recht unterstrichen, dass Ödipus seine Taten ohne Vorsatz und ohne Wissen, also ohne das volitive und kognitive Element, die eine vorsätzliche Handlung charakterisieren würden, begangen hat. Die Schuld seiner Verbrechen wird auf eine „höhere Macht“, auf das Schicksal, zurückgeführt, welches „seine Augen blendet“: Dieser Ausdruck ist sowohl metaphorisch als auch tatsächlich gemeint. Wie bekannt, blendet sich Ödipus selbst, als er die wahre Tragweite seiner Handlungen entdeckt. Dadurch bestraft er metaphorisch auch die Anmaßung, dass er „der

<sup>23</sup> Vgl. Gros (1795), S. 75 f.

<sup>24</sup> Gros (1795), S. 76.

<sup>25</sup> A.a.O.

<sup>26</sup> Ebd., S. 76 f.

Wissende“ sei. Er bestraft sich für die vermessene Annahme, die richtige Kenntnis und das richtige Verständnis des Orakels zu haben. Hingegen hatte er die Wahrheit nicht „gesehen“, nicht „erkannt“.

Einerseits werden also die menschlichen Handlungen in den alten Tragödien nicht auf die Individuen, sondern auf „eine höhere Macht“ zurückgeführt (Schicksalslehre); andererseits will man die Handlungen trotzdem den Menschen zurechnen und sie bestrafen (Zurechnung und Strafe). Die Bestrafung des Hauptcharakters gemeinsam mit und trotz der Annahme der Schicksalslehre bringen nach Gros eine „befremdende Vorstellungart“<sup>27</sup> hervor, die einen tiefen Ursprung und eine tiefe Bedeutung hat.

Die Idee des Schicksals scheint wiederum „mit dem eigentlichen Interesse der moralischen Vernunft“ nicht wirklich vereinbar zu sein. Handelte der Mensch – so Gros – „als reinmoralisches Wesen, wären nicht in ihm zwey Naturen vereinigt [...], so würde jene Idee, indem sie die Uneigennützigkeit und Reinheit der Gesinnung beförderte, der Sittlichkeit selbst eher günstig als nachtheilig seyn“<sup>28</sup>. Die Idee des Schicksals erleichtert tatsächlich die „Denkungsart, welche die Pflicht über alles achtet“, indem sie „der Seele eine männliche Festigkeit“ gibt und „unter jedem Wechsel des Glücks [...], unter Gefahren, welche die Vernichtung der sinnlichen Natur drohen, unsere Persönlichkeit ungebeugt erhält“<sup>29</sup>. In diesem Sinne würde sie die Uneigennützigkeit und die Reinheit der Gesinnung befördern.

Die oben eingeführte kontrafaktische Hypothese entspricht aber nicht der Wirklichkeit:

da bey allen Handlungen [...] Rücksicht auf ihren Erfolg für ein sinnlich-vernünftiges Wesen unumgänglich nöthig ist; so würde die Vorstellung einer blinden Nothwendigkeit, auf welche sich der Weltlauf gründete, die Achtung für das Gesetz selbst, so unbedingt dieses immer gebieten mag, und mithin auch seine Wirksamkeit auf den menschlichen Willen zerstören<sup>30</sup>.

Die Rede von einer blinden Notwendigkeit als Schicksal beeinträchtigt also eigentlich unsere Achtung vor dem moralischen Gesetz. Warum sollte der Mensch dem moralischen Gesetz der Vernunft folgen, wenn nichts in der Welt von ihm abhängt? Wenn wir einfach Teile in der Maschine der Natur, in ihrer Naturkette wären, wenn wir nicht anders handeln könnten als wir tatsächlich tun, dann hätte auch das moralische Gesetz gar keine Bedeutung und keine Wirksamkeit auf den menschlichen Willen. Es könnte vielmehr von keinem freien Willen die Rede sein. Wie Suppanz hervorhebt, kollidiert also nach Gros die Vorstellung des Schicksals mit dem

<sup>27</sup> Ebd., S. 77.

<sup>28</sup> Ebd., S. 79.

<sup>29</sup> Dies wird von Gros im vorhergehenden Abschnitt erklärt, indem er die möglichen Vorteile der Schicksalslehre diskutiert. Vgl. ebd., S. 78. Wie Franz Suppanz unterstreicht: „Die Interpretation von Geschehnissen als Schicksal läßt nach Gros das Streben nach Glückseligkeit in den Hintergrund treten und hilft dem Menschen, sich auf seine moralischen Qualitäten zu besinnen, die vom Schicksal unabhängig sind“. Suppanz, S. 119.

<sup>30</sup> Gros (1795), S. 79.



Postulat der menschlichen Freiheit,<sup>31</sup> weil „der bloße Mechanismus der Natur keine Hoffnung auf Uebereinstimmung mit den Ansprüchen der Freyheit übrig läßt“<sup>32</sup>.

Aus dem Gesagten folgt daher nach Gros eine Schwierigkeit: Wie konnten die Alten die Idee eines blinden Schicksals akzeptieren und trotzdem das Interesse der moralischen bzw. praktischen Vernunft nicht aufgeben? Dabei spielt, wie das folgende Zitat geltend macht, der Begriff der Strafe eine sehr wichtige Rolle:

Indem die Vernunft durch diesen Begriff [sc. den der Strafe] die Begebenheiten der Welt mit den freywilligen Handlungen der Menschen als Folgen verknüpfte, mußte sie zugleich die ursprüngliche Anordnung des Weltlaufs einer Causalität anvertrauen, welche nach andern als Naturgesetzen bestimmt wird. Die Begebenheiten selbst, soweit sie dem Verstand begreiflich sind, blieben dabey immer noch der gleichen Nothwendigkeit unterworfen, aber der letzte Grund derselben, der nicht mehr erscheint, der nur gedacht, nicht begriffen werden kann, wurde der Macht des Schicksals entzogen, und so die Vernunft bey den verschiedenen Aeusserungen ihrer Thätigkeit, wo sie selbst Gesetze gibt, und wo sie den Verstand blos in Anwendung der ihm gegebenen leitet, mit sich selbst in Uebereinstimmung gesetzt<sup>33</sup>.

Der von den Griechen eingeführten Strafbegriff gilt daher Gros zufolge als mögliche Synthese und Lösung der Frage: Wie Suppanz unterstreicht, ist damit nicht mehr eine blinde Naturnotwendigkeit vorhanden, sondern „eine richtende Vernunft als Zuteilerin der vom Schicksal gesendeten Strafe“<sup>34</sup>. In der Schicksalskonzeption der Stoiker sieht Gros insbesondere die Spur der Vernunft, indem der letzte Grund der Natur in dem ersten freien Entschluss der Gottheit gestellt wird, welche sich dann in der notwendigen Naturkette wiederum eingliedert. Die Stoiker verstehen nämlich Gott zugleich als Urheber des Schicksals und als demselben unterworfen:

Die Anordnung des Schicksals ist das Werk der Freyheit, insoferne der absolute Grund der Naturnotwendigkeit nicht wieder in der Natur, sondern nur in der Freyheit enthalten seyn kann; aber diese Freyheit wird gleichfalls als Nothwendigkeit gedacht, weil sie einem Wesen zukömmt, das, nach dem Ausdruck eines stoischen Weltweisen, selbst eine Nothwendigkeit ist<sup>35</sup>.

Aber inwiefern eröffnet sich die Vernunft „den Weg aus dem Gebiete der Natur in eine übersinnliche Welt“, „um ihre eigene Causalität gegen die Gewalt des Schicksals“<sup>36</sup> sicher zu stellen? Eben durch die Strafe: Diese setzt nämlich „ein Verbrechen, das heißt, eine willkürliche Uebertretung des Gesetzes voraus, und läßt sich mithin nur auf solche Handlungen anwenden, welche wirklich mit Vorsatz und Bewußtseyn begangen worden sind“<sup>37</sup>. Die Strafe soll also Gros zufolge nicht nur vernünftig zu-

<sup>31</sup> Vgl. *Suppanz*, S. 119.

<sup>32</sup> *Gros* (1795), S. 79.

<sup>33</sup> Ebd., S. 80 f.

<sup>34</sup> *Suppanz*, S. 119.

<sup>35</sup> *Gros* (1795), S. 82.

<sup>36</sup> A.a.O.

<sup>37</sup> Ebd., S. 82 f. Gros scheint also in dieser Passage die Strafe nur auf vorsätzliche, mit Bewusstsein begangene Handlungen anzuwenden, obwohl er als Jurist natürlich weiß, dass

geteilt werden, sondern sie setzt auch als strafwürdige Tat eine bewusste Handlung voraus<sup>38</sup>. Das geht mit der Freiheit des Individuums einher. Die moralische Vernunft würde daher nicht die durch das Schicksal hervorgebrachten illegalen Handlungen bestrafen wollen; trotzdem weist die Ödipus-Geschichte nach, dass auch im Fall eines „vom Schicksal verhängten und unbewußt begangenen Frevel“ erlaubt ist, „die Handlung als zurechnungsfähige Tat zu deuten“ – so Suppanz.<sup>39</sup>

Um die Naturnotwendigkeit, welche die Begebenheiten der Naturwelt durch die Ursache-Wirkung-Kette charakterisiert, mit der moralischen Freiheit ohne Widerspruch zu vereinbaren, bedient sich Gros der von Kant vorgeschlagenen Lösung, welche im anthropologischen Dualismus des Menschen besteht:

Um die Natur-Nothwendigkeit mit der moralischen Freyheit in einem und ebendemselben Wesen, und sogar in einer und ebenderselben Handlung vereinigt zu denken, sieht sich die Vernunft genöthigt, in dem Menschen einen gedoppelten Charakter anzunehmen. Der eine kömmt ihm als Erscheinung zu; der andere gehört seiner höhern Natur an, die ihn zum Bürger einer übersinnlichen Welt macht<sup>40</sup>.

Als Teile der Naturwelt, als Erscheinungen und sinnliche Wesen sind auch die Menschen der Notwendigkeit der Natur unterworfen: „Aus diesem Gesichtspunkt erscheinen sie als Wirkungen einer höhern Macht, eines unüberwindlichen Schicksals, das allen Antheil der Willkühr ausschließt“ – so Gros<sup>41</sup>. Der Begriff des Schick-

---

auch kulpöse bzw. schuldhaftes Handeln strafbar sind. Wahrscheinlich benutzt er hier den Verbrechensbegriff in demselben Sinn, wie Kant ihn später in den *Metaphysischen Anfangsgründe der Rechtslehre* anwenden wird, und zwar: „Eine *unvorsätzliche* Übertretung, die gleichwohl zugerechnet werden kann, heißt bloße *Verschuldung* (*culpa*). Eine *vorsätzliche* (d. i. diejenige, welche mit dem Bewußtsein, daß sie Übertretung sei, verbunden ist) heißt *Verbrechen* (*dolus*)“. MA, S. 224. Gros wird diese Arten von Unrecht im § 354 seines *Lehrbuchs* weiter entwickeln.

<sup>38</sup> Vgl. Suppanz, S. 120.

<sup>39</sup> A.a.O.

<sup>40</sup> Gros (1795), S. 83 f. Es geht hier um die kantische Rede des Menschen als Bürger zweier Welten, für die Kant schon in der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785) argumentiert: „jetzt sehen wir, daß, wenn wir uns als frei denken, so versetzen wir uns als Glieder in die Verstandeswelt und erkennen die Autonomie des Willens sammt ihrer Folge, der Moralität; denken wir uns aber als verpflichtet, so betrachten wir uns als zur Sinnenwelt und doch zugleich zur Verstandeswelt gehörig“. GMS, S. 453. In der *Kritik der reinen Vernunft* (2. Aufl.: 1787), im Teil über die *Möglichkeit der Kausalität durch Freiheit, in Vereinigung mit dem allgemeinen Gesetze der Naturnotwendigkeit*, also über die Auflösung der dritten Antinomie der reinen Vernunft, tritt die Rede des doppelten Charakters des Menschen wie folgt auf: „Nach seinem empirischen Charakter würde also dieses Subject als Erscheinung allen Gesetzen der Bestimmung nach der Causalverbindung unterworfen sein; und es wäre so fern nichts, als ein Theil der Sinnenwelt, dessen Wirkungen, so wie jede andere Erscheinung aus der Natur unausbleiblich abfließen. [...] Nach dem intelligibelen Charakter desselben aber [...] würde dasselbe Subject dennoch von allem Einflusse der Sinnlichkeit und Bestimmung durch Erscheinungen freigesprochen werden müssen; [...] so würde dieses thätige Wesen so fern in seinen Handlungen von aller Naturnotwendigkeit, als die lediglich in der Sinnenwelt angetroffen wird, unabhängig und frei sein“. KrV, S. 367 f.

<sup>41</sup> Gros (1795), S. 84.

sals verbindet sich daher hier mit der Notwendigkeit der Natur, mit der physischen Determination des Menschen:<sup>42</sup> „In jedem Augenblick, da der Mensch handelt, findet er sich schon in einer bereits angefangenen Reyhe begriffen, worinn jede Aeussierung seiner Thätigkeit durch etwas, was nicht mehr in seiner Gewalt steht, nothwendig bestimmt ist“<sup>43</sup>.

Wie gesagt, ist aber der Mensch nicht nur als sinnliches Naturwesen zu verstehen, ansonsten „würde die erhabene Idee von Freyheit [...] zum leeren Traumbild“<sup>44</sup> sein und der Mensch wäre wie eine Maschine. Er ist vielmehr auch ein vernünftiges Wesen:

Sobald aber der Mensch das, was an ihm der Erscheinung angehört, von seinem eigentlichen Selbst insoferne dieses von den Gesetzen der Erscheinung unabhängig ist, unterscheidet, so gewinnt er einen Standpunkt, auf welchem die Naturnothwendigkeit keine Macht über ihn hat. Dann erst ist es ihm möglich, seine Handlungen als nothwendig in der Zeit bestimmt, und doch zugleich als Wirkungen der Freyheit ohne Widerspruch zu denken, und die sittliche Zurechnung wird nun durch die Erklärbarkeit jeder einzelnen Handlung aus dem, was ihr vorangiegt, nicht aufgehoben, weil jene sich an ein Vermögen wendet, das über alle Zeitbedingungen erhaben und eine Reyhe von Wirkungen durch sich selbst anzufangen fähig ist<sup>45</sup>.

Als Vernunftwesen kann also der Mensch seine Handlungen als Wirkungen seiner Freiheit ansehen: Dies ermöglicht die sittliche Zurechnung, welche sich eben mit dem Vermögen der freien Selbstbestimmung des Menschen verbindet. Diese Ansicht wird auch – so Gros – von dem Gemeinsinn bestätigt: Niemand würde nämlich von der Schuld für seine Handlungen entweder von seinem Gewissen oder von anderen Menschen befreit, nur weil sie in den natürlichen Zusammenhang von Ursache und Wirkung fallen. Das passiert genau deshalb, weil der Mensch kein bloßes Naturwesen ist. Dies ist eben, was sich Gros zufolge an der Geschichte von Ödipus zeigt:

Die Vergehungen desselben sind in Umständen gegründet, welche nicht in seiner Gewalt stehen; dennoch wird er von den strafenden Göttern den Geisseln der Furien übergeben [...]. Im Allgemeinen betrachtet, wird hier blos die Vereinbarkeit der moralischen Zurechnung mit dem nothwendigen Zusammenhange der Weltbegebenheiten in einem concreten Falle dargestellt. Nun ist es aber ein wesentliches Erfordernis der moralischen Zurechnung, daß eine Handlung mit Bewußtseyn und mit Kenntniss ihres Verhältnisses zum Gesetz unternommen sey. Oedipus hingegen wird Verbrecher, weil er die Personen, an welchen er sündigt, nicht kennt, und insoferne muß ihn die Vernunft von Schuld und Strafe freisprechen<sup>46</sup>.

---

<sup>42</sup> Vgl. Suppanz, S. 118.

<sup>43</sup> Gros (1795), S. 84. Wie im Folgenden zu zeigen sein wird, ist diese eine Ansicht, die dann Hegel weiterentwickeln wird.

<sup>44</sup> A.a.O.

<sup>45</sup> Ebd., S. 84 f.

<sup>46</sup> Ebd., S. 85. Um Gros' Zurechnungsbegriff besser zu verstehen, ist es hilfreich, den Blick auf sein späteres *Lehrbuch der philosophischen Rechtslehre oder des Naturrechts* zu werfen. Ich verweise hier auf die 6., nach dem Tod des Verfassers erschienene Ausgabe von 1841. Im § 373 des *Lehrbuchs* liest man Folgendes: „Zurechnung überhaupt ist das Urtheil, dass eine

Die Annahme der intelligiblen Natur des Menschen genügt für die Schuldzuschreibung daher nicht. Der Täter soll auch das Bewusstsein der Gesetzwidrigkeit mit Bezug auf seine Handlung haben: Das ist bei Ödipus wiederum nicht der Fall. Trotz Gros' Versuchen, ihn zu lösen, bleibt daher der anfängliche Widerspruch bestehen und es scheint zudem nicht entschieden zu sein, inwiefern die Vernunft einerseits Ödipus von Schuld und Strafe freisprechen würde und andererseits, was ebenso fraglich bleibt, durch dessen Strafe befriedigt wäre. Wie ich zeigen werde, fällt Hegel, da er andere Argumente als Gros vorträgt, in diesen Gegensatz nicht.

Eine mögliche Erklärung des Widerspruchs sieht Gros im Ziel der dichterischen Darstellung selbst – und zwar Mitleid zu erwecken: Eben durch den scheinbaren Widerspruch zwischen der Annahme des Schicksals und der Zurechnung und Bestrafung des Hauptcharakters sei die Ödipus-Geschichte rührend: „Wenn Ödipus [...] bestraft wird, ohne ein Schuldbewußtsein zu haben, dann werden durch diese Darstellungsperspektive die mitleidigen Affekte noch verstärkt“.<sup>47</sup> Die Strafe bleibt in diesem Zusammenhang also bedeutungsvoll, damit die Vernunftbestimmtheit des Menschen nicht vergessen wird und sich geltend machen kann. Sie beweist tatsächlich, dass „die Freyheit des menschlichen Willens durch Naturnothwendigkeit nicht aufgehoben wird“<sup>48</sup>.

Aus diesen Gründen konnte Ödipus' Ende laut Gros zugleich als ein unglückliches Schicksal beweint und als verdiente Strafe wahrgenommen werden: Denn dieser

---

Handlung in der Willkür eines Subjects ihren Entstehungsgrund habe, oder, dass jemand der Urheber, d.h. die freie Ursache einer Handlung sey. *Zurechnung zur Schuld* (Zurechnung im engeren Sinne) ist das Urtheil, dass die Handlung eines Menschen die willkürliche *Uebertretung* eines ihn verpflichtenden Gesetzes sey“. Gros (1841), S. 149 f. Die Zurechnung im weiteren Sinne impliziert also, dass der Handelnde freie Ursache seiner Handlung gewesen ist und dass diese in seiner Willkür, also in seiner Willensfreiheit ihren Grund hat. Zudem setzt die Zurechnung im engeren Sinne voraus, dass die Handlung des Menschen eine willkürliche bzw. freiwillige Übertretung des Gesetzes sei. Was soll das aber bedeuten? Welche sind die tatsächlichen Voraussetzungen der Zurechnung? Gros antwortet im § 374: „Zurechnung ist nur möglich: 1) wenn der Handelnde das Strafgesetz und das Verhältniss seiner Handlung zu demselben (dass sie darunter begriffen sey) gewusst hat oder bei Anwendung der schuldigen Aufmerksamkeit hätte wissen können; 2) wenn es ihm physisch und psychologisch möglich war, dem Gesetze gemäss zu handeln. Fehlt es an einem dieser Erfordernisse, so ist der durch die Handlung entstandene Erfolg als ein zufälliges Ereigniss anzusehen und kann weder als *dolus* noch als *culpa* zugerechnet werden“. Gros (1841), S. 150. Punkt 1) beinhaltet also das Wissen des Subjekts (oder mindestens das mögliche Wissen) um das Strafgesetz und das Bewusstsein der Gesetzwidrigkeit seiner eigenen Handlung; Punkt 2) impliziert die psychologische Zurechnungsfähigkeit des Handelnden und die Tatsache, dass er/sie physisch nicht gezwungen worden ist, auf eine bestimmte gesetzwidrige Weise zu handeln. Wenn man an Ödipus' Beispiel denkt, dann erhellt, dass Ödipus weder wusste noch wissen konnte, dass der Mann, den er tötete, sein Vater war und dass die Frau, die er heiratete, seine Mutter war; zudem war er im Moment der Handlung sich nicht bewusst, dass seine Handlungen gesetzwidrig waren (Punkt 1 wird daher nicht erfüllt). Vatermord und Inzest können ihm also nach diesem Argument gar nicht zugerechnet werden.

<sup>47</sup> Suppanz, S. 120.

<sup>48</sup> Gros (1795), S. 86.

hat freiwillig gehandelt und ein Verbrechen begangen<sup>49</sup>. Die Vereinbarkeit der Zurechnung und der Strafe von Ödipus mit der Abwesenheit seines Schuldbewusstseins scheint mir dennoch – wie gesagt – eigentlich durch Gros' Erklärung ungelöst zu bleiben. Dies bringt uns zu Hegels Argumenten.

#### IV. Hegels Deutung der Ödipus-Geschichte: von Gros über Gros

Im Folgenden werde ich zeigen, inwiefern Hegel im Moralityskapitel der *Grundlinien der Philosophie des Rechts* einige Ideen wahrnimmt und weiterentwickelt, die er von Gros' Aufsatz rezipiert haben könnte<sup>50</sup>: Ich beziehe mich eben auf die Geschichte von Ödipus als Darstellung eines Zustandes von „Schuld-Unschuld“ und auf den Widerspruch, den diese Darstellung mit der moralischen Freiheit veranlasst. Zu diesem Zweck werde ich mich auch einigen Passagen aus Hegels *Vorlesungen über die Philosophie der Kunst* widmen, welche die Ödipus-Tragödie weiter analysieren, sowie mich auch aus seinen *Vorlesungen über die Philosophie des Rechts* bedienen, welche Hegels Randbemerkungen in den *Grundlinien* erhellen.

Wie ich zeigen werde, gilt Ödipus für Hegel als Paradebeispiel des heroischen Selbstbewusstseins, welches eben in den Charakteren der antiken Tragödie verkörpert wird, und welches im Gegensatz zum modernen moralischen Bewusstsein steht. Zunächst werde ich die Gedanken unterstreichen, die Hegel mit Gros zu teilen scheint, auch auf der Basis der ähnlichen Ausbildung in Tübingen, sowie auch ihres gemeinsamen kulturellen Hintergrundes, welcher zwangsläufig auf die kantische Philosophie zurückführt (1.). Dann werde ich hervorheben, inwiefern Hegels Deutung der Ödipus-Geschichte sich maßgeblich von der von Gros unterscheidet (2.). Dadurch soll deutlich werden, dass Hegel von Gros eine Problemstellung rezipiert hatte, welche er dann aber selbstständig löst.

##### 1. Naturnotwendigkeit der Welt vs. Freiheit des Menschen

Im ersten Abschnitt des Moralityskapitels der *Grundlinien*, welcher den Titel „Der Vorsatz und die Schuld“ trägt, unterstreicht Hegel, dass der Mensch „für sein Handeln einen *vorausgesetzten* äußerlichen Gegenstand mit mannichfaltigen

---

<sup>49</sup> Aus Gros' Aufsatz schließt Suppanz folgendes: „Die Verbindung von Strafe und Schicksal im griechischen Drama antizipiert damit die aufgeklärte Einsicht in die Doppelnatur des Menschen und praktiziert in der Poesie eine dieser Einsicht entsprechende Synthese von Affekterregung und Vernunftbefriedigung“. Suppanz, S. 121. Aber eben die vermeinte Vernunftbefriedigung würde verlangen, dass Ödipus wirklich frei, also mit Bewusstsein und Wissen der Natur seiner Handlungen gehandelt hätte, damit sie ihm zugerechnet und bestraft werden kann, was wiederum aber nicht der Fall ist.

<sup>50</sup> Wie sich aus den Subscribenten-Verzeichniß der „Die Horen“ (1795) ergibt, war Hegel Abonnent dieser Zeitschrift. Vgl. Ferrini (1993), S. 721, Hoffheimer (1985), S. 236, sowie auch das auf folgender Webseite veröffentlichte Subscribenten-Verzeichniß: <https://www.friedrich-schiller-archiv.de/die-horen/die-horen-1795-stueck-12/subscribenten-verzeichniss/>.

Umständen hat“: seine Tat setzt „eine Veränderung an diesem vorliegenden Daseyn und der Wille hat *Schuld* überhaupt daran, insofern in dem veränderten Daseyn das abstracte Prädicat des *Meinigen* liegt“<sup>51</sup>. Wie bekannt, führt Hegel hier den Schuld-begriff in einem weiteren Sinne ein, als „Schuld des Handelns“, allgemein des Eingreifens des Subjekts also in die Umstände der Welt<sup>52</sup>. Auf dieser Stufe ist auch der Zurechnungsbegriff ganz allgemein zu verstehen: „Die Zurechnung ist hier noch ohne die nähere Bestimmung ganz allgemein. Ich thue etwas“<sup>53</sup>.

Seiner Handlung muss der Mensch die äußerliche Naturwelt voraussetzen: Jeder kann an sich selbst erkennen, dass er in Bezug auf die mannigfaltigen einzelnen Umstände seines Handelns nicht wie auf dem leeren Feld einer *tabula rasa* handelt. Die menschliche Handlung entwickelt sich zudem „nach seinem Zusammenhange in äußerer Nothwendigkeit nach allen Seiten“ und ist „als der in die *Äußerlichkeit* gesetzte Zweck, den äußerlichen Mächten preis gegeben, welche ganz Anderes daran knüpfen, als sie für sich ist und sie in entfernte, fremde Folgen fortwälzen“.<sup>54</sup>

Wie gezeigt wurde, unterstreicht auch Gros, dass der Mensch vor sich eine vorgegebene Anzahl an Umständen findet, die seine Tätigkeit, als äußere Veränderung der Welt, beeinflussen und verändern können und deren Folgen nicht mehr in seiner Gewalt stehen. Er handelt nämlich innerhalb der Naturkausalität bzw. der Naturnotwendigkeit. Wie Eduard Gans hervorhebt, habe ich „ein Anderes gegenüber, das nur ein Zufälliges, ein bloß äußerlich Notwendiges ist und das mit mir zusammenfallen oder davon verschieden sein kann“<sup>55</sup>. Indem man handelt, begibt man sich in eine vorher nicht absehbare Verflechtung mit der Äußerlichkeit und muss sich bewusst sein, dass die begangene Handlung der äußeren Naturwelt mit ihren Zusammenhängen überantwortet wird: „der Stein, der aus der Hand geworfen wird, ist des Teufels“.<sup>56</sup>

Die Moralität ist aber innerhalb von Hegels Rechtsphilosophie der Standpunkt des moralischen, subjektiven freien Willens, welcher zur Selbstbestimmung fähig ist und welcher dementsprechend seine eigene Rechte gegenüber der Objektivität bzw. der Äußerlichkeit der Naturwelt geltend macht. Dies gründet sich eindeutig auf den kantischen Gedanken der „unendlichen Autonomie“ des menschlichen Willens, welchen Hegel für wesentlich hält.<sup>57</sup>

<sup>51</sup> GW 14.1, § 115, S. 104.

<sup>52</sup> Wie es sich aus Hegels Randbemerkungen ergibt, geht es hier um eine Bedeutung von „Schuld“, welche dem handelnden Menschen als Ursache einer Veränderung in der Welt im Allgemeinen zukommt: „Schuld, – was Grund, – Grund, – als thätiger – als das, welches gethan hat“. GW 14.2, S. 579. Die verschiedenen Bedeutungen des Schuldbegriffes in Hegels Moralität habe ich in *Battistoni* (2020b) vertieft.

<sup>53</sup> GW 26.2, S. 872.

<sup>54</sup> GW 14.1, § 118, S. 105.

<sup>55</sup> PhR, § 117 Z.

<sup>56</sup> PhR, § 119 Z.

<sup>57</sup> Vgl. GW 14.1, § 135, S. 118.

Auf der Basis der menschlichen Freiheit kann Hegel daher einen engeren Sinn des Schuldbegriffs entwickeln, welcher mit der moralischen Zurechnung und Verantwortung des Subjekts einhergeht. Das macht er durch die Einführung der Rechte des Wissens und des Willens, welche man als „Korrektive“ gegenüber der Naturnotwendigkeit auffassen könnte und welche somit die Freiheit des moralischen Subjekts offenbaren und ihre Berücksichtigung garantieren:

Der selbst handelnde Wille hat in seinem auf das vorliegende Daseyn gerichtete Zwecke die *Vorstellung der Umstände* desselben. Aber weil er, um dieser Voraussetzung willen, *endlich* ist, ist die gegenständliche Erscheinung für ihn *zufällig* und kann in sich etwas anderes enthalten, als in seiner Vorstellung. Das Recht des Willens aber ist, in seiner *That* nur dieß als seine *Handlung* anzuerkennen, und nur an dem *Schuld* zu haben, was er von ihren Voraussetzungen in seinem Zwecke weiß, was davon in seinem *Vorsatze* lag. – Die *That* kann nur als *Schuld des Willens* zugerechnet werden; – das *Recht des Wissens*<sup>58</sup>.

Damit die Zurechnung erfolgt, soll eine Tat nicht nur auf das Subjekt als ihre Ursache (im ersten Sinne von Schuld) zurückgeführt werden können: Das Individuum soll demgegenüber in der von ihm hervorgebrachten Veränderung in der äußeren Welt seinen eigenen Vorsatz, sein Wissen erkennen können – und erst als solche bestimmt gilt die Tat als seine eigene Handlung. Darin ist auch die Zurechnungsfähigkeit des Subjekts impliziert, welche auf dem Bewusstsein des Handelnden beruht<sup>59</sup>. Unter den möglichen Folgen einer Handlung ist die Strafe zu zählen, die aber eine verbrecherische Handlung als Verletzung des Rechtes voraussetzt<sup>60</sup>. Wie früher gesagt, impliziert die Strafe auch laut Gros eine freiwillige mit Vorsatz und Bewusstsein begangene Übertretung des Gesetzes.

In diesem Zusammenhang erwähnt Hegel Ödipus sowohl in den Randbemerkungen zu §§ 117–118 als auch in seinen *Vorlesungen über die Philosophie des Rechts*, um zu unterstreichen, dass dieser nicht als Vaternörder anzuklagen wäre, weil er eben einen Mann getötet hat, ohne zu wissen, dass er sein Vater war<sup>61</sup>. Wie Gros, nimmt also Hegel auch in der Ödipus-Geschichte einen Widerspruch wahr: Einerseits ist Ödipus schuldig und er wird bestraft; andererseits ist er auch unschuldig, weil er ohne das (richtige) Wissen der Umstände gehandelt hat und seine Handlungen durch das Schicksal bestimmt worden sind. Dieser Zustand des „unschuldig-schuldig Seins“ charakterisiert laut Hegel alle Hauptcharaktere der antiken Tragödie.<sup>62</sup>

Im Folgenden wird sich zeigen, dass Hegel diesen scheinbaren Widerspruch anders als Gros löst, obwohl die Vorbedingungen ihrer Deutungen der Ödipus-Ge-

<sup>58</sup> GW 14.1, § 117, S. 105.

<sup>59</sup> Vgl. GW 26.1, S. 279.

<sup>60</sup> Vgl. GW 14.1, §§ 99–101, S. 91–95.

<sup>61</sup> Vgl. PhR, § 117 Z und GW 14.2, S. 581, wo zu lesen ist: „Tötung nicht Mord – Oedip“. Damals bezog sich der Begriff „Mord“ auf ein absichtliches Verbrechen, wogegen „Tötung/Totschlag“ meistens das *homicidium* im Allgemeinen – wie bei Kant – gegen das *homicidium dolosum* (eben den Mord) bezeichnete. Vgl. MA, S. 336.

<sup>62</sup> „die Heroen sind ebenso schuldig als unschuldig“. GW 28.1, S. 506.



schichte sozusagen dieselben sind (Schicksal/Naturnotwendigkeit vs. Freiheit/Zurechnung/Strafe).

## 2. *Ödipus als Paradebeispiel des heroischen Selbstbewusstseins*

Zunächst ist hervorzuheben, dass das Schicksal in der antiken Tragödie von Hegel nicht als blinde Notwendigkeit oder als äußerer, von den Handlungen des Menschen unabhängiger Entschluss der Götter verstanden wird. Wie man in den *Vorlesungen über die Philosophie der Kunst* liest, ist das Schicksal keine bloße Notwendigkeit, sondern die „Notwendigkeit der Vernunft“, wonach immer ein „vernünftiger Zusammenhang vorhanden“ sein muss „zwischen dem, was das Subjekt gethan hat, und dem was als Reaction dagegen auftritt“<sup>63</sup>. Das Schicksal repräsentiert „die reagierende sittliche Macht, die von dem Subjekt zur Feindschaft aufgerufen worden ist“<sup>64</sup>. Daraus folgt, dass die Heroen der alten Dramen laut Hegel „selbstständige freie Individuen“ bleiben,

die in dem was sie thuen ganz mit ihrem Willen sind. Oedip rechnet sich seine That selbst zu, ungeachtet er nicht wußte daß es sein Vater war den er erschlug, er rechnet sich diese That nach ihren ganzen Umfange zu. Er wird vorgestellt als der Wissende, der das Räthsel der Sphinx gelöst hatte, er muß es sich um so mehr zuschreiben und er nimt seine That ganz auf sich; der Mensch ist dadurch höher geehrt. [...] Das Schicksal ist bei ihnen [den Alten] die absolute Gerechtigkeit, daß der Mensch Willen hat und ihm Gerechtigkeit widerfahren kann, weil dieß in seinem Willen gelegen hat<sup>65</sup>.

In Hegels Randbemerkungen zum § 118 der *Grundlinien* liest man zudem: „altes Schicksal innere wahrhafte sittliche Nothwendigkeit – modern Zufall – blinde Nothwendigkeit“<sup>66</sup>. Es ist als ob Hegel der Schicksalskonzeption als blinder Nothwendigkeit die Konzeption des Schicksals als eine „innere Nothwendigkeit“ – mit Bezug auf die begangenen Taten – entgegensetzen wollte.

Zweitens stellen die antiken Tragödien eine „höhere Collision der sittlichen Mächte“ dar, wie man wiederum in Hegels Randbemerkungen zum § 118 liest (GW 14.2, S. 585). Diese Idee, die schon aus dem Paragraphen „Die sittliche Handlung, das menschliche und göttliche Wissen, die Schuld und das Schicksal“ im 6. Kapitel der *Phänomenologie des Geistes* auftritt, wird in Hegels *Vorlesungen über die Philosophie der Kunst* weiter vertieft.

---

<sup>63</sup> GW 28.1, S. 426, 508.

<sup>64</sup> GW 28.1, S. 426. So sei das Schicksal dem Menschen nicht ganz fremd, sondern es sei auf jeden Fall mit seinen eigenen Handlungen verbunden, wie Herder in seinem Aufsatz in „*Die Horen*“ unterstrichen hatte (vgl. dazu oben). In den *Vorlesungen* Hegels über die Philosophie der Kunst liest man weiter: „Das Schicksal ist diese Verbindung der Nothwendigkeit und Freiheit und das Ergeben des Individuums in das, was ihm geschieht.“ GW 28.2, S. 870.

<sup>65</sup> GW 26.3, S. 1210.

<sup>66</sup> GW 14.2, S. 589.



Am Anfang jeder Tragödie erlebt man einen Zustand der Harmonie, welche dann gebrochen wird, wenn die sittlichen Mächte sich gegeneinander individualisieren<sup>67</sup> bzw. sich in verschiedenen Individuen verkörpern, so treten sie in die Existenz. Das, was man dabei unter „sittlichen Mächten“ verstehen soll, ergibt sich aus folgender Passage der Nachschrift Griesheim (1826):

Es sind dieß die großen sittlichen Mächte, Ehre, Ruhm, Freundschaft, Staat, Stand, Würde, Reichthum, Liebe, Familie pp, alles dieß ist darunter gefaßt, keins hat eine höhere Berechtigung an ihm selbst als das Andere. Erstens sind dieß die vernünftigen Mächte, zweitens die Mächte der menschlichen Brust die der Mensch als Mensch anerkennen muß [...] <sup>68</sup>.

Es geht also um Mächte, welche die Menschen zugleich von innen betätigen, aber auch als äußere höhere Mächte, als das Geistige, als der „eigentliche Ursprung der Götter“ anerkannt werden<sup>69</sup>. Sie können daher nicht auf einfache Leidenschaften der Individuen reduziert werden, sondern sie repräsentieren substantielle Werte der sittlichen Welt, sowie auch das substantielle Pathos der handelnden Individuen selbst. Die Individuen sind also nicht einfach Marionetten ohne Freiheit in den Händen der sittlichen Mächte, weil sie eben als freie Menschen durch ihren Willen handeln.<sup>70</sup>

Was uns hier interessiert, ist zudem, dass die Handlungen jedes Individuums, als Verkörperung einer besonderen sittlichen Macht, laut Hegel an sich berechtigt, aber zugleich auch rechtswidrig sind, indem sie die gegenseitige sittliche Macht beschädigen. Die Schuld des Individuums besteht eben darin, „nur die eine der Seiten des Wesens zu ergreifen, und gegen die andere sich negativ zu verhalten, d. h. sie zu verletzen“<sup>71</sup>. Wie bekannt, ist das beste Beispiel diesbezüglich Antigone: Diese verkörpert Hegel zufolge die göttlichen Gesetze, die Gesetze der Familie im Gegensatz zu Kreon, welcher die menschlichen Gesetze bzw. die Gesetze des Staates personifiziert. Beide Teile, beide Mächte sind gleichberechtigt und die Auflösung der Kollision wird durch den Untergang beider Individuen erreicht<sup>72</sup>.

<sup>67</sup> Vgl. GW 28.1, S. 505.

<sup>68</sup> GW 28.2, S. 612.

<sup>69</sup> Ebd., S. 729.

<sup>70</sup> Vgl. *Caspers*, S. 38.

<sup>71</sup> GW 9, S. 254.

<sup>72</sup> Wie Axelos unterstreicht, entwickelt sich die alte Tragödie durch „den notwendigen Gang von der anfänglichen ruhigen Ganzheit der sittlichen Substanz über die Entzweiung zu der in sich differenzierten, harmonischen Ganzheit mit seinem Gedanken der Selbstvermittlung“. Vgl. *Axelos*, S. 659. In der Ödipus-Geschichte entwickelt sich die Kollision eigentlich innerhalb des einzelnen Individuums selbst: Es geht um den Gegensatz zwischen Bewusstsein und Bewusstlosigkeit, um einen Widerspruch zwischen Ödipus' Bewusstsein im Moment seiner Tat („Bewußtsein bei der That“) – welche in seinem Bewusstsein ein Kampf mit irgendeinem Mann war – und dem „Bewußtsein dessen was die That an sich war“ und zwar Vaternord. Vgl. GW 28.2, S. 609. Und noch darüber hinaus: „Oidip, der seinen Vater erschlagen, ohne es zu wissen, daß er es ist, fühlt sich unendlich schuldig, er hat das ungeheure *Bewußtsein* was er gethan, ist ganz sein, er hätte es wissen sollen“. GW 26.2, S. 663.

Daraus ergibt sich, dass die Helden der alten Tragödie nicht „unschuldig überhaupt“ sind, indem sie eben „etwas gethan“ haben, was an sich sogar hohe Berechtigung hat.<sup>73</sup> Sie wollen vielmehr an dem schuldig sein, woran sie leiden: Das ist ihre Ehre. Hegel scheint also den Widerspruch, der sich in der Tragödie entwickelt, nicht unbedingt lösen zu wollen, denn eben darin besteht seiner Meinung nach auch das dramatische Interesse bzw. das wesentliche Interesse, das die Dramen erwecken sollen.<sup>74</sup>

das wahrhafte Interesse [ist] hier nicht unschuldig leiden, sondern α) Ehre des Willens dessen, der leidet; was ihm widerfährt durch seine Schuld – β) was er gethan, woran er Schuld hat, dazu berechtigt – zugleich *substantieller* Wille, – also unschuldig; der Substanz nach; – schuldig der Form nach<sup>75</sup>.

Unschuldig sind also die Helden der antiken Tragödien insofern, als sie von ihrem Pathos, von einer sittlichen berechtigten Macht zur Handlung getrieben werden („unschuldig; der Substanz nach“); unschuldig ist zudem Ödipus, weil er sein ganzes Leben versucht hatte, die Weissagung des Orakels *nicht* zu verwirklichen. Seine Handlungen hängen also doch vom Schicksal ab; aber seine Schuld besteht in seinem Handeln, in seinem Entschlusse selbst. Hätte er nicht gehandelt, hätte er jene Missetaten auch nicht begangen und die gegenseitige sittliche Macht nicht verletzt.<sup>76</sup>

In den heroischen Charakteren war es so, daß das was sie thaten ihre Sache war, sie setzen eine Einheit des Charakters und der Sache betrachten was sie gethan haben als ihre Schuld, etwas wie Unschuld kann nicht im sittlichen Reiche vorkommen [...]<sup>77</sup>.

Die Unschuld des Ödipus ist tatsächlich etwas, das *wir* als moralische Subjekte verspüren können. Es ist kein Zufall, dass Hegel am Ende des Abschnittes „Der Vorsatz und die Schuld“ Ödipus als Darstellung des heroischen Selbstbewusstseins und seiner Handlungen im Gegensatz zum moralischen Bewusstsein erwähnt. Das erste sei

aus seiner Gediegenheit noch nicht zur Reflexion des Unterschiedes von *That* und *Handlung*, der äußerlichen Begebenheit und dem Vorsatze und Wissen der Umstände, so wie

<sup>73</sup> GW 14.2, S. 591, 593.

<sup>74</sup> Das habe ich in *Battistoni* (2020a) durch das Beispiel von der Ödipus-Tragödie im Gegensatz zur modernen Tragödie „Die Schuld“ von Adolf Müllner weiter vertieft.

<sup>75</sup> GW 14.2, S. 585. Diese Randbemerkungen finden sich in der Nachschrift Griesheim (1824/25) in Gestalt der folgenden Erklärung: „so ist zunächst das unschuldige Leiden ausgeschlossen, es sind beide die in Beziehung sind, in Verhältnissen sind, Willen. Die Rückwirkung hat ihre Veranlassung im Willen des ersten, so ist er nicht unschuldig, er hat gewollt, dieß hat den Willen des anderen erregt. Es ist die Ehre des Willens daß er nicht unschuldig leidet, sondern durch seinen Willen veranlaßt. [...] Wer schuldig leidet ist als Wille dabei gewesen, daß ihm dieß widerfährt, so ist er nicht unschuldig. [...] Sie leiden schuldig denn sie verletzen ein sittliches, substantielles Verhältniß und auch der Form nach schuldig, weil sie dieß gewollt haben. Das Ueberwiegende ist, daß sie beide schuldig sind, unschuldig nur nach der Seite nach welcher sie berechtigt sind“. GW 26.3, S. 1209.

<sup>76</sup> Vgl. *Schulte*, S. 309.

<sup>77</sup> GW 28.2, S. 890.

zur Zersplitterung der Folgen fortgegangen, sondern übernimmt die Schuld im ganzen Umfange der That<sup>78</sup>.

Denken wir wiederum an Ödipus' Selbstbestrafung: Indem er die Wahrheit seiner Handlungen erfährt, fühlt er sich daran unendlich schuldig und nimmt sich das Augenlicht. Die oben zitierten Rechte des Wissens und des moralischen Willens gelten für Ödipus also nicht. Obwohl er mit aristotelischen Worten „aus Unwissenheit“<sup>79</sup> der äußeren Umstände handelt und obwohl die Handlung „Vatermord“ nach den Maßstäben des moralischen modernen Bewusstseins (Recht des Wissens; Recht des Willens) unfreiwillig und unzurechenbar wäre, rechnet er sich die ganze Tat zu und bestraft sich. Die Schuld von Ödipus ist also eine Schuld im weiteren Sinne: Er hat eine Veränderung in der äußeren Welt veranlasst und daran ist er schuld, Ursache derselben. Seine Schuld ist ungeteilt, wie auch seine Individualität selbst<sup>80</sup>, im Gegensatz zur geteilten Individualität der Moderne und deren Schuld. Geteilt ist diese, eben weil der moralische Wille die Fähigkeit und das Recht hat, die Folgen seiner Tat zu zersplittern und als die seinigen nur diejenigen zu erkennen, welche in seinen Vorsätzen lagen. Die moralische Perspektive ist in der alten Tragödie noch nicht thematisch:

wenn wir nämlich handeln oder bei der Beurtheilung der Handlung gehört dazu, daß sie als Handlung eines Individuums angesehen werden, ihm imputirt werden kann, zugerechnet, dazu gehört daß man die Umstände richtig gewußt, erkannt hat, ist dieß nicht und hat das Individuum doch gethan, so nimt es nicht den ganzen Umfang dessen was es gethan hat als das Seinige an, sondern nur das was es gethan hat in Beziehung auf die gewußten Umstände. Ist in der Gegenständlichkeit eine andere Bestimmung als der Mensch gewußt hat, so wirft er das ganze Produkt seiner Handlung, das ein Anderes ist, von sich ab und schreibt sich nur das zu was er gewußt hat und in Beziehung darauf gethan hat. Der heroische Charakter macht diese Unterscheidung nicht | auf diese Weise, sondern rechnet sich das Ganze zu was heraus gekommen ist und steht für dieß Ganze<sup>81</sup>.

Nach den Maßstäben des moralischen Bewusstseins wäre also Ödipus auf jeden Fall für den Mord eines Mannes verantwortlich, zurechenbar und strafbar, nicht aber für den *Vatermord*, welcher hingegen ohne Vorsatz und ohne Bewusstsein begangen wurde und sich also als eine unfreiwillige Tat erweist. Jetzt sind wir in der Lage, eine kurze Bilanz mit Bezug auf Hegels und Gros' Deutung der Ödipus-Geschichte zu ziehen.

## V. Abschließende Bilanz

Wie Gros, verbindet Hegel die moralische Zurechnung mit dem Bewusstsein und dem Wissen des Menschen über seine Tat und leugnet also, dass Ödipus Vatermord

<sup>78</sup> GW 14.1, § 118 An, S. 106.

<sup>79</sup> Vgl. EN, Buch III.

<sup>80</sup> Die Helden der Tragödie sind „ganz aus einem Stück“. GW 14.2, S. 591. Zur „geteilten und ungeteilten Individualität“ vgl. *Meder*, S. 39 ff.

<sup>81</sup> GW 28.2, S. 593.

und Inzest in diesem Sinne zugerechnet und er dafür bestraft werden könnte. Er sieht auch, dass Ödipus sich trotzdem bestraft, auch wenn seine Taten eigentlich vom Schicksal abhängen. Dieser Widerspruch, den Gros in seinem Aufsatz hervorgehoben hatte, ist für Hegel auch von großer Bedeutung. In ihm sieht Hegel sogar die Fruchtbarkeit der antiken Tragödie: Diese basiert nämlich auf einer unlösbaren Dialektik von Schuld und Unschuld, welche eben die Annahme der Schicksalslehre mit der Freiheit des Menschen, der Zurechnung und Bestrafung seiner Handlungen zusammenhält.

Hegel bleibt aber nicht bei Gros' Lösung stehen, dass der Mensch aus zwei Naturen besteht und dass die Strafe die Forderungen der praktischen Vernunft auch in der antiken Tragödie erfüllt. Gros scheint die Ödipus-Geschichte durch die Kategorien der kantischen praktischen Philosophie um jeden Preis aber anachronistisch erklären zu wollen. Hegel unterstreicht hingegen vielmehr den Unterschied zwischen dem heroischen und dem moralischen Selbstbewusstsein, damit die gegenseitigen Vorzüge und Mängel der Perspektiven sichtbar werden: Einerseits sind die Charaktere der Tragödie „ganz aus einem Stück“ und die Tatsache, dass sie für ihre Taten vollständig schuldig sein wollen, macht ihre Ehre aus; andererseits fehlt ihnen aber die Tiefe des moralischen Selbstbewusstseins, welches über seine eigenen Taten reflektieren und die Rechte des subjektiven Willens geltend machen kann.

Hegels Schicksalskonzeption als Notwendigkeit der Vernunft und sein Verständnis der Gottheit bzw. der höheren sittlichen Mächte als inneres Pathos der Individuen scheinen zudem erfolgreicher als Gros zu klären, inwiefern die Charaktere der Tragödie die Strafe verdienen.

Sowohl Gros als auch Hegel, wenn auch auf verschiedene Weise, haben schließlich das Empfinden des Endes der Ödipus-Tragödie sowohl als „unglückliches Schicksal“ (Unschuld), wie auch als „verdiente Strafe“ (Schuld) zu erklären versucht.

Aus dem Gesagten ergibt sich, dass gerade Gros' Aufsatz *Über die Ideen der Alten vom Schicksal* Hegels Aufmerksamkeit auf die Ödipus-Geschichte und auf die in ihr enthaltenen Widersprüche zwischen Schicksal und Strafe, Notwendigkeit der Natur und Freiheit des Menschen gezogen haben könnte, was angesichts seines Abonnements der „Die Horen“ als sehr wahrscheinlich einzuschätzen ist.<sup>82</sup>

## Literatur

*Aristoteles*: Nikomachische Ethik (Abkürzung im Text: EN), übersetzt und hrsg. v. Ursula Wolf, Hamburg 2011.

*Axelos*, Christos: Zu Hegels Interpretation der Tragödie, in: Zeitschrift für philosophische Forschung, 19 (1965), S. 655–667.

<sup>82</sup> Für die sprachliche Überprüfung des Textes bedanke ich mich bei Anselm Richter.

*Battistoni, Giulia*: Azione e coscienza in Hegel: tra filosofia dell'arte e filosofia del diritto, in: Studi di estetica, XLVIII, IV serie, I/2020, S. 103–128.

- La polivocità di *Schuld* nella Moralità hegeliana: un contributo agli studi sulla traduzione di un concetto portante della filosofia hegeliana dell'azione, in: Teoria XL/2020/2, S. 209–220.

*Caspers, Britta*: ‚Schuld‘ im Kontext der Handlungslehre Hegels, Hamburg 2012.

*Ersch, Johann Samuel/Gruber, Johann Gottfried* (Hrsg.): Allgemeine Encyclopädie der Wissenschaften und Künste, 1. Sektion A–G, Leipzig 1872.

*Ferrini, Cinzia*: Nuove fonti per la filosofia della natura del primo Hegel: dal Catalogue de la bibliothèqu de Tschugg a Berna, in: Rivista di Storia della Filosofia, Vol. 48, No. 4 (1993), S. 717–760.

- Modelli della grecità in Schiller e Hegel, in: Paolo Chiarini/Walter Hinderer (Hrsg.): Schiller und die Antike, Würzburg 2008, S. 317–346.

*Gros, Karl Heinrich*: Ueber die Idee der Alten vom Schicksal, in: Die Horen, 8. Stück (1795), Tübingen 1795, S. 75–86.

- Dissertatio iuridica de notione poenarum forensium, Erlangen 1798.
- Lehrbuch der philosophischen Rechtswissenschaft oder des Naturrechts, 6. Auflage, Stuttgart und Tübingen 1841.

*Hegel, Georg Wilhelm Friedrich*: Briefe von und an Hegel, hrsg. v. Johannes Hoffmeister, Hamburg 1961, 4 Bde. (Abkürzung im Text: Hegels Briefe).

- Phänomenologie des Geistes, hrsg. v. Wolfgang Bonsiepen und Reinhard Heede, Bd. 9 der Gesammelten Werke (Abkürzung im Text: GW), Hamburg 1980.
- Grundlinien der Philosophie des Rechts, hrsg. v. Klaus Grotzsch und Elisabeth Weisser-Lohmann, Bde. 14.1, 14.2, 14.3 der Gesammelten Werke, Hamburg 2009–2011 [Gans' Zusätze aus der Suhrkamp Ausgabe werden wie folgt angegeben: PhR, §, Z.].
- Vorlesungen über die Philosophie des Rechts, hrsg. v. Dirk Felgenhauer (Bd. 26.1) und Klaus Grotzsch (Bde. 26.2, 26.3), Bde. 26.1, 26.2, 26.3 der Gesammelten Werke, Hamburg 2013–2015.
- Vorlesungen über die Philosophie der Kunst, hrsg. v. Niklas Hebing (Bd. 28.1) mit Walter Jaeschke (Bd. 28.2), Bde. 28.1, 28.2 der Gesammelten Werke, Hamburg 2015–2018.

*Henrich, Dieter* (Hrsg.): Immanuel Carl Diez, Briefwechsel und Kantische Schriften. Wissensbegründung in der Glaubenskrisen Tübingen-Jena (1790–1792), hrsg. v. D. Henrich unter Mitwirkung von J. Weyenschops, Stuttgart 1997.

*Herder, Johann Gottfried*: Das eigene Schicksal, in: Die Horen, 3. Stück (1795), Tübingen 1795, S. 1–21.

*Hoffheimer, Michael H.*: The Influence of Schiller's Theory of Nature on Hegel's Philosophical Development, in: Journal of the History of Ideas, Vol. 46, No. 2 (Apr. – Jun. 1985), S. 231–244.

*Kant, Immanuel, Königlich Preußische (dann Deutsche) Akademie der Wissenschaften* (Hrsg.): Kants gesammelte Schriften, Berlin und Leipzig (dann Berlin) 1902 ff.:

- Bd. 3: Kritik der reinen Vernunft (Abkürzung im Text: KrV).

- Bd. 4: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (Abkürzung im Text: GMS).
  - Bd. 6: Die Metaphysik der Sitten. Erster Theil. Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre (Abkürzung im Text: MA).
- Königl. Akademie der Wissenschaften* (Hrsg.): Allgemeine Deutsche Biographie (Abkürzung im Text: ADB), 9. Band, Leipzig 1879.
- Meder*, Stephan: Schuld, Zufall, Risiko. Untersuchungen struktureller Probleme privatrechtlicher Zurechnung, Frankfurt a. M. 1993.
- Neuer Nekrolog der Deutschen (Abkürzung im Text: NND), 18. Jahrgang, 1840, 2. Teil, Weimar 1842.
- Rehlinghaus*, Franziska: Der Grenzbereich zwischen Wissen und Glauben: Zur Geschichte des deutschen Schicksalsbegriffs, in: Archiv für Begriffsgeschichte, Vol. 55 (2013), S. 111 – 143.
- Schiller*, Friedrich: Schillers Werke. Nationalausgabe, Weimar 1943 ff. (Abkürzung im Text: NA):
- Bd. 26: Briefwechsel. Schillers Briefe 1.3. 1790–17.5. 1794, hrsg. v. Edith Nahler und Horst Nahler, Weimar 1992.
  - Bd. 28: Briefwechsel. Schillers Briefe 1.7. 1795–31.10. 1796, hrsg. v. Norbert Oellers, Weimar 1969.
  - Bd. 34.1: Briefwechsel. Briefe an Schiller 1.3. 1790–24.5. 1794, hrsg. v. Ursula Naumann, Weimar 1991.
  - Bd. 34.2: Briefwechsel. Briefe an Schiller 1.3. 1790–24.5. 1794, hrsg. v. Ursula Naumann, Weimar 1997.
  - Bd. 35: Briefwechsel. Briefe an Schiller 25.5. 1794–31.10. 1795, hrsg. v. Günter Schulz in Verbindung mit Lieselotte Blumenthal, Weimar 1964.
- Schulte*, Michael: Die ‚Tragödie im Sittlichen‘. Zur Dramentheorie Hegels, München 1992.
- Suppanz*, Franz: Person und Staat in Schillers Dramenfragmenten. Zur literarischen Rekonstruktion eines problematischen Verhältnisses, Tübingen 2000.
- Vieweg*, Klaus: Hegel. Der Philosoph der Freiheit, München 2019.
- Wittern*, Renate (hrsg. v.): Die Professoren und Dozenten der Friedrich-Alexander-Universität Erlangen 1743–1960, im Auftrag des Rektors. Teil 1: Theologische Fakultät. Juristische Fakultät, bearbeitet von E. Wedel-Schaper, C. Hafner und A. Ley, Erlangen 1993.



# Über Hegels Heuchler: seichtes Denken und verborgenes Böses

Von Tereza Matějčková, Prag

## I. Die Mannigfaltigkeit des Hegel'schen Bösen

„So erscheint das *Böse* als das erste Daseyn des in sich gegangenen Bewußtseyns“,<sup>1</sup> hält Hegel in seiner Phänomenologie des Geistes fest. Unter anderem bezeugt er damit, dass für ihn das Böse sowohl eine moralische als auch eine begriffliche Kategorie ist. Auffallend ist somit, dass er das Böse nicht ausschließlich und auch nicht vordergründig ausgehend von dem Willen und dem ethischen Hintergrund her thematisiert. Vielmehr mischt es bereits in unserer Logik und in der Konstitution unseres Bewusstseins mit: Die Erkenntnis selbst ist der „Quell alles Bösen“.<sup>2</sup>

Der zuletzt genannte Umstand ist insofern nicht überraschend, als Hegel das Bewusstsein mit der Negativität in Beziehung setzt. Eben aufgrund der dem Bewusstsein wesentlichen Negativität kann es überhaupt böse sein. Derselben Negativität verdankt es die Fähigkeit, sich in ein Selbstbewusstsein zu transformieren: Selbstreflexiv ist das Bewusstsein aufgrund des Vermögens, „sich von sich selbst abzustöß“, sich aus dem „inneren Unterschied“ heraus zu verstehen.<sup>3</sup> Erst aufgrund der Fähigkeit, sich negativ gegen sich selbst zu verhalten – gegenüber sich selbst „böse“ zu sein – kann man als Bewusstsein überhaupt Selbstbewusstsein ausbilden.

Wenn Hegel das Böse bereits als Moment der Genese des Bewusstseins begreift, so stellt sich die Frage, inwiefern er sich eine Verharmlosung des Bösen zuschulden kommen lässt. Zum einen erscheint das Böse in diesem Falle allgegenwärtig, zum anderen denkt er das Böse – vor allem in der Philosophie der Geschichte – als dasjenige Prinzip, das die Bildung des Geistes vorantreibt und insofern nicht ausschließlich ‚schlecht‘ ist. Auch in der Phänomenologie sehen wir, dass er dazu neigt, sich positiv auf Persönlichkeiten zu beziehen, die als moralisch ambivalent gelten, ja er geht noch einen Schritt weiter, wenn er oftmals diejenigen problematisiert, die generell als die ‚Guten‘ gelten. Positiv bezieht sich Hegel auf die schwankende Persönlichkeit des Mephisto, den er als die „gute Autorität“<sup>4</sup> bezeichnet, und auf Faust.<sup>5</sup>

---

<sup>1</sup> Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, S. 412.

<sup>2</sup> Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, S. 257. Vgl. auch Hegel, *Wissenschaft der Logik*, S. 160 f.

<sup>3</sup> Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, S. 99.

<sup>4</sup> Hegel, *Grundlinien des Rechts*, S. 9.



Auch Kreon wird in seinem Werk teilweise rehabilitiert.<sup>6</sup> Andererseits werden moralische Kategorien oder Phänomene, wie z. B. die Gestalt des Gewissens oder eine allzu große Bereitschaft zur Selbstaufopferung, beißender Kritik unterzogen.<sup>7</sup>

Dass Hegel das Böse mit einer systemimmanenten Negativität, die Prinzip der Entwicklung, der Bewegung, letztlich des Lebens selbst ist, verbindet, bezeugt das Unterkapitel „Das Gewissen, die schöne Seele, das Böse und seine Verzeihung“ in der *Phänomenologie*. Das Böse bricht durch sein Eingeständnis eine erstarrte Situation auf und ermöglicht die Versöhnung. Damit bezeugt es, dass es über ein ausgebildeteres Bewusstsein von sich selbst, über höhere Reflexionsfähigkeit verfügt. Denn Schuld einzusehen impliziert nicht nur, das Böse zumindest zum Teil zu überwinden, auch bezeugt ein Schuldeingeständnis, dass ein solches Bewusstsein von einer komplexen Konzeption der Handlung und sich selbst zehrt. Konkreter gesprochen bedeutet es, dass man weiß, man wird die eingestandene Schuld ertragen können und man lässt sich durch die drohende Verurteilung nicht vernichten. Die Bedingung dessen ist ein robustes Selbstbewusstsein und ein solches Selbstbewusstsein ist deshalb eine wesentliche Grundlage einer funktionierenden Gemeinschaftlichkeit. Denn laut Hegel gilt nicht nur, dass „das Wort der Versöhnung“ nur von einem robusten Selbstbewusstsein gesprochen werden kann, sondern dieses „Wort“ bezeugt auch die Gegenwart des „daseyenden Geistes“<sup>8</sup> selbst. Diese Gegenwart geht in der *Phänomenologie* vom Bösen aus.

Somit fasst Hegel das (außermoralische<sup>9</sup>) Böse als Prinzip des Bewusstseins und damit auch der Bewegung. Was hieße dies konkret? Man kann als Bewusstsein, das über Negativität verfügt, von einer existierenden Ordnung abweichen und dieses Abweichen ist die erste Erscheinungsweise des Bösen. Ein Aspekt, der Hegels Auseinandersetzung mit dem Bösen kompliziert, ist der Umstand, dass er die Fähigkeit zum Bösen einerseits als Wesenseigenschaft des Bewusstseins erfasst, andererseits jedoch als eine historische Leistung wertet. Zwar ist das Böse potentiell jedem Bewusstsein eigen, aber vollentwickelt ist es erst in der Moderne, während das Tragische die Kategorie des Altertums ist. Denn die moderne Gesellschaft verfügt über eine eigene

---

<sup>5</sup> Die Passagen „Lust und Notwendigkeit“ in der *Phänomenologie* werden mit einem Zitat aus *Faust* eingeleitet. Damit illustriert Hegel, dass für ihn die Moderne dadurch bestimmt ist, dass das Individuum nach dem eigenen Glück strebt, auch auf Kosten des Anderen. Natürlich ist dies nicht sein letztes Wort. Sehr wohl heißt es aber, es liege in der Notwendigkeit des Geistes, dass geistige Einheiten zerbrechen und das Bewusstsein eine Erfahrung der Negativität, des Bösen machen muss. Bezeichnenderweise erscheint das Böse zuerst in der Gestalt, die das eigene Glück zu verwirklichen trachtet und sich deshalb aus den traditionellen Strukturen löst. Vgl. *Hegel, Phänomenologie*, S. 198–201.

<sup>6</sup> Laut Schadewaldt ist es gerade Hegel anzurechnen, dass er die „banale moralische Deutung“, nach der Antigone gänzlich im Recht war, während Kreon sich einer Missetat schuldig machte, problematisierte. Vgl. hierzu *Schadewaldt*, S. 233.

<sup>7</sup> *Hegel, Phänomenologie des Geistes*, S. 128. Vergleiche hierzu Pirmin Stekeler-Kommentar, in *Stekeler*, S. 770 f.

<sup>8</sup> *Hegel, Phänomenologie*, S. 361.

Form der menschlichen Individualität und es wäre nicht überraschend, wenn diese Individualität mit neuen Phänomenen einherginge.

Aber was ist dieses Neue? Hegel veranschaulicht es oft an der Unterscheidung von Handlung und Tat, womit zumindest *ein* Aspekt des Bösen verbunden ist.<sup>9</sup> Während sich Ödipus noch für etwas, was er nicht beabsichtigte, die Augen austach, zieht sich das moderne Individuum auf die Absicht zurück und schirmt sich damit (zumindest aus moralischer, sicher nicht gänzlich aus rechtlicher Sicht) von den Konsequenzen der Tat ab. In der Identifizierung mit dem Beabsichtigten – in Hegels Terminologie mit der „Handlung“ – tritt das spezifisch moderne Bewusstsein auf, das also auf der Relevanz der Absicht besteht.

Hegel selbst macht darauf aufmerksam, dass gerade die Moderne, in der das heuchlerische Böse ‚zu Hause‘ ist, die Heuchelei wenig thematisiert. Den Grund dafür sieht er in der Betonung des Gewissens. In traditionellen Gesellschaften gelten bestimmte Taten einfach als schlecht oder gar als verbrecherisch. Der moderne Mensch hat jedoch die Macht, selbst noch Missetaten in Wohltaten umzuformulieren, denn „das Moment der eigenen Überzeugung“<sup>10</sup> ist ausschlaggebend. Dies erschwert es, über Heuchelei zu sprechen, denn dafür muss man *wissen*, welche Taten denn eigentlich schlecht sind, wobei dies Wissen gerade in der Moderne nicht mehr sicher vorhanden zu sein scheint.

Hegel selbst will zeigen, dass die Heuchelei eben auch in der Moderne eine tragende Kategorie ist.<sup>11</sup> Am Heuchler veranschaulicht er, wie leicht sich seine „Seichtheit des Denkens“, mit der der moderne Mensch an den subjektiven Überzeugungen und Einfällen hängt, in eine böse Einstellung verwandeln kann, der *keine* Tat folgen muss, ja der oft überhaupt keine Entäußerung folgt. Dennoch ist diese Gestalt eine der prominentesten ‚Spielarten‘ des Bösen in Hegels Werk.

Dies ist jedoch merkwürdig. Einerseits betrachtet Hegel das vollzogene Böse, das für ihn immer mit Schmerz und Verwundung eines anderen einhergeht, als etwas, dass rückblickend gar nicht so ‚schlecht‘ sein muss, ja als etwas, das sogar Gutes schaffen kann; andererseits wird eine böse Einstellung, die nicht unbedingt zu bösen Taten führt, sozusagen als das wahre Böse verurteilt. Ist dies nicht eine Zumutung?

## II. Das Böse als Ur-Teil

Eine eingehende Untersuchung von Hegels Bösem setzt zumindest eine Unterscheidung voraus. Hegel kennt einerseits ein Böses, das man als ein ‚außermoralisches‘ bezeichnen kann und das wesentlich mit der Negativität einhergeht; andererseits bezieht er sich auf das moralische Böse, dessen Bedingung die ‚außermoralische‘

<sup>9</sup> Hegel, Grundlinien, § 118, S. 107 f.

<sup>10</sup> Hegel, Grundlinien, § 140, S. 134.

<sup>11</sup> Hegel, Phänomenologie, S. 357–359. Hegel, Grundlinien, § 140, S. 125–139.

sche‘ Negativität ist. Zwar lässt Hegel oft beide Arten des Bösen ineinandergreifen, diese Unterscheidung zu verfolgen ist dennoch sinnvoll.

Im frühen wie im späten Werk erfasst Hegel das moralische Böse als ein aktives Bestehen auf einer Differenz, wobei Differenzen gerade aufgrund von der dem Bewusstsein eigenen Negativität überhaupt erst erscheinen. Nun sind es sicherlich nicht die Differenzen selbst, die problematisch sind; im Gegenteil sind diese als grundlegende Denkleistungen durchaus positiv. Das moralische Böse ist also nicht bloß die Markierung einer Differenz, sondern die Markierung einer Differenz, die nicht angemessen auf das Andere ihrer selbst bezogen ist.

Diese abstrakte Sichtweise lässt sich konkretisieren. Wenn wir zunächst auf Hegels Frühwerk blicken und dabei seine äußerst fragwürdige Beurteilung einzelner Charaktere in seiner Schrift *Der Geist des Christentums und sein Schicksal* außer acht lassen, so fällt auf, dass der hier behandelte Abraham deshalb kritisch bewertet wird, weil ihn Hegel ausgehend von einem Willen zur Isolierung deutet.<sup>12</sup> Grundlegend für Abrahams Handeln ist sein ausschließender Bezug zu Gott, der ihn dazu verleitet, sich von Zugehörigen anderer Völker abzuwenden, ja selbst eine gegenüber der Natur feindliche Gesinnung zu äußern. Schließlich – und das ist für Hegel ein Skandal – ist er bereit selbst seinen Sohn zu opfern.

Die Bereitschaft zu diesem Schritt verweist nicht nur auf eine zutiefst problematische Lebenshaltung, sondern fast schon auf eine epistemologische Fehleinschätzung. Denn bereits in Hegels Frühschrift gilt, dass das Wahre das Ganze ist. Sich Bezügen zu verweigern und sich auf dem eigenen Standpunkt zu isolieren, ja die Bereitschaft, das eigene Kind zu opfern, verweist auf die Unfähigkeit, das Leben und sich selbst angemessen zu erfassen.

Die Folgen einer solchen Haltung illustriert Hegel im weiteren Verlauf nicht an Abraham, sondern an einer fiktiven Persönlichkeit, an Shakespeares Macbeth. Indem dieser Banquo tötet, begeht er nicht nur Verbrechen am fremden Leben, sondern auch am eigenen. „Der Verbrecher meinte es mit fremdem Leben zu tun zu haben; aber er hat nur sein eigenes Leben zerstört; denn Leben ist vom Leben nicht verschieden, weil das Leben in der einigen Gottheit ist; und in seinem Übermut hat er zwar zerstört, aber nur die Freundlichkeit des Lebens: er hat es in einen Feind verkehrt. Erst die Tat hat ein Gesetz erschaffen.“<sup>13</sup> Diese Einsicht ist insofern gewichtig, als auf den Missetäter kein ihm äußeres Gesetz angewendet wird. Auch wird der Verbrecher von keinem Richter gerichtet. Es ist die Tat selbst, die auf den Mörder zurückfällt. „So ist die Strafe als Schicksal die gleiche Rückwirkung der Tat des Verbrechers selbst, einer Macht, die er selbst bewaffnet, eines Feindes, den er selbst sich zum Feinde machte.“<sup>14</sup>

<sup>12</sup> Hegel, Frühe Schriften, S. 277 ff.

<sup>13</sup> Ebenda, S. 343.

<sup>14</sup> Ebenda.

In der Phänomenologie gibt Hegel die Kategorie des Lebens zugunsten des Geistes auf und in den Grundlinien sind es zwischenmenschliche Bindungen und Institutionen, vor deren Hintergrund der Einzelne und seine Taten reflektiert werden. Ungeachtet dessen behalten Hegels frühe Intuitionen ihre Geltung, ja sie werden vertieft und ‚auf den Begriff gebracht‘. Wesentlich für die vorliegenden Überlegungen ist vor allem, dass das Böse nach wie vor als ein Akt der Isolierung gewertet ist, als eine „Ur-Teilung“<sup>15</sup> aus einer ursprünglichen Ganzheitlichkeit oder aus einem belebenden Zusammenhang.

Wichtig ist, dass hier moralisch überhaupt nicht geurteilt werden muss, und so ist es konsequent, dass Hegel hier die Kategorie des Bösen nicht anwendet. Banquo hat sich verschuldet, aber bereits die Tat ist seine Strafe. Dies ist insofern bedeutend, als die Charaktere der Hegel’schen Frühschrift zwar auch die Negativität verkörpern, jedoch nicht in ihrer moralischen Valenz. Offensichtlich ist aber auch hier schon, dass nicht nur das moralische, sondern auch das außermoralische Böse für Hegel mit Kommunikationsverweigerung einhergeht und damit eng an das individuelle Bewusstsein und seine Willkür gebunden ist.

Diese enge Bindung ist zweideutig. Auf ihrer Grundlage kann Hegel zeigen, inwiefern das Böse eine Kategorie ist, die den Menschen und in der Tat nur den Menschen auszeichnet. Da das Tier über ein bloßes „Selbstgefühl“, nicht aber über Selbstbewusstsein verfügt, kann es nicht böse sein, weshalb es aber auch überhaupt nie zur Tat schreiten kann.<sup>16</sup> Somit birgt die angesprochene Bindung ein gewisses Differenzierungspotential. Andererseits muss sich Hegel der Gefahr stellen, das Böse zu verharmlosen. Ist jedes Selbstbewusstsein irgendwie böse und ist somit niemand wirklich böse?

Dies will Hegel sicher nicht behaupten; was er aber sehr wohl behauptet, ist, dass die *Fähigkeit* zum Bösen notwendig mit dem Bewusstsein einhergeht. Aber stimmt das? Zwar bezieht Hegel das Böse explizit auf das Selbstbewusstsein, aber auf ein bestimmtes, nämlich auf das moderne. Konnte also der antike Mensch nicht böse sein? Und müssten wir dem antiken Menschen dann nicht gleich auch das Selbstbewusstsein absprechen?

Ein Zeichen dessen, dass Hegel dem Griechen keineswegs das Selbstbewusstsein abspricht, ist gerade der Umstand, dass sich eben der antike Mensch in Tragödien wiederzufinden vermag. Wie das Böse ist auch das Tragische bzw. die Fähigkeit, Tragödien zu erleben, eine Art von ‚Lockerung‘ von traditionellen Strukturen. Der tragische Mensch nimmt nur eine partielle Loslösung vor.<sup>17</sup> Antigone bindet sich exzessiv an die Pflichten gegenüber ihrem Bruder, was zur Folge hat, dass sie nicht minder wesentliche Pflichten, z. B. die eigene ‚Familienplanung‘, *nicht* in Erwägung zieht.

<sup>15</sup> Siehe zum Bösen als Ur-Teilung *Vieweg*, S. 210–215.

<sup>16</sup> Vgl. *Hegel*, Grundlinien, § 139, S. 125.

<sup>17</sup> Dies ist ein Zeichen dafür, dass sein Bewusstsein der Individualität nicht so wie das des modernen Menschen ausgeprägt ist.

Diese daraus resultierende partielle Lockerung, die sich aber immer noch im traditionellen Rahmen abspielt (die Pflicht gegenüber dem verstorbenen Bruder ist eine traditionelle Pflicht), provoziert das Schicksal. Der moderne Mensch, der ‚Typus Faust‘, bindet sich demgegenüber an keine traditionellen Kategorien, sondern verfolgt das eigene, persönliche Glück; er meint sich selbst bilden zu können und somit auch Normen übertreten zu dürfen.

Gerade hier – in dem Moment, wo man meint, sich selbst, gänzlich unabhängig von Normen und auf Kosten des Anderen, bilden zu können – entsteht die typisch moderne Befähigung zum Bösen, die als eine Art der Schwächung begriffen werden kann. „Schwach“ ist die Moderne deshalb, weil sie ontologisch auf Konsensus, Deliberation, Sprache und Anerkennung fußt. Antigones „ewige Gesetze“ werden in solche umgewandelt, die das Parlament erlässt und die auch revidierbar sind. Diese gesellschaftliche ‚Schwäche‘ ermöglicht es dem Individuum, sich selbst aus der Gemeinschaft zu lösen und auf sich selbst zu bauen. Mit anderen Worten ist die Schwäche der Moderne bereits ein Grund dafür, dass Hegel das spezifische moralische Böse so eng an die Moderne bindet: Kommunikationsunfähigkeit oder Kommunikationsverweigerung wird erst in einer auf Sprache und Anerkennung erbauten Moderne ein allgemein sichtbares Phänomen.

Dialektisch gesprochen ist die dem Bösen eigentümliche Schwäche seine Stärke. Das Böse ist größtmögliche Unabhängigkeit, eine Unabhängigkeit, die mit Schärfe des Bewusstseins einhergeht. Wie Robert Musil, einer der bemerkenswertesten Diagnostiker der Moderne, feststellt, kann man am Menschen eine „ungeheuerliche Mischung von Schärfe im Einzelnen und Gleichgültigkeit im Ganzen“ vermerken.<sup>18</sup> Diese Gleichgültigkeit im Ganzen stand dem antiken Menschen nicht offen. Er erfasste sich aus ewigen Gesetzen und aus Pflichten, die ihm vorausgegangen waren und deren Autor er also nicht war. Insofern ist Hegel bereit zu sagen, dass die Griechen kein Gewissen hatten und damit auch nicht moralisch böse sein konnten.<sup>19</sup>

### III. Das Böse als Missachtung von Differenzen

Hegel geht konsequent vor, wenn er in den Grundlinien das Böse mit dem abstrakten Willen gleichsetzt, also mit der Fähigkeit, sich vom Konkreten zu isolieren. Ein böser Wille erfasst das Konkrete nicht in seiner Konkretheit und behandelt es stattdessen als etwas Abstraktes. Böses Denken und böses Wollen oder Handeln ist also wesentlich mit Abstraktion behaftet. Dies kann auch einfacher ausgedrückt werden: Man handelt böse, wenn man sich so verhält, als ob es den anderen nicht gibt.

Dies ist eine recht traditionelle Auffassung. Auch bei Aurelius Augustinus sehen wir eine wesentliche Beziehung zwischen dem Nichts oder der Negation und dem Bösen. Dem Menschen ist die Macht des Bösen eigen, weil er aus dem Nichts her-

<sup>18</sup> Musil, S. 40.

<sup>19</sup> Hegel, Grundlinien, TWA, Notizen zu § 147, S. 196.

vorgeht, und deshalb vermag er sich von Gott abzuwenden. Eine gewisse Ur-Teilung spielt eine wesentliche Rolle nicht nur in diesen klassischen Bezügen, sondern ebenso in neueren Konzeptionen. So sehen wir beim späten Schelling, dass der Selbstbezug als Abwendung von Gott gedeutet wird und in eine Verschließung mündet. Die Liebe – und damit auch das Gute – ist demgegenüber als die Fähigkeit bestimmt, „von sich weg zu können“.<sup>20</sup>

Analog können wir Hegels (moralisches) Böses als eine Abwendung deuten – nicht aber von Gott, sondern von der gemeinsamen Welt, von der Öffentlichkeit. Damit geht jedoch auch einher, dass das Böse auch eine Abwendung von der Tat ist, in die immer die anderen, mit denen wir die Welt teilen, hineinwirken. Gerade diese Differenzierung von Handlungen, die sich wesentlich auf die Intention bezieht, und der Tat, in die auch das Unvorhergesehene eingeht, ist der Standpunkt der modernen Welt. Hegel bezieht das Böse auch auf diese Differenz, und zumindest zum Teil ist das Böse eine willkürliche Fehldeutung des Konzepts der Absicht.

Auch in diesem Falle geht das Böse mit einer Differenz, genauer mit einem Missverhältnis zu dieser Differenz einher.<sup>21</sup> Gerade Differenzen sind für die moderne – in einzelne Subsysteme unterteilte – Welt bezeichnend. Differenziert ist diese Welt insofern, als hier die Familie, die bürgerliche Gesellschaft und der Staat eine wesentliche Rolle spielen, wobei von diesen differenzierten Strukturen die moderne Freiheit selbst abhängt, und differenziert ist sie auch insofern, als die Eigenheit der Anderen toleriert werden muss. Wie stark der Staat ist, hängt geradezu davon ab, wieviel Eigenheit er zu ertragen vermag.

Wenn das Böse als ein Missverhältnis zur Differenz bestimmt wurde, so kann dies nun konkreter gefasst werden. Als „fanatische“ und damit auch als böse bezeichnet Hegel diejenige Gestalt des Willens bzw. Bewusstseins, die Differenzen – „eine Besonderung sowohl von Einrichtungen als von Individuen“<sup>22</sup> – wahrnimmt, aber nicht zulässt. Eine alltäglichere Art der bösen Einstellung ist diejenige, die Differenzen nicht abschaffen will, diese aber missachtet. Umgekehrt wäre Geistigkeit die Fähigkeit, Besonderheit und Andersheit gelten zu lassen, ohne diese als böse zu betrachten.

#### IV. Die Moralität, das Gewissen und das Böse

Was bedeutet es nun konkreter, dass das böse Bewusstsein Differenzen missachtet? Der Hegelsche Begriff des Bewusstseins bietet Anhaltspunkte. Im Gewissen ist sich das Bewusstsein seiner selbst am intensivsten bewusst, das heißt, es weiß, dass es der Welt gegenübersteht. Insofern vergegenwärtigt es sich am intensivsten die Dif-

<sup>20</sup> Schelling, S. 70–88.

<sup>21</sup> Hegel, Grundlinien, § 139, S. 125. „Ferner bei dieser Notwendigkeit des Bösen ist es die *Subjektivität*, als die Unendlichkeit dieser Reflexion, welche diesen Gegensatz vor sich hat und in ihm ist; wenn sie auf ihm stehenbleibt, d. i. böse ist, so ist sie somit *für sich*, hält sich als einzelne und ist selbst diese Willkür.“

<sup>22</sup> Hegel, Grundlinien, § 5, S. 31.

ferenz gegenüber der Welt und den anderen. Diese Einsicht in die *beidseitige* Trennung desjenigen, das sich in traditionellen Gesellschaften als das ‚Substantielle‘ behauptete, ist das Wesen der Moderne. Es ist durch das Nichts nicht nur von Gott, wie Augustinus festgehalten hat, getrennt, sondern – und dies ist Hegels Neuerung – nun auch von der Welt.<sup>23</sup>

Noch eine weitere Innovation baut Hegel in seine Auffassung ein. Das Böse deutet er im Gegensatz zu Augustinus nicht privativ. Zwar ist es auch für Hegel eine Schwäche, im Einzelnen äußert sie sich aber als Stärke. Als Gewissen ist das Individuum potentiell ‚stärker‘ als die Welt, was gerade seine Schwäche ausmacht und die Möglichkeit des Bösen zulässt. Der Böse ist in sich selbst so stark, dass er unfähig ist, sich selbst im Blick auf die Pluralität zu relativieren und äußere Differenzen gelten zu lassen.

Bezeichnend ist für das Bewusstsein als Gewissen, dass es aus der Frage nach dem Guten hervorgeht. Somit bestimmt Hegel das Gewissen als den Willen, der sich auf das Gute bezieht. Als freies Wesen hat der Mensch das Recht, ja die Pflicht, nur dasjenige als Gutes anzusehen, was er als solches auch selbst auffasst. Das Gewissen ist somit die in sich reflektierte Allgemeinheit, das in sich reflektierte Gute.<sup>24</sup> Im Gewissen ist sich der Mensch dessen bewusst, dass ihn nur das eigene Denken verpflichtet, und somit ist das Gewissen wesentlich die Gewissheit des Subjekts, die nun die Bedingung des Guten ist.<sup>25</sup>

Ausgehend von Hegels Rede über eine „Doppelung“<sup>26</sup> schlage ich vor, das Gewissen als eine Art von ‚Wiederholung‘ aufzufassen: Das Gewissen reproduziert die erfahrene Welt, ihre Normen und Sitten auf der Ebene der Individualität. Dem Willen selbst ist das Vermögen zur Reflexion, zum Selbstbezug eigen; das heißt, es erblickt sich selbst und wird gerade dadurch frei. Simpel ausgedrückt ist derjenige Wille „in sich reflektiert“, der dasjenige wollen kann, was er unmittelbar nicht will, oder umgekehrt nicht dasjenige wollen muss, was er gerade will. Dieser Bruch in sich selbst ist das In-sich-Gehen und die (subjektive) Freiheit als die Bedingung des moralischen Guten. Der Wille ist nun die „gewissenhafte Selbstkritik“<sup>27</sup> als die Vermittlung zwischen dem allgemein Richtigen (oder mehreren Ordnungen des Richtigen) und der leiblichen Begehrensstruktur.

Die Moralität und die außermoralische Kategorie des Bösen (bzw. hier der Negativität) haben insofern eine „gemeinschaftliche Wurzel“.<sup>28</sup> Die Moralität reproduziert auf ihrer Ebene die gemeinsame Welt und bezieht aus dieser Reflexion den Be-

<sup>23</sup> Augustinus, S. 89–107.

<sup>24</sup> Hegel, Grundlinien, § 136, S. 121.

<sup>25</sup> Hegel, Grundlinien, § 137, S. 121–123. Eingehend setzt sich mit diesem Aspekt in Bezug auf Hegels Grundlinien Klaus Vieweg auseinander. Siehe Vieweg, S. 202–208.

<sup>26</sup> Hegel, Grundlinien, § 139, 124.

<sup>27</sup> Stekeler, S. 767.

<sup>28</sup> Hegel, Grundlinien, § 139, 124.

griff der Norm und Normalität. Auch die Moralität ist also eine Leistung der Abstraktion, ein In-sich-Gehen des Lebens, und insofern ist das Leben auf dem eigenen Boden gegen sich selbst gerichtet. So werden einige natürliche Äußerungen des Lebens zwar als natürlich, nicht aber als moralisch gewertet und damit aus der Moral ausgestoßen. Insofern die Moralität gegen das unmittelbare gesellschaftliche Leben geht und seinen natürlichen Gang unterbricht, ist es ‚böse‘ gegenüber dem Leben, oder: Die Moralität diszipliniert das Leben. Somit ist die Moralität ein erster Reflex des gemeinschaftlichen Lebens und somit auch ein Bruch mit diesem.

Welche Funktion hat die Moral nun im Rahmen der Gesellschaft? Erstens ist es die Selbstvergewisserung des Lebens und damit auch der Individuen. Offensichtlich gilt für Hegel, dass das Gute und das Böse wesentliche Kategorien sind, durch die sich Menschen verständigen und sich selbst und ihre Allgemeinheit, also in diesem Kontext ihre Art in der Gesellschaft zu sein, reflektieren. Etwas paradox mutet jedoch an, dass das moralisch Gute in der Regel dasjenige ist, das über Moral hinausgeht und diese einschränkt, während derjenige, der auf dem Boden der Moral gut sein will, oft scheitert. Zumindest laut Hegel verwandelt sich ein solches Individuum oft in einen Heuchler, der – das ist bezeichnend für den Bezug der Moral zum Leben – das Leben stillstehen lässt, und das bedeutet: die Möglichkeit der Handlung gefährdet oder gar zerstört.

## V. Heuchler: Ein ‚böses Böses‘?

Generell ist ein Heuchler jemand, der sich als einen besseren Menschen darstellt als er in Wirklichkeit ist. Dies ist die gängige Art der Heuchelei. Hegel kennt jedoch mehrere Spielarten des Heuchlers.<sup>29</sup> Unter anderem ordnet er der Heuchelei auch den „Probabilismus“ zu. Der Heuchler treibt „irgendeinen guten Grund“<sup>30</sup> für sein Tun auf, wobei er sich selbst dessen bewusst ist, dass man leicht einen guten Grund für gegensätzliches Tun auffinden könnte. Dieser „gute Grund“ wird aber als Gewissensstütze, als objektive Rechtfertigung selbst für eine Missetat genutzt. Drittens ist ein Heuchler ein Mensch, der einen anderen verletzt, sich aber sogleich auf die eigene gute Absicht beruft und so die Verletzung des anderen nicht sich selbst zuschreibt. Gemeinsam ist diesen Auffassungen, dass der Heuchler etwas anderes ausspricht als er tut bzw. Gründe missbraucht, womit ein Missverhältnis zwischen Behauptung und Handlung entsteht.

Hegel kennt aber noch einen Typus des Heuchlers: die Person, die dermaßen hohe Maßstäbe an das (moralische) Gute ansetzt, dass diese nie erfüllt werden können, woraufhin sie lieber nichts tut, als von ihren eigenen Prinzipien abzuweichen. Zum Widerspruch zwischen Tat und Wort kann es hier eigentlich nicht kommen, weil der Heuchler ja nicht handelt. Gerade das ist aber das Problem. Sich selbst stellt

<sup>29</sup> Mit der Hegel'schen Gestalt des Heuchlers setzt sich sehr tiefgründig Timothy Brownlee auseinander.

<sup>30</sup> *Hegel*, Grundlinien, § 140, S. 128.



ein solcher Heuchler als besonders gut dar, ruft andere zum Guten auf, tut selbst aber nichts, obwohl doch das Gute – zumindest aus der Sicht der Moral – eben ausgeführt werden soll. Diese Selbstinszenierung ist somit die äußerste Form von Missverhältnis.

Andererseits hat der Heuchler, der vor dem Handeln resigniert, irgendwie recht. Denn eben auch dank Hegel wissen wir, wie heikel es mit der Tat ist. Abermals kommt hier die Unterscheidung von Handlung und Tat ins Spiel. Sie wird ja deshalb vorgenommen, weil Unerwartetes zu erwarten ist. Durch den Bezug auf die bloße Absicht und die Handlung schirmt sich der Akteur von potentiell tragischen und unerwarteten Konsequenzen ab.

Nun ist diese Unterscheidung eine Errungenschaft der Moderne: Dem Menschen soll nur das Bezweckte zugeschrieben werden. Andererseits meint Hegel damit wohl nicht, dass Konsequenzen des eigenen Handelns überhaupt ignoriert werden können. Natürlich müssen auch diese in die Bewertung des Menschen aufgenommen werden, und das schon deshalb, weil ja niemand anderer als der Handelnde die Absicht kennt. Dabei ist zu beachten, dass gerade diese Unterscheidung – so wichtig sie auch ist – eine bestimmte Art des Bösen hervorruft. Man handelt und zieht sich dann aus der Wirklichkeit auf die Beteuerung der eigenen guten Absichten zurück. Übrigens gilt Gleiches für die Ironie, die Hegel ebenfalls mit dem moralisch Bösen in Beziehung setzt: Der moderne Mensch schirmt sich zur Not von den Konsequenzen durch die ironische Einstellung ab.

Abermals sehen wir, dass das Böse eine Art von Kommunikationsverweigerung ist, und insofern ist für Hegel der Heuchler das Paradigma des moralischen Bösen. Denn es geht nicht nur darum, dass sich der Heuchler immerzu aus der Verantwortung zieht. Ein anderer Aspekt seines Wirkens ist die Zerstörung des Vertrauens, das gleich auf mehreren Ebenen für jegliche Handlungsfähigkeit wesentlich ist. Der Heuchler ist erstens selbst unglaublich und zweitens gefährdet er auch die Handlungsfähigkeit der anderen. Denn man weiß, dass er die anderen dem Urteil aussetzt, während er sich selbst dem Urteil entzieht.

So unterhält er eine Art von radikaler Verschlossenheit und Unaufrichtigkeit. Insofern ist sein Böses ein verborgenes: Oft ist man dem Heuchler machtlos gegenüber. Es ist unmöglich ihm Böses zuzuschreiben, obwohl man dies eigentlich für angemessen hielte. Im Grunde gibt es hier keinen Täter, denn er behauptet ‚im Grunde‘ etwas anderes gemeint oder gar gemacht zu haben als man selbst wahrnimmt. Insofern wird aber die gemeinschaftliche Sphäre selbst angegriffen. Eben dieser Umstand der Fassungslosigkeit angesichts des Heuchlers zerstört das Zutrauen der Menschen untereinander und nimmt ihnen selbst den Mut zur eigenen Handlung.

## **VI. Ein ‚besseres Böses‘? Der Täter**

Dass das Böse zumeist Kommunikationsverweigerung ist, ist letztlich nicht gänzlich überzeugend. Unter anderem sehen wir doch auch in Hegels Werk, dass es enorm

viel Kommunikation generiert. So ist Bedingung des Bösen – zumindest in Hegels Auffassung – die Existenz eines Opfers und insofern schafft der Böse eine starke Gemeinschaft zwischen Täter und Opfer. Dies sehen wir nicht zuletzt an der Kommunikationsverweigerung seitens der Gestalt des „harten Herzens“ in der Phänomenologie. In diesen Passagen, auf die sich Hegel auch in den Grundlinien explizit bezieht,<sup>31</sup> bittet der Gewissenstäter den Richter um Verzeihung, dieser stößt ihn aber von sich. Gerade dieses Abstoßen erzeugt neue Kommunikation, die schließlich in eine Versöhnung mündet. Es ist wohl nicht unwesentlich, dass hier Hegel gleich die Ankunft einer nahezu heiligen Gemeinschaft verkündet und das biblische Wort aufnimmt. „Denn wo zwei oder drei in meinem Namen versammelt sind, da bin ich mitten unter ihnen“ (Mt 28,20).<sup>32</sup>

In meiner Interpretation verweist dies darauf, dass das Böse ins Außermoralische, Sittliche, Geistige hinausdrängt. Dass aber das Moralische „aufgehoben“ werden muss, ist nur ein Teil der Geschichte. Denn offensichtlich ist es ebenso unerlässlich, in das Moralische einzutreten. Welche Rolle spielen dann aber die vielen schönen Seelen, Heuchler und Ironiker, die immer wieder auftreten und andere verwunden?

Verwundungen sind für Hegel notwendig. Das Böse soll als Böses, nicht als Gutes, erfahren werden, von den Tätern wie von den Opfern. Und insofern dies gelingt, hat es *als* Böses einen Wert, ein Potential zur Transformation, zur Bildung. Letztlich besagt dies auch die biblische – paradoxe, ja ironische – Einsicht, dass sich Gott über einen Sünder, der Buße tut, mehr freut als über neunundneunzig Heilige. Sicherlich geht es aber nicht nur um die Perspektive des Täters, sondern auch um die des Opfers. Auch der zugefügte Schmerz scheint eine wichtige Erfahrung zu sein. Natürlich darf das Böse deshalb nicht provoziert werden, was andererseits nicht notwendig ist. Es wird immer wieder begangen, auch deshalb, weil Hegel das Böse als die Gestalt des Guten auffasst, die „ver-rückt“ wurde, die sich also entgegen der besten Vorsätze in das Böse verkehrte.<sup>33</sup>

Der Weg, das Böse zu vernichten, ist nicht gangbar, da das Böse eine Wesenseigenschaft des Menschen ist. Eine ‚Einschränkung‘ des Bösen kann schon dadurch erreicht werden, dass der Moral selbst ihre bestimmte und damit auch beschränkte Rolle zugeschrieben wird. In den meisten Handlungen geht es ja überhaupt nicht um das Gute und das Böse, was nicht gleich bedeutet, dass das Leben *jenseits* von Gut und Böse existiert, eher scheint es sich *zwischen* den Polen des Guten und Bösen zu bewegen, wobei man in diesem Zwischenbereich meistens sehr gut ohne Moral auskommt. Mit anderen Worten hat die Moral einen Ort im Leben, einen Platz in der Sittlichkeit. Die These Luhmanns, dass der Ethik „die vordringlichste Aufgabe“<sup>34</sup> zukomme, vor der Moral zu warnen, ist insofern aus Hegelscher Perspektive gut einholbar.

<sup>31</sup> Hegel, Grundlinien, § 140, S. 139.

<sup>32</sup> Vgl. Hegel, Phänomenologie, S. 362.

<sup>33</sup> Hegel, Grundlinien, § 140, S. 126.

<sup>34</sup> Luhmann, S. 41.

Für Hegel gilt keineswegs, dass Moral wertlos ist, sie muss jedoch angemessen reflektiert und selbst relativiert werden. Die Verzeihung ist ein wesentlicher Schritt aus der Moral in die Sittlichkeit. Das Böse oder die Verwundungen werden nicht ungeschehen gemacht, aber ignoriert. Dieser Typus der ‚Gleichgültigkeit‘ ist ein gegenmoralischer Zug, der durchaus einen hohen Grad an Geistigkeit bezeugt. Insofern ist die Verzeihung eine ‚postmorale‘ Strategie,<sup>35</sup> die die Unterscheidung des Bösen und Guten ‚deaktiviert‘.

## VII. Schluss

Die Moralität ist wesentlich Ur-Teilen. Sie wendet sich gegen das Leben, insofern sie disziplinierend wirkt. Das Urteil darf aber nicht nur metaphorisch als „Ur-Teilung“ verstanden werden, sondern eben auch als das Urteilen. Damit ist es eine explizit sprachliche Angelegenheit, eine Einstellung zur Wirklichkeit, worauf Hegel mit seinem Nachdruck auf das Ironische immer wieder zurückkommt. Die Einstellung des Heuchlers ist eine, die die Beziehung zwischen Tat und Denken oder Sprechen verletzt und damit das Vertrauen gefährdet.

Insofern ist für den Heuchler bezeichnend, dass er aufgrund seiner bösen Einstellung überhaupt nicht zur Tat schreiten muss. Oft ist aber das gedachte oder gesprochene Böse ebenso zersetzend wie das getane. Das ausgeführte Böse kann ausheilen – es kann verziehen werden und es kann bildend sein –, gerade weil es offenbar ist, weil es zugefügt wird. Dahingegen ermöglicht das innerliche und verborgene Böse nichts dergleichen und zerrüttet nicht nur den Heuchler, sondern den menschlichen Zusammenhang.

Sicherlich will Hegel damit nicht sagen, dass ein ‚böses‘ Denken ‚schlimmer‘ ist als das durchgeführte. Dies wäre eine zu abstrakte Behandlung des Problems. Er macht aber auf einen Punkt aufmerksam, der in Konzeptionen des Bösen oft übergangen wird: Bereits dem bloßen bösen Denken eignet eine eigentümliche Kraft, die zersetzend wirkt. Unwirklich ist es also keineswegs.

Insofern hat Hegels Böses eine entfernte und dennoch aufschlussreiche Gemeinsamkeit mit dem banalen Bösen von Hannah Arendt, wie sie es in ihrem Vortrag *Über das Böse* dargelegt hat.<sup>36</sup> Für Arendt gilt, dass das banale Böse dasjenige ist, das scheinbar nie geschehen ist, weil man eigentlich keinen Täter zur Verantwortung ziehen kann: Hier hat man ja angeblich nicht bewusst gehandelt und sodann wollte ja auch niemand Böses tun. Bei Hegel ist das Böse ein Gedanke, der nicht zur Tat schreitet oder anders zur Tat schreitet als behauptet, bei Arendt eine Tat, die der Gedanken entbehrt. Für beide gilt, dass ein Böses, das *keine* Synthese von Denken und Handeln ist, *eine* spezifisch moderne Spielart der Verwundung ist.

---

<sup>35</sup> Zur Kategorie des Bösen und der Verzeihung als „a postmoral act“ siehe *Houlgate*, S. 104 f.

<sup>36</sup> *Arendt*, S. 59–102.

In beiden Fällen ist das dermaßen begangene Böse nicht nur Quelle des Schmerzes, sondern auch der Hilflosigkeit – womöglich deshalb, weil hier etwas deutlich wird, was bereits Augustinus angesprochen hat: In einer Hinsicht ist das Böse nichts. Wenn wir nun mit Hegel über Hegel hinausgehen, so können wir behaupten, dass das Böse der *Form* nach heuchlerisch ist: Es ist nicht wirklich, weil Tat und Gedanke auseinanderfallen, und wirklich ist es dennoch, weil die Verwundung oftmals lange nachwirkt.

### Literatur

*Arendt, Hannah*: Über das Böse. Eine Vorlesung zu Fragen der Ethik, aus dem Nachlaß, hg. von Jerome Kohn, übers. aus dem Englischen von Ursula Ludz, München 2006, S. 59–102.

*Augustinus, Aurelius*: De natura boni / Die Natur des Guten, Einleitung, lateinischer Text, Übersetzung und Kommentierung von Brigitte Berges, Bernd Goebel und Friedrich Hermanni, Paderborn 2010, S. 89–107.

*Brownlee, Timothy*: Hegel's Moral Concept of Evil, *Dialogue* 52 (2013), S. 81–108.

*Hegel, Georg Wilhelm Friedrich*: Phänomenologie des Geistes, in: Wolfgang Bonsiepen und Reinhard Heede (Hrsg.), *Gesammelte Werke*, Bd. 9, Hamburg 1980.

*Hegel, Georg Wilhelm Friedrich*: Wissenschaft der Logik, in: Friedrich Hogemann und Walter Jaeschke (Hrsg.), *Gesammelte Werke*, Bd. 21, Hamburg 1984.

*Hegel, Georg Wilhelm Friedrich*: Grundlinien der Philosophie des Rechts, in: Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel (Hrsg.), *Werke in 20 Bänden* (= Theorie Werkausgabe, TWA), Bd. 7, Frankfurt a.M. 1986.

*Hegel, Georg Wilhelm Friedrich*: Vorlesungen über die Philosophie der Religion, in: Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel (Hrsg.), *Werke in 20 Bänden* (= Theorie Werkausgabe, TWA), Bd. 17, Frankfurt a.M. 1986.

*Hegel, Georg Wilhelm Friedrich*: Grundlinien der Philosophie des Rechts, hg. von Johannes Hofmeister, Hamburg 1995.

*Houlgate, Stephen*: Religion, Morality and Forgiveness in Hegel's Philosophy, in: William Desmond, Ernst-Otto Onnasch und Paul Cruysberghs (Hrsg.), *Philosophy and Religion in German Idealism*, Springer 2005, S. 81–110.

*Luhmann, Niklas*: Paradigm lost: Über die ethische Reflexion der Moral, Frankfurt a.M. 1990.

*Musil, Robert*: Der Mann ohne Eigenschaften, Berlin 1978.

*Schadewaldt, Wolfgang*: Die griechische Tragödie, Frankfurt a.M. 1991.

*Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph*: Über das Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung und Anmerkungen von Horst Fuhrmans, Stuttgart 2008.

*Stekeler, Pirmin*: Hegels Phänomenologie des Geistes. Ein dialogischer Kommentar, Bd. 1: Gewissheit und Vernunft, Hamburg 2014.

*Vieweg, Klaus*: Das Denken der Freiheit, München 2012.



# Hegels Rechtsphilosophie und die Grundlegung des Begriffs der Organisation

Von *Christian Krijnen*, Amsterdam

## I. Organisation als ein philosophisches Problem

Die gegenwärtige sozialwissenschaftliche Debatte über die Grundlegung des Organisationsbegriffs bedarf einer Neuzuwendung zu Hegels *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. In dieser seiner einst auch in den Sozialwissenschaften viel beachteten Rechtsphilosophie liefert Hegel nämlich das begriffliche Arsenal, um den Begriff der Organisation zu klären. Ebendieser Begriff bildet das zentrale Thema der sogenannten ‚meta-theoretischen‘ Auseinandersetzungen innerhalb der Organisationsforschung. Eine eingehende Prüfung dieser Auseinandersetzungen macht deutlich, dass es hier misslingt, einen tragfähigen Begriff von Organisation zu erarbeiten. Dieser Begriff betrifft jedoch nicht weniger als die grundlegende Bestimmtheit derjenigen Realität, welche die Organisationswissenschaften beanspruchen zu erforschen.

Im Jargon des gegenwärtigen Diskurses liefert die meta-theoretische Debatte einen Beitrag zur Ontologie der Organisation. Sie will wissen: Was ist eine Organisation? Im Folgenden werde ich diese Frage durch eine Exposition des Organisationsbegriffs aus der Perspektive Hegels beantworten. Eine Exposition des Organisationsbegriffs bietet keine durchgeführte (realisierte) Organisationsphilosophie, sondern stellt den bestimmten *Anfang* einer Organisationsphilosophie im System der Philosophie zur Verfügung: sie weist die Stelle des Organisationsbegriffs aus und damit seine anfängliche Bestimmtheit. Näher rücke ich methodologische Aspekte einer philosophischen Konstruktion des Organisationsbegriffs in den Vordergrund. Zunächst jedoch: Warum diese scheinbar abstruse Herangehensweise an den Organisationsbegriff?

Eine Ontologie, wie der im gegenwärtigen sozialwissenschaftlichen Grundlagendiskurs geläufige Terminus lautet, näher eine *Sozialontologie* (Sachlehre, Gegenstandslehre), also eine Ontologie des Sozialen, bildet das zentrale Thema der ‚meta-theoretischen‘ Auseinandersetzungen innerhalb der Organisationsforschung. In den achtziger und neunziger Jahren des letzten Jahrhunderts wurden sie weitgehend dominiert durch die Forschungsperspektiven des Positivismus<sup>1</sup> und des Sozial-

---

<sup>1</sup> Vgl. etwa *Donaldson*, Position Statement for Positivism.

konstruktivismus,<sup>2</sup> auch Postmodernismus genannt. Seit Mitte der 1990er Jahren folgten wichtige Beiträge aus der Perspektive des Kritischen Realismus.<sup>3</sup>

Die Hauptakteure der Debatte sind also positivistisch, sozialkonstruktivistisch und kritisch-realistisch orientierte Forscher, genauer: grundlageninteressierte Sozialwissenschaftler. Es handelt sich hier um eine interne Debatte der *Sozialwissenschaften*. Vom Gesichtspunkt der *Philosophie* und ihrer Maßstäbe fällt dabei auf, dass zwar in vielerlei Hinsicht auf philosophische Begriffe Bezug genommen wird, allerdings ohne deren Bestimmtheit und Geltung angemessen auszuweisen. Wie ich an anderer Stelle gezeigt habe,<sup>4</sup> führt eine kritische Reflexion des dominanten Diskurses geradewegs zum Idealismus, wie er sich paradigmatisch im Zuge der klassischen deutschen Philosophie herausgebildet hat. Sie macht damit auf dessen Bedeutung für eine zeitgemäße Sozialphilosophie aufmerksam.

Vor diesem Hintergrund habe ich versucht, den sozialontologischen Ansatz in der kantianisierenden Transzendentalphilosophie und bei Hegel herauszuarbeiten sowie beide Herangehensweisen miteinander zu konfrontieren, um herauszufinden, welcher Ansatz für die Entwicklung eines tragfähigen Organisationsbegriffs am aussichtsreichsten erscheint. Immerhin bilden die Konzeptionen der kantianisierenden Transzendentalphilosophie und Hegels die systematisch ausgereiftesten Formen des Idealismus. Hegels Ansatz erwies sich dabei in den relevanten Aspekten letztlich als der überlegene.<sup>5</sup> Daher soll im Folgenden der Organisationsbegriff dem hegelschen Ansatz gemäß exponiert werden.

Vorab jedoch drei methodische Vorbemerkungen, die den Begriff des Sozialen betreffen und damit auch den ihm untergeordneten Begriff der Organisation:

Die erste betrifft die *problemgeschichtliche Lage* der Sozialphilosophie. Problemgeschichtlich gesehen hat der Begriff des Sozialen eine ‚praktische‘ Färbung, ganz gleich, ob er in rechts-, staats- bzw. politik- oder moralphilosophischen Kontexten erscheint.<sup>6</sup> Erst im Laufe des 19. Jahrhunderts kommt es zu einer theoretischen Ausdifferenzierung des Sozialen als einer eigenen Sphäre und einer sie begleitenden philosophischen Reflexion. Daher sind wir auf die nachhegelsche Geschichte verwiesen: sie bietet das Material für *uns*, wenn wir versuchen, das Soziale bei *Hegel* zu konstruieren. Zudem hat man den Anfang der Sozialphilosophie, nicht zu Unrecht, im Neukantianismus, der damals dominanten akademischen Philosophie, verortet.<sup>7</sup> Der Neukantianismus, die von ihr inspirierte nachfolgende kantianisierende Tran-

<sup>2</sup> Vgl. etwa *Linstead*, *Organization Theory*.

<sup>3</sup> Vgl. z.B. *Reed*, *In Praise of Dualism*; *Reed*, *Realist Turn*; *Danermark* (Hg.), *Explaining Society*; *Ackroyd/Fleetwood* (Hg.), *Realist Perspectives* oder *Fleetwood/Ackroyd* (Hg.), *Critical Realist Applications*.

<sup>4</sup> Vgl. *Krijnen*, *Idea of Organization*, Kap. 1.

<sup>5</sup> Ebd., Kap. 2–4.

<sup>6</sup> Vgl. *Röttgers*, *Sozialphilosophie*, S. 25 ff.

<sup>7</sup> Ebd., S. 47 ff.

szendentalphilosophie und Hegel bildeten sodann das Spektrum, innerhalb dessen ich versucht habe, zunächst das Soziale zu konstruieren.

Zweitens: Die *Möglichkeit der Thematisierung speziell des Organisationsbegriffs* ergab sich im Rahmen einer Untersuchung zum Dasein der Freiheit in der kantianisierenden Transzendentalphilosophie und bei Hegel. Das Problem der „Verwirklichung der Freiheit“ (Hegel) oder „Realisierung der Geltung“ (kantianisierende Transzendentalphilosophie) warf das Thema der Organisation als eines möglichen Anschluss-themas sozialphilosophischer Betrachtungen auf. Beim Sozialen handelt es sich im Wesentlichen um die Sphäre der Realisierung von Werten oder der Geltung, wie die kantianisierende Transzendentalphilosophie sich ausdrückt, bzw. um die Sphäre des objektiven Geistes als die der Verwirklichung der Freiheit, um es mit Hegel zu sagen. Geltungsrealisierung, Freiheitsverwirklichung wird in beiden Traditionen jedoch unterschiedlich gefasst. Während Hegel die Verwirklichung der Freiheit als eine Entwicklung von Gestalten des objektiven Geistes konzipiert, die Ausdruck von Unbedingtheit sind (Entwicklung des freien Geistes in der Sphäre des objektiven Geistes), konzipiert die kantianisierende Transzendentalphilosophie sie als eine Entwicklung von der Bedingtheit zur Unbedingtheit (d. h. von bedingter zu unbedingter Selbstgestaltung des Subjekts, von bedingter zur unbedingter Geltung). Zwar erwies sich das erstere Entwicklungsmodell insgesamt als das vorteilhaftere<sup>8</sup>, allerdings kommt durch die Konfrontation transzendentalphilosophischer Geltungsrealisierung und hegelscher Freiheitsverwirklichung auch ein Gesichtspunkt zum Vorschein, der zwar mit Freiheit verbunden ist, jedoch auf der Ebene der Unbedingtheit nicht selbst Unbedingtheitsgestalten qualifiziert, sondern eine Dimension ihrer inneren instrumentellen (teleologischen) Zweckmäßigkeit betrifft: die Dimension ihrer inneren Organisation gemäß dem Wert des Nutzens und damit den Werten der Ergiebigkeit, Nachhaltigkeit und Einträglichkeit,<sup>9</sup> das heißt der zweckgemäßen Organisation objektiv-geistiger Gestalten. So ergibt sich diejenige hochkomplexe und noch zu erforschende sozialphilosophische Anschluss-thematik, der im Folgenden nachgegangen werden soll: die Exposition des sozialwissenschaftlichen Organisationsbegriffs und damit eines Grundbegriffs der Sozialwissenschaften.

Das dritte vorauszuschickende methodische Moment schließlich lässt sich als *nachholende Phänomenologie* bezeichnen. Was hat es damit auf sich? Am Anfang der angedeuteten Untersuchungsreihe war eine ‚Phänomenologie‘ des Organisationsbegriffs vonnöten, um in Auseinandersetzung mit dem „fruchtbaren Bathos der Erfahrung“ (Kant) – nämlich organisationswissenschaftlichen und damit zusammenhängenden philosophischen Bestimmungen von „Organisation“ – das Problem der Organisation als ein legitimes philosophisches Thema zu gewinnen.<sup>10</sup> Für eine Ex-

<sup>8</sup> Vgl. *Krijnen*, Idea of Organization, Kap. 4.

<sup>9</sup> Vgl. zu diesen Werten *Flach*, Grundzüge der Ideenlehre, S. 137 ff.

<sup>10</sup> Diese Funktion kann sich insofern auf Hegel berufen, als die *Phänomenologie des Geistes* eine Einleitung bildet in das reine Denken, das wiederum das Thema der hegelschen *Logik* ist. Diese Bedeutung von Phänomenologie ist etwa auch für Husserl maßgebend, der eine „phänomenologische“ von einer „eidetischen“ Reduktion unterscheidet, oder für kantia-



position des Organisationsbegriffs reicht eine auf diese Aufweisfunktion beschränkte Phänomenologie jedoch nicht aus. Denn sie zeigt nur auf, dass in direkter Gegenstandszuwendung gewonnene Organisationsbestimmungen immer schon die Bestimmtheit und Geltung eines ursprünglicheren Organisationsbegriffs in Anspruch nehmen. Es wird also bestenfalls „Organisation“ als ein genuin philosophisches *Problem* nachgewiesen. Um es zu bearbeiten, muss man auch die gegenwärtige meta-theoretische Debatte über Organisation hinter sich lassen.

Der Nachweis eines Problems ist nicht gleich dessen Lösung. Für eine *Exposition* des Begriffs der Organisation sind erheblich mehr inhaltliche Bestimmungen von „Organisation“ nötig, die es in einer begründeten Weise „aneinanderzuhängen“ gilt. Sie müssen phänomenologisch nachgeliefert werden.<sup>11</sup>

Die nachholende Phänomenologie klopft die Geschichte der Organisation und Organisationstheorie auf Gehalte ab, die als Grundbestimmungen von Organisationen relevant sind. So gewinnt sie durch die verschiedenen Organisationstheorien hindurch eine in der empirischen Organisationsforschung fundierte allgemeine, maximal umfängliche Bestimmung von „Organisation“. In diese Bestimmung fließt zudem die Geschichte der Philosophie, vor allem die der politischen Philosophie, mit ein, auf die die Organisationstheorie sich ebenfalls bezieht. Die Berücksichtigung der Geschichte erfordert allerdings eine rekonstruktive Herangehensweise. Organisation im organisationswissenschaftlichen Sinne ist nämlich in der Geschichte der Philosophie vor Hegel und überhaupt in der Geschichte gar nicht eigens thematisch, sondern wird in der Regel in anderen Kontexten mitthematisiert. Dieser Befund ergibt sich auch, wenn man einen begriffsgeschichtlichen Blick auf „Organisation“ wirft: Bis in die Zeit des Deutschen Idealismus hinein bleibt der Organisationsbegriff primär dem Kontext von Recht und Staat verbunden. Im Laufe des 19. Jahrhunderts erweitert er allerdings sein Anwendungsfeld und wird zum Leitbegriff für die Diskussion über eine bewusste Veränderung der Gesellschaft und deren Ordnung. Der Organisationsbegriff wird *verallgemeinert*, bezieht sich auf den Zusammenschluss vieler, die gleiche Zwecke verfolgen, auf aktionsfähige, auf Zwecke abgestellte Gebilde. Die Beschränkung auf Einrichtungen- und Gestaltungsvorgänge der staatlich-politischen Sphäre wird also aufgegeben. Der Organisationsbegriff modellt sich zum Fachbegriff der entstehenden Betriebswirtschaftslehre und der Soziologie, gar zum „Grundbegriff zwischenmenschlicher Aktivität“<sup>12</sup> als solcher.

Diese problem- und begriffsgeschichtlichen Erkundungen der Bedeutung des Organisationsbegriffs führen zum einen zu einer *allgemeinen und maximal umfänglichen Bestimmung* von „Organisation“, unerlässlich für eine Exposition der Organi-

---

nisierende Transzendentalphilosophen wie Wilhelm Windelband oder Hans Wagner. Vgl. dazu Krijnen, *Philosophie als System*, S. 59 ff.

<sup>11</sup> Hegels *Phänomenologie des Geistes* hingegen ist von Anfang an aus inhaltlichen Bestimmungen entwickelt, während die *Enzyklopädie* durchgängig die geschichtlich vorhandenen Bedeutungen eines Begriffs integriert.

<sup>12</sup> Dohrn-van Rossum/Böckenförde, *Organ*.

sation als eines geistigen Phänomens. Zum anderen wird sichtbar, dass in der organisationswissenschaftlichen Bestimmung von „Organisation“ übergeordnete Organisationsbegriffe eine Rolle spielen, die als *Perspektiven* oder Paradigmen fungieren, innerhalb deren die Organisationstheorie ihre begriffliche Bestimmung von Organisation vollzieht.

Organisationswissenschaftler betonen fortwährend, dass Organisationswissenschaft nur innerhalb eines solchen Rahmens fundamentaler Gesichtspunkte möglich ist, ganz gleich ob die Rede ist von „Definitionen“, „Perspektiven“, „Paradigmen“, „Gesichtspunkten“ („*views*“) oder „Begriffen“ von Organisation.<sup>13</sup> Sie konstituieren das Feld organisationswissenschaftlicher Forschung und gelten innerhalb eines bestimmten Paradigmas als nicht verifizierbar. Zudem können sie durch organisationswissenschaftliche Forschung nicht vollständig versöhnt werden, gründet diese Forschung selbst doch stets auf fundamentalen Annahmen bezüglich ihres Forschungsgegenstandes. Umso überraschender ist es, dass sich ein durchaus *übergreifender*, geradezu formaliter und materialiter paradigma-irreferenter bzw. -fundierender Organisationsbegriff ausmachen lässt. Gemäß diesem übergreifenden Organisationsbegriff ist „Organisation“ keineswegs bloß ein spezielles Phänomen etwa der modernen Wirtschaft, sondern bildet vielmehr ein menschliches Phänomen *sui generis*.

Dem phänomenologisch gewonnenen Organisationsbegriff zufolge besteht eine Organisation a) aus *Menschen*, die b) *zusammenarbeiten*, um c) einen *Zweck* oder mehrere Zwecke zu erreichen. Sozialität, ausdrückliche Zwecksetzung und Koordination (Formalisierung) gliedern das Phänomen der Organisation als Thema der Organisationswissenschaften aus. Diese allgemeine Organisationsbestimmung liegt noch den unterschiedlichen organisationswissenschaftlichen *Perspektiven* (Paradigmen usw.) zugrunde. Diese Perspektiven liefern ebenfalls übergeordnete und zugleich unmittelbar organisationsreferente Aspekte materialer Art. Diese materialen Aspekte, sofern relevant, sind in den anvisierten philosophischen Begriff von Organisation zu übersetzen.

Zweifelsohne liegt mit den sozialwissenschaftlichen und philosophischen Bestimmungsversuchen von „Organisation“ und deren philosophischen Grundlagen wichtiges *Material* vor. Dessen Sinn und Recht aber sind von einer genuinen idealistischen Organisationsphilosophie in einer systematischen Bestimmung des Begriffs der Organisation erst noch auszuweisen. Für eine philosophische *Exposition* des Organisationsbegriffs ist das Material freilich nur ansatzweise relevant (umso mehr hingegen für eine doktrinäre Ausarbeitung des Organisationsbegriffs). Diese Relevanz erwies sich zunächst dadurch, dass durch die phänomenologische Betrachtung ein *organisationswissenschaftlich* fundierter Organisationsbegriff gewonnen werden konnte. Dieser auf der Ebene der Organisationstheorie unmittelbar wirksame Begriff bildet sodann das im Rahmen einer Exposition spekulativ zu thematisierende

---

<sup>13</sup> Vgl. Scott, Organizations; Strati, Theory and Method; van Diest, Een doordachte organisatie oder Reed, Realist Turn.

Material. Die Aufgabe dieser Exposition verlangt allerdings zunächst auszumachen, wo in Hegels Philosophie der Organisationsbegriff zu exponieren wäre.

## II. Die Thematik der Organisation in Hegels Geistphilosophie

Die nachholende Phänomenologie resultiert in einer reichhaltigen und zugleich fundamentalen Bestimmung von „Organisation“ aus der Perspektive der Organisationswissenschaft. Verbindet man das phänomenologisch gesammelte Material mit Hegels Philosophie, dann wird sichtbar, dass der organisationswissenschaftliche Versuch, „Organisation“ zu bestimmen, mit einer Vielzahl von Themen verbunden ist, die in Hegels Philosophie, vor allem seiner Geistphilosophie, behandelt werden: Freiheit, Überleben, Kreativität, theoretische und praktische Erkenntniskompetenz, die mit einer Pluralität von Subjekten verbundenen Ordnungs- und Abstimmungsprobleme, der abstrakte Charakter von Regel- und Normsystemen und deren Eingebundensein in einer gemeinschaftlich gelebten Normativität, das Angewiesensein subjektiven Agierens auf eine natürliche und personale Umwelt usw. Anders als in den erwähnten Organisationskonzepten werden bei Hegel die angedeuteten Themen nicht verselbständigt, sondern in ihrem intrinsischen Zusammenhang konzeptualisiert.

Wo lässt sich das Phänomen der Organisation begrifflich als thematisches Phänomen im Rahmen der Hegelschen Geistphilosophie verorten? Eine erste Antwort lautet: Organisation ist eine Gestalt des *freien* Geistes. Für diese Charakterisierung sprechen viele Gründe. Sie ergeben sich bereits, wenn man auf die allgemeine und zugleich maximal umfängliche Bestimmung von Organisation blickt, die den Konzepten, Definitionen, Paradigmen usw. von Organisation noch zugrunde liegt: Organisationen bestehen aus Menschen, die zusammenarbeiten, um einen bestimmten Zweck oder mehrere Zwecke zu erreichen.

Daraus lässt sich zunächst schließen, dass das Phänomen der Organisation, so wie es in den Organisationswissenschaften thematisch ist, kein Phänomen des subjektiven, sondern des *objektiven Geistes* ist. Organisation ist eine Gestalt des freien Geistes (vgl. E § 385), desjenigen Geistes, „der sich als frei weiß und sich als diesen seinen Gegenstand will, d. i. sein Wesen zur Bestimmung und zum Zweck hat“ (E §§ 481 mit 482, vgl. 469).<sup>14</sup> Der freie Geist realisiert sich in einer äußerlich vorgefundenen Objektivität, so dass diese eine durch den freien Geist bestimmte Welt wird. Mit dieser Objektivierungsdimension der Freiheit ist die subjektive Dimension des Geistes als ‚Beziehung auf sich‘ verlassen. Im Rahmen des objektiven Geistes denkt Hegel den freien Geist als „Zwecktätigkeit“ (E § 484), die darauf aus ist,

<sup>14</sup> Hegel wird wie folgt zitiert: Wissenschaft der Logik. Zweiter Teil. Hg. von Georg Lasson, Leipzig 1951 = II; Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830). Hg. von Friedhelm Nicolin und Otto Pöggeler, Hamburg 1991 = E; Grundlinien der Philosophie des Rechts. Hg. von Johannes Hoffmeister, Hamburg 1955 = R; Werke in zwanzig Bänden. Hg. von Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Frankfurt am Main: 1971 = TWA.

der inneren (wesentlichen, freien) Bestimmung des Geistes objektives Dasein zu verschaffen. Organisation ist kein Naturprodukt, sondern ein Resultat menschlicher, und damit grundsätzlich freiheitlicher, frei-geistiger Gestaltung der Welt. Sie ist eine Gestalt von Menschen, die Subjekte theoretischer und praktischer Tätigkeit sind.

All diese Affinitäten mit Hegels Geistphilosophie dürfen jedoch nicht den Blick auf einen nicht weniger wichtigen Sachverhalt verstellen – „Organisation“ ist als solche nicht thematisch in Hegels Lehre vom freien Geist und dessen Gestalten (auch wenn Aspekte von Organisationen gelegentlich berührt werden). Es ist dies eine bedeutsame Einsicht, die im Folgenden fortwährend eine Rolle spielen und ihre nähere Bestimmung erfahren wird. Vorerst kommt es nur darauf an, den Organisationsbegriff von den Gestalten des objektiven Geistes abzuheben und dabei plausibel zu machen, dass der Organisationsbegriff ein Anliegen enthält, das es verdient, in den philosophischen Begriff übersetzt zu werden.

Die Phänomenologie des Organisationsbegriffs ergab die Organisation als die Form bewusster kooperativer Zwecktätigkeit. Die Organisationsphilosophie hat diese Form zu bestimmen. Damit bestimmt sie, was bewusste kooperative Zwecktätigkeit ist. Es verwundert also nicht, dass die zweckgemäße Organisation objektiver Gestalten des Geistes in der Literatur vor allem unter dem Stichwort der „instrumentellen Rationalität“ diskutiert wurde und wird. Die bloß instrumentelle Sicht der Realisierung von Zwecken ist freilich in der neueren Transzendentalphilosophie grundsätzlich überwunden (durch die Idee des Ökonomisch-Sozialen), wie sie auch schon für Hegels Lehre vom objektiven Geist – eine Lehre der Objektivierung des *freien* Geistes – nicht maßgebend war.<sup>15</sup> Organisation ist dementsprechend als Moment der Unbedingtheit objektiv geistiger Gestalten zu begreifen.

Damit lässt sich hervorheben, dass wir es bei Organisation mit Utilität (Nützlichkeit) zu tun haben. Organisationen sind bewusste Zweckrealisierungsverbünde von Menschen, zweckbestimmte und auf das Realisieren von Zwecken ausgerichtete menschliche Gemeinschaften. Organisation als Thema oder Gestalt des objektiven Geistes betrifft dabei nicht diese Gestalten selbst qua unbedingte Gestaltungsformen menschlicher Subjektivität, des freien Geistes, sondern eine andere Dimension – die Dimension der inneren Zweckmäßigkeit dieser objektiven Freiheitsgestalten, d. h. ihre innere Verfasstheit gemäß der Idee oder dem Wert des Nutzens. Die dem Zweck der Nützlichkeit gemäße Einrichtung objektiver Gestalten steht also zur Diskussion; eine Einrichtung, deren freiheitliche Form selbst von den jeweiligen Gestalten des objektiven Geistes als Gestalten des freien Geistes verbürgt ist.

Diese Diskussion ist eine andere als die, welche in Hegels Philosophie des Geistes und deren Entwicklung leitend ist: die Selbsterkenntnis der Idee als des Geistes, die den Geist als „Hervorbringer seiner Freiheit“ begreift und die Entwicklung des Geistbegriffs als „das Sichfreimachen des Geistes von allen seinem Begriffe nicht entsprechenden Formen seines Daseins“ (TWA 8, § 382 Z). Die Daseinsgestalten des freien

---

<sup>15</sup> Vgl. *Krijnen*, Idea of Organization, Kap. 4.

Geistes als objektiven Geistes selbst und ihr Zusammenhang sind das Thema der Hegelschen Philosophie des objektiven Geistes. Auf ihre freiheitsfunktionale Stellung, und damit ihre Bestimmtheit, kommt es an, nicht auf die innere Einrichtung einer objektiven Gestalt gemäß der Idee der Nützlichkeit als Effizienz und Effektivität bewusster Zweckrealisierung.<sup>16</sup> Effektivität ist hierbei freilich nicht auf die Freiheitsfunktionalität der Gestalt selbst abgestellt, und damit auf die Form der Zweckrealisierung, sondern auf einen konkreten Inhalt als Zweck, den zu realisieren Freie sich vorgenommen haben, nicht auf die Voraussetzungen gelingender Zweckrealisierung. Diese Voraussetzungen müssen als erfüllt gelten, sonst läge gar keine Zweckrealisierung vor und die Frage nach ihrer inneren nützlichen Einrichtung erübrigte sich. Die Exposition von Organisation und die daran anschließende Entwicklung der Prinzipien von Organisation sind die Antwort auf diese Frage.

Wo wird der Begriff der Organisation entwickelt? Genauer: Wo würde er entwickelt werden, wenn Hegel ihn als einen philosophisch zu begreifenden Begriff eigens thematisiert hätte? Diesbezüglich ist darauf zu achten, an welcher Stelle im System der Philosophie der phänomenologisch gewonnene Organisationsbegriff am prägnantesten gegeben ist.

Ein erster Durchlauf durch die Geistphilosophie ergab den *objektiven* Geist als Expositionsort. Der objektive Geist enthält näher drei unterschiedliche Formen von Freiheitsverwirklichung: (abstraktes) Recht, Moralität und Sittlichkeit. Es ist erhellend, diese Formen *via negativa*, durch Ausschluss von Optionen, zu durchlaufen.

Das *abstrakte Recht* (E §§ 488–502; R §§ 34–104) enthält nur die abstrakt-vernünftige Bestimmtheit des Rechts. Als organisierte (und garantierte) Rechtsordnung ist das Recht erst thematisch auf der Ebene der Sittlichkeit. Für die *Moralität* gilt im Grunde dasselbe. Sie betrifft die innere willensmäßige Verfasstheit der Person (E § 503, vgl. R § 105). Beide sind zwar relevant für Organisationsphänomene und ihrer Bestimmtheit zugehörig, kennzeichnen sie aber nicht als solche. Folglich bleibt die *Sittlichkeit* als Expositionsort von Organisation übrig. Hier, im „lebendigen Guten“ (R § 142), ist die Abstraktheit der Objektivität, wie sie im formalen Regelsystem des Rechts vorliegt, aber auch die Abstraktheit der Reflexion des Willens in sich zugunsten eines substantiellen Willens überwunden.

Obwohl gerade in den frühen Texten der Organisationstheorie ein durchaus weiter Organisationsbegriff vorliegt, der auch Familien einbezieht, scheidet aufgrund des phänomenologisch gewonnenen Organisationsbegriffs und dessen Merkmal einer relativ hohen formalisierten sozialen Struktur und einer relativ spezifischen Zweckbestimmtheit die hegelsche *Familie* aus. Indes bildet im Rahmen einer hegelschen Geistphilosophie die *bürgerliche Gesellschaft* den wahrhaften Expositionsort der Organisation. Hier haben wir es zum einen mit selbständigen freien Geistern zu tun, die

<sup>16</sup> Diese Begriffe sind in der oben angeführten allgemeinen Bestimmung zu verstehen – und nicht in einem wirtschaftswissenschaftlich reduzierten Sinne (auch ein Rechtssystem ist nützlich – nicht jedoch, weil es finanziell günstiger ist, es zu haben als zu entbehren, sondern weil es die Freiheit des Subjekts befördert).

ihre partikularen Interessen „in ihrem Bewusstsein und zu ihrem Zwecke“ haben (E § 523). Dies ist für Hegel „das eine Prinzip der bürgerlichen Gesellschaft“ (R § 182). Die „Beziehung“ (R § 182) zu anderen Personen, die alle ihre jeweiligen besonderen Interessen bezwecken, und damit der „vermittelnde Zusammenhang von selbständigen Extremen“ (E § 523) ist das andere Prinzip. Näher betrifft der „selbstsüchtige Zweck in seiner Verwirklichung“ (R § 183) ein „System der Atomistik“ (E § 523), ein „System allseitiger Abhängigkeit“ (R § 183), eine „in ihre Extreme verlorene Sittlichkeit“ (R § 184).

Hegel bezeichnet dieses System zunächst auch als „äußeren Staat“, als „Not- und Verstandesstaat“ (R § 183, vgl. E § 523).<sup>17</sup> In einem solchen Staat sind die Bürger Privatpersonen, die je ihr eigenes Interesse zum Zweck haben; das Allgemeine erscheint ihnen so nur als „Mittel“; damit jedoch bestimmen sie „ihr Wissen, Wollen und Tun“ zugleich auf „allgemeine Weise“ und machen sich zum „Glieder der Kette“ des Zusammenhangs, das der Staat ist (R § 187). „Organisation“ ist eben ein solcher *äußerer Staat*, ein *Verstandesstaat*.

Um den Organisationsbegriff *via negativa* näher zu charakterisieren, ist es zum einen sinnvoll, ihn in Bezug zum ersten Moment der hegelschen bürgerlichen Gesellschaft, dem „System der Bedürfnisse“ (E §§ 524 ff.; R §§ 189 ff.), zu setzen und Organisation dabei zugleich von „Wirtschaft“ abzuheben, also von einem Bereich, der in Hegels Lehre von der bürgerlichen Gesellschaft eine wichtige Rolle spielt (b). Zum anderen ist Hegels Erkenntnisperspektive der bürgerlichen Gesellschaft zu unterscheiden von derjenigen Erkenntnisperspektive, der eine begriffliche Entwicklung des Organisationsbegriffs bedürfte (a).

(a) Mit ihrer Bestimmung als äußerem Staat ist die Organisation nicht mehr als bloße Instrumentalität gefasst, sondern als Moment von Höherem oder Allgemeinerem, das die Freiheit ist. Es ist dieses Momentsein einer höheren Freiheitsbestimmung und somit eine spezifische Funktion für die Verwirklichung von Freiheit, worauf Hegel abstellt. Der Zweck der bürgerlichen Gesellschaft ist die Befriedigung der Bedürfnisse auf eine „feste und allgemeine Weise, d. i. die Sicherung dieser Befriedigung“ (E § 533). Zweifelsohne identifiziert Hegel die bürgerliche Gesellschaft nicht mit der Sphäre der modernen Wirtschaft. Die bürgerliche Gesellschaft ist eine Gestalt des Rechts qua Daseins der Freiheit; nur als Moment dieses Daseins der Freiheit ist die moderne Wirtschaft ihrer Rationalität nach selbst möglich, möglich als vernünftige Tätigkeit moderner Subjekte.

Es sind freiheitsfunktionale Momente, die Hegels begrifflichen Entwicklungsgang bestimmen. Hegel thematisiert die Freiheitsrelevanz objektiv geistiger Gestalten (ihr ‚Recht‘ qua Dasein der Freiheit). Die Organisationstheorie hingegen ist an der inneren Einrichtung einer objektiven Gestalt gemäß der Idee der Nützlichkeit als Effizienz und Effektivität bewusster Zweckrealisierung interessiert. Aber nicht nur dies

---

<sup>17</sup> Im Unterschied vom „eigentlich politischen“ (R § 267) oder „substantiellen“ Staat (E § 534).

markiert eine wichtige Differenz der jeweiligen Erkenntnisperspektiven. Die Erkenntnisperspektive der Organisationstheorie unterscheidet sich nämlich auch von derjenigen der Ökonomik.

(b) Gerade die Ökonomik spielt in Hegels Überlegungen zum System der Bedürfnisse eine große Rolle. Unter dem Titel „System der Bedürfnisse“ behandelt Hegel Themen wie Bedürfnisse und deren Befriedigung, Arbeit und deren produktionsmäßige Optimierung, Vermögen und die damit zusammenhängende ökonomische Organisation in Form von Ständen, kurzum: ökonomische Sachverhalte. Der Mensch ist dabei insofern als ein Nützlichkeitsfaktor in Anschlag gebracht, als im Rahmen der Bedürfnisbefriedigung die Tendenz zur Abstraktion der Arbeit (Spezifizierung von Produktionsprozessen und Arbeitsteilung) die „Abhängigkeit und Wechselbeziehung“ der Menschen zur „gänzlichen Notwendigkeit“ (R § 198), also zur „unbedingten Abhängigkeit“ vom gesellschaftlichen Zusammenhang führt (E § 526).

Die Ökonomik (Volkswirtschaftslehre) ist wie die Organisationstheorie auf die Optimierung des Wohlstands und damit auch auf den ‚Nutzen‘ ausgerichtet. Gleichwohl ist ihre jeweilige Fragestellung und damit ihre Thematik eine andere: Die Organisationstheorie interessiert sich für das Organisationshafte an Organisationen, die Ökonomik für den wirtschaftlichen Aspekt. Das Organisationshafte betrifft die Form sozialer Einheiten, in denen Zwecke realisiert werden. Im Grunde herrschen soziologische Gesichtspunkte vor. Das Wirtschaftliche ist eine Spezifizierung dieser Form von Zweckrealisierung. Anders als die Organisationstheorie interessiert sich die Volkswirtschaftslehre für, wie es heute heißt, das Makroökonomische und Mikroökonomische.

Diese Differenzen lassen sich dahingehend formalisieren, dass die Wirtschaft selbst eine *Gestalt* des objektiven Geistes, genauer: des sittlichen Geistes ist, Organisation aber nur einen formalen *Aspekt* dieser Gestalt betrifft: die Ausrichtung auf bestimmte kooperative Zweckrealisierungen des wirtschaftlichen Verhaltens. Organisationen als Phänomene des Geistes gibt es also nur als Wirtschaftsunternehmen, Staatsunternehmen, Bürokratien usw. Organisation fällt daher auch nicht mit irgendeiner Sphäre des objektiven Geistes zusammen. Sie betrifft eine *Anschlußthematik*, deren Expositionsort Hegels „System der Bedürfnisse“ ist. Als solche betrifft Organisation überhaupt die Sittlichkeit als gelebte Normativität und Bedingung der Verwirklichung entworfenen Zwecke. Sie ist durchgängig wirksam. Mit Blick jedoch auf die beiden Bestimmungen der Zweckbestimmtheit und Formalität, leitend für den organisationswissenschaftlichen Organisationsbegriff, schließt die Organisation thematisch an die Bedürfnisbefriedigung im System der Bedürfnisse an.

Darin liegt in Bezug auf Hegels Staatsphilosophie ein Negatives und ein Positives. Zunächst zum Negativen: Der Organisations**begriff** ist nicht dort zu exponieren, wo er als *Terminus* in Hegels Geistphilosophie in den Vordergrund rückt, d. i. in den Ausführungen zum (substantiellen, politischen) Staat. Für Hegel betrifft Organisation die wirkliche Gliederung einer Gestalt des Geistes, die durch und durch frei ist – eine freie Organisation von Freien. Thematisch ist also die Organisation der Freiheit.



Diese Thematisierung der Organisation von Freiheit erfolgt jedoch in einer bestimmten Hinsicht, die sich von derjenigen der Organisationstheorie unterscheidet. Für die Organisationstheorie ist die staatliche Organisation nur ein bestimmter Typus von Organisation. Zudem kommt es ihr nicht auf Organisation als Weise der Gliederung des Staates qua Verwirklichung von Rechten an, und damit auf eine Gestalt des objektiven Geistes; ihr geht es demgegenüber um einen Aspekt dieser Gliederung bzw. Verwirklichung bzw. Gestalt.

Interessanterweise kommt jedoch in Hegels Diskussion des Staates, vor allem des inneren Staatsrechts, eine Vielzahl von Momenten zur Sprache, die die Organisation ganz *generell* kennzeichnen, unabhängig von dem zu realisierenden Zweck, auch wenn Hegel sie bloß in Bezug auf den Staat und damit auf den Zweck des Allgemeinen thematisiert. Solche Momente gehen als Bestimmungen in den gesuchten philosophischen Begriff von Organisation ein. Sie weisen zudem Tendenzen auf, die als die grundlegenden Prinzipien von Organisation in Anschlag gebracht werden können:

Das Verfolgen und Realisieren besonderer Interessen bedarf zu seiner eigenen Möglichkeit eines Allgemeinen, das es hält und durchdringt, innerhalb dessen es sein kann, was es ist. Organisationen müssen eine ihrem jeweiligen besonderen Zweck gemäße Verfassung haben, so wie der Staat als auf das Allgemeine Abgestelltes die seinem Zweck gemäße Verfassung hat. Die Konstitution des Staates als Vermittlungsstruktur von Allgemeinem und Besonderem, sowohl in objektiver (Verfassung) als in subjektiver (Gesinnung) Hinsicht, betrifft also eine Spezifikation von Organisation. Ein Allgemeines wird bewusst anerkannt, und damit freilich auch die Vermittlungsstruktur von Allgemeinem, Besonderem und Einzelnem (die Interessen, die verfolgt werden, sind insofern beliebig, als sie allgemeine oder besondere sein können: nicht auf die Beliebigkeit, sondern auf die Indifferenz bezüglich des Inhalts kommt es an). Jedwede Organisation erfordert die Anerkennung eines Allgemeinen, das ein organisiertes Gebilde durchzieht. Damit geht eine funktionale Gliederung einher und entsprechend Themen wie Arbeitsteilung und deren Kriterien, Führung, (Letzt-)Verantwortung, Organisationsstruktur, Zentralismus, Hierarchie, Besoldung, moralische Kompetenz (heute: „Integrität“), Machtmissbrauch, Korruption usw. (R §§ 287 ff.). Die Ausrichtung auf das Allgemeine, wie Hegel es bezüglich des Staates exemplifiziert, lässt sich nur durch eine in sich differenzierte, zweckgemäße Gliederung organisatorischer Funktionseinheiten erhalten.

### III. Exposition von Organisation in Hegels Geistphilosophie

Offenbar lassen sich organisationsrelevante Aspekte aus Hegels Sittlichkeitslehre herauschälen, die für sich, d. h. aus der Perspektive des Organisatorischen, zu betrachten wären – als Momente des Organisationsbegriffs selbst, nicht unmittelbar als Momente der Selbsterkenntnis der absoluten Idee als des absoluten Geistes (d. i. Hegels Projekt). Diese Momente müssen gemäß der Methodik spekulativer Be-



stimmung der geistigen Realität sowohl im *Material* als auch in der *Logik* des Begriffs fundiert sein, kurzum: in der Sache selbst.

Bezüglich der materialen Grundlage konnten zwar Momente des Organisationsbegriffs andeutungsweise hervorgekehrt werden, eine ausdrückliche Thematisierung fehlt jedoch bei Hegel aufgrund der Ausrichtung seiner Geistphilosophie. Damit fehlen auch die übergeordneten Gliederungsbegriffe, die den Organisationsbegriff kennzeichnen und seine inhaltliche Ausdifferenzierung ermöglichen, sowie ihre spekulative Ordnung.

Daher kommt es zunächst darauf an, übergeordnete Gliederungsbegriffe zu gewinnen. Interessanterweise liefert die Geschichte der Transzendentalphilosophie eine mögliche Handhabe. Jedenfalls enthalten neuere Transzendentalphilosophien des Ökonomisch-Sozialen in dieser Hinsicht Potentiale. Wie erwähnt, läuft speziell Flachs Analyse der Idee der Utilität auf die ökonomisch-sozialen Grundwerte der wirtschaftlichen und sozialen Ergiebigkeit, Nachhaltigkeit und Einträglichkeit der Arbeit hinaus.<sup>18</sup> Ich hatte darauf angespielt, dass damit ein bei Hegel unthematisierter Gesichtspunkt hervortritt, der zwar mit Freiheit verbunden ist, jedoch auf der Ebene der Unbedingtheit nicht selbst Unbedingtheitsgestalten des objektiven Geistes qualifiziert, sondern die Dimension ihrer inneren Organisation gemäß dem Wert des Nutzens betrifft.

Flach bringt die Prinzipien der Ergiebigkeit, Nachhaltigkeit und Einträglichkeit als Grundwerte schlechthin (definierende Bestimmungsstücke) der Idee des Utilität, d. i. der Idee des Ökonomisch-Sozialen, in Anschlag. Im Rahmen einer hegelschen Bestimmung von Organisation lassen sie sich für die Bestimmung der zweckgemäßen Organisation objektiver Gestalten fruchtbar machen. Denn sie bilden die grundlegenden, organisationsrelevanten materialen Momente der hegelschen Sittlichkeitslehre ab, so wie sie oben geltend gemacht wurden. Ihre triadische Konstellation prädisponiert sie zudem für eine spekulative Artikulation gemäß der Logik des Begriffs.

Flach rückt den Arbeitsbegriff ins Zentrum seiner Überlegungen zur ökonomisch-sozialen Sphäre.<sup>19</sup> Der Arbeitsbegriff führt zu den ökonomisch-sozialen Grundwerten der Ergiebigkeit, Nachhaltigkeit und Einträglichkeit (der Arbeit). Das Prinzip der *Ergiebigkeit* betrifft die Verwertung von etwas, das entweder durch oder für die Arbeit vorgegeben ist. Diese Verwertung unterliegt dem Zweck der „Nützlichkeit“: es müssen (produktiv, kalkulatorisch, konsum-, wohlfahrtsmäßig) „günstige Verhältnisse“ hergestellt werden. So ‚konstituiert‘ sich ein einheitliches Spektrum ökonomisch-sozialer Phänomene. Das Prinzip der *Nachhaltigkeit* ‚reguliert‘ die hergestellten günstigen Verhältnisse dahingehend, dass es sich um „permanent sich wiederholende“, um „sich selbst stabilisierende“ Verhältnisse handelt; nur dann sei die Verwertung von Vorgegebenem „wirklich effizient“. Das Prinzip der *Einträglichkeit*

<sup>18</sup> Vgl. Flach, Ideenlehre, S. 142 ff. Vgl. für eine Diskussion des flachschen Ansatzes Krijnen, Das Soziale bei Hegel und Krijnen, Dasein der Freiheit.

<sup>19</sup> Vgl. Flach, Ideenlehre, S. 141 – 145.

trägt schließlich der Tatsache Rechnung, dass Arbeit nichts Einheitliches, sondern „nach Geschick“ verteilt bzw. zu verteilen ist. Einträglichkeit der Verwertung von Vorgegebenem erfordert geschickte Allokation von Arbeit; sie muss sich für alle Beteiligten (Einzelne, Gruppen) in irgendeiner Form ‚lohnen‘.

Zwecks Exposition des Organisationsbegriffs sind die genannten Grundwerte mit dem Material der hegelschen Sittlichkeitslehre zu verbinden. Bekanntlich hat sich nicht nur das System der Bedürfnisse als Expositionsort des Organisationsbegriffs ergeben, sondern Hegels Staatslehre zeigte eine Vielzahl von Momenten, die „Organisation“ ganz generell kennzeichnen. Schon der Zweck der bürgerlichen Gesellschaft bestand darin, die Befriedigung der Bedürfnisse auf eine feste und allgemeine Weise zu sichern, was immer auch den Einbezug staatlicher Momente involviert. Durchgehend berührt Hegel das Thema der Allokation der Arbeit, sowohl was die Fähigkeiten der Subjekte und damit die personale Arbeitsverteilung als auch was die objektive, (freiheits-)funktionale Qualifikation der Arbeitsverteilung betrifft. Und das sich dies alles für den Einzelnen so oder so lohnen muss, gehört schon zur Anlage der Hegelschen Lehre von der bürgerlichen Gesellschaft, ist sie doch darauf abgestellt, dem und den Einzelnen zu ermöglichen, das eigene Wohl nach eigenem Dafürhalten zu verfolgen, was nicht weniger für den Staat gilt, zu dessen wesentlichen Funktionen es gehört, Wohlfahrt zu garantieren.

Offenbar haben die herangezogenen Gliederungsbegriffe ein materiales Fundament in Hegels Philosophie. Sie spekulativ zu artikulieren, erfordert es, Flachs kantianisierenden Schematismus von Konstitution und Regulation begriffslogisch als Verhältnis von Allgemeinem, Besonderem und Einzelem zu modellieren. Dadurch werden die Grundwerte der Ergiebigkeit, Nachhaltigkeit und Einträglichkeit als die grundlegenden Momente des Organisationsbegriffs in den hegelschen Begriff übersetzt. Freilich kann es sich bei einer solchen Übersetzung in die Logik des Begriffs nur noch darum handeln, zu plausibilisieren, dass sich die dargelegten Gliederungsbegriffe als die Begriffsmomente des Allgemeinen, Besonderen, Einzelnen interpretieren lassen. Sie begriffs- und sodann urteils- und schlusslogisch auszuarbeiten, also wahrhaft spekulativ zu bestimmen, wäre die Aufgabe einer ausgearbeiteten Organisationsphilosophie. Der vorliegende Aufsatz verfolgt demgegenüber den Zweck, die Systemstelle des Organisationsbegriffs darzulegen, d. h. den Organisationsbegriff zu exponieren.<sup>20</sup>

Zunächst ist es für das Verfahren einer spekulativen Philosophie wichtig, dass Bestimmungen nicht ‚von außen‘ hinzutreten, sondern sich im Rahmen einer „immanenten Deduktion“ ergeben (II, 219).<sup>21</sup> Dementsprechend enthält der „Begriff als sol-

<sup>20</sup> Es ist ein Verdienst von *Vieweg*, Denken der Freiheit, nicht nur gegen deren Unterschätzer auf die logische Grundlage der Hegelschen Rechtsphilosophie hingewiesen, sondern zugleich versucht zu haben, diese logische Grundlage darzulegen. Für den Organisationsbegriff wäre Entsprechendes noch zu leisten.

<sup>21</sup> In der *Rechtsphilosophie* spricht Hegel von einem „immanenten Unterscheiden des Begriffs selbst“ (R § 33 A).

cher“ die Momente der Allgemeinheit, der Besonderheit und der Einzelheit (E § 163); er ist das „schlechthin Konkrete“ (E § 164).<sup>22</sup> So ist er nur durch sich selbst bestimmt, nicht durch anderes. Entsprechend ist der Anfang einer spekulativen Begriffssequenz qua Anfang ein Unmittelbares (II 488). Der Sinn des Fortgangs ist es wiederum, dass der Anfang, als die abstrakte Allgemeinheit, die er ist, sich selbst bestimmt: ‚für sich‘ das Allgemeine wird (II 490). Anschließend lässt sich das Erreichte erneut als ein Anfang in Anschlag bringen (II 499); die Methode selbst erweitert sich zu einem „System“ von Gedankenbestimmungen (II 500).

Was speziell den *freien Willen* als Anfangsbegriff der Philosophie des objektiven Geistes betrifft, ist dieser der skizzierten allgemeinen methodischen Handhabung gemäß zunächst „unmittelbar“, sodann „in sich reflektiert“ und schließlich als Einheit beider „substantieller“ Wille (E § 487). Er enthält folglich in sich die „reine Unbestimmtheit“, „Allgemeinheit“ (R § 5), das „Übergehen aus unterschiedsloser Unbestimmtheit zur Unterscheidung“, „Besonderung“ (R § 6), und die „Einheit dieser beiden Momente“, die „in sich reflektierte und dadurch zur Allgemeinheit zurückgeführte Besonderheit – Einzelheit“, wahrhafte „Selbstbestimmung“, also jene „Freiheit des Willens“, die seinen „Begriff oder Substantialität“ ausmacht (R § 7). Nicht anders stellt sich die Lage in der Sphäre der *Sittlichkeit* dar: Die „sittliche Substanz“ ist zunächst „unmittelbarer“ Geist („Familie“), dann „relative Totalität der relativen Beziehungen der Individuen als selbständiger Personen in einer formellen Allgemeinheit“ („bürgerliche Gesellschaft“), schließlich „selbstbewußte Substanz“ („Staatsverfassung“) (E § 517), „substantielles Allgemeines“ (R § 157).

Die *bürgerliche Gesellschaft* als der Verstandes- oder äußerliche Staat, der sie ist, enthält als erstes Moment jenes, das sich für die Exposition des Organisationsbegriffs als Ansatzpunkt erwies: die „Vermittlung des Bedürfnisses und die Befriedigung des Einzelnen durch seine Arbeit und durch die Arbeit und Befriedigung der Bedürfnisse aller Übrigen – das System der Bedürfnisse“ (R § 188; vgl. E § 524). Die ‚reflektierte Sittlichkeit‘ des Verstandesstaates, der eine Organisation als solche ist, hat als *abstrakt allgemeine* Bestimmung des Anfangs diejenige Bestimmtheit, die Organisationsphänomene generell qualifiziert, also als Organisationsphänomene konstituiert: die Befriedigung partikularer Bedürfnisse durch eine produktive Tätigkeit, die Arbeit ist.<sup>23</sup> Durch sie wird Vorgegebenes verwertet. Diese Formierung von Vorgegebenem ist der Direktive der *Ergiebigkeit*, der „Nützlichkeit“, unterworfen: es sind so oder so „günstige Verhältnisse“ herzustellen. *Verbesondert* wird dieses allgemeine Herstellen günstiger Verhältnisse, indem diese Verhältnisse zu „permanent sich wiederholenden“, sich selbst „stabilisierenden“, „fortbestehenden“ und sich darin „sublimierenden“ Verhältnissen spezifiziert werden. Die Formierung von Vorgegebenem unterliegt also näher der Direktive der *Nachhaltigkeit* der Arbeit. Die *substantielle*

<sup>22</sup> Vgl. zu Hegels Lehre des Begriffs *Arndt/Iber/Kruck* (Hg.), *Hegels Lehre vom Begriff*; *Koch/Oberauer/Utz* (Hg.), *Der Begriff als die Wahrheit*; *Düsing*, *Syllogistik und Dialektik*, oder *Fulda*, *Hegels Dialektik*.

<sup>23</sup> Vgl. auch R § 196. Zu Hegels Arbeitsbegriff vgl. *Schmidt am Busch*, *Begriff der Arbeit* und *Cobben*, *Value in Capitalist Society*.

*Einheit und Wahrheit* von Unmittelbarkeit und In-sich-Reflektiertheit, abstrakter Ergiebigkeit und besonderer Nachhaltigkeit kommt schließlich erst durch die geschickte Verteilung (und die dazugehörige Ausführung) der Arbeit an die Einzelnen zustande, durch „Allokation“ der Arbeit also. Durch das Prinzip der *Einträglichkeit* der Arbeit ‚lohnt‘ sich der Einsatz, es handelt es sich um selbstbestimmte Arbeit und die wirkliche Herstellung günstiger Verhältnisse.

Damit aber ist die Idee in ihrer an und für sich allgemeinen Existenz erreicht, genauer: die Idee der *Organisation*.

### Literatur

- Ackroyd, Stephen/*Fleetwood*, Steve (Hrsg.): *Realist Perspectives on Management and Organisations*, London/ New York 2000.
- Ackroyd, Stephen/*Fleetwood*, Steve (Hrsg.): *Critical Realist Applications in Organisation and Management Studies*, London/ New York 2004.
- Arndt, Andreas/*Iber*, Christian/*Kruck*, Günter (Hrsg.): *Hegels Lehre vom Begriff, Urteil und Schluss*, Berlin 2006.
- Cobben, Paul: *Value in Capitalist Society. Rethinking Marx's Criticism of Capitalism*, Leiden/ Boston 2015.
- Danermark, Berth (Hrsg.): *Explaining Society. Critical Realism in the Social Sciences*, London/ New York 2002.
- de Geus, Marius: *Organisatiethorie in de politieke filosofie*, Delft 1989.
- Dohrn-van Rossum, Gerhard/*Böckenförde*, Ernst-Wolfgang: Organ, Organismus, Organisation, politischer Körper, in: Brunner/Conze/Koselleck (Hrsg.), *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland IV*, Stuttgart 1972 ff., Sp. 519–622, 621.
- Donaldson, Lex: Position Statement for Positivism, in: Westwood/Clegg (Hrsg.), *Debating Organization. Point-Counterpoint in Organization Studies*, Malden, MA 2003, S. 116–127.
- Düsing, Klaus: Syllogistik und Dialektik in Hegels spekulativer Logik, in: Henrich (Hrsg.), *Hegels Wissenschaft der Logik. Formation und Rekonstruktion*, Stuttgart 1986, S. 15–38.
- Flach, Werner: *Grundzüge der Ideenlehre. Die Themen der Selbstgestaltung des Menschen und seiner Welt, der Kultur*, Würzburg 1997.
- Fulda, Hans Friedrich: Hegels Dialektik als Begriffsbewegung und Darstellungsweise, in: Horstmann (Hrsg.), *Seminar, Dialektik in der Philosophie Hegels*, Frankfurt am Main 1978, S. 124–178.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (II): *Wissenschaft der Logik. Zweiter Teil*. Hg. von Georg Lasson, Leipzig 1951.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (E §): *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830). Hg. von Friedhelm Nicolín und Otto Pöggeler, Hamburg 1991.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (R §): *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Hg. von Johannes Hoffmeister, Hamburg 1955.

- Hegel*, Georg Wilhelm Friedrich: Werke in zwanzig Bänden. Hg. von Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Frankfurt am Main 1971.
- Koch*, Anton Friedrich/*Oberauer*, Alexander/*Utz*, Konrad (Hrsg.): Der Begriff als die Wahrheit. Zum Anspruch der Hegelschen „subjektiven Logik“, Paderborn 2003.
- Krijnen*, Christian: Philosophie als System. Prinzipientheoretische Untersuchungen zum Systemgedanken bei Hegel, im Neukantianismus und in der Gegenwartsphilosophie, Würzburg 2008.
- Krijnen*, Christian: Das Soziale bei Hegel. Eine Konstruktion in Auseinandersetzung mit der kantianisierenden Transzendentalphilosophie, in: Krijnen/Zeidler (Hrsg.), Gegenstandsbestimmung und Selbstgestaltung. Transzendentalphilosophie im Anschluss an Werner Flach, Würzburg 2011, S. 189–226.
- Krijnen*, Christian: Das Dasein der Freiheit. Geltungsrealisierung bei Hegel und in der kantianisierenden Transzendentalphilosophie, in: Krijnen/Ferrari/Fiorato (Hrsg.), Kulturphilosophie. Probleme und Perspektiven des Neukantianismus, Würzburg 2014, S. 35–84.
- Krijnen*, Christian: The Very Idea of Organization. Social Ontology Today: Kantian and Hegelian Reconsiderations, Leiden/Boston 2015.
- Linstead*, Stephen: Organization Theory and Postmodern Thought, London/ Thousand Oaks, CA 2004.
- Reed*, Michael: In Praise of Dualism. Rethinking Agency and Structure in Organizational Analysis, in: Ackroyd/Fleetwood (Hrsg.), Realist Perspectives on Management and Organizations, London/New York 2000, S. 45–65.
- Reed*, Michael: Reflections on the ‚Realist Turn‘ in Organization and Management Studies, in: Journal of Management Studies 42 (2005), S. 1621–1644.
- Röttgers*, Kurt: Kategorien der Sozialphilosophie, Magdeburg 2002.
- Schmidt am Busch*, Hans-Christoph: Hegels Begriff der Arbeit, Berlin 2002.
- Scott*, W. Richard: Organizations. Rational, Natural and Open Systems, Upper Saddle River, N.J 2003.
- Strati*, Antonio: Theory and Method in Organization Studies. Paradigms and Choices, London/ Thousand Oaks 2000.
- van Diest*, Han: Een doordachte organisatie, Amsterdam 2010.
- Vieweg*, Klaus: Das Denken der Freiheit. Hegels Grundlinien der Philosophie des Rechts, München 2012.
- Westwood*, Robert Ian/*Linstead*, Stephen: Language/Organization, in: Westwood/Linstead (Hrsg.), The Language of Organization, London/Thousand Oaks, CA 2001, S. 1–19.

# Freiheit und Institutionen bei Hegel

Von Pirmin Stekeler-Weithofer, Leipzig

## I. Zur begrifflichen Verfassung von Freiheit

Die Anhänger des sogenannten methodologischen Individualismus<sup>1</sup> in den Sozialwissenschaften greifen Hegels Philosophie in ihrem Holismus an und sehen in ihr sogar einen illiberalen Kollektivismus. Die daraus resultierende übliche Meinung übersieht jedoch, dass Hegel gerade den *absoluten Status des individuellen Subjekts* herausarbeitet, ohne die *gemeinschaftliche Verfassung aller Inhalte und damit des freien Personseins* zu vernachlässigen. Das lässt sich schon an Hegels Reaktion auf Platons politische Pädagogik sehen: Hegel verteidigt zwar Platons Einsichten in die begrifflichen Beziehungen zwischen Persönlichkeit und Gemeinschaft. Die (oft nur konventionelle) Tugend<sup>2</sup> einer Person hängt von der Gesamtverfassung von Staat und Gesellschaft ab. Allerdings sieht Hegel viel deutlicher als Popper,<sup>3</sup> dass nicht nur Platon, sondern mehr oder weniger seine ganze Zeit noch gar kein richtiges Verständnis von *personaler Subjektivität* als dem *absoluten Grund für persönliche Freiheit und Menschenwürde* – den beiden höchsten Werten der christlichen Religion und Philosophie – hatte. (Das Wort „personal“ wäre präziser als das üblichere Wort „persönlich“, auch wenn man beide, wie im Folgenden, *cum grano salis* als äquivalent gebrauchen kann.)

Die enorme Kluft zwischen den verschiedenen „Interpretationen“ der schwierigen Texte in Hegels Korpus resultiert wohl aus der Spannung zwischen zwei komplementären logischen Einsichten. Die erste nenne ich die *Absolutheit* des subjektiven Tuns, die zweite die *Allgemeinheit* der Begriffe. Nach der ersten ist das *Sein* – zum Beispiel das eigene Leben – *absolut*, während Aussagen über angeblich *Seiendes*, wie Hegel (oder auch noch Heidegger) für *Gegenstände* sagt, *relativ* sind – nämlich in Bezug auf die *Erfüllung* bereits kanonisierter (Wahrheits-)Bedingungen für Instanzierungen von Begriffsformen.<sup>4</sup>

---

<sup>1</sup> Der Titel stammt von Joseph Schumpeter; die in ihm skizzierte Sichtweise auf kollektives Verhalten aber ist der (theoretische und sozialphilosophische) Atomismus von Thomas Hobbes, wie er auch bei Jeremy Bentham, Max Stirner und Max Weber als Protagonisten zu finden ist; besonders publikumswirksam (und polemisch) vertreten wird die Position durch Ludwig von Mises, Karl Popper, Friedrich August v. Hayek und in neuerer Zeit Jon Elster.

<sup>2</sup> Vgl. auch Palauneck, *Gescheiterte Freiheit*.

<sup>3</sup> Popper, *The Open Society and its Enemies*.

<sup>4</sup> Hegel ist sich außerdem des logischen Problems bewusst, dass wir die gegebenen Formen von Sätzen wie ‚N ist P‘ und ‚N tut Q‘ verwenden müssen, wenn wir über generische Eigen-

Die Tatsache, dass Begriffe notwendige Bedingung persönlicher Freiheit sind, vermittelt durch die Gemeinschaftlichkeit der Vernunft, ist ein zweiter Punkt. Gedanken und freie Handlungen von Personen, die über eine bloß enaktive (Alva Noë) Reaktion auf gegenwärtige Wahrnehmungen hinausgehen,<sup>5</sup> setzen offensichtlich Repräsentationen von *Möglichkeiten* voraus und damit die Vermittlung von Symbolen und Worten.<sup>6</sup> So gute Augen hat niemand, dass er Möglichkeiten in der Zukunft *sehen* könnte, wie man mit Lewis Carroll sagen mag.

Im gewöhnlichen Verständnis, insbesondere im Zusammenhang mit einer „absoluten Wahrheit“, scheint sich das Wort „absolut“ auf eine unmittelbare Sicht auf die ganze Welt von der Seite eines allwissenden Gottes zu beziehen.<sup>7</sup> Gott kommt in zwei Versionen daher, einer „physikalistischen“ Version eines Weltarchitekten wie in Platons *Timaios* und einer „empiristischen“ Version eines Großen Historikers. Aber schon in seinem erstaunlichen Dialog *Parmenides* schreibt Platon, dass selbst ein göttlicher Physiker, der alle gesetzmäßigen Beziehungen zwischen Formen oder Begriffen kennen würde, nicht wüsste, wie er sie auf die tatsächlichen Erscheinungen der Welt in unserer *Doxa* anwenden könnte.<sup>8</sup> Der rein theoretischen, also nur generischen *Episteme* fehlt nämlich noch das praktische Wissen, wie sie auf die Wahrnehmungserfahrung zu projizieren ist. Andererseits erklärt Platon deutlich genug, dass sein ‚historischer‘ Gott eines ‚Jüngsten Gerichts‘ im 10. Buch der *Politeia*,<sup>9</sup> der von der Ewigkeit her auf alle besonderen Tatsachen zurückblickt, lediglich ein kontrafaktischer Mythos ist.

Im Gegensatz zu diesen beiden Traditionen liest Hegel zusammen mit Fichte und Schelling das Wort „absolut“ im Zusammenhang mit Kants sogenannter „intellektueller Anschauung“ neu. Diese soll die Fähigkeit sein, z. B. Licht zu machen, indem sie nur denkt oder sagt „es soll Licht sein“. Kant und die Neokantianer wie Friedrich Albert Lange glauben, dass nur Gott eine derartige Fähigkeit oder Macht besitze. Die so genannten deutschen Idealisten sehen dagegen, dass es tatsächlich wichtige Fälle gibt, in denen ein bloßes Sagen oder Tun etwas Neues schafft. Die Struktur der so genannten illokutionären Leistungen kennen wir heute von John L. Austin.<sup>10</sup> Schon eine bloße expressive Deklaration etwa einer Absicht, wie ich dieses Moment unserer Sprechakte nennen möchte, bringt ja in der Tat etwas Neues in die Welt –

---

schaften und Taten gemeinschaftlicher Institutionen sprechen – und er markiert diesen speziellen Gebrauch explizit durch das Wort „spekulativ“. Er zeigt in einiger Ausführlichkeit, wie man solche hochrangigen, generischen Überlegungen richtig verstehen kann – auch wenn seinem Publikum die dafür notwendigen speziellen logischen Fähigkeiten weitgehend zu fehlen scheinen.

<sup>5</sup> Noë, Action in perception.

<sup>6</sup> Hegel, Enzyklopädie, §§ 458–464.

<sup>7</sup> Vgl. McDowell, Mind and World und Nagel, The View from Nowhere.

<sup>8</sup> Platon, *Parmenides*, p. 134 (Stephanus).

<sup>9</sup> Platon, *Politeia*, p. 614 ff (Stephanus).

<sup>10</sup> Austin, How to do things with words; Searle, Speech acts. An essay in the philosophy of language.

auch wenn die Ergebnisse dieser Handlungen häufig nicht alle gewünschten Eigenschaften oder normalerweise erwarteten Folgen haben. Man denke als Standardbeispiel an das Geben eines Versprechens oder den Handschlag eines Vertragsschlusses, die ja weit mehr sind als bloß rezitierende Lokutionen oder Handbewegungen.

Die Folgen dieser ‚neo-cartesianischen‘ Einsichten im nachkantischen Deutschen Idealismus sind nicht zu unterschätzen: Sie beinhalten, dass das Subjektsein in Leistungen wie Denken oder Tun *nicht relativ* zur Erfüllung zusätzlicher Bedingungen, z. B. wahrer Behauptungen, ist. Die Wahrheit eines Satzes *p* und die Existenz der Referenten von singulären Begriffen sind relativ in Bezug auf das, was in der Welt insgesamt der Fall ist. Aber Sein und Leben sind *absolut*. Ein beabsichtigter Inhalt einer Aussage beim Sprechen oder Tun mag nicht erfüllt werden, eine Behauptung mag falsch sein. Aber die tatsächliche Performation bleibt real. Soweit ich ihn verstehe, war es Fichte, der den Descartes’schen Schluss „Ich denke“ aus „Ich zweifle“ erstmals so verstanden hatte.

Zum besseren Verständnis dieser logischen Form mag es helfen zu sehen, wie Michael Dummetts Interpretation von Freges Behauptungszeichen als Ausdruck der logischen ‚Kraft‘ (*force*) des Aussagens im Unterschied zum Inhalt in eine ähnliche Richtung weist. Ludwig Wittgenstein folgend, könnten wir die zentrale Einsicht so umformulieren: Nicht ich sage, dass *p*, sondern „*p*“ sagt, dass *p*.<sup>11</sup> Es gibt keine einfache Seele oder ein Subjekt, wie Wittgenstein hinzufügt, das einen ‚unmittelbaren‘ Zugang zu Gedanken oder Begriffen, Tatsachen oder Objekten haben könnte. Wenn ich die Satzform „*p*“ instanziiere, sage ich unmittelbar (laut oder leise zu mir selbst) „*p*“. Mit anderen Worten: Ich ‚denke‘ nur vermittelt, dass *p*.

Genau das ist schon Hegels Punkt. Die tiefe logische Einsicht dieses offensichtlich zum Teil auch ‚anticartesianischen‘ Zuges ist diese: Die Beziehung zwischen der syntaktisch-semantic Form ‚*p*‘ und ihrem Inhalt ‚dass *p*‘ existiert nur über eine *Institution* qua allgemeiner (Sprach-) Praxis. Diese Praxis ist holistisch. Sie umfasst die Fähigkeit, im Wesentlichen das Gleiche in verschiedenen Ausdrucksformen und am Ende durch Entsprechungen in praktisch allen menschlichen Sprachen zu sagen. Darüber hinaus bewerten wir ‚die Wahrheit‘ einer Behauptung *p* nach ihrem jeweiligen differentiell bedingten Inhalt in sachgerechter Abstimmung der Elemente in den Sätzen auf der einen Seite, der Tatsachen bzw. Dinge in der Welt auf der anderen, wie Wittgenstein in einem anderen Orakel sagt. Wann immer ich „*p*“ sage, ist die Wahrheitsbedingung der (vielleicht stummen) Überlegung, des Urteils oder der Behauptung relativ zu einer gemeinschaftlichen Praxis. Ihre Erfüllung kann von Dingen und Fakten in der Welt abhängen, auf die ich mich beziehe.

Karl Marx denkt, dass Hegel an einen metaphysischen Geist hinter der Szene der Geschichte glaubt. Aber „Geist“ ist ein formaler Titel in unseren Überlegungen über die Gesamtheit unserer Fähigkeiten zu wissen und zu denken. „Wahrnehmung“, „In-

---

<sup>11</sup> Wittgenstein, Tractatus Logico-Philosophicus, No. 5.542: „Es ist aber klar, dass „A glaubt, dass *p*“, „A denkt *p*“, „A sagt *p*“ von der Form „>*p*< sagt *p*“ sind.“



tuition“, „Intelligenz“, „Rationalität“ und „Vernunft“ sind besondere Momente. Die Kulturgeschichte liefert uns Begriffe und Gesetze, Normen und Regeln als Teile der eigentlichen Konstitution des Geistes als subjektiver Geist, d. h. des persönlichen Subjektseins.

## II. Allgemeine Inhalte und besondere Repräsentationen

Die Gleichheit der (inneren) Inhalte ist immer von der Form generischer Allgemeinheit. Die Äquivalenz verschiedener Formen (als ‚äußerer‘ Repräsentationen) ist immer feiner als die Inhaltsäquivalenz – wie wir deutlich sehen können, wenn wir Brüche und rationale Zahlen oder Ziffern und ganze Zahlen vergleichen. Wir neigen jedoch dazu, Inhalte mit je von mir bevorzugten Redeweisen zu identifizieren – und verwechseln so Form und Inhalt, Worte und Bedeutungen. Heinrich von Kleist und andere romantische Schriftsteller – bis hin zu Theodor W. Adornos Liebe zu Nicht-Identitäten – haben gedacht, dass ihre inneren Gedanken und ihre individuelle Persönlichkeit unaussprechlich seien. Hegel widerspricht dem.

Tatsächlich führen die voraussetzungsvollen Entwicklungen in Hegels phänomenologischen Reflexionen zunächst vom rätselhaften inneren Inhalt zur äußeren Form, zum Beispiel von den Begriffen zu den Wörtern – und dann zurück zum gemeinsamen Inhalt, den wir teilen können. Den Weg zurück nennt Hegel „Negation der Negation“. Als Inhaltsabstraktion besteht er darin, Unterschiede zu ignorieren, indem man die relevante Gleichgültigkeit identifiziert, die die Identität der Inhalte definiert – zum Beispiel in der Praxis des „Perspektivenwechsels“. Diese Praxis liegt jeder Bezugnahme auf dasselbe zugrunde. Sie besteht im Ignorieren unwesentlicher Unterschiede des Zugangs und der Übersetzung. Es gibt keine andere Möglichkeit, sich auf die im Wesentlichen gleiche Bedeutung bzw. das gleiche Objekt zu beziehen. Alle Entitäten, auf die wir uns beziehen, setzen einen entsprechenden perspektivischen Wechsel des Zugangs voraus, also eine praktische Unterscheidung zwischen (unwesentlichen) äußeren Formen und (wesentlichen) inneren Inhalten.

Der Gedanke als Inhalt des Denkens ist also, wie alle objektive Materie, im Prinzip allen gemeinsam, wie schon Heraklit wusste.<sup>12</sup> Das Wort „ideal“ markiert die Konstitution allgemeiner begrifflicher Wahrheiten als Standardschlüsse, die in allem Verstehen vorausgesetzt werden. Das umstrittene Etikett „objektiver Idealismus“ ist nur der Titel für diese Einsicht. Daraus folgt, dass wir ein traditionelles Bild von Hegel revidieren müssen. Der dogmatische Liberalismus geht in der metaphysischen Tradition des cartesianischen Rationalismus von einem unmittelbar gegebenen persönlichen Subjekt aus. In der materialistischen Anthropologie von Hobbes bzw. der „Physiologie des Verstandes“ von Locke, wie Kant gleich zu Beginn der Vorrede zur *Kritik der reinen Vernunft* (A X) kritisch sagt, setzt man eine ‚natürliche‘ Entwicklung geistiger, also personaler, Fähigkeiten voraus. Hegel sieht stattdessen, dass die Bildung personaler Kompetenz gemeinschaftlich, institutionell, nicht indi-

<sup>12</sup> Vgl. *Heraklit*, Fragment B 113.

viduell ist. Diese Bildung geht der expliziten Kooperation zwischen bereits zu Personen gebildeten Individuen vorher. Eine solche Kooperation setzt ja voraus, dass sie bereits über das Vermögen verfügen, zu sprechen und zu denken, Handlungen zu planen und Verhalten zu koordinieren – und die entsprechende Äquivalenz des allgemeinen Inhalts zu verstehen. Dies wiederum präsupponiert schon ein enormes Maß an allgemeinem Wissen über die Welt.

Im Gegensatz zu den Ideen des Naturrechts ist die historische Entstehung und Entwicklung von Staaten ebenfalls bereits eine institutionelle *und* begriffliche Voraussetzung nicht nur für gesetzliche Ordnung und Rechtsansprüche, sondern auch für freien Handel, wirtschaftliche Arbeitsteilung und Warenaustausch. Ein vollwertiger Mensch (oder Bürger) im modernen Sinne des Wortes zu sein, setzt ein ganzes System von instituierten Formen und Normen voraus, einschließlich staatlicher Strukturen. Wir müssen jedoch die Worte „Recht“ und „Staat“ (von lateinisch „status“) hier in einer sehr allgemeinen Bedeutung nehmen. Hegel verwendet „Recht“ explizit als Bezeichnung für alle Normativität allgemeiner Ansprüche und Verpflichtungen in Bezug auf praktisch alle anderen personalen Subjekte im Zusammenleben und -handeln. „Staat“ in seiner allgemeinsten Bedeutung ist ein Titel für das gesamte System kommunaler und politischer, gesellschaftlicher und ethischer Institutionen oder Formen der gemeinsamen Praxis. Den Staat mit seiner Regierung zu identifizieren, wäre daher so, als würde man die Universität mit ihrem Rektor und Senat identifizieren. In seinem weitesten Sinne ist der Staat der Rahmen des ethischen Lebens, d. h. aller Institutionen der Sittlichkeit, sogar einschließlich der Sprache, des Wissens, der Wissenschaft, der Rechtsverwaltung, der Religion und der Kunst. (Es ist daher kein Wunder, dass die modernen Staaten diese Themen und Formen mehr und mehr rechtlich und sogar dirigistisch steuern.) Sittlichkeit ist also das System aller instituierten Formen kooperativer Praktiken, Rollen und Zustände. Sie ist als allgemeines Ethos die Bedingung der Möglichkeit, eine Person zu werden und zu sein.<sup>13</sup> Wir wachsen ja nicht zu autonomen Personen heran, wie Äpfel an Bäumen wachsen. Wir springen nicht in voller intellektueller Rüstung auf die Erde wie Minerva aus dem Ohr Jupiters.

### III. Transzendente Bedingungen der Gesellschaft

Die bürgerliche Gesellschaft ist nach einer der wichtigsten Einsichten Hegels der Bereich der freien Interaktion einzelner Individuen mit anderen einzelnen Individuen – in Abstraktion von aller vorausgesetzten Normativität in den persönlichen Beziehungen zwischen Individuen. Das heißt, man denkt sich auch alle staatlichen Gesetze und alle Kulturgeschichte weg. Die moderne Soziologie im Sinne des methodologischen Individualismus von Max Weber will, wie Hobbes, im Ausgang von dieser Abstraktion auf dem Boden des individuellen Verhaltens und Handelns gesellschaftliche und staatliche Strukturen „aufbauen“ oder „rekonstruieren“. Staatliche Strukturen sind jedoch bereits implizit im institutionellen Rahmen und im Kon-

---

<sup>13</sup> Pinkard, Hegel's Phenomenology. The Sociality of Reason.

zept der Gesellschaft enthalten, so dass es z. B. keinen ‚Vertrag‘ zwischen den Menschen und ihrem Staat geben kann, so wie es auch im Tierleben keine Verträge gibt.

Die vertraglichen Interaktionen zwischen Individuen in der Zivilgesellschaft haben nun deswegen eine interessante Form, weil ‚wir‘ in ihnen zulassen, dass die Individuen ihre ‚egoistischen‘ Zwecke nach privatrationalen Gesichtspunkten im Sinne eines so genannten *homo oeconomicus* verfolgen. Das Problem des dogmatischen Liberalismus und seines Individualismus besteht darin, dass er übersieht, dass es weder diese Vertragsfreiheit noch einen entsprechenden freien Handel ohne staatlich geschütztes Eigentum gibt. Ein reiner *homo oeconomicus* wäre am Ende nur erst Mitglied eines „geistigen Tierreichs“, wie Hegel schon in der *Phänomenologie* ironisch schreibt.

Die Religion ist dagegen nach Hegel die früheste Form der selbstbewussten Reflexion auf die Konstitution der Person zunächst in den subjektiven und kommunal-freien Praxisformen der Familie, Freundschaft und Nachbarschaft, die Ferdinand Tönnies unter dem Titel „Gemeinschaft“ zusammenfasst. Erst ‚später‘ kommen die Institutionen der *Gesellschaft* und des Staates hinzu. Religiöse Liturgien zelebrieren das gesamte In-der-Welt-Sein in Riten und Künsten, und zwar als transzendente Möglichkeitsbedingungen für meine, deine und unsere personale Subjektivität, wobei die Personalität der eigentliche Inhalt unserer traditionellen Redeweise von einer „unsterblichen Seele“ und „Würde des Menschen“ ist, wie noch zu sehen sein wird.

Hegels Überlegungen führen dabei zu einer höchst radikalen Weiterentwicklung von Kants Einsichten in apriorische Wahrheiten, wie sie in jedem verständigen Denken vorausgesetzt werden. Kants Analyse war zunächst auf die Form einer allgemeinen Selbstreflexion des Bewusstseins beschränkt, wie Hegel ausdrücklich sagt.<sup>14</sup> Dieser begrenzte Rahmen ist schon dadurch zu überschreiten, dass man alles theoretische Wissen als Moment allgemeiner Sprachentwicklung und die Anwendung dieser Semantik als praktisches Wissen begreift, das als solches in den konkreten, hoffentlich vernünftigen, also nicht bloß schematischen, Instanzierungen allgemeiner Formen der je relevanten Praxis oder Institution besteht. (Ich finde keine besseren Ausdrücke, die unseren kurzen und allgemeinen Charakterisierungen dienen könnten.)

Individuelles Wissen und freies Handeln existieren nur in der selbstbewussten, selbstreflektierten und aktiv kontrollierten Teilnahme an – oder Manifestation von – allgemein instituierten Formen. ‚Spekulative‘ Reflexion macht dabei die Form des generisch kanonisierten Wissens, des begrifflichen Erkennens und der Mittel-Zweck-Relation in möglichen freien Handlungen explizit, und zwar als Bedingungen der Möglichkeit des Denkens und der Führung eines persönlichen Lebens. Die Aufgabe der Philosophie ist es dabei, diese Voraussetzungen des subjektiven Geistes nicht bloß in mythischen Narrativen zu artikulieren, sondern in ihren logi-

<sup>14</sup> Vgl. Hegel, Enzyklopädie, § 415.

schen Stufen so zu kommentieren, dass die allgemeinen Unterscheidungen als Voraussetzungen aller besonderen Unterschiede begreifbar werden. Im Fall einer Philosophie von Recht und Staat geht es daher um Explikationen der wichtigsten Formen gemeinschaftlicher Praktiken, die als relativ apriorische Bedingungen für Verstehen und freies Handeln, d. h. für eine kompetente Teilhabe des individuellen Subjekts an einem menschlichen Leben mit allen anderen Personen, fungieren.

Wahrer Liberalismus muss eben so einen naiven Individualismus widerlegen. Die Menschenrechte z. B. sind von der Art, dass wir wollen, dass die positiven Gesetze und die Befugnisse der Regierungen durch sie eingeschränkt werden. D. h. wir beschränken das Recht, positive Gesetze durch eine legale Regierung (oder ein Parlament) zu setzen. Die Grammatik dieses generischen Wir richtig zu verstehen, ist jedoch ebenso schwierig wie die wahre Bedeutung unseres religiösen Redens über Gott und ‚seinen‘ göttlichen Willen oder dessen verbale Säkularisierung in metaphorischen Reden über Naturrechte. Solche Reden berufen sich auf ein ‚wahres Verständnis‘ der ‚wesentlichen Bedingungen‘ der Rechtsetzung. Was wir als natürliche oder göttliche Gesetze bezeichnen, sind ganz allgemeine Prinzipien. Sie sind weder göttlich noch natürlich. Sie sind und müssen bereits ‚von uns‘ anerkannt oder als ‚für uns‘ annehmbar behauptet werden.

Die Transzendentalphilosophie, wie sie von Kant entwickelt wurde, kann dabei bereits als das Unternehmen gesehen werden, die traditionellen Reden über die Transzendenz des Himmels und Gottes, die unsterbliche Seele und ein Jüngstes Gericht in Ideen zu übersetzen – d. h. in wirklich anerkannte Orientierungen, die unsere Teilhabe an und Entwicklungen von gemeinschaftlichem Personsein bestimmen, vermittelt durch ideale Begriffe. Eine Idee ist in diesem Sinne eine ‚realisierte Vorstellung‘, nicht nur irgendein subjektiver ‚Gedanke‘. Die Idee ist, ganz allgemein, das gesamte System der ‚von uns‘ real akzeptierten, idealbegrifflich geleiteten, aber je ‚von mir‘ empraktisch (Karl Bühler) umgesetzten *wirklichen Orientierungen* im Denken und Handeln. Bei Hegel überschreitet eben wegen dieser *Struktur der (praktischen) Vernunft* die Philosophie *des objektiven Geistes* bei Weitem die Grenzen einer bloßen Philosophie *des subjektiven Geistes*, also von *mens* und *mind*, *Gemüt* und *Seele*.

Verstand und Vernunft sind also zwei Momente der Intelligenz und dabei zunächst subjektive Vermögen. Der zentrale kategorische Imperativ für Hegel besteht daher darin, sich diese Vermögen in Bildung und Selbstbildung aus der gegebenen kommunitarisch-familialen, gesellschaftlich-kollektiven und staatlich bzw. rechtlich instituierten Sittlichkeit *zu erarbeiten*. Er lautet: „Sei eine Person und respektiere die anderen als Personen“.<sup>15</sup> Der erste Teil der Formel geht auf Pindars „werde, der du bist, indem du dich bildest“ zurück.<sup>16</sup> Er ist keineswegs auf den Rechtsstatus eines Bürgers

<sup>15</sup> Hegel, Grundlinien, § 36.

<sup>16</sup> Das ist meine wörtliche Übersetzung aus Pindars 2. Pythische Ode, Zeile 72: „*genoí hoíōs essi mathōn*.“ Vgl. dagegen u. a. die ebenso freie wie untaugliche Wiedergabe von Wohle, in: Pindar, Die Dichtungen und Fragmente, S. 68: „Bleib‘ stets der, zu welchem die Zucht dich schuf.“

einer einzelnen Stadt oder Staates zu beschränken. Der zweite Teil besagt zunächst, dass wir an sich oder im Prinzip *alle Menschen* als Kooperationspartner behandeln und ihre *Würde als Personen* zu schützen haben – und zwar auf der Grundlage der gleich noch genauer zu besprechenden Symmetrie von unseren eigenen Berechtigungen und Verpflichtungen.

#### IV. Individuum, Subjekt, Person

Angesichts von Kants Rede vom „homo noumenon“ oder „transzendentalen Ich“ ist es nur eine Art Binsenweisheit zu sagen, dass das persönliche Ich ein Wir ist. Die andere Richtung, dass jedes Wir ein Ich ist, drückt die offensichtliche Tatsache aus, dass individuelle Subjekte, die „Wir“ sagen, ihre Urteile als repräsentativ für ein Wir mit Großbuchstaben nehmen. Dieser Ausdruck bezieht sich sozusagen auf generische Wir-Gruppen, vom umfassendsten der Menschheit bis hinunter zu allen konkreten Fällen. Die Verwendung von Ausdrücken wie „Subjekt“, „Individuum“, „persönliche Identität“ und „Person“ ist so vielfältig wie die der Worte „Ich“ und „Wir“, auf die sie sich logischerweise beziehen. Zumindest einige grobe Kanonisierungen sind daher hilfreich:

Wir alle sind Individuen. Unsere Körper können nicht in zwei Teile zerlegt werden, so dass mehr als ein überlebender Teil übrigbleibt. Das ist das anthropomorphe (oder besser: tierbezogene) materielle Vorwissen, das auf dem begrifflichen Boden aller Verwendungen der Wörter „Individuum“ oder „Atom“ liegt – die also in allen anderen Kontexten eine ‚metaphorische‘ Bedeutung haben.

Als animalische Lebewesen ist unsere Identität natürlich durch den Lebensprozess von der Geburt bis zum Tod bestimmt. Andere physische ‚Dinge‘ werden als Individuen durch bestimmte Eigenschaften definiert, einige davon abhängig von der Beziehung zu uns und unseren Interessen. Ein Stuhl z. B. war vor seiner Konstruktion und (möglichen) Verwendung kein Stuhl. Er hört auf, ein Stuhl zu sein, wenn er aufhört, als Stuhl benutzbar zu sein.

Das Wort „Subjekt“ ist offensichtlich zweideutig; seine rein grammatikalische Verwendung bezieht sich auf das Subjekt eines Satzes. Seine Verwendung beim Nachdenken über mich (dich, ihn oder sie) als persönliches Subjekt konzentriert sich auf die Tatsache, dass wir (wie höhere Tiere) ein Leben mit einer eigentümlichen lokalen Perspektive auf die uns umgebende Welt führen. Mit anderen Worten: Als sensible Wesen mit enaktiver Wahrnehmung, d. h. mit einem empfindungsabhängigen Verhalten, das sich an unserem Begehren oder dann bereits auch schon an symbolisch repräsentierten Zielen orientiert, teilen wir mit den Tieren die *Subjektivität* unserer lokalen und zeitlichen Leistungen hier und jetzt. (Ich verwende die Worte „Person“ und „Subjekt“ nicht in allen Einzelheiten ganz exakt wie Hegel, aber der wesentliche Inhalt ist genau derselbe.)

Die allgemeinen Formen unseres Handelns und generischen Verhaltens sind also solche, wie alle Formen, nicht *empirisch*, wenn wir, was wir immer tun sollten,

das Empirische mit dem aus einer unterstellten lokalen Perspektive *Beobachteten* oder konstativ *Berichteten* identifizieren. Während alle *Instanziierungen* von Vollzugsformen *endlich* sind, sind die Formen selbst, insofern „unendlich“, als sie die lokale Zeit und den lokalen Raum transzendieren. Sie sind als generische *Typen* trans-subjektiv, situationsinvariant.<sup>17</sup>

Dies gilt bezeichnenderweise schon für die Lebensform der Pflanzen und Tiere bzw., allgemeiner, aller Organismen. Für uns besonders wichtig aber sind die Formen, die wir Menschen tätig reproduzieren können. Einige von ihnen sind so beschaffen, dass wir sie bewusst und frei, absichtlich und mit (Selbst-)Bewusstsein manifestieren oder re-inszenieren können. Das Personsein eines Subjekts besteht darin, solche Formen („richtig“) zu aktualisieren – bzw. in dem zugehörigen *Vermögen*.

Für das Verständnis des kontext- und situationsabhängigen ‚Objekts‘ der Rede bei der Verwendung des deiktischen oder anaphorischen Pronomens „Ich“ müssen wir also, wie Fichte zu zeigen versuchte, immer zwischen dem ‚empirischen‘ oder (zeitlich und räumlich) höchst ‚endlichen‘ Moment, in dem ich mich auf mich als das gegenwärtige Subjekt beziehe, und dem *Redegegegenstand* der Reflexion unterscheiden. Die relevante Gegenwart, die die Ausdehnung der ‚unmittelbaren‘ Selbstreferenz begrenzt, dauert so lange, wie wir auf das Ende des laufenden Prozesses warten müssen. Denken wir z. B. an die Zeit, in der ich wirklich sage: „Ich bin krank“ oder an die Zeit, die es dauert, wenn ich nach Hause komme. In solchen Fällen erstreckt sich das „Subjekt-Objekt“ meiner Rede über mich selbst nur so lange, wie der betreffende Prozess dauert.

In anderen Fällen spreche ich vielleicht über meine gesamte Vergangenheit oder über mich von meiner Geburt bis zu meinem Tod. In letzterem Fall verwende ich bereits den grammatikalischen Modus des *futurum exactum*, weil ein Teil dessen, worauf ich mich beziehe, in der Zukunft liegt. Aus heutiger Sicht sind viele zukünftige Ereignisse nur Möglichkeiten. Auch wenn die ‚Ausdehnung‘ oder Referenz des Wortes „ich“ in solchen Fällen mit mir als ganzem Individuum zusammenzufallen scheint, kann es sich auch auf bloße Teile oder Momente meines Lebens beziehen, zum Beispiel auf mich als Person, die einen Charakter oder Persönlichkeitstypus instanziiert. Meine körperliche Identität spielt dennoch immer eine entscheidende Rolle für die Bestimmung der Ausdehnung von mir als dem Subjekt-Objekt, auf das ich mich beziehe, wenn ich z. B. sage, dass ich im Begriff bin, Z zu tun, dass ich mich im Zustand Y befinde oder dass ich die Eigenschaft X habe. Peter Strawson hat darauf hingewiesen.<sup>18</sup> Es wäre jedoch falsch zu ‚folgern‘, dass das Subjekt bzw. semantische Objekt, von dem ich in solchen Fällen spreche, immer mit meinem Kör-

<sup>17</sup> Singuläre empirische Dinge und Subjekte in der Welt sind in einem ganz anderen Sinne *unendlich*, nämlich ineffabel, unbestimmt, unergründlich und unaussprechlich insofern, als wir sie niemals vollständig *beschreiben* können. Generische Inhalte als Systeme inferenzieller Default-Schemata, also *Begriffe* im Sinn der Semantik der Worte, sind demgegenüber *endlich* – und damit alle schriftliche Texte und ihr allgemeiner Inhalt ebenfalls.

<sup>18</sup> Strawson, *Individuals*.

per zusammenfällt. Man kann mich z. B. beleidigen oder verletzen, indem man meine Tochter oder meinen Status, die Erinnerung an mich usw. beleidigt oder verletzt. Normalerweise sagen wir, dass ich etwas tue, wenn ein Teil meines Körpers es tut. Wenn meine Hand etwas widerrechtlich wegnimmt, hat nicht sie, sondern habe ich einen Diebstahl begangen. Wenn aber ein Ball bei einem Fußballspiel unfreiwillig meine Hand trifft, zählt das nicht als Foul.

Sich auf mich in der Zukunft zu beziehen, bedeutet dann auch nicht immer nur, sich auf meinen zukünftigen Körper zu beziehen, sondern auf zukünftige Möglichkeiten des Seins und Handelns, sogar des zukünftigen Gewesenseins, wie Martin Heidegger (und dann auch Robert Spaemann)<sup>19</sup> in Wiederholung der sokratischen Einsichten Platons und Hegel gezeigt haben. Die Sorge um mich wird so zur Sorge um meine ganze Zukunft, ja alles Meinige, wie wir noch genauer sehen werden.

Aristoteles unterscheidet in seinem Buch *De Anima*, einem Buch von höchster Bedeutung für Hegel, zwischen

1. der ‚vegetativen‘ Seele aller Lebewesen,
2. der ‚empfindenden‘ oder wahrnehmenden Seele als der Subjektivität der Tiere, und
3. der begrifflich-verstehenden Seele, der *psychē noetikē* oder dem Geist des Menschen, der Person.

Außerdem erklärt Aristoteles gegen Platon, dass es keine ‚vierte‘, keine ‚unsterbliche‘, vom Körper losgelöste oder getrennte Seele gibt. Wie die naturwissenschaftliche Aufklärung oder der sogenannte Naturalismus unserer Neuzeit leugnet Aristoteles, dass wir nach dem Tod in irgendeiner Weise weiter existieren. Die Sorge um meine Seele wird bei ihm also (wie für Simmias und Kebes im *Phaidon* oder Glaukon und Adeimantos in der *Politeia*) zur Sorge um meine *Kompetenzen* im weiteren Leben und um meine *persönliche Ehre*. Alle Selbstbezüge reduzieren sich so auf ein Wissen und Glauben über mein vergangenes und gegenwärtiges Sein und über *einige* Möglichkeiten in meinem zukünftigen Leben, samt den entsprechenden Einstellungen, Verhaltungen oder Handlungen. Dabei scheinen Geburt und Tod den Geltungsbereich der Worte „mein“, „mich“ und „ich“ streng zu begrenzen – zum Beispiel auf meine vergangenen, gegenwärtigen und zukünftigen Ängste oder Erwartungen. Platons Sokrates spricht jedoch eben auch von

4. einer ‚vierten‘ Seele, losgelöst von meinem endlichen Leben.

Während mein Körper und ich als Subjekt nur empirisch von der Geburt bis zum Tod existieren, kann ich mich mit dem Wort „ich“ in der Tat auch auf eine viel abstraktere, ‚spekulative‘, d. h. ganzheitliche und zugleich ideale, Weise auf mich als Person im Bereich aller toten, lebenden und zukünftigen Personen beziehen. Wenn Sokrates im *Phaidon* kurz vor seinem Tod erklärt, dass seine Annahme der To-

<sup>19</sup> *Spaemann*, Personen.



desstrafe einen Fall der Sorge um seine Seele manifestiert, sollte klar sein, dass es ihm nicht um irgendeine Tugend im Sinne einer Fähigkeit oder eines Vermögens geht, auch nicht um einen bloß faktischen Ruhm, sondern sozusagen um die Gesamtperson als Wahrmacher aller Aussagen über ihn.

## V. Vom subjektiven zum objektiven Geist

Hegels Ausdruck „objektiver Geist“ benennt dann zunächst alles, was *Gegenstand* des Wissens über das Geistige, also auch der Wissenschaften des Geistes ist, die heute „Geisteswissenschaften“ heißen, zu denen auch die Staats-, Gesellschafts- und Institutionenwissenschaften bzw. die Kulturwissenschaften zählen. Die *Philosophie* des objektiven Geistes im Sinne Hegels thematisiert also einerseits die logisch-begrifflichen Grundlagen dieser Wissenschaften im Sinne einer Artikulation ihrer Gegenstände oder Themenbereiche, andererseits aber auch schon die logischen Formen des *Seins* oder der *Vollzüge* eines geistigen Lebens und Zusammenlebens. Damit geht es um Gemeinschaften als plurale Subjekte – wie sie in nominalistischer Tradition von einem methodischen Individualismus wie dem Jeremy Benthams oder Max Stirners als angebliche metaphysische *idées fixes* abgelehnt statt in ihrem Status expliziert und verstanden zu werden. Diese vermeintliche Metaphysikkritik etwa schon bei Ludwig Feuerbach mystifiziert aber gerade jeden Gebrauch des Wortes „wir“ und auch der eigenen Reden von den Menschen, der Menschheit und jede Wir-Gruppe, auch über jede Institution, der wir angehören.

Nur als ein Wir *im Vollzug* diverser Formen kollektiv aggregierten oder schon gemeinsamen Handelns (sozusagen unter der Leitung eines gemeinsamen Willens) ist der objektive Geist „absolute Idee“, also in unserem je aktuellen Leben realisierter Begriff. Das ist er aber insofern nur erst *an sich*. Denn die aktuellen Realisierungen geistiger bzw. intelligenter Formen können auch mangelbehaftet sein. Sie bringen also nicht unmittelbar den Begriff oder die Form des Geistes, der Vernunft oder auch nur der Intelligenz zur Existenz. In genau diesem Sinn muss die „wirkliche Vernünftigkeit“<sup>20</sup> an der äußeren Erscheinung je noch beurteilt werden. Sie zeigt sich nicht unmittelbar im aktuellen Tun und realen Urteilen der Leute. (Manche Leser wollen Hegel über den Unterschied von Geist oder Vernunft an sich und realem Tun der Leute belehren – und tragen damit Eulen nach Athen, wenn man die verschiedenen Ausdrucksweisen einander angemessen zuzuordnen in der Lage ist.)

*Frei* nennen wir nun das *Wollen* eines individuellen personalen Subjekts oder dann auch einer ganzen Wir-Gruppe, die als plurales Subjekt etwas gemeinsam will, wenn das Gewollte oder Beabsichtigte *innere* Bestimmung und *anerkannter* Zweck ist, sich dabei aber „auf eine *äußerliche* vorgefundene Objektivität bezieht“: Man sorgt durch sein Tun dafür, dass dieses sich dem Willen gemäß ändert. Dabei spaltet sich die gegebene Objektivität auf: erstens in die eigenen partikulären Bedürfnisse, die mit unserem anthropologischen Sein auch in der Form von Empfindungen und

<sup>20</sup> Vgl. dazu und zu Folgendem auch *Hegel*, Enzyklopädie, § 483.



Begehrungen mitgegeben sind, zweitens in die natürlichen äußeren Umstände der präsentisch zuhandenen Naturdinge, drittens „in das Verhältnis von einzelnen zu einzelnen Willen“. Im dritten Fall geht es um die Arbeits- und Ergebnisverteilung im kooperativen Handeln und gemeinsamen Leben. Hier sind die ‚Umstände‘ keineswegs bloß als ‚natürlich gegeben‘ zu behandeln, da es um das Handeln und die Interessen verschiedener personaler Subjekte mit ihrem jeweils partikulären Selbstbewusstsein geht.

Hegel argumentiert hier offenbar ganz grundsätzlich: Er benennt die allgemeinsten der relevanten Unterscheidungen für das Dasein sowohl eines individuellen als auch gemeinsamen Willens, also für die Realisierung der Form des selbstbewusst absichtlichen, auf vorbedachte Zwecke ausgerichteten Handelns und Lebens. Er besteht darauf, dass diese auch im weiteren Verlauf aller weiteren Besonderungen als logische Fundamentalunterscheidungen beachtet werden, so dass z. B. das handelnde Tun anderer Personen nicht einfach als eine Art natürliche Umwelt für meine Verfolgung je meiner Interessen angesehen werden kann und darf. Das wahre Verständnis transzendental abgestufter Präsuppositionen besteht also bei Hegel darin, die oben schon angesprochenen drei Stufen der Unterscheidungen ernst zu nehmen und dabei das Allgemeine oder Ansichsein als Voraussetzung aller Besonderungen und der Bestimmung des Fürsichseins oder der Identität von Einzelem anzuerkennen. Die Missachtung eben dieser transzendentalen Stufen führt im Individualismus der Moderne am Ende sogar zu einer Selbstprivation der Person bzw. ihrer theoretischen und praktischen Intelligenz, also je meines bloß erst subjektiven ‚Geistes‘.

Hegels Überlegungen werden in ihrer gesellschaftswissenschaftlichen Bedeutung und politischen Brisanz erst dann verständlich, wenn wir die oft allzu trockenen bürokratischen Verdichtungen durch konkrete Beispiele plakativ erläutern. So ist z. B. eine übertriebene Wissenschaftsgläubigkeit bzw. ein ‚wörtliches‘ Verstehen wissenschaftlichen Wissens kaum weniger als Mangel an personaler Vernunft und Geist zu beurteilen als die Anhängerschaft eines Willkürglaubens irgendeiner esoterischen Sekte. Man findet daher statistisch trivialerweise heraus, dass nicht etwa ein religiöser Glaube, den eine Scheinaufklärung für wissenschaftsfeindlich hält, sondern die genannten zwei Formen der Halbbildung ‚mehrheitlich‘ die Ursache dafür ausmachen, dass entsprechende Schwerdenker z. B. zu Impfverweigerern werden. Auch bei anderen Themen versammeln sich vermeintliche Quer- und Selbstdenker unter hehren Fahnen und stellen Freiheit und Demokratie auf falsche Weise dem gemeinsamen Handeln im Staat gegenüber. Indem man eine teils meritokratische, arbeits- und machtteilige, teils kompromisspraktisch verwaltete Republik verabschiedet und nicht als Rahmen unseres gemeinsamen und individuellen Lebens in der Gesellschaft anerkennt, hat man schon jede allgemeine Vernunft mit Füßen getreten, wie man mit Hegel sagen kann und muss, nicht anders, als wenn man die demokratische Kontrolle der Macht nicht anerkennt.

Der innere Widerspruch dieser Haltungen zu sich, zur Wissenschaft und zum Staat zeigt sich daran, dass die gleichen Individuen, sogar Diktatoren wie Wladimir Putin, eine Anerkennbarkeit ihrer ‚Meinungen‘ behaupten, die sie selbst anderen verweigern. Eben damit haben sie aber ihren eigenen personalen Status zerstört. Diesen Widerspruch kann, wie schon Kant weiß, eine bloß empirische, statistische und historische, ‚methodisch-individualistische‘ Untersuchung ebenso wenig sichtbar machen, wie die Tatsache, dass jede Verachtung anderer Personen zur Verachtungswürdigkeit der eigenen Person führt – um von den unausbleiblich gegeneinander kämpfenden Meinungsgemeinschaften und damit dem Unvermögen, *gemeinsam* zu handeln und zu leben, gar nicht weiter zu reden.

## VI. Anerkennbarkeit und Anerkanntsein

Es liegt schon an der Zweckorientierung je meines eigenen Willens, „das *Anerkanntsein*“<sup>21</sup> von allgemeinen Formen des allgemeinen Wissens, der besonderen Urteilskraft in konkreten Anwendungen und des gemeinsamen Handelns ernst zu nehmen. Damit bin ich im nicht privativen Fall schon dazu veranlasst, mich nicht, wie in Kants bloß erst formalen Moralität, auf mein privates Urteil über eine angeblich kohärente allgemeine *Anerkennbarkeit* zurückzuziehen. Konkreter gilt: Wenn ich darangehe, den Begriff des freien Willens in seiner „äußerlich objektiven Seite zu realisieren“, also durch mein Tun *dafür Sorge*, dass die Welt einen von mir bestimmten Zustand  $Z_3$  annehmen soll, habe ich ganz offenbar eine dreigliedrige „*Form von Notwendigkeit*“ zu berücksichtigen: Meinen eigenen Zustand  $Z_0$  samt den subjektiven Empfindungen und Antrieben (auch ‚Bedürfnissen‘), die natürliche, handlungsfreie, Umwelt  $Z_1$  und das freie (Mit- oder Gegen-) Wollen anderer Personen  $Z_2$ . Aus diesen drei Momenten setzt sich auch die ‚Ausführbarkeit‘ der zweckbestimmten Handlung zusammen. Vor diesem Hintergrund ist bestimmt, inwiefern ich tätig dafür sorgen kann, dass  $Z_3$  der Fall sein wird (oder wenigstens kann) – oder eben nicht. Die bei Hegel zunächst obskure, weil superdichte, Rede, dass der Wille im Ergebnis  $Z_3$  als der tätig *veränderten* Welt (am Ende) „bei sich selbst, mit *sich* selbst zusammengeschlossen“ sei, steht dann für die eigene Anerkennung des von mir frei wollend hergestellten Zustandes  $Z_3$ .

Dabei sind gerade logisch komplexe Bedingungen oder generische Zustandsbeschreibungen interessant, etwa wenn ich durch mein Tun dafür Sorge, dass ‚p oder q‘ bzw. ‚wenn nicht-p dann q‘ der Fall sein wird. So weiß ich z. B. im Fall eines Verbrechens, dass ich, *wenn* ich erwischt werde, die angedrohte Strafe zu gewärtigen habe. In Hegels Analyse ist es daher ebenso klar wie in Nuel Belnap's, Michael Perloffs und Ming Xus Analyse der Logik des ‚*See-to-it-that-p*‘ (kurz: STIT p), dass ich als Verbrecher die Strafe zwar nicht *wünsche*, aber *in meinem frei beabsichtigten und*

<sup>21</sup> Vgl. dazu und zu Folgendem auch *Hegel*, Enzyklopädie, § 484.

*nach freiem Vorsatz ausgeführten* und damit für die Folgen *verantwortlichen* Handelns im vollen Sinn des Wortes frei *will*.<sup>22</sup>

Der Text<sup>23</sup> zeigt weiter, wie elliptisch Hegel schreibt. Denn dass „der Begriff hiermit zur Idee vollendet sei“, bezieht sich auf den Begriff *des freien Willens*. Seine Vollendung zur Idee (des freien Willens) besteht eben in seiner Realisierung. Die Idee von etwas ist ja immer der zugehörige realisierte Begriff, also das, was in der realen, zeitlichen und räumlichen Welt endlicher Sachen nach Maßgabe der Methexis, also einer Bewertung je ‚ausreichender‘ Formen-Erfüllungen, die begrifflich-allgemeinen, daher immer bloß erst generisch-idealen begrifflichen Bedingungen instanziiert oder manifestiert.

Es gibt, so kann man Hegel jetzt verstehen, keine Freiheit außer in der frei handelnden Umformung der Welt, die, wenn wir ihren holistischen Rahmen nach dem Slogan „das Wahre ist das Ganze“ berücksichtigen, die „Wirklichkeit einer Welt gestaltet“. Am Ende Sorge ich also durch mein frei handelndes Tun und Unterlassen dafür, welche Person ich insgesamt gewesen sein werde, wie meine Welt und dann auch die Welt von mir mitgeformt sein wird und wie ich mich eben zu diesem Gesamtsachverhalt jeweils jetzt im präsentischen Leben und Seinsvollzug verhalte.

Hegels Aufnahme und Umdeutung von Spinozas Verständnis von Freiheit als Einsicht in diverse Notwendigkeiten ist nach den obigen Kommentaren wohl ebenfalls klar. Die Rede vom „System der Freiheitsbestimmungen“ können wir nämlich ebenfalls einfach als Titel für die drei Momente des jeweiligen Subjekts, der natürlichen Umstände und des freien Wollens und Handelns der anderen Personen lesen. Diese können dabei, wie ich, grundsätzlich kooperativ handeln, sich also an den Formen und Normen gemeinsamen Handelns orientieren, oder alle anderen als bloße Teile der Umwelt des eigenen Wünschens und Wollens betrachten und daher schon aus den gemeinsam anerkannten Formen defektieren. Nur im Rahmen des freien Urteils über diese allgemeinen und dann die vielen besonderen Möglichkeiten, tätig für einen bestimmten Zustand der Welt im Unterschied zu seiner Negation zu sorgen, erhält das freie Wollen und Handeln einen „substantiellen Zusammenhang“ – der die *Macht* oder das *Vermögen je meines freien Handelns* allererst bestimmt. Das ist keine Behauptung, sondern schlicht die Artikulation eines begrifflichen Truismus.

Hegels dichte Merksätze besonders als Auftakt zu einem ‚neuen‘ Thema oder Aspektbereich<sup>24</sup> verlangen Geduld. Wir sollten z. B. nicht vorschnell meinen, es sei klar, worin die „Einheit des vernünftigen Willens mit dem einzelnen Willen“ besteht. Zunächst widerspricht Hegel nämlich der möglichen Erwartung eines schnellen Lesers, nach welcher irgendein mystischer oder freischwebender vernünftiger Wille es ist, der den einzelnen Willen im guten Fall anerkennt. Das schiere Gegenteil ist der Fall. Es ist das voll bewusste einzelne Wollen, das bestätigend darüber urteilen könn-

<sup>22</sup> *Belnap/Perloff/Xu*, Facing the Future.

<sup>23</sup> *Hegel*, Enzyklopädie, § 484.

<sup>24</sup> Wie z. B. gerade in *Hegel*, Enzyklopädie, § 485.

te oder kann, was ein vernünftiges Wollen wäre oder ist. Das muss so sein, weil es das Wollen unmittelbar nur als das gibt, was je mir als jeweils urteilender und handelnder Person eigentümlich ist. Würde der sogenannte methodologische Individualismus in den Sozialwissenschaften nur dieses sagen wollen, hätte er recht. Die Freiheit und ihr Inhalt gehört auch ganz offenbar, wie Hegel betont, dem begrifflichen Denken an. Der Inhalt ist ja die Bestimmung dessen, was je ich durch mein freies Tun an der Welt verändere, indem ich tätig dafür Sorge, dass p und nicht non-p gelten wird. Dabei kann, wie gesagt, p immer auch eine logisch höchst komplexe Oder- oder Es-gibt-Aussage vertreten.

Ohne *Repräsentation* der Möglichkeiten und ohne die Logik des Dafür-Sorgens-dass-p (See-to-it-that-p), dann auch des Wissens über mögliche Mittel und um die Differenz der Inhalte des Wollens und des Wünschens gibt es kein freies Wollen. Da nun aber alle Inhalte p allgemein sind, so hat auch der Inhalt des Wollens „seine wahrhafte Bestimmtheit nur in der Form der Allgemeinheit“. Ein Verhalten, das sich nur ausrichtet an präsentischen *Neigungen*, gefühlten *Präferenzen* oder sogar schon verbalisierten *Wünschen*, ist noch gar kein frei gewolltes Handeln: Das personale Subjekt weiß dann sozusagen noch nicht, was es in seinem Verhalten (frei) *will*.

So *wünscht sich*, um ein wichtiges Beispiel zu betrachten, ein *homo oeconomicus* auch dann, wenn er selbst nicht mit den anderen kooperiert, dass die anderen Personen kooperieren – soweit er davon profitiert. Und er hofft, dass ihm seine Defektion oder Nichtkooperation nicht übermäßig schadet. Und doch sorgt er durch sein eigenes Tun dafür, dass ein gemeinsames Gutes bestenfalls dadurch erreichbar ist, dass die anderen auf ‚irrationale‘ Weise auf die Maximierung ihrer Interessen und die Minimierung ihres Schadens verzichten – und alle Kosten tragen. Die Externalisierung der Kosten, ihre Auslagerung auf andere, wie im Fall eines Trittbrettfahrers, ist also die wahre Verhaltensform eines reinen *homo oeconomicus*.

Mit Nuel Belnap lässt sich daher eine Art Denkfehler in der üblichen Diskussion des Gefangenendilemmas als paradigmatisches Beispiel für eine freie Kooperation und damit für das grundsätzliche Problem freier Moralität aufzeigen: Zwei Angeklagten drohen nach einer möglichen Darstellung des Dilemmas 5 Jahre Gefängnisstrafe, wenn sie beide defektieren, also sich gegenseitig verraten; sie haben jedoch nur 1 Jahr zu erwarten, wenn sie beide kooperieren. Der Anreiz zur Defektion – durch den Staatsanwalt – entsteht dadurch, dass, wenn nur einer kooperiert, er 10 Jahre erhält, der ‚Kronzeuge‘ aber straffrei bleibt. – In der ‚mathematischen‘ Spieltheorie wird es für ‚ökonomisch rational‘ angesehen, zu defektieren, da, falls der andere kooperiert, 0 Jahre besser sind als 1 Jahr, falls er aber defektiert, 5 Jahre besser sind als 10. Warum, so fragt Belnap dagegen als einer von wenigen, die in dieser Sache wirklich logisch denken können, soll es *besser* sein, durch mein Tun dafür zu sorgen, dass das Ergebnis für mich 0 *oder* 5 Jahre lautet und nicht 1 *oder* 10 Jahre?

Hegel betont schon darüber hinaus, hier noch im Einklang mit Kant, den Mangel an Intelligenz oder an Praktischer Vernunft, wenn man die *Symmetrie* der Überlegungen nicht berücksichtigt: *Als Personen* können wir nämlich *gemeinsam* nur *wollen*, dass *wir beide* kooperieren – so dass Kants Kategorischer Imperativ das Dilemma in der Tat eindeutig lösen würde. Leider fasst Kant das zentrale Restproblem nicht klar genug ins Auge. Denn seine ‚moralische Pflicht‘ verpflichtet uns sozusagen *ipso facto*, den anderen *zu vertrauen*. Dieser *Geist des Vertrauens*<sup>25</sup> mutet der ‚moralischen‘ Person zu, das *Risiko* zu tragen, am Ende als der *tugendhaft Dumme* dazustehen.<sup>26</sup>

Unabhängig davon, dass man Defektionen aus freien, also nicht schon durch staatliches Recht mit Strafandrohung geschützten Kooperationsformen nur durch eine Bewertung des moralischen Mangels der Person und die Einschränkung des Umgangs mit ihr ‚sanktionieren‘ kann, halten wir erst einmal fest: Es ist falsch, ja absurd, es als eine bloße Frage eines *Handelns unter Unsicherheit* gegenüber der ‚Umwelt‘ zu behandeln, ob andere Personen kooperieren. Als Personen *sollten oder müssten* sie das tun. Das ist auch die eigentliche und einzig haltbare Wahrheit aller ‚göttlichen‘, absoluten Gebote: Sie nicht einzuhalten beschädigt meinen personalen Status vor mir und in Bezug zu (allen) anderen, unabhängig davon, ob wir uns das explizit bewusst machen oder auch nicht. Wer daher aus Mangel *an Vertrauen* in die Kooperativität defektiert, um den möglichen Schaden in jedem Fall für sich möglichst gering zu halten, ist an sich (und in diesem Fall eben damit auch für sich) schon im geistigen Tierreich gelandet.

Nach Hegel hat dann in der Tat erst wieder Belnaps formale STIT-Sprache, die am Ende aber nicht leichter zu verstehen ist als die Hegels, diese Probleme klären können. Wer in Fällen wie im Gefangenendilemma oder in der Tragödie der Allmende, *defektiert* – wozu ihm seine subjektive Rationalität zu raten scheint –, *will* damit zugleich auf voll verantwortliche Weise, dass die Allmende oder das Klima, der Friede, die Gemeinschaft oder der Zusammenhalt des Staates, am Ende die Welt geschädigt oder gar zerstört wird. Damit schädigt man sich *als endliches Individuum* zwar nur *möglicherweise* selbst. Aber ein klar verbrecherisches Tun zerstört die *moralische Person ipso facto* – und diese fährt damit, wie wir uns religiös-allegorisch ausdrücken, sozusagen zur Hölle – gerade so, wie z. B. die Deutschen in dem von Hitler

<sup>25</sup> Vgl. dazu *Brandom*, A Spirit of Trust.

<sup>26</sup> Auch daher (nicht nur wegen der m. E. nicht wirklich relevanten Frage, ob ‚aus‘ Pflicht oder ‚aus‘ anderen Motiven moralisch richtig bzw. kooperativ gehandelt wurde), ‚verbietet‘ Kant kategorisch, dass die ‚moralische‘ Person auf den erwarteten ‚Nutzen‘ der Kooperation reflektiert. Sie soll seiner Meinung nach einfach auf die ‚innere Stimme‘ der ‚Pflicht‘ hören. Sonst gerät sie in der Tat in die Gefahr, zu defektieren – um in unserem, natürlich ironisch verdrehten, Beispiel der angeklagten Verbrecher den 10 Gefängnisjahren zu entgehen – mit der Folge, dass sich erwartungsgemäß *beide* für 5 Jahre im Gefängnis wiederfinden. Mit Platon und dem Christentum ‚löst‘ Kant das ‚Problem ausgleichender Gerechtigkeit‘ durch das ‚Postulat‘ eines Jüngsten Gerichts. Hegel wendet sich vehement *gegen* diese ‚Lösung‘ – die ja auch durchaus nicht funktioniert, da sie mitnichten gegen Selbstgerechtigkeit hilft.

angezettelten Krieg, mit dem sie selbst dafür gesorgt haben, dass nicht nur ihre Städte zerstört werden.

## VII. Begehren, Wünschen und das wahre Wollen

Es ist der gewollte Inhalt *p* im tätigen ‚Dafür-sorgen-dass *p*‘, der im Handeln und bewussten Unterlassen (etwa auch im Fall der Selbstunterwerfung unter bloße Gefühle, Neigungen und Wünsche) *die Macht des Willens* ausmacht, wie sich Hegel ausdrückt. Ich ‚will‘ also z. B. auch dann für meine Tat sozusagen bestraft werden, wenn ich sie im Affekt oder betrunkenen Zustand begangen habe, nämlich insoweit, als ich das Verhalten insgesamt hätte anders steuern können, was, wie wir wissen, praktisch immer der Fall ist. Ich habe ja selbst dafür gesorgt, dass ich meine Neigungen zur Trunksucht oder zum Gewaltaffekt nicht besser in den Griff bekommen habe – selbst dann, wenn das nur an der Verweigerung einer Therapie gelegen haben sollte. Nur wer das Holistische sowohl der Wahrheit als auch des Willens (Hegel) oder auch nur die Logik des „oder“ und „wenn-dann“ bzw. STIT (Belnap) nicht versteht, sondern meint, bewusstes Wollen bestünde nur im einzelnen Akt, wird behaupten können, dass jemand, der nur in der konkreten Situation sich ‚nicht mehr anders verhalten konnte‘, nicht für das Tun und seine (möglichen) Folgen (darzustellen in einer entsprechend komplexen Modallogik) verantwortlich sein soll.

Das Bewusstsein der Intelligenz ist daher auch schon bei Hegel das (Mit-) Wissen um den relevanten Inhalt *im Ganzen*. Für das Bewusstsein erscheint der Inhalt gegeben und *gesetzt*: Im Prinzip bzw. bei hinreichend genauer und das heißt gerade abstrakt-allgemeiner Beschreibung des Inhalts *p*, für dessen Erfüllung ich tätig Sorge, weiß ich insgesamt, was ich bewusst und willentlich tue, auch wenn ich es im Detail nicht weiß und manche Folgen nicht wünsche.

Der relevante Inhalt *p* ist damit, wie Hegel sagt, die geltende *Macht* im Wollen. Er ‚ist‘ das *Gesetz*, dem ich mich auch dann schon unterworfen habe, wenn ich es mir selbst noch gar nicht eingestanden haben sollte. Das geschieht z. B., wenn ich ein bloßes Begehren bzw. Wünschen mit dem Wollen kontaminiere oder verwechsle und insofern noch keine volle Person, sondern nur erst im privativen Sinne personales Subjekt bin.

Der reine Inhalt des Willens, den ich als Gesetz für mein eigenes sich frei am Guten ausrichtenden Handeln (implizit, im Prinzip, längst schon) anerkenne, muss natürlich jeweils noch ‚befreit‘ werden „von der Unreinheit und Zufälligkeit, die er im praktischen Gefühle und in dem Triebe hat“.<sup>27</sup> Hegel hatte ja schon in den Überlegungen zum subjektiven Geist gezeigt, wie die Form des bloß aktuellen Begehrens zu überwinden ist, wobei Erziehung, Bildung und Selbstbildung im Blick auf „Gewohnheit, Sinnesart und Charakter“ die zentrale Rolle spielen. In dieser Form ist der Inhalt zunächst konventionelle Sitte, dann Ethos, des gemeinsamen Lebens. Die

---

<sup>27</sup> Hegel, Enzyklopädie, § 485.

Wörter *ēthos* und *nomos* stammen bekanntlich aus der Hirtensprache und verweisen ursprünglich auf den Ort, den die Tiere *von selbst* aufsuchen, den *Stall* oder die *Trift*. Heraklit identifiziert dann beide mit dem *daimōn* oder *Geist* des Menschen (dann auch des Volksstamms oder der Stadt). Das geniale Orakel „*ēthos anthrōpō daimōn*“<sup>28</sup> lässt sich damit so wiedergeben: „für den Menschen ist das Ethische das Geistige“.

Die Sitte als konventionell gegebene Form und damit als implizite Normativität des kollektiven Zusammenlebens ist das „*Dasein* des freien Willens“,<sup>29</sup> insofern sie die drei Momente der subjektiven Bedürfnisse, der objektiven Lebensumstände und des Wissens über sie und das gemeinsame Handeln immer schon miteinander (zunächst aber nur erst *prima facie*) kohärent verbindet. Sitte ist so *Gewohnheits-Recht*, das nach Hegel nicht auf das „beschränkte juristische Recht“ zu reduzieren ist. Als Sittlichkeit wird sie zu einem Gesamt von *Entitlements* und so „das *Dasein aller Bestimmungen der Freiheit*“, wobei wir gleich sehen werden, dass diese *Berechtigungen* wegen der Formen des *gemeinsamen Wollens* immer schon mit *Verpflichtungen* oder *Commitments* verbunden sind.

Hegels Texte sind immer viel zu kurz. Der Ausdruck „diese Bestimmungen“ im § 486 nimmt z. B. auf das gar nicht genauer benannte gemeinsame Wollen samt Sitte und Sittlichkeit als Vermittlungen Bezug. Die (bedingten) Berechtigungen und a fortiori schon übernommenen (bedingten) Verpflichtungen stehen als solche natürlich am Ende immer in einer „Beziehung auf *den subjektiven Willen*“. Höchst interessant und absolut zentral ist die gleich angeschlossene und damit leicht in ihrer Bedeutung unterschätzte Bemerkung, dass alle Berechtigungen und Verpflichtungen, adressiert an Gruppen oder eine ganze Gesellschaft, am Ende *herunterzukochen* sind auf Berechtigungen und Verpflichtungen von Einzelpersonen. Denn nur als solche haben sie „als allgemeine ihr *Dasein*“ bzw. nur so gibt es die Normativität der *Pflichten* (und Berechtigungen), „wie sie als Gewohnheit und Sinnesart“ im (jetzt wohl sowohl gemeinsamen, als auch subjektiv einzelnen) Wollen „*Sitte* sind“.

Je nach Person und Perspektive sind deine und eure Berechtigungen meine und unsere Verpflichtungen – und unsere Berechtigungen eure Pflichten. Hegels ungewohnte Formulierung, „ein *Dasein* ist ein Recht“ bedeutet natürlich nur, dass ich oder wir eine Berechtigung dazu haben, einen gewissen Zustand Z in der Welt herzustellen – „auf dem Grund des freien substantiellen Willens“, also *unseres* nachhaltigen Wollens. *Pflichten* ergeben sich nur *aufgrund eines Wechsels der Perspektive von mir zu dir bzw. von uns zu euch*, so wie es im theoretischen Bereich objektive Bezüge auch nur durch inter- und dann auch transsubjektive Zuordnungen relationaler Bezugnahmen gibt, deren Sach- oder Objektäquivalenz die Sachen oder Objekte allererst bestimmen. Das ist keine Behauptung, sondern ein Truismus in Bezug auf die logische Form der Objektivität, die allerdings viele nur praktisch einigermaßen beherrschen, da ihnen die logische Kommentarsprache als zu schwer erscheint.

<sup>28</sup> Heraklit, Fragment B 119.

<sup>29</sup> Hegel, Enzyklopädie, § 486.



In unserem Fall geht es nun darum, dass alle Pflicht Folge unseres Wollens ist – aber nicht so, wie das in Kants Darstellung von personaler Autonomie, nämlich als *reine Selbstverpflichtung* erscheint. Kants Analyse übergeht das prekäre Problem der Wahrheit des methodischen Individualismus, nach welchem zwar alles wirkliche Wollen ein Wollen *einzelner* Personen ist, sich aber alle Pflicht aus einem *gemeinsamen Wollen* und nicht einfach aus einem bloß von mir oder dir *vorgestellten allgemeinen Wollenkönnen* ergibt.

### VIII. Berechtigungen und Verpflichtungen

Mein freies und nachhaltiges Wollen begründet für mich Pflichten, wenn wir distributiv wollen, also jeder von uns und damit auch ich, nachhaltig will, dass eine bestimmte gemeinsame Praxisform oder Institution P etabliert wird. In dieser werden gewisse Berechtigungen und Verpflichtungen auf uns verteilt.

Der zentrale Punkt ist, dass ich P will, wenn ich P (wenn auch nur implizit) *anerkenne*, was auch dann geschehen kann, wenn ich *wünsche*, mich den Verpflichtungen, die sich aus P ergeben, zu entziehen. Viele Menschen fordern nur Berechtigungen ein. Sie merken dabei nicht, dass sie sich eben damit erstens rein passiv und damit unfrei verhalten, zweitens ein personales Intelligenzproblem haben, also keine vollen Personen mehr sind.

Man denke dazu z. B. an den Fall, dass sich ein Verbrecher selbst erlaubt, eine andere Person zu töten oder ihr Eigentum zu entwenden. Wenn dann aber die angedrohte Strafe exekutiert werden soll, wird er vielleicht auf sein „Recht“ auf Unversehrtheit an Leib, Leben und Eigentum pochen. Die Inkohärenz dieser ‚Argumentation‘ des Verbrechers hervorzuheben, heißt noch lange nicht, drakonische Strafen etwa nach Art „Auge um Auge, Zahn um Zahn“ zu befürworten. Im Gegenteil. Hegel lehnt in einer höchst ironischen Passage diese ‚Regel‘ des Tit-for-Tat ab. Ebenfalls abzulehnen ist die logisch verwirrte Argumentation Friedrich Nietzsches, dass Strafen einem nicht mehr rückgängig zu machenden Übel nur ein neues Übel hinzufügen würden. Denn es geht um eine überzeitliche und transsubjektive, also institutionelle, Ordnung der Sanktions- oder Strafandrohungen zum Schutz der Kooperativität. Die Auszahlungsmatrix für ein Verbrechen wird damit so gegenüber reiner Straffreiheit verschoben, dass sogar mancher reine *homo oeconomicus* nicht mehr defektiert. Dazu muss aber die angedrohte Strafe auch ausgeführt werden. Das ‚will‘ auch der Verbrecher, selbst wenn er es nicht wünscht, und zwar in einem mehrfachen Sinn:

Erstens *will* auch ein Verbrecher, dass bewusste Verbrechen mit Vorsatz an ihm oder den Seinen mit Sanktionsdrohungen belegt und ggf. bestraft werden.

Zweitens hat er, indem er sein Verbrechen im Wissen um die angedrohte Strafe begangen hat, *ipso facto* in die Strafe als mögliche Folge seines Tuns eingewilligt. Er hat ja selbst durch die Tat für diese Möglichkeit gesorgt. Denn wer willentlich und frei für ‚p oder q‘ sorgt, statt für ‚non-p und non-q‘, der *will* mit seinem Tun, dass möglicherweise auch q geschieht, selbst wenn er es nicht wünscht und schon



gar nicht erhofft. Dass ihm die Strafe droht, wenn er gefasst wird, weiß der Täter – und rechnet eben daher damit.

Drittens *will* der Täter, dass man ihn als für *das Tun verantwortliche Person* anerkennt, so dass er z. B. nicht wie ein bloß gefährliches unzurechnungsfähiges Individuum in Sicherheitsverwahrung zu halten ist.

Zunächst in diesem dreifachen Sinn *will* der Täter die Strafe selbst, obwohl er ihr zugleich zu entgehen *wünscht*. Es ist bloßer Schein, dass der Verbrecher die Strafe nicht ‚will‘, weil er sie sich natürlich nicht ‚wünscht‘.

In entsprechender Weise ist es bloßer Schein anzunehmen, es gäbe Rechte und Pflichten unabhängig von einem Perspektivenwechsel etwa zwischen uns und euch, mir und dir. Jeder Einzelperson scheint es aus ihrer Perspektive so, als gäbe es ‚für sie‘ einen Unterschied zwischen Rechten und Pflichten. Aber dieser Unterschied dreht sich um, wenn nicht mehr ich, sondern du sprichst, gerade so wie das Wort „ich“ und „du“ dabei getauscht werden müssen, oder auch die Wörter „hier“ und „dort“. Diese Perspektivenwechsel und kovariante Symmetrien nicht zu beherrschen, ist ein Intelligenzproblem. Sie nicht im Handeln zu berücksichtigen, ist ein moralisches Problem. Es handelt sich um zwei Arten der Privation der eigenen Personlichkeit.<sup>30</sup>

In der Einleitung zum objektiven Geist spricht Hegel über ‚Eigentum‘ und ‚Besitz‘ zunächst in einem *extrem allgemeinen* Sinn: Meine Berechtigung, eine Sache für mich zu gebrauchen (oder sie von anderen zu fordern) ist nie bloß *mein* Recht (mein ‚Besitz‘). Sondern *als Recht* (oder Besitz) einer *Person* – also z. B. von mir – ist es im gesamten Reich der Sachen und Berechtigungen schon so verteilt wie das *Eigentum* als rechtlicher Besitz (etwa an Land) in einem Staat.

Hegels Rede von einer *Pflicht*, „Sachen als *Eigentum* zu besitzen“ bedeutet dann in voller Allgemeinheit, dass ich ‚das Meine‘ und damit auch meine Berechtigungen oder Anrechte auf Sachen in der gemeinsamen Welt sozusagen tätig auszubauen habe. Nur als meine Welt *bin ich Person*. Wenn wir das in die Verhältnisse der Erscheinungswelt übersetzen und damit die Beziehungen auf andere Personen und je ihre Welt in den Blick nehmen, entwickelt sich aus der Verantwortung für mich

---

<sup>30</sup> Der Fall ist auch nach Hegel analog dazu, dass es den einzelnen Subjekten so scheint, als könnten es eine Wahrheit über ein Objekt O *für sie* geben, und dass man eine *Erscheinung* von der Wahrheit über O so unterscheiden könne, wie sich das Kant unter dem Titel „Ding an sich“ O vorgestellt hat, nämlich unter Kappung aller (epistemischen und praktischen) Realbeziehungen von O zu uns. Doch man kann die Relationen von O zu uns nicht kappen und zugleich die Relationen von O zu anderen Objekten erhalten. Das hat zur Folge, dass nach Zufügung von Kants Operator „an sich“ gar kein Objekt oder Ding und damit auch keine Wahrheit über es mehr übrigbleiben kann. Wir tun daher gut daran, das Objekt O als durch ‚alle‘ seine Erscheinungen und Wirkungen *repräsentiert* zu begreifen, so dass sich seine Identität bzw. sein Fürsichsein aus den Perspektivenwechseln und aus seinen Relationen zu anderen Objekten formal auf die gleiche Weise ergibt wie die von abstrakten Gegenständen, etwa der Zahlen, aus der Relation der Gleichgültigkeit oder Äquivalenz ihrer Repräsentanten, also der Zahlterme-im-Gebrauch. Auch das meint Hegels Formel „das Wahre ist das Ganze“.

und meine Welt die gegenseitige Pflicht, das jeweilige Recht auf das je Meine zu respektieren. Der kategorische Imperativ Hegels aus dem § 36 der Rechtsphilosophie „Sei eine Person und respektiere die anderen als Personen“ sagt also in der noch lakonischeren Sprache Platons einfach: *Sorge für das Deine und respektiere bei den anderen das Ihre*. Zur Sorge für das Meine gehört auch mein personaler Status aller Berechtigungen, auch auf Anerkennung von Leistungen, besonders aber aller (noch) offenen Verpflichtungen.

Die *moralische* Pflicht, wie Kant sie durch den Kategorischen Imperativ bestimmt, verlangt, dass das einzelne personale Subjekt nur solche Maximen oder Handlungsformen befolgt, die es auch allen anderen Personen als erlaubt zugesteht. Das heißt, die vom Subjekt für sich beanspruchten Erlaubnisse oder Berechtigungen müssen wenigstens aus subjektiver Sicht allgemein gelten *können*. Damit sind sie aber noch nicht allgemein als geltend gesetzt. Die Folge ist, dass moralische Überlegungen dieser Art bloß erst jeweils „in mir als freiem Subjekt“<sup>31</sup> stattfinden. Zwar hat Kants Betonung des Selbstdenkens und der Autonomie ganz zurecht das absolute ‚Recht des Bewusstseins‘ hervorgehoben. Ich kann ja nur so urteilen und handeln, wie ich es aus meiner Sicht für vernünftig und gut beurteile. Er hat also ganz richtig auf den Unterschied hingewiesen, ob eine Handlungsform oder Maxime von mir als gut und vernünftig bzw. rational *nur für mich und meine Zwecke bzw. akzidentellen Zielsetzungen* beurteilt wird, oder ob ich versuche, sie wenigstens als *möglicherweise allgemein gut bzw. erlaubt und berechtigt* auszuweisen. Dieses Streben nach einer von allen im Prinzip anerkennbaren Form der Berechtigungen „meines subjektiven Willens“ macht meine moralische Gesinnung aus, die als prinzipielle moralische Gesinnung an sich schon dann als ‚gut‘ gilt, wenn sie und die selbstbewusste Kontrolle der allgemeinen Anerkennbarkeit der (Inhalte der) Maximen als den das Tun leitenden Handlungsformen ausreichend habituell geworden ist. Es gibt jedoch ein für den Kantianismus in der Praktischen Philosophie nachgerade fundamentales, sogar desaströses, Problem. Es ist zu unterscheiden zwischen einer nur erst inneren „Willensbestimmung (Gesinnung, Absicht), die [...] nur subjektive Pflicht ist“ und den etablierten Institutionen, welche im gemeinsamen Leben und kooperativen Handeln die Berechtigungen und Verpflichtungen *wirklich* auf die einzelnen Personen verteilen.

Hegels Formel von der „Zufälligkeit und Unvollkommenheit, welche die Einseitigkeit des bloß moralischen Standpunktes ausmacht“ sagt daher: Nicht etwa ein bloßes Verhalten aus subjektiven Neigungen, wie Kant meint, sondern auch ein Handeln, das sich bloß erst an einer ‚guten‘ moralischen Gesinnung *an sich* orientiert, ist ‚böse‘. Das wahre Böse ist subjektive Selbstgerechtigkeit. Man darf nämlich die zunächst in der Sitte eines Familien- oder Stammeslebens implizit bzw. empirisch herausgebildeten kommunitarischen Kooperationsformen nicht verachten. Dasselbe gilt für die in einer staatlich umrahmten Gesellschaft etablierten Institutionen zur Regelung der konkreten Rechte und Pflichten. Was ein personales Subjekt rein aufgrund seiner akzidentellen Einfälle und Urteile als allgemeines Gesetz für

<sup>31</sup> Hegel, Enzyklopädie, § 486.

sich und andere vorschlägt, liefert noch keine Handlungserlaubnis. Die kantische Moral steht damit in der Gefahr, die selbsternannte Tugend von Revolutionären wie Robespierre zu rechtfertigen.

Der Denkfehler in der kantischen Vorstellung moralischer Berechtigung, die sich aus einer autonomen Universalisierung subjektiver Maximen ergeben soll, liegt also gerade darin, dass es viel zu viele bloß *mögliche* Formen moralisch ‚guter‘ Kooperation gibt und dass man die geschichtliche Gemeinschaftsarbeit an der Instituierung konkreter Formen an und für sich nicht zugunsten bloß scheinbar besserer oder ‚vernünftigerer‘ negativ aufheben darf.

Daher setzt sich Hegels Formel, dass das Wirkliche das Vernünftige ist und dass das Vernünftige in theoretischen und praktischen Fragen längst schon trotz aller besonderer Mängel als an sich etabliert oder wirklich zu gelten hat, sozusagen polemisch von Kants rein subjektiver Vernunft als bloß kohärentes allgemeines Denken- und Wollenkönnen ab. Hegel sagt damit nicht etwa, dass es keiner Verbesserungen der etablierten Normen und institutioneller Regeln für das gemeinsame Leben bedarf, also dass das bloß Reale schon vernünftig wäre. Vielmehr verweist er in einem (übrigens fehlerhaften) Zitat auf Voltaires großartigen Merksatz: *Das Bessere ist der Feind des Guten*. (Wer derartige Formeln ‚wörtlich‘ liest, der mag wohl auch aus dem Satz „Richard ist ein Löwe“ schließen, dass er wie ein echter Löwe die Kinder seiner neuen Frau tötet.)

Hegel selbst erläutert seine Formel von der Identität des Wirklichen und Vernünftigen dadurch, dass selbst in privativen Realisierungen institutioneller Lösungen von systemischen Kooperationsproblemen die vernünftige Idee erstens nicht zu übersehen ist, und dass zweitens eine Reform partiell schlechter Institutionen nach dem Prinzip des konstruktiven Misstrauensvotums vorgehen muss. Die neu vorgeschlagene Ordnung muss nicht etwa nur *aner kennbar* sein, sondern *anerkannt werden*. Außerdem sind, drittens, die Kosten des Wegs zu einer besseren institutionellen Ordnung immer auch zu berechnen. Es ist, viertens, in allen Dingen, wie in der Wesenslogik erläutert, zwischen der Realität äußerer Erscheinungen und der nachhaltig-substantiellen bzw. allgemein-objektiven Wirklichkeit der Artformen oder Wesen zu unterscheiden, welche sich mir oder dir, uns oder euch auf vielfältige Weise darstellen und dabei immer einen gewissen Abstand zu einem unendlichen Ideal als einer perfekt realisiert vorgestellten Idee zeigen.

Es ist logisch trivial, dass man in allen Realisierungen eines Idealbegriffs Mängel findet. Eben darum ist es so falsch, nicht genau zu prüfen, ob diese nicht doch noch im Rahmen dessen liegen, was zunächst noch zu tolerieren ist, bevor wir eine bessere Ordnung etablieren können. Mit anderen Worten: Das jeweils real ausreichend Gute wird immer Mängel haben, die uns auffallen, wenn wir beschließen, genauer hinzusehen. Wie mit der Projektion von Idealbegriff und Idee auf die reale Welt vernünftig umzugehen ist, zeigt sich übrigens nirgends so klar wie im Fall der geometrischen Idealformen – was Hegel mit Platon erkennt.

Das wahre Ganze der *Sittlichkeit* ist nun Hegel zufolge (Enz. § 486) *Einheit* von subjektiver Moralität und Sitte. Sie besteht im gewissenhaften Urteilen über das, wozu je ich auf der Basis institutierter Formen der Kooperation berechtigt bzw. verpflichtet bin zu tun. Dabei ist die Prüfung der Güte dieser Formen und Normen in den Vorschlägen zu ihrer Veränderung von ihrer urteilskräftigen Anwendung unbedingt zu unterscheiden. Das ist selbst dann so, wenn sich eine gewisse Notwendigkeit der Normenüberprüfung aus dem dialektischen Hin-und-Her von bestimmender und reflektierender Urteilskraft ergibt, wie wir sie in jeder komplexen Subsumtion von einzelnen Fällen unter Begriffe anzuwenden haben. Das gilt auch für alle konkreten Urteile dazu, was zu tun ist.

Die ‚absolute‘ Einheit der Sittlichkeit besteht auf der Seite des Einzelsubjekts in einem insgesamt gewissenhaft beurteilten Vollzug als Instanzierung einer anerkannten Kooperationsform, auf der Seite des relevanten Wir im entsprechenden gemeinsamen Handeln. In beiden Fällen handelt es sich um ein durch den Filter der Berechtigungen und Verpflichtungen sozusagen von unmittelbarer Willkür und einer zufälligen, nur erst subjektiven, Moralität gereinigtes freies individuelles bzw. gemeinsames Wollen in einem Handeln, das unter anderem dafür sorgt, dass die Bedingungen der Kooperativität und damit die sie tragenden Institutionen erhalten bleiben.

Hegel erläutert dann noch den notwendigen ‚Zusammenschluss‘ von Pflichten und Rechten, samt der Vermittlung von subjektiver ‚moralischer‘ Gesinnung mit den objektiv (transsubjektiv) gegebenen impliziten Formen gemeinsamer Sitten (qua informeller Praxisformen) und den schon partiell expliziten Normen und Regeln des gemeinsamen Handelns in Institutionen, an den Beispielen der Rolle des Familienvaters in der traditionellen mediterranen bzw. eurasischen Familie, der staatlichen Strafgesetzgebung, der Wehrpflicht und den Eigentums- bzw. Besitzrechten.

Die Mitglieder der Familie (besonders die Kinder, früher auch das Gesinde, also Knechte bzw. Diener und Mägde) können vom Vater, heute: den Eltern, die notwendige Fürsorge erwarten, sind aber an seine (heute: ihre) Weisungen im Normalfall gebunden. Hegel hebt besonders das absolute und in seiner Realisierung besonders im Jugendalter keineswegs triviale Recht der Kinder hervor, „zu freien Menschen erzogen zu werden“.

Durch staatliche Strafandrohung sanktionierte Gesetze beliebiger Art erlauben der Rechtspflege nicht nur, Strafen für Übertretungen der Gesetze im Rahmen der Gesetze zu verhängen, sondern verpflichten sie (nicht zuletzt aus Gründen der Gerechtigkeit und Gleichbehandlung) zu einer entsprechenden Strafverfolgung. Analoges gilt für die Rechte und Pflichten staatlicher Verwaltung, besonders im Blick auf die Institutionen der äußeren und inneren Sicherheit wie Militär und Polizei, auf staatlich vermittelte Lebensvorsorge (im Sozialstaat) und die Erhebung von Steuern, seit einigen Jahrhunderten auch für die Organisation der Wissenschaft, schulischer Bildung und des Gesundheitssystems.

Die üblichen ‚liberalen‘ Kritiker Hegels überlesen den zentralen Satz, dass „alle Zwecke der Gesellschaft und des Staats“<sup>32</sup> am Ende die eigenen der Privatleute und Bürger sind. Was Hegel aber mit Recht ablehnt, sind die ‚liberalistischen‘ Reduktionen des Personseins auf die rein subjektive Zweckrationalität des *homo oeconomicus*, der nur sein eigenes Wohlfühlglück auf maximale Weise gegen alle Umwelt befördern will. Nicht einsichtig ist aber auch ein utilitaristischer Kollektivismus mit seiner aus dem Nichts gegriffenen Pflicht zur Maximierung eines durchschnittlichen Wohlfühlnutzens und der Minimierung durchschnittlichen Leids. (Obwohl z. B. Goethe anfangs Bentham's Ideen gegenüber offen war, distanziert er sich später von dessen ‚Radikalität‘.) Hegel hält wie später auch Nietzsche eine gedankenfreie Säkularisierung einer angeblich christlichen Lehre gleichverteilter Nächstenliebe für ein großes Missverständnis. Es geht ihm, ebenfalls wie Nietzsche, um das freie Wollen der Einzelpersonen, freilich dann auch, anders als bei Nietzsche, um ein gutes und dabei möglichst freies *kooperatives* Leben. Lange vor J. St. Mill erkennt er so die individuelle und gemeinsame Freiheit als höchsten Wert des Personseins und klarer als dieser die Folgen für ein personales Leben in einem Möglichkeitsraum, der das je bloß gegenwärtige Begehren und die je bloß präsentischen Befriedigungen und Unbefriedigtheiten eines bloß animalischen Lebens schon weit hinter sich lässt.

Insgesamt geht es Hegel um die Vermittlung des *einzelnen* Personseins durch das *gemeinsame* Personsein, um die längst schon instituierten informell-sittlichen Kooperationsformen und die staatlich bzw. rechtlich abgesicherten Institutionen der Arbeits- und Güterteilung unter Personen oder auch schon Bürgern. Der (falsche) „Anschein der Verschiedenheit“ von Rechten und Pflichten der Personen oder Staatsbürger (die heute rein kollektivistisch als bloße Mitglieder einer Gesellschaft im Sinne einer zufälligen Menge von Leuten erscheinen) ergibt sich gerade daraus, dass man von der holistisch-relationalen Struktur des Person- oder Bürgerseins abstrahiert und nur über die sozusagen nackten Individuen in ihrem bloß präsentischen Subjektsein und Streben nach einem Wohlfühlglück spricht.

Je mir als individuellem Subjekt und *homo oeconomicus* ist jede Pflicht ebenso lästig wie unbegreiflich. Denn in meinem ‚animalischen‘ Solipsismus sind alle anderen und ihr Tun für mich nur Umwelt. Ich kann mich zwar auch willkürfrei dazu entscheiden, mein Wollen und Handeln durch ‚moralische‘ Kriterien und Berechnungen etwa des Utilitarismus zu bestimmen. Fraglich ist dann nur, ob und warum ich damit schon eine sittlich ‚gute‘ Person bin oder auf welcher Grundlage wir das ggf. meinen. Hegel macht dazu zunächst klar, dass der ‚Austausch‘ und d. h. der Perspektivenwechsel von mir zu dir und uns zu euch in einer holistisch-gemeinsamen Kooperation von Personen und Bürgern für die prinzipielle ‚Gleichheit‘ von Berechtigung und Verpflichtung sorgt, so dass, „wer keine Rechte hat, keine Pflichten hat, und umgekehrt“. Das aber heißt auch schon, dass Tiere keine Rechte ‚haben‘, da sie ja auch keine Pflichten haben können, sondern dass alle so genannten

<sup>32</sup> Hegel, Enzyklopädie, § 486.

Tierrechte und alle Pflichten der Natur gegenüber von uns in der personalen Kooperationsgemeinschaft der Menschen für uns gesetzt sind.

Die definitiven Aussagen in Enz. § 487 sagen dann, was der freie Wille eines personalen Einzelsubjekts ist. Sie sind als Kommentare dazu zu lesen, wann eine *Person etwas Konkretes frei will*, wann dieses freie Wollen ‚moralisch‘ in sich reflektiert und dabei *autonom kontrolliert* ist, und schließlich, wann die Person sich an einer *nachhaltigen kooperativ-institutionellen Ordnung* des berechtigten und richtigen Individuellen orientiert – wobei das jeweils zugehörige gemeinsame Handeln diverser pluraler Subjekte selbst *frei gewollt* ist.

Das freie Wollen eines Einzelsubjekts scheint zunächst wie das Begehren oder ein Willkürentscheiden unmittelbar zu sein. Aber es setzt gerade deswegen das Personsein voraus, weil es darin besteht, dafür tätig zu sorgen, dass ein wirklich nachhaltig gewollter Zustand Z der Welt entsteht und nicht bloß unmittelbare Neigungen verfolgt oder zufällige Wünsche erfüllt werden. Dieser von mir als Person frei gewollte Zustand Z ist (in seinem Dasein) das Meine, das Hegel in leicht verwirrender Weise schon als mein „Eigentum“ anspricht, obwohl es sich um weit mehr als bloß dingliche oder materielle Besitztümer handelt. Das Recht auf das Meine ist als „das *formelle*, abstrakte Recht“<sup>33</sup> auch weit mehr als alle meine positiven Rechte. Es ist das Gesamt aller meiner Berechtigungen, zu denen, wie gesehen, auch alle meine Verpflichtungen bzw. noch offenen Commitments hinzukommen.

Die Autonomie der Selbstbestimmung eines personalen Subjekts ist in sich reflektiert. Was seit Kant „Moralität“ heißt, ist die Form dieser Reflexion nur erst an sich. Es handelt sich, positiv gesagt, um das absolute „Recht des subjektiven Willens“ auf Selbstbestimmung im Urteilen und Handeln, negativ gesagt aber auch nur erst um eine rein subjektive moralische Gesinnung, deren wahre Inhalte nicht vom einzelnen Bewusstsein selbst zu bestimmen sind.

Ein nachhaltiges Wollen einer Person ist nicht außerhalb der Orientierung an den in empraktischer Sitte oder durch explizite Regeln als wirklich bindend gesetzten Normen der allgemeinen Berechtigungen in der Personengemeinschaft möglich, zumal inzwischen aufgrund der eigenen Institutionen Wissenschaft und Schule das Wissen um die meisten Handlungsmöglichkeiten so vermittelt ist. Daher hat sich der volle freie Wille eines personalen Subjekts an dem ‚substantiellen‘ Ganzen der Sittlichkeit in Familie, bürgerlicher Gesellschaft und Staat als für ihn vorgegebene notwendige Bedingung zu orientieren. Diese Bindung wahrer Freiheit mag für die Vorstellung von Willkürfreiheit merkwürdig erscheinen, da sie die geplante und gewollte Tat eines Verbrechers, wie schon bei Sokrates oder Kant, als partiell unfrei und nicht wahrhaft gewollt beurteilt. Das liegt aber wieder nur daran, dass es etwas Anderes ist, einen zukünftigen Zustand der Welt zu wünschen, oder für einen solchen Zustand tätig zu sorgen, und dann zuzusehen, dass p geschieht. Die meisten Erfüllungen eines Wunsches enthalten kontingente Bedingungen, hängen also von allerlei Zufäl-

---

<sup>33</sup> *Hegel*, Enzyklopädie, § 487.

len ab. Wenn man ausreichend zwischen Wollen und Wünschen zu unterscheiden vermag, dann wird man sehen, warum man selbst ‚eigentlich‘ kein Verbrechen zu begehen wünscht, sondern nur meint, es sei zur Maximierung der eigenen Wünsche ‚rational‘.

Entsprechend unterscheiden wir auch zwischen Wissen (im Rahmen des Möglichen), einem sinnvollen Überzeugtsein, das einen Rahmen der sinnvollen Glaubensmöglichkeiten voraussetzt, und einer rein willkürlichen Entscheidung, bei der man sich an gewissen Sätzen sozusagen halb nach Gefühl, halb nach formalen Schemata orientiert.

Dabei kann kein menschliches Individuum nachhaltig wollen, dass es als lügnerrisch und verbrecherisch oder auch nur als reiner *homo oeconomicus* aus dem Geiste des Vertrauens personaler und damit sittlicher Beziehungen herausfällt und man sich bestenfalls unter größter Vorsicht in Beziehungen des gemeinsamen Handelns und Lebens mit ihm einlässt. Daher hat Kant ganz recht zu betonen, dass jeder Verbrecher lügen muss, um den Schein zu wahren – und sich schon damit praktisch widerspricht. Denn ein Lügner verdient im Prinzip kein Vertrauen mehr – obwohl es, anders als Kant meint, hier viele Ausnahmen gibt, sogar verschiedenster Art.

Der einfachste und zugleich wichtigste Fall der Aufhebung einer moralischen Selbstzerstörung von (Gruppen von) Personen ist die Bitte um Verzeihung. Denn das harte Herz, das trotz der Tatsache, dass wir alle keine Engel sind, auf eine solche Bitte keine Vergebung gewährt (etwa gemäß dem bekannten Spruch: „wer einmal lügt ...“), ist am Ende möglicherweise noch unsittlicher, noch weniger kooperationswillig, als der Lügner oder Verbrecher. Dass die Privationen des vollen Personseins durch Missachtung der Sittlichkeit praktisch nie total sind, leitet gerade Wasser auf Hegels Mühle. Denn es geht ihm ja darum zu zeigen, dass Verbrecher, Lügner, auch jeder *homo oeconomicus* im geistigen Tierreich, der aus Eigeninteresse ebenfalls nie öffentlich sagen wird, dass er aus der moralischen Pflicht zur Kooperation zu defektieren gedenkt, ihre ‚Pflichten‘ erstens kennen und zweitens im Prinzip auch anerkennen.

Um zu verstehen, warum ein gefasster und verurteilter Verbrecher *an sich* die Strafe anerkennt bzw. *als Person* ‚will‘, auch wenn er sie als präsentisches Subjekt natürlich nicht *wünscht*, ist also logisch in ausreichender Weise zwischen Wollen und Wünschen bzw. zwischen mir als (Gesamt-)Person (früher: meiner ‚unendlichen‘, jedenfalls zeitallgemeinen Seele), mir als dem (jeweils bloß gegenwärtigen) Subjekt (als dem endlichen Agens in meinem gegenwärtigen Tun) und mir als Individuum (meinetwegen von meiner Geburt bis zu meinem Tod) zu unterscheiden – was heute freilich längst nicht mehr selbstverständlich ist.

## Literatur

- Austin*, John L.: How to do things with words (ed. J. O. Urmson), Oxford 1962.
- Belnap*, Nuel/*Perloff*, Michael/*Xu*, Ming: Facing the Future. Agents and Choices in Our Indeterminist World. Oxford 2001.
- Brandom*, Robert: A Spirit of Trust. A Reading of Hegel's ‚Phenomenology‘, Cambridge / Mass. 2019.
- Hegel*, Georg Wilhelm Friedrich: Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften, in: Wolfgang Bonsiepen und Hans Christian Lucas (Hrsg.), Gesammelte Werke, Bd. 20, Hamburg 1992.
- Hegel*, Georg Wilhelm Friedrich: Grundlinien der Philosophie des Rechts. Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse, in: Klaus Grotzsch und Elisabeth Weisser-Lohmann (Hrsg.), Gesammelte Werke, Bd. 14, 1, Hamburg 2009.
- Heraklit*: Fragmente, Zürich 1995.
- McDowell*, John: Mind and World. Cambridge / Mass. 1994.
- Nagel*, Thomas: The View from Nowhere. Oxford 1986.
- Noë*, Alva: Action in Perception, Cambridge / Mass. 2004.
- Palauneck*, Martin: Gescheiterte Freiheit. Hegels Kritik der aristotelischen Tugend in seiner Darstellung der griechischen pólis, München 2021.
- Pindar*: Die Dichtungen und Fragmente, Leipzig 1942.
- Pinkard*, Terry: Hegel's Phenomenology. The Sociality of Reason, Cambridge 1994.
- Popper*, Karl: The Open Society and its Enemies, 2 volumes, London 1945.
- Searle*, John R.: Speech Acts. An Essay in the Philosophy of Language, Cambridge 1969.
- Spaemann*, Robert: Personen. Versuche über den Unterschied von „etwas“ und „jemand“, Stuttgart 1996.
- Strawson*, Peter: Individuals, London 1964.
- Wittgenstein*, Ludwig: Tractatus Logico-Philosophicus, Frankfurt 1963.





# Hegels Entdeckungen: soziale Frage und sozialer Staat

Von Eberhard Eichenhofer, Jena

## I. Fragestellung

Hegels „Grundlinien einer Philosophie des Rechts“ (RPh) werden eingeleitet mit der Aussage: „Was vernünftig ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig“.<sup>1</sup> Hegel entsagt damit utopischem Denken – dem Versuch, „einen Staat, wie er seyn soll, konstruieren“<sup>2</sup> zu wollen; er versteht stattdessen „den Staat als ein in sich Vernünftiges“.<sup>3</sup> Ihn gelte es zu begreifen.

Viele lasen diesen Satz über die Vernunft und Wirklichkeit des Staates als Anbiederung an das reaktionäre Preußen. Ernst Bloch<sup>4</sup> nannte Hegel deshalb einen „preußischen Staatsphilosophen“. Die Aussage zeige ein „Janusgesicht“- ihr Anfang sei revolutionär, ihr Ende dagegen reaktionär.<sup>5</sup> Dieser Kritik wurde entgegengehalten, Hegel setze das Wirkliche mit dem Vorhandenen nicht in eins.<sup>6</sup> Denn wirklich sei, was der Vernunft folge und „die Wirklichkeit des Zeitalters trifft“.<sup>7</sup>

Staat und Recht werden von Hegel als vernünftig verstanden; er zeigt, warum dies so ist und woraus dies folgt. Dieser Blick auf das Recht ist Juristen geläufig. Der Rechtswissenschaft ist Recht beides: Gebot und Tatsache, Vernünftiges und Gelingendes – und beide Seiten lassen sich voneinander nicht trennen. Recht normiert soziale Realität und richtet sie an Vernunftgeboten aus. Hegels Sicht auf das Recht deckt sich also mit der juristischen. Recht ist den Juristen eine Tatsache.<sup>8</sup> Das Gesetz ist gesetzt und wirkt regelmäßig auch tatsächlich. Recht ist gemacht und soll zur Gegebenheit werden; es bezeichnet den Inbegriff von Institutionen, die etwas bewirken und dadurch wirken. Hegels RPh ist für die Rechtswissenschaft deswegen belangvoll, weil sich beide dem Recht vom gleichen Grundverständnis annähern und es als System verstehen.

---

<sup>1</sup> Hegel, RPh Vorrede.

<sup>2</sup> Hegel, RPh Vorrede.

<sup>3</sup> Hegel, RPh Vorrede.

<sup>4</sup> Bloch, Naturrecht, S. 140 ff.

<sup>5</sup> Bloch, Naturrecht, S. 150.

<sup>6</sup> Vieweg, Denken der Freiheit, S. 24 ff.

<sup>7</sup> Liebrucks, Recht, Moralität und Sittlichkeit, S. 13.

<sup>8</sup> Hart, Positivismus, S. 14 ff., S. 21.

Hegel veranschaulicht in der RPh, wie der zu seinen Lebzeiten entfaltete liberale Staat in den sozialen Staat übergeht. Er beschreibt damit die Zäsur, wie der zu Hegels Lebzeiten entstandene Kapitalismus wohlfahrtsstaatlich überformt wurde. Diese Veränderung gelang im 20. Jahrhundert schließlich weltweit. Die RPh bezeugt deshalb nicht die servile Anpassung Hegels an die zu seinen Zeiten in Preußen vorherrschenden Machtverhältnisse, sondern offenbart einen Weitblick für die Entwicklungen einer sich tiefgreifend wandelnden Gesellschaft.

Hegels RPh ist allerdings „außerordentlich schwer zugänglich“.<sup>9</sup> Sie bestimmt das Recht als Abstraktum in Eigentum, Vertrag und Unrecht unterschieden. Danach wird die subjektive Dimension von Recht als Moralität und Sittlichkeit – letztere durch drei sie konstituierende Vereinigungen, nämlich Familie, bürgerliche Gesellschaft und Staat, bestimmt. Hegel gab der überkommenen Unterscheidung von bürgerlicher Gesellschaft und Staat eine neue Wendung; sie überwand das vorherrschende naturrechtliche Denken (II.). Die Gesellschaft wird als gemeinsame Verwirklichung der Freiheit und der Staat als „Wirklichkeit der konkreten Freiheit“ bestimmt, weil dieser die Freiheiten aller zum Allgemeinwohl zusammenführt. Dem Staat ist aufgegeben, die Teilhabe aller zu sichern (III.). Die bürgerliche Gesellschaft ist egalitär und zugleich antagonistisch; sie verbindet die Menschen mit ihren Unterschieden zum wechselseitigen Nutzen; dies beruht auf Ungleichheiten und vertieft diese (IV.). Die bürgerliche Gesellschaft – von sozialen Konflikten geprägt – fordert zu deren Überwindung den sozialen Staat. Er hat soziale Aufgaben und soziale Rechte zu begründen (V.).

## II. Verhältnis von bürgerlicher Gesellschaft und Staat

### 1. Freiheit und staatliche Gesetzgebung

Die „Idee des Rechts ist die Freiheit“ umfasst den Begriff des Rechts und seine Verwirklichung (§ 1 RPh). Ausgangs des 18. Jahrhunderts wurden die Menschenrechte revolutionär durchgesetzt aus der Einsicht, dass die Menschen nicht primär Empfänger von Rechtsgeboten oder Adressaten von Pflichten, sondern Träger von Rechten sind, was sie einzig zum selbständigen Leben befähigt. Menschenrechte sichern den Einzelnen nicht primär staatsfreies Handeln oder befreien von staatlicher Bevormundung, sondern befähigen zur Selbstbestimmung.

Das Recht der Person wird als „abstraktes Recht“ bestimmt. Darin findet das abstrakte, formelle, allgemeine Wollen Ausdruck.<sup>10</sup> „Dieß, daß ein Daseyn überhaupt, Daseyn des freien Willens ist, ist das Recht. Es ist somit überhaupt die Freiheit, als Idee“ (§ 29 RPh). Recht ist der Inbegriff aller Rechte aller Einzelner<sup>11</sup> „die konkrete

<sup>9</sup> Illing, Struktur, S. 52 ff.

<sup>10</sup> Vieweg, Denken der Freiheit, S. 99.

<sup>11</sup> Riedel, Natur und Freiheit, S. 109 f.; Vieweg, Denken der Freiheit, S. 24 ff.

Freiheit des Menschen in seiner Gesellschaft“.<sup>12</sup> Der rechtlich anerkannte und geschützte Wille ist nicht als persönliche Willkür, sondern als Einheit des vernünftigen Willens mit dem einzelnen Willen zu verstehen. Freiheit ist nicht Beliebigkeit zu unvernünftigem Tun, sondern der tätige Vernunftgebrauch. Recht und Freiheit gehen als „tätiger Prozess der Selbstbestimmung zusammen“.<sup>13</sup> „Die Freiheit ist das Recht“.<sup>14</sup>

Anders als Kant und Rousseau<sup>15</sup> sieht Hegel die Freiheit nicht als subjektive Berechtigung, sondern als eine in den Rechtsverhältnissen verwirklichte Stellung. Deshalb gehen Wille und Tat zusammen, weil Freiheit nur in Bezug auf andere sinnvoll ist. Freiheit ist die „Einheit von Intelligenz und Wollen, theoretischer und praktischer Vernunft“<sup>16</sup> und kann nur sozial gedacht werden als eine allen Berechtigten zukommende Befugnis.

Diese entspricht dem durch die Französische Revolution gewandelten Privatrecht, das die Standesvorrechte für Adel und Klerus überwand und alle Menschen unabhängig von Rang und Stellung mit der allen Menschen zukommenden Rechtsfähigkeit ausstattete. Alle Menschen wurden damit zu Trägern von Rechten. Rechtsgleichheit und allgemeine Vertragsfreiheit – freie Wahl des Vertragspartners und die freie Gestaltung der Vertragsverhältnisse – konnten so zu Grundlagen des wirtschaftlichen Verkehrs werden.

Das Recht ist keine Konstante jenseits von Raum und Zeit, sondern gilt für bestimmte Gesellschaften in bestimmter Zeit. Die Positivität des Rechts folgt aus seiner Setzung. Darin äußert sich der „besondere „Nationalcharakter eines Volkes“ (§ 3 RPh). Gesetzgebung ist ein „abhängiges Moment Einer Totalität, im Zusammenhange mit allen übrigen Bestimmungen, welche den Charakter einer Nation oder einer Zeit ausmachen; in diesem Zusammenhange erhalten sie ihre wahrhafte Bedeutung, so wie damit ihre Rechtfertigung“ (§ 3 RPh). Mithin ist der „Boden des Rechts überhaupt das Geistige, und seine nähere Stelle und Ausgangspunkt der Wille, welcher frei ist, so daß die Freiheit seine Substanz und Bestimmung ausmacht, und das Rechtssystem das Reich der verwirklichten Freiheit, die Welt des Geistes aus ihm Selbst hervorgebracht, als eine zweite Natur, ist.“ (§ 4 RPh).

Damit sind Positivität wie Nationalität des Rechts als weitere Eigenheiten des Rechts ausgangs des 18. Jahrhunderts markiert. „Das Recht ist objektiv wirklich gesetztes Recht und ist durch diese Bestimmung positives Recht überhaupt“.<sup>17</sup> Recht erschöpft sich nicht im „abstrakten Recht“, sondern hat durch seine Positivierung und Nationalisierung an der Sittlichkeit des jeweiligen Staates teil. Die Sittlichkeit

---

<sup>12</sup> *Liebrucks*, Recht, Moralität und Sittlichkeit, S. 35.

<sup>13</sup> *Vieweg*, Denken der Freiheit, S. 43.

<sup>14</sup> *Binder*, System, S. 68.

<sup>15</sup> *Liebrucks*, Recht, Moralität und Sittlichkeit, S. 13 ff.; *Bobbio*, Hegel, S. 100.

<sup>16</sup> *Binder*, System, S. 64.

<sup>17</sup> *Binder*, System, S. 92.

ist „das Bleibende und die Macht (...), durch welche das Leben der Individuen regiert wird“, und was den „Völkern als die ewige Gerechtigkeit“ erscheint (§ 145 RPh).

Diese Einsicht reflektiert die zu Hegels Lebzeiten entstandenen nationalen Gesetzgebungen, die anfangs des 19. Jahrhunderts in Frankreich in Code Civil in Code Pénal und Ende des 19. Jahrhunderts in Deutschland in Strafgesetzbuch und Bürgerlichem Gesetzbuch Gestalt annahmen. Jede Kodifikation versteht das Recht als System, das darin anschaulich wird. Sie schafft den Adressaten des Rechts Klarheit für ihr Handeln und alles Recht kann auf dem Boden des Gesetzes bestimmt werden.<sup>18</sup> Die Gesetzgebung ermöglicht und formt die Freiheit und schränkt diese nicht ein. Im Freiheitgebrauch werden Allgemeines und Besonderes zur Einheit. Recht ermöglicht den freien Willen, der nicht nur ein abstraktes Postulat ist, sondern auch konkrete Wirklichkeit wird.<sup>19</sup>

## 2. Überwindung von Naturrecht und institutionelle Freiheit

Zwar baut Hegels Ansatz auf den Theorien von Hobbes, Locke, Rousseau und Kant über Recht und Staat auf. Hegel deutet die zentralen Begriffe aber neu und richtet das Denken über Staat und Recht damit von Grund auf neu aus. Hegel geht deshalb von der älteren Naturrechtslehre ab.<sup>20</sup> Naturrecht und positives Recht werden als „philosophisches Recht“ und „gesetztes Recht“ unterschieden und zugleich auf einander bezogen.

Hegel sieht in Naturrecht und gesetztem Recht ebenso wenig Gegensätze wie zwischen Freiheit und Gesetz. Freiheit entfaltet sich in Recht, Moralität wie Sittlichkeit (§ 33 RPh) und steht in der Geschichte<sup>21</sup> und erklärt sich nicht aus einem vorgestellten Naturzustand. „Die Beschränkung, die der einzelne Mensch durch das Recht erfährt, ist also die Einschränkung des isolierten Individuums zu seiner Gesellschaft“.<sup>22</sup> Freiheit wird zur Basis von Recht, Moral und Sittlichkeit. Sittlichkeit findet ihre Grundlage im Volk, das der Freiheit des einzelnen vorausgeht, weil sie darin gründet.<sup>23</sup>

Wie Kant und Hobbes geht Hegel davon aus, dass die Menschen als Träger von Rechten ihre Mitmenschen als Personen anerkennen.<sup>24</sup> „Die Person weiß sich in ihrer Einzelheit als das Freie und Allgemeine; darin liegt, daß sie auch die anderen als Personen als Erscheinungen der Allgemeinheit und Freiheit, weiß“.<sup>25</sup>

<sup>18</sup> Riedel, Natur und Freiheit, S. 113 ff.

<sup>19</sup> Riedel, Natur und Freiheit, S. 118.

<sup>20</sup> Bobbio, Hegel, S. 86 ff.

<sup>21</sup> Liebrucks, Recht, Moralität und Sittlichkeit, S. 16; Bobbio, Hegel, S. 90 f.

<sup>22</sup> Liebrucks, Recht, Moralität und Sittlichkeit, S. 44.

<sup>23</sup> Bobbio, Hegel, S. 86.

<sup>24</sup> Ilting, Struktur, S. 53.

<sup>25</sup> Binder, System, S. 70.

Hegel geht nicht so weit wie später Pierre-Joseph Proudhon, dem die Freiheit und Solidarität identisch sind, weswegen die Freiheit aller die umfassende Pflicht zur Hilfe für alle<sup>26</sup> begründe. Aber auch für Hegel ist die Freiheit nicht das Recht Einzelner, sondern das Recht aller. Freiheit und Gemeinschaft sind deshalb verbunden, weshalb Hegel das Füreinander-Einstehen der Menschen in einer Gruppe in den Mittelpunkt der Betrachtungen über die Freiheit rückt. Von dort gelangt Hegel zur Annahme einer Gemeinschaft, „in der die Mitglieder sich miteinander so viel Anteilnahme entgegenbringen, dass sie sich um des jeweils anderen willen wechselseitig zur Verminderung ihrer begründeten Bedürfnisse verhelfen“.<sup>27</sup>

Das Volk ist bei Hegel daher mehr als „eine Menge Menschen“ (Kant).<sup>28</sup> Der Volksgeist kommt auch bei Savigny vor, wird von ihm aber irrational verstanden, wogegen ihn Hegel als Inbegriff des „vernünftigen Staatswillens“ und mithin rational denkt.<sup>29</sup>

### 3. Staat als Garant der Freiheit

Hegels Theorie beruht auf der Unterscheidung von Gesellschaft als dem Ort der Freiheit aller und dem Staat als Ausdruck des Allgemeinwohls.<sup>30</sup> Hegel lehnt die naturrechtliche Vorstellung vom Staat ab: „Wenn der Staat vorgestellt wird als eine Einheit verschiedener Personen, als eine Einheit, die nur Gemeinsamkeit ist, so ist damit die bürgerliche Gesellschaft gemeint. Viele der neueren Staatsrechtslehrer haben es zu keiner anderen Ansicht vom Staate bringen können“ (§ 182 RPh Z).

Er gibt der Differenz von Staat und Gesellschaft allerdings eine neue Ausrichtung.<sup>31</sup> In der Naturrechtstradition stand die Gesellschaft allgemein für die „Societät“ und als die Verbindung durch den „privatrechtlich geregelten Verkehr bürgerlicher Privatleute“.<sup>32</sup> Schon vor Hegel wurde zwischen Gesellschaft und Staat unterschieden,<sup>33</sup> weil die staatliche Souveränität die bürgerliche Gesellschaft ermöglichen und schützen soll. Neuzeitliches Denken überwand so die ältere, auf Aristoteles<sup>34</sup> zurückgehende Vorstellung, welche Gesellschaft und Staat als Einheit betrachteten, wobei letzterem zufalle, das gute Leben der Einzelnen unmittelbar zu ermöglichen.

<sup>26</sup> Proudhon, Bekenntnisse, S. 150.

<sup>27</sup> Honneth, Die Idee des Sozialismus, S. 46 f.

<sup>28</sup> Kant, Rechtslehre, § 43.

<sup>29</sup> Bobbio, Hegel, S. 85.

<sup>30</sup> Böckenförde, Staat und Gesellschaft.

<sup>31</sup> Horstmann, Bürgerliche Gesellschaft, S. 277.

<sup>32</sup> Habermas, Theorie und Praxis, S. 53.

<sup>33</sup> Angermann, Auseinandertreten, S. 109 ff.

<sup>34</sup> Aristoteles, Politik.

Nach Thomas Hobbes<sup>35</sup> sollte der Staat den Rechtsfrieden schützen, weil sich nur auf seinem Boden die liberale Gesellschaft entfalten und Wohlfahrt schaffen könne. Kant<sup>36</sup> bestimmt den Staat als eine „Vereinigung einer Menge von Menschen unter Rechtsgesetzen“, welche die Wohlfahrt erzeugen. Für Hegel erscheint der Staat dagegen nicht als Produkt des Vertrages seiner Bürger;<sup>37</sup> der Staat erklärt sich auch nicht aus dem „Sozialitätstrieb“ der Menschen (§ 258 RPh). Für Hegel ist der Staat deshalb nicht Folge des Gesellschaftsvertrages. Dieser wird nicht zum Produkt der in ihm zusammenlebenden und -wirkenden Individuen.

### III. Bürgerliche Gesellschaft zwischen Rechtsgleichheit und tatsächlicher Ungleichheit

#### 1. Bürgerliche Gesellschaft und Markt

Hegel zeichnet die bürgerliche Gesellschaft zunächst als Eigentümergeellschaft (§§ 33, 182 RPh). Eigentum beruht auf der Anerkennung des Besitzes durch die anderen (§ 45 RPh);<sup>38</sup> sie erlaubt allen Mitgliedern der Gesellschaft, ihre wirtschaftlichen Zwecke verfolgen.

Die bürgerliche Gesellschaft ist der Raum, in dem Einzelne vermöge ihrer Freiheiten ihre Bedürfnisse befriedigen und ihren Interessen nachgehen und auf dem Markt durch Verträge agieren. Diese sind auf den Verkehr unter Privaten beschränkt<sup>39</sup> und finden ihren zentralen Gegenstand im Austausch von Waren und Diensten gegen Geld. Die soziale Kooperation erklärt sich daraus, dass Verträge den Beteiligten zum wechselseitigen persönlichen Vorteil reichen.<sup>40</sup>

Der Markt ist kein von Regeln freier Tummelplatz individuell sich darstellender und agierender Anbieter und Nachfrager, sondern ein öffentlicher und rechtlich geregelter Ort. „In der unbestimmten Vervielfältigung und Verschränkung der täglichen Bedürfnisse ergeben sich in Rücksicht auf die Herbeiführung und den Umtausch der Mittel ihrer Befriedigung“ Notwendigkeiten zu „gemeinnützigen Veranstaltungen (...) Aufsicht und Vorsorge der öffentlichen Macht“ (§ 235 RPh). Namentlich im Hinblick auf divergierende Interessen von Produzenten und Konsumenten „wird, wenn sich zwar das richtige Verhältniß zum Ganzen von selbst herstellt, so bedarf die Ausgleichung auch einer über beiden stehenden mit Bewußtseyn vorgenommenen Regulierung“ (§ 236 RPh).

Der Markt wird deshalb nicht nur durch das Vertragsrecht ermöglicht, sondern fordert auch den Ausgleich der Interessenunterschiede und -gegensätze durch Ge-

<sup>35</sup> Hobbes, Thomas, Leviathan.

<sup>36</sup> Kant, Immanuel, Metaphysik der Sitten, § 45.

<sup>37</sup> Baruzzi, Hegel, S. 159, S. 167 ff., S. 172.

<sup>38</sup> Baruzzi, Hegel, S. 167 ff.

<sup>39</sup> Bobbio, Hegel, S. 88; Landau, Hegels Vertragsrecht, S. 176 ff.

<sup>40</sup> Sen, Gerechtigkeit, S. 231.

setzung, welche den Marktverkehr ordnet und flankiert. Denn der marktlich geregelte Warenverkehr richtet sich an das „Publikum“ (§ 236 RPh) – die Allgemeinheit. Hegel unterscheidet sich vom Naturrechtsdenken, dass er den Staat nicht darauf beschränkt, die privaten Eigentümerbelange zu sichern. Eigentum ist nicht nur „abstraktes Recht“ und damit Teil der äußeren Sphäre der Freiheit (§ 41 RPh), sondern wird erst durch deren Bindung an die Moralität und Sittlichkeit zur „konkreten Freiheit“. Eigentum dispensiert die Berechtigten nicht von einem moralischen und sittlichen Gebrauch, sondern fordert diesen.

„Die Sittlichkeit ist die Idee der Freiheit, als das lebendige Gute, das in dem Selbstbewußtsein sein Wissen, Wollen, und durch dessen Handeln seine Wirklichkeit, so wie dieses an dem sittlichen Seyn an und für sich seyende Grundlage und bewegenden Zweck hat – der zur vorhandenen Welt und zur Natur des Selbstbewußtsein gewordene Begriff der Freiheit“ (§ 142 RPh). Damit wendet sich Hegel gegen den Individualismus des Naturrechts.<sup>41</sup> Nicht alles vom individuellen Willen getragene Handeln ist legitimiert. Hegel denkt die jedem freien Handeln gesetzten Grenzen von Moral und Sittlichkeit stets mit.

Die Sittlichkeit wird von dem am Aufenthaltsort durch die dort herrschenden Gepflogenheiten und Gebräuche bestimmt; die Eigentümergesellschaft steht so auf dem Boden der Sittlichkeit als der Gemeinschaft einer Nation, die darin einen natürlichen Ursprung hat (§ 181 RPh). Damit wird alles gesellschaftliche und wirtschaftliche Handeln einem bestimmten Nationalstaat zugeordnet. In diesem erscheinen Gesellschaft und Marktverkehr räumlich begrenzt und beide werden in dieser Gemeinschaft kulturell geprägt und politisch geregelt. Der in der Gesellschaft stattfindende Freiheitsgebrauch ist damit durch die lokal vorherrschenden Rechtsregeln, Moralforderungen und Gebräuche determiniert: „Das Recht der Sittlichkeit ist also das in seiner Positivität begriffene Recht“.<sup>42</sup>

Wie die Familie gehört auch die bürgerliche Gesellschaft zur Sittlichkeit. Die Familie als Lebens- und Erziehungsgemeinschaft wird als Rechts-, Vermögens- und Sorgegemeinschaft bestimmt und gerechtfertigt durch den sittlichen Zweck der wechselseitigen Hilfe und Unterstützung. Die Familie ist eine an Bindungen dichte und hinsichtlich der Beteiligten enge, auf die Familienangehörigen beschränkte Gemeinschaft. Die bürgerliche Gesellschaft ist hingegen der Ort außerfamiliärer Wirksamkeit der Menschen und zugleich Teil der Sittlichkeit in ihrer Besonderung.

Der Markt ist deshalb eine öffentliche Angelegenheit. Die auf seiner Basis stattfindende und gelingende Versorgung steht auch im elementaren Gegensatz zu einer vollständig öffentlich geregelten Versorgung. Während der Staat bei dieser alles bestimmt, konzentriert sich der den Markt regulierende Staat auf partikuläre Begebenheiten und formt Regeln über „Straßenbeleuchtung, Brückenbau, Taxation der täglichen Bedürfnisse“ und zum Schutz der Gesundheit (§ 236 RPh Z). Marktregulie-

<sup>41</sup> Horstmann, Bürgerliche Gesellschaft, S. 279.

<sup>42</sup> Binder, System, S. 88.



rung geschieht, um das Marktgeschehen mit den Belangen des Allgemeinwohls in Einklang zu bringen. Diese Regeln sind nötig, denn „die Gewerbefreiheit darf nicht von der Art seyn, daß das allgemeine Beste in Gefahr kommt“ (§ 236 RPh Z).

## *2. Rechte und Pflichten werden eins*

Die Sittlichkeit verpflichtet; aus ihr erwächst aber nicht eine Beschränkung für den Einzelnen, sondern „substantielle Freiheit“ (§ 149 RPh). „Das Sittliche, insofern es sich an dem individuellen durch die Natur bestimmten Charakter, als solchem reflektiert, ist die Tugend, die, insofern sie nichts zeigt, als die einfache Angemessenheit des Individuums an die Pflicht der Verhältnisse, denen es angehört, Rechtschaffenheit ist“ (§ 150 RPh). Wirtschaften und zivilgesellschaftlicher Verkehr haben sich deshalb an Regeln lokaler Rechtschaffenheit auszurichten.

Auch die bürgerliche Gesellschaft ist Teil der Sittlichkeit. Hegel weicht hierin von früheren Deutungen ab, gibt namentlich die Vorstellung von der *societas civilis* preis.<sup>43</sup> Sie erschien nur „als das notwendige Mittel für den besonderen Wohlstand der Einzelnen, die Vereinigung hat lediglich die Einzelnen zum besonderen Inhalt seines Zwecks“.<sup>44</sup> Gesellschaftliche Beziehungen der Menschen – unter Einschluss von deren Bezügen zur Natur auf dem Boden des Systems der Bedürfnisse – bewegen sich innerhalb der Sittlichkeit.<sup>45</sup>

Die bürgerliche Gesellschaft erlaubt den Menschen die Entfaltung ihrer zahlreichen Besonderheiten und damit der Verfolgung ihrer vielseitigen Interessen.<sup>46</sup> Die den Einzelnen zustehenden Befugnisse sollen nicht selbststüchtig, sondern mit Rücksicht auf andere wahrgenommen werden.

Wenn das Recht in der bürgerlichen Gesellschaft von Sittlichkeit und Moral überformt und in seinem Inhalt bestimmt wird, erklärt diese Einsicht, dass Beschränkungen der Freiheiten den Berechtigten nicht von außen – gar einer fremden Macht – aufgezwungen, sondern von Beginn an in der zugemessenen Freiheit schon angelegt sind. Freiheit wird diese vom einseitigen und scheinbar grenzenlosen „Dürfen“ zu einer Berechtigung, welche die Belange anderer und der Allgemeinheit in sich aufnimmt. „Als Beschränkung kann die bindende Pflicht nur gegen die unbestimmte Subjektivität oder abstrakte Freiheit, und gegen die Triebe des natürlichen, oder das sein unbestimmtes Gute aus seiner Willkür bestimmenden moralischen Willens erscheinen. Das Individuum hat aber in der Pflicht vielmehr seine Befreiung (...) In der Pflicht befreit sich das Individuum sich zur substantiellen Freiheit“ (§ 149 RPh).

„In dieser Identität des allgemeinen und besonderen Willens fällt somit Pflicht und Recht in Eins, und der Mensch hat durch das Sittliche insofern Rechte, als er

---

<sup>43</sup> Riedel, Hegels Begriff, S. 247 ff.

<sup>44</sup> Vieweg, Denken der Freiheit, S. 278.

<sup>45</sup> Riedel, Natur und Freiheit, S. 124.

<sup>46</sup> Vieweg, Denken der Freiheit, S. 269.

Pflichten, und Pflichten insofern er Rechte hat“ (§ 155 RPh). Rechte und Pflichten sind miteinander verbunden. In der auf Tausch beruhenden Gesellschaft sind Leistung und Gegenleistung miteinander verknüpft und die aus Verträgen erwachsenden Pflichten lösen regelmäßig auf Seiten des Berechtigten damit verbundene Pflichten zur Gegenleistung aus.

### *3. Bürgerliche Gesellschaft begründet die allseitige Abhängigkeit*

Mit der Pflichtengebundenheit der Rechte wird deutlich, dass jedes Recht auf seine Verwirklichung im Zusammenwirken mit anderen Berechtigten ausgelegt und angewiesen ist. „Die konkrete Person, welche sich als Besondere Zweck ist, als ein Ganzes von Bedürfnissen und eine Vermischung von Naturnothwendigkeit und Willkür, ist das eine Prinzip der bürgerlichen Gesellschaft, – aber die besondere Person als wesentlich in Beziehung auf andere solche Besonderheit, so daß jede durch andere und zugleich schlechthin nur als durch die Form der Allgemeinheit, das andere Prinzip vermittelt sich geltend macht und befriedigt“ (§ 182 RPh). Die Bedürfnisbefriedigung beruht auf den Ergebnissen menschlicher Arbeit (§ 196 RPh). Diese ist jedoch abstrakt hinsichtlich der „Spezifizierung der Mittel und Bedürfnisse“ (§ 198 RPh). Die Arbeit orientiert sich an typischen und nicht an individuell artikulierten Bedarfslagen. Auch aus arbeitsteiliger Produktion erwächst wechselseitige Abhängigkeit unter den daran Beteiligten (§ 198 RPh).

Die bürgerliche Gesellschaft verbindet die Mitglieder einer Gesellschaft und ermöglicht dadurch den an ihr Beteiligten die umfassende Bedürfnisbefriedigung. „Die Individuen sind als Bürger dieses Staates Privatpersonen, welche ihr eigenes Interesse zu ihrem Zwecke haben. Da dieser durch das Allgemeine vermittelt ist, dass ihnen soweit als Mittel erscheint, so kann er von ihnen nur erreicht werden, insofern sie selbst ihr Willen, Wollen und Thun auf allgemeine Weise bestimmen, und sich zu einem Gliede der Kette dieses Zusammenhangs machen“ (§ 187 RPh). Da die Vermittlung des Bedürfnisses und die Befriedigung des Einzelnen durch seine Arbeit und durch die Befriedigung der Bedürfnisse aller abhängen – das System der Bedürfnisse“ (§ 188 RPh A) waltet statt Selbstsucht die Rücksicht auf andere. „Dadurch, daß ich mich nach dem Anderen richten muß, kommt hier die Form der Allgemeinheit hinein“ (§ 192 RPh).

Dadurch können sie ihre unterschiedlichen Bedürfnisse befriedigen und werden so miteinander umfassend gesellschaftlich verbunden.<sup>47</sup> Die Abhängigkeit ergibt sich daraus, dass jeder den anderen zur Befriedigung der eignen Bedürfnisse braucht.<sup>48</sup> Die auf der Grundlage des Austauschs entstehenden Vertragsbeziehungen erfordern eine sich am Allgemeinwohl ausrichtende und damit staatliche Regelung.<sup>49</sup>

<sup>47</sup> Vieweg, Denken der Freiheit, S. 270.

<sup>48</sup> Vieweg, Denken der Freiheit, S. 275.

<sup>49</sup> Horstmann, Bürgerliche Gesellschaft, S. 292.

Das Wirken des Marktverkehrs wird aus den Bedürfnissen der Menschen erläutert (§ 190 RPh). Die bürgerliche Gesellschaft wird als Wirtschaftsgesellschaft sichtbar, die – auf Bedürfnis und Arbeit gegründet – von den dafür zusammenwirkenden Privatleuten getragen wird.<sup>50</sup> Der privatrechtlich geregelte Verkehr bedeutet aber nicht nur die Ermöglichung von Arbeit zur wechselseitigen Befriedigung abstrakter Lebensbedürfnisse der daran beteiligten Menschen, sondern führt zugleich zu Ungleichheiten unter den Menschen. Der „selbstsüchtige Zweck in seiner Verwirklichung, so durch die Allgemeinheit bedingt, begründet ein System allseitiger Abhängigkeit, daß die Subsistenz, und das Wohl und Recht des Einzelnen und sein rechtliches Daseyn in die Substanz, das Wohl und Recht Aller verflochten, darauf gegründet und nur in diesem Zusammenhange wirksam und gesittet ist. – Man kann dieß System zunächst als den äußeren Staat, – Noth- und Verstandes-Staat ansehen“ (§ 183 RPh).

Der Markt befördert durch die Ermöglichung arbeitsteiliger Produktion das Wohlergehen Einzelner, soweit diese daran maßgeblich teilhaben; der Markt birgt aber auch die Gefahr sozialer Entzweigung.<sup>51</sup> Dieser Austausch ist aber mit den Gefahren des Verderbens und des Elends verbunden (§ 185 RPh). „Die bürgerliche Gesellschaft beinhaltet das Frei-Werden der Besonderheit und erscheint als Kampfplatz der individuellen Privatinteressen aller gegen alle (§ 289 RPh)“. „Die Gleichheit des Rechts aller auf Freiheit und damit auf privates Eigentum führt vielmehr nach seiner Analyse zur Ungleichheit der Fähigkeiten und des Vermögens im Konkurrenzkampf der bürgerlichen Gesellschaft“.<sup>52</sup> „Die Besonderheit für sich ist das Ausschweifende und Maßlose, und die Form dieser Ausschweifung selbst ist maßlos“ (§ 185 RPh Z).

Armut folgt nicht nur aus ungünstigen Veranlagungen, sondern ist im Markt selbst angelegt. Die Entzweigung in der bürgerlichen Gesellschaft überwinden Polizey – staatliche Verwaltung – und Korporation. Beide tragen zur Regulierung (§ 236 RPh) und Versittlichung (§ 253 RPh) bei.

#### **IV. Staat verbindet Recht und Allgemeinwohl**

##### *1. Staatliches Handeln folgt nicht der Gesellschaft, sondern der Vernunft*

Hegel vergegenwärtigt den Staat als eine von der Tradition geprägte Gemeinschaft.<sup>53</sup> Dies geschieht in wuchtigen, wegen seines Pathos und auf Grund von Erfahrungen mit den Folgen von Nationalismus heute mit Reserve aufgenommenen Worten: „Der Staat ist die Wirklichkeit der sittlichen Idee, – der sittliche Geist, als der

<sup>50</sup> Riedel, Hegels Begriff, S. 265.

<sup>51</sup> Vieweg, Die erste Konzeption, S. 695.

<sup>52</sup> Ilting, Struktur, S. 56.

<sup>53</sup> Ilting, Struktur, S. 68.

offenbare, sich selbst denkende, substantielle Wille, der sich denkt und weiß und das was er weiß, und insofern er es weiß, vollführt. An der Sitte hat er seine unmittelbare, und an dem Selbstbewußtseyn des Einzelnen, dem Wesen und Thätigkeit desselben seine vermittelte Existenz, so wie dieses durch die Gesinnung in ihm, als seinem Wesen, Zweck und Produkte seiner Thätigkeit, seine substantielle Freiheit hat“ (§ 257 RPh).

Der von Hegel gezeichnete Staat ist auf die Erhaltung von Leben und Eigentum der Bewohner weder beschränkt, noch zu beschränken, weil er etwas „Höheres“ ist (§§ 75, 100 RPh). Dieses kann heute Leben und Eigentum in Anspruch nehmen und dessen Aufopferung fordern.<sup>54</sup> Der Staat legitimiert sich aus dem Sittlichen, an dem die Bürger des Staates teilhaben. Der Staat ist als „die Wirklichkeit des substantiellen Willens, die er in dem zu seiner Allgemeinheit erhobenen besonderen Selbstbewußtseyn hat, das an und für sich Vernünftige. Diese substantielle Einheit ist absoluter unbewegter Selbstzweck, in welchem die Freiheit zu ihrem höchsten Recht kommt, so wie dieser Endzweck das höchste Recht gegen die Einzelnen hat, deren höchste Pflicht es ist, Mitglieder des Staates zu seyn“ (§ 258 RPh).

Die „Vereinigung als solche ist selbst der wahrhafte Inhalt und Zweck, und die Bestimmung der Individuen ist ein allgemeines Leben zu führen; ihre weitere besondere Befähigung, Thätigkeit, Weise des Verhaltens hat dieß Substantielle und Allgemeingültige zu seinem Ausgangspunkte und Resultate“ (§ 258 RPh).<sup>55</sup>

„Der Staat an und für sich ist das sittliche Ganze, die Verwirklichung der Freiheit, und es ist absoluter Zweck der Vernunft, daß die Freiheit wirklich sey“ (§ 258 RPh Z). Der Staat wird veredelt und transzendent erhöht: „es ist der Gang Gottes in die Welt, daß der Staat ist: sein Grund ist die Gewalt der sich als Wille veranschaulichenden Vernunft“ (§ 258 RPh Z).

## 2. *Überhöhung des Staates?*

Überhöht Hegel den Staat und macht die Menschen ihm untertan? Wenn er die konstitutionelle Monarchie als die „wahrhaften Gestaltung sittlichen Lebens“ (§ 273 RPh) erhebt, so geschieht dieses, weil der Staat gegenüber Privatwohl, Familie und bürgerlicher Gesellschaft keine äußerliche Notwendigkeit, sondern deren immanenter Zweck ist. Als „Einheit seines allgemeinen Endzwecks und das besondere Interesse der Individuen“ ist ihm daran gelegen, „daß sie insofern Pflichten gegen ihn haben, als sie zugleich Rechte haben“ (§ 261 RPh). Der Staat als die „Wirklichkeit der konkreten Freiheit“ (§ 260 RPh) ist der Organismus, der den Einzelnen nicht gegenüber- oder entgegentritt, sondern in die Allgemeinheit einbezieht. „Das Princip der modernen Staaten hat diese ungeheure Stärke und tiefe, das Princip der Subjektivität sich zum selbständigen Extreme der persönlichen Besonderheit vollenden zu

<sup>54</sup> Bloch, Naturrecht, S. 143.

<sup>55</sup> Maihofer, Hegels Prinzip, S. 363.

lassen, und zugleich es in die substantielle Einheit zurückzuführen und so in ihm selbst diese zu erhalten“ (§ 260 RPh). Es gibt deshalb „keine Freiheit außer dem Staate und ohne den Staat; es gibt ja auch kein individuelles Leben außer der Gemeinschaft“. <sup>56</sup>

Der Staat benötigt dafür an Gesetze gebundene Staatsbeamte (§ 289 RPh); Regieren geschieht arbeitsteilig und ist Behörden übertragen. Diese nehmen sich der „besonderen Staatsgeschäfte“ an, „welche die Monarchie den Behörden übergibt“ (§ 293 RPh). Dies führt zum „Auseinandergelegtseyn der Allgemeinheit in die Besonderheit, die als eine selbständige erscheint, obgleich sie nur im Ganzen getragen und gehalten wird“ (§ 270 RPh Z). Der Staat ist damit nicht durch die Willkür und Selbstgefälligkeit eines von allen Gesetzen losgelösten Monarchen, sondern stattdessen durch Gesetzesbindung, Fachlichkeit und Sachlichkeit geprägt.

Der Staat ist deshalb nicht auf sich selbst bezogen, sondern hat sich in der Sicherung der Freiheiten aller seiner Bürger zu erweisen. „Das Wesen des neuen Staates ist, daß das Allgemeine verbunden sey mit der vollen Freiheit der Besonderheit und dem Wohlergehen der Individuen, daß also das Interesse der Familie und bürgerlichen Gesellschaft sich zum Staate zusammen nehmen muß, daß aber die Allgemeinheit des zwecks nicht ohne das eigene Wissen und Wollen der Besonderheit, die ihr Recht behalten muß, fortschreiten kann. Das Allgemeine muß also bethätigt seyn, aber Subjektivität auf der anderen Seite ganz und lebendig entwickelt werden“ (§ 260 RPh). Der Staat erscheint statt als bevormundende und unterjochende Instanz als Garant der Freiheit der Einzelnen „und damit und dadurch als die alleinige Bedingung der Erreichung des besonderen Zwecks und Wohls“ (§ 261 RPh Z).

Individuen erkennen sich im Staat zugleich in ihrer Einzelheit wie Allgemeinheit, so dass sie „in den Institutionen, als dem an sich seyenden Allgemeinen ihrer besonderen Interessen ihr wesentliches Selbstbewußtseyn haben“, so „daß sie ihren ein auf einem allgemeinen Zweck gerichtetes Geschäft und Thätigkeit in der Kooperation gewähren“ (§ 264 RPh). Ein die Freiheiten aller gewährleistender Staat kann seinen Bürgern gegenüber kein Despot sein.

### *3. Staat und der Patriotismus seiner Bürger*

Das Wissen um die staatliche Bedingtheit der Freiheit aller wird zur Basis des Patriotismus der Bürger, weil sie „den Staat als ihre Substanz wissen, weil er ihre besonderen Sphären, deren Berechtigung und Autorität wie deren Wohlfahrt, erhält“ (§ 289 RPh). Dieser Auftrag verpflichtet den Staat zur „regulativen Gestaltung der Sphäre des Besonderen“. <sup>57</sup> Darin liegt auch die Befugnis der Bürger zur Partizipation an und im Staat begründet, auf das die allgemeine Sache des Staates das besondere

<sup>56</sup> Binder, System, S. 94.

<sup>57</sup> Vieweg, Denken der Freiheit, S. 383.

Interesse des Individuums werde.<sup>58</sup> „Darin, daß es Bürger eines guten Staates ist, kommt erst das Individuum zu seinem Recht“ (§ 153 RPh Z).

Das Rechtsverständnis wandelt sich: „Hat jemand kein Interesse als sein formelles Recht, so kann dieses reiner Eigensinn seyn, wie einem beschränkten Herzen und Gemüthe oft zukommt, denn der rohe Mensch steift sich am Meisten auf sein Recht, indeß der großartige Sinn darauf sieht, was die Sache sonst noch für Seiten hat“ (§ 37 RPh Z). Die ihrer Stellung inne gewordene, geläuterte Rechtsinhaber sehen nicht nur das eigene Recht und auf den eigenen Vorteil, sondern setzen das eigene Recht zu den Rechten anderer in Bezug. Dem Volk und damit dem Citoyen steht als Souverän die Gesetzgebungsgewalt zu<sup>59</sup> und auf der Grundlage der religiösen, kulturellen, ethnischen und sozialen Verschiedenheit seiner Bürger (§ 270 RPh) auf dem Boden von Toleranz und Offenheit zu entfalten.

Wenn Hegel der konstitutionellen Monarchie bescheinigt als „ein Werk der neuern Welt“ in ihr „die substantielle Idee die unendliche Form“ gefunden zu haben (§ 273 RPh), so kennzeichnet dies die Staatsbegründung aus der Volkssouveränität, die im Monarchen verkörpert wird. Daraus folgt aber zugleich, dass dieser in und auf Grund der Verfassung zu handeln hat (§ 279 RPh); außerdem betont Hegel, daß die Volkssouveränität auch durch die Republik verwirklicht wird.

Der Staat ist auf Teilnahme seiner Bürger und auf Fürsorge für und damit Teilhabe durch seine Bürger ausgerichtet.<sup>60</sup> Eine so umschriebene „organische Selbstbeherrschung verlangt nach Teilhabe an der Staatswillensbildung“. <sup>61</sup> „Die sittliche Idee, als deren Wirklichkeit Hegel den Staat bezeichnet, wird von ihm als die Einheit der aus solcher Selbstbestimmung (und nicht Naturbestimmung) des Menschen hervorgehenden objektiven und subjektiven Momenten aufgefasst“ und zwar objektiv in der Sitte und subjektiv im Bewusstsein der Handelnden.<sup>62</sup>

Der Staat ist „nicht bloß ein beherrschender Apparat oder ein bloßer Inbegriff von Rechtsnormen, sondern das ganze natürliche, gesellige, sittliche Leben seiner Bürger in seiner Gesamtheit“. <sup>63</sup> Er ist daher kein Selbstzweck oder gar Endziel menschlicher Existenz; aber umgekehrt auch nicht eine Last, notwendiges Übel. Der Staat sichert selbstbestimmtes Leben der Bürger. Der Staat wird nicht Despotie, sondern ist als eine auf Teilhabe der Bürger angelegte wie angewiesene Institution gedacht – einerlei seiner Form als Republik oder Monarchie.

---

<sup>58</sup> Vieweg, Denken der Freiheit, S. 384.

<sup>59</sup> Vieweg, Denken der Freiheit, S. 425 f.

<sup>60</sup> Huber, Lorenz von Stein, S. 130.

<sup>61</sup> Böckenförde, Lorenz von Stein, S. 248.

<sup>62</sup> Maihofer, Hegels Prinzip, S. 366.

<sup>63</sup> Binder, System, S. 94.

## V. Der soziale Staat überwindet die soziale Frage

### 1. Der Staat schützt die Freiheiten aller in der Gesellschaft

Wenn der Staat die „Individuen zur notwendigen Wirklichkeit zu machen und dann ihr Wohl, das jeder zunächst für sich besorgt, das schlechthin eine allgemeine Seite hat, zu befördern, die Familie zu schützen und die bürgerliche Gesellschaft zu leiten“ hat, dann ist er Sozialstaat.<sup>64</sup> Er hat nicht nur die Rechte des Einzelnen, sondern aller Einzelnen zu schützen, zueinander ins Verhältnis zu setzen und die dafür verbindenden Institutionen zu formen.<sup>65</sup> „Staat und Gesellschaft stellen sich heute nicht mehr als autarke Ordnungen dar, sondern als eine dialektische Einheit. In dieser dialektischen Zuordnung, die Diversität und Identität umschreibt, bildet der Staat die Antithese zur Gesellschaft und die umfassende einheitsstiftende Synthese“.<sup>66</sup>

Der Sozialstaat bezweckt vor allem die Herstellung der persönlichen Freiheiten der abhängigen Schichten.<sup>67</sup> Die Sicherung der realen Teilhabe der Bevölkerung wird Mittel realer Freiheitssicherung.<sup>68</sup> „Das Kernprinzip der so verstandenen Sozialverantwortung ist also die sittliche Maxime, daß jeder Einzelne für Alle, aber auch Alle für jeden Einzelnen in der Gesellschaft verantwortlich sind“.<sup>69</sup>

In der auf Privatautonomie beruhenden Wirtschaftsgesellschaft ist jeder seines Glückes Schmied, und Erfolg und Misserfolg des Einzelnen sind eng miteinander verbunden. Aber diese stehen nicht in individuellem Belieben. Der Staat hat seinen Auftrag zur Freiheitssicherung deshalb nicht schon erfüllt, wenn er jedem den Genuß der privaten Rechte sichert.

In der bürgerlichen Gesellschaft ist die Gefahr der Verarmung angelegt, ohne dass dies auf individuelles Fehlverhalten zurückgeht. „Aber ebenso als die Willkür, können zufällige, physische und in den äußeren Verhältnissen (§ 200) liegende Umstände Individuen zur Armuth herunter bringen, einem Zustande, der ihnen die Bedürfnisse der bürgerlichen Gesellschaft läßt, und der, indem sie ihn zugleich die natürlichen Erwerbsmittel (§ 217) entzogen und das weitere Band der Familie als eines Stammes aufhebt (§ 181), dagegen sie aller Vortheile der Gesellschaft, Erwerbsfähigkeit von Geschicklichkeiten und Bildung überhaupt, auch der Rechtspflege, Gesundheitssorge, selbst oft des Trostes der Religion ,usw. mehr oder weniger verlustig macht. Die allgemeine Macht übernimmt die Stelle der Familie bei den Armen, ebenso sehr in Rücksicht ihres unmittelbaren Mangels, als der Gesinnung der Arbeitsscheu, Bössartigkeit, und der weiteren Laster, die aus solcher Lage und dem Gefühl ihres Unrechts entspringen“ (§ 241 RPh).

<sup>64</sup> *Maihofer*, Hegels Prinzip, S. 367.

<sup>65</sup> *Hegel*, Berliner System der Philosophie, S. 10.

<sup>66</sup> *Isensee*, Dualismus, S. 323.

<sup>67</sup> *Huber*, Lorenz von Stein, S. 142.

<sup>68</sup> *Böckenförde*, Lorenz von Stein, S. 249.

<sup>69</sup> *Huber*, Rechtsstaat und Sozialstaat, S. 262.

Armen beizustehen, gebietet die Moral; aber die Armenpflege als öffentliche Aufgabe muss jedoch um der wirksamen Sicherung notwendig hinzutreten: „Das Zufällige des Almosens, der Stiftungen (...) wird ergänzt durch öffentliche Armenanstalten, Krankenhäuser, Straßenbeleuchtung usw.“ (§ 242 RPh). Hegel folgt dem bei Pufendorf angelegten Lehre von der Sozialität, wonach der Mensch nicht nur hilfebedürftig, sondern auch hilfefähig, da ihm aber die Hilfsbereitschaft fehle, weshalb der Staat sie zur Hilfe anhalten soll.<sup>70</sup> Diese Entdeckung der sozialen Frage und der Notwendigkeit zum sozialstaatlichen Ausgleich, die Hegels RPh macht heute noch bedeutsam.

## 2. Sozialstaat der Arbeit

Hegel macht den „sozialen Charakter menschlicher Arbeit zur Grundlage seiner Staatsidee“.<sup>71</sup> „Seine politische Philosophie war so geradezu darauf angelegt, zu einem liberalen Sozialismus entwickelt zu werden“.<sup>72</sup> Diese Pflicht umschließt für den Staat die Aufgabe, die physischen und ökonomischen Bedingungen für ein selbstbestimmtes Leben zu sichern: „die Sicherung der Subsistenz und des Wohls des Einzelnen – daß das besondere Wohl als Recht behandelt und verwirklicht sey“ (§ 230 RPh).

Der Staat, dessen erste Aufgabe in der Sicherung des Rechts und des Wohls aller liegt, muss Besonderes mit Allgemeinem vereinen und die Subjektstellung der Person mit der allgemeinen Ordnung in Einklang bringen.<sup>73</sup> Der Staat wird zum organischem Ganzen,<sup>74</sup> woraus sich letztlich der Patriotismus<sup>75</sup> ableitet.

„Wenn die bürgerliche Gesellschaft sich in ungehinderter Wirksamkeit befindet, so ist sie innerhalb ihrer selbst in fortschreitender Bevölkerung und Industrie begriffen. – Durch die Verallgemeinerung des Zusammenhangs der Menschen durch ihre Bedürfnisse, und der Weisen, die Mittel für diese zu bereiten, und herbeizubringen, vermehrt sich die Anhäufung der Reichtümer, denn aus dieser gedoppelten Allgemeinheit wird der größte Gewinn gezogen, – auf der einen Seite, wie auf der anderen Seite die Vereinzelung und Beschränktheit der besonderen Arbeit und damit die Abhängigkeit und Noth der an diese Arbeit gebunden Klasse, somit die Unfähigkeit der Empfindung und des Genusses der weiteren Freiheiten und besonders der geistigen Vortheile der bürgerlichen Gesellschaft zusammenbring“ (§ 243 RPh). „Hegel hat in Deutschland überhaupt zuerst begriffen, daß die kommende bürgerliche Gesellschaft in der ‚Anhäufung der Reichtümer‘ und in der ‚Abhängigkeit und Not der an die Arbeit gebundenen Klasse‘ (§ 243 RPh) sich gerade auf Grund der durch die gesetzli-

<sup>70</sup> Ehmke, „Staat“ und „Gesellschaft“, S. 250.

<sup>71</sup> Iltig, Struktur, S. 72.

<sup>72</sup> Iltig, Struktur, S. 72.

<sup>73</sup> Maihofer, Hegels Prinzip, S. 368.

<sup>74</sup> Horstmann, Bürgerliche Gesellschaft, S. 292.

<sup>75</sup> Avienari, Der Staat, S. 396; Rosenzweig, Politische Verfassung, S. 341 ff.



chen Eigentumsverhältnisse in einer Umwälzung aller geschichtlichen Verhältnisse durchsetzen wird“.<sup>76</sup> Der Sozialstaat liegt in den Konstruktionsbedingungen der bürgerlichen Gesellschaft somit unmittelbar angelegt.

Die Marktwirtschaft macht den Menschen nicht nur ihre Verschiedenheit zum Zweck wechselseitiger Bedürfnisbefriedigung zunutze, sondern auch die zwischen ihnen bestehenden Unterschiede sichtbar. Darüber hinaus wohnt ihr eine Tendenz zur ökonomischen Abschließung Schwacher inne. Der Wettbewerb macht unter den Menschen Unterschiede in der Leistung aus; daraus erwachsen Ungleichheiten. Erfolg und Misserfolg sind zwei Seiten derselben Medaille, weil sie beide auf Prinzip des Wettbewerbs beruhen. Die Wettbewerbsgesellschaft nutzt zwar die Besonderheiten unter den Einzelnen; indem sie dies tut, macht sie aber die Unterschiede sichtbar.

„Das Herabsinken einer großen Masse unter das Maaß einer gewissen Subsistenzweise, die sich von selbst als die für ein Mitglied der Gesellschaft nothwendige regulirt, – und damit zum Verluste des Gefühls des Rechts, der Rechtlichkeit und der Ehre, durch eigene Thätigkeit und Arbeit zu bestehen, – bringt die Erzeugung des Pöbels hervor, die hinwiederum zugleich die größere Leichtigkeit, unverhältnismäßige Reichthümer in wenigen Händen zu konzentrieren, mit sich führt“ (§ 244 RPh).

In der bürgerlichen Gesellschaft selbst ist deshalb immer ein sozialer Gegensatz angelegt. Die massenhafte Verarmung bedeutet eine Gefahr für den Staat. Gleichzeitig begünstigt sie die Entstehung von Reichtum in den Händen weniger. Die bürgerliche Gesellschaft bringt also in der Verteilung von Gütern, Einkommen und Vermögen zahlreiche Ungleichheiten hervor, welche den Staat untergraben und die Rechte Einzelner verletzen.

„Die Armuth an sich macht keinen zum Pöbel: dieser wird erst bestimmt durch die mit der Armuth sich verknüpfende Gesinnung, durch die ihre Empörung gegen die Reichen, gegen die Gesellschaft, die Regierung u.s.w.“ (§ 244 RPh Zusatz). Denn „der Mensch, der auf die Zufälligkeit angewiesen ist“, wird „leichtsinig und arbeitscheu“ (§ 244 RPh Z). „Somit entsteht im Pöbel das Böse, daß er die Ehre nicht hat, seine Subsistenz durch seine Arbeit zu finden, und doch seine Subsistenz zu finden als sein Recht anspricht. Gegen die Natur kann kein Mensch ein Recht behaupten, aber im Zustande der Gesellschaft gewinnt der Mangel sogleich die Form eines Unrechts, was dieser oder jener Klasse angethan wird. Die wichtige Frage, wie der Armuth abzuhelpen sey, ist eine vorzüglich die moderne Gesellschaft bewegende und quälende“ (§ 244 RPh Z). Der Staat wird damit vor eine große und umfassende Aufgabe der Armutsbekämpfung gestellt. Denn Armut wird Unrecht und Arme erhalten deshalb soziale Rechte auf Hilfe.

---

<sup>76</sup> Ritter, Person und Eigentum, S. 157.

### 3. Inhalt des sozialstaatlichen Auftrags

Wie soll der Staat diesem Auftrag nachkommen? Er ist jedenfalls nicht gehalten, die Armen einseitig zu versorgen, um damit die Gesellschaft zu befrieden. Ähnlich wie bei der Bestimmung der Funktion von Wirtschaft (§ 236 RPh), spricht sich Hegel bei der Armutsbekämpfung gegen einseitige staatliche Versorgungen aus. Denn dies verletzt das „Princip der bürgerlichen Gesellschaft und des Gefühls der Individuen von ihrer Selbständigkeit und Ehre“ (§ 245 RPh).

Aus der Einsicht, „daß bei dem Uebermaße des Reichthums die bürgerliche Gesellschaft nicht reich genug ist, d.h. an dem ihr eigenthümlichen Vermögen nicht genug besitzt, dem Uebermaße der Armuth und der Erzeugung des Pöbels zu steuern“ (§ 245 RPh) und „durch diese ihre Dialektik wird die bürgerliche Gesellschaft über sich hinausgetrieben, um außer ihr in anderen Völkern (...) die nötigen Subsistenzmittel zu suchen“ (§ 246 RPh), wird der Sozialstaat desto dringlicher, je umfassender die Gesellschaft bei der Bedürfnisbefriedigung dem Marktprinzip folgt. Selbst Außenwirtschaft und Überschüsse im internationalen Handel sind dem Sozialstaat förderlich.

„Die Herrschaft als Staat setzt in der Freiheit des Rechts voraus, daß der Menschen nicht mehr als Naturwesen genommen werden kann (...) Daher ist das Verhältnis, in dem Personen sich in Sachen das Dasein, der Anfang der Freiheit“. <sup>77</sup> Wenn das Sachenrecht als persönliches Recht begriffen wird, umfasst es nicht nur die Herrschaft über bewegliche Sachen, sondern dies umschließt auch das Recht an der eigenen Person. Verkauf der eigenen Arbeitskraft als Vertrag ist die besser Alternative zur Sklaverei. <sup>78</sup> Auch das hergebrachte Verständnis von Sozialrecht wird traditionell als obrigkeitlicher Schutz des Einzelnen gedacht, dem Rechte einseitig öffentlicher gewährt werden. Der staatliche Schutzauftrag umschließt arme, erwerbsgeminderte, alte Menschen, damit Rechtsfriede herrsche. Sozialrecht erscheint deshalb herkömmlich als einseitige Gewährung und nicht als Recht der Bedürftigen.

Der Staat als Wirklichkeit der konkreten Freiheit (§ 260 RPh) erwächst so aus der Selbstbestimmung des Einzelnen, der sich als Besonderes und Allgemeines weiß <sup>79</sup>, findet in der Realisation der Freiheit seinen absoluten Endzweck. <sup>80</sup> Die Theorie zielt auf einen Staat jenseits von Ohnmacht und Übermacht: <sup>81</sup> Sie vermag zu erklären, dass der soziale Schutz nicht nur eine Pflicht des Staates, sondern das individuelle Recht der zu schützenden Menschen ist und als solches anerkannt werden muss. Der soziale Rechtsstaat ist also nicht primär ein Staat sozialer Pflichten, sondern ein Staat sozialer Rechte. <sup>82</sup> „Aus der Einsicht, dass der Mensch nicht des Staates

<sup>77</sup> Ritter, Person und Eigentum, S. 161.

<sup>78</sup> Ritter, Person und Eigentum, S. 165.

<sup>79</sup> Maihofer, Hegels Prinzip, S. 369.

<sup>80</sup> Maihofer, Hegels Prinzip, S. 375.

<sup>81</sup> Maihofer, Hegels Prinzip, S. 378.

<sup>82</sup> Eichenhofer, Sozialer Rechtsstaat, S. 78.

wegen da ist, sondern der Staat des Menschen wegen, beginnen wir auch die Wirklichkeit des Staates einzig und allein danach zu beurteilen, was sie für die Verwirklichung des Menschen leistet“.<sup>83</sup>

Nur der Sozialstaat ist daher ein vollkommener Staat, „dessen Vollkommenheit nicht in sich selbst besteht, sondern in der vollkommenen Anerkennung des Rechts und damit der Würde, wie der vollkommenen Beförderung des Wohles und damit des Glücks des Menschen“.<sup>84</sup> Wiewohl der Sozialstaat in einem konkreten Staat und dessen lokale, regionale wie nationale Traditionen eingebunden ist, weist die Idee der sozialen als universaler Freiheit stets über den Nationalstaat hinaus; wie die Idee des Sozialismus,<sup>85</sup> so war und ist auch der Auftrag des Sozialstaates stets und notwendig auch ein internationaler.

### Literatur

*Angermann, Erich*: Das Auseinandertreten von „Staat“ und „Gesellschaft“ im Denken des 18. Jahrhunderts, in: Ernst-Wolfgang Böckenförde (Hrsg.), Staat und Gesellschaft, Darmstadt 1976, S. 109.

*Aristoteles*, Politik, Hamburg 1981.

*Avineri, Shlomo*: Der Staat – das Bewußtsein der Freiheit, in: Manfred Riedel (Hrsg.), Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie, Bd. 2, Frankfurt/Main 1975, S. 393.

*Baruzzi, Arno*: Hegel, in: Hans Maier/Heinz Rausch/Horst Denzer (Hrsg.), Klassiker des politischen Denkens, München 1987, S. 159.

*Binder, Julius*: Das System der Rechtsphilosophie Hegels, in: Binder Julius/Busse Martin/Larenz Karl, Einleitung in Hegels Rechtsphilosophie, Berlin 1931.

*Bloch, Ernst*: Naturrecht und menschliche Würde (1961), Frankfurt/Main 1972.

*Bobbio, Norberto*: Hegel und die Naturrechtslehre, in: Manfred Riedel (Hrsg.), Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie, Bd. 2, Frankfurt/Main 1975, S. 81.

*Böckenförde, Ernst-Wolfgang*: Lorenz von Stein als Theoretiker der Bewegung von Staat und Gesellschaft zum Sozialstaat, in: Alteuropa und die moderne Gesellschaft, Festschrift für Otto Brunner, Göttingen 1963, S. 248.

*Böckenförde, Ernst-Wolfgang* (Hrsg.), Staat und Gesellschaft, Darmstadt 1976.

*Ehmke, Horst*: „Staat“ und „Gesellschaft“ als verfassungstheoretisches Problem, in: Ernst-Wolfgang Böckenförde (Hrsg.), Staat und Gesellschaft, Darmstadt 1976, S. 240.

*Eichenhofer, Eberhard*: Sozialer Rechtsstaat – Staat sozialer Rechte, DVBl. 2016, S. 78.

*Habermas, Jürgen*: Theorie und Praxis, Frankfurt/Main 1971.

*Hart, H. L. A.*: Der Positivismus und die Trennung von Recht und Moral, in: H. L. A. Hart, Recht und Moral, Göttingen 1971.

<sup>83</sup> *Maihofer*, Hegels Prinzip, S. 384.

<sup>84</sup> *Maihofer*, Hegels Prinzip, S. 387.

<sup>85</sup> *Honneth*, Die Idee des Sozialismus, S. 154 ff.

- Hegel*, Georg Wilhelm Friedrich, Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte, Band 13, Vorlesungen über die Philosophie des Geistes, Berlin 1828/1829.
- Hobbes*, Thomas: *Leviathan* (1656), Berlin 2011.
- Honneth*, Axel: *Die Idee des Sozialismus. Versuch einer Aktualisierung*, Berlin 2015.
- Horstmann*, Rolf Peter: Über die Rolle der bürgerlichen Gesellschaft in Hegels politischer Philosophie, in: Manfred Riedel (Hrsg.), *Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie*, Bd. 2, Frankfurt/Main 1975, S. 276.
- Huber*, Ernst Rudolf: Lorenz von Stein und die Grundlegung der Idee des Sozialstaats, in: ders., *Nationalstaat und Verfassungsstaat*, 1965, S. 127.
- Huber*, Ernst Rudolf: Rechtsstaat und Sozialstaat in der modernen Industriegesellschaft, in: ders., *Nationalstaat und Verfassungsstaat*, 1965, S. 241.
- Ilting*, Karl-Heinz: Die Struktur der Hegelschen Rechtsphilosophie, in: Manfred Riedel (Hrsg.), *Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie*, Bd. 2, Frankfurt/Main 1975, S. 52.
- Isensee*, Josef, Der Dualismus von Staat und Gesellschaft, in: Ernst-Wolfgang Böckenförde (Hrsg.), *Staat und Gesellschaft*, Darmstadt 1976, S. 317.
- Kant*, Immanuel, *Metaphysik der Sitten* (1781), Berlin 1978.
- Kant*, Immanuel, *Die metaphysischen Anfangsgründe der Rechtslehre*, 1797.
- Landau*, Peter: Hegels Begründung des Vertragsrechts, in: Manfred Riedel (Hrsg.), *Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie*, Bd. 2, Frankfurt/Main 1975, S. 176 ff.
- Liebrucks*, Bruno: Recht, Moralität und Sittlichkeit bei Hegel, in: Manfred Riedel (Hrsg.), *Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie*, Bd. 2, Frankfurt/Main 1975, S. 13.
- Maihofer*, Werner: Hegels Prinzip des modernen Staats, in *Phänomenologie, Rechtsphilosophie, Jurisprudenz*, Festschrift für Gerhart Husserl zum 75. Geburtstag, Frankfurt/Main 1969, S. 234–273, in: Manfred Riedel (Hrsg.), *Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie*, Bd. 2, Frankfurt/Main 1975, S. 361.
- Proudhon*, Pierre-Joseph: *Bekenntnisse eines Revolutionärs*, Reinbek 1849.
- Riedel*, Manfred: Natur und Freiheit in Hegels Rechtsphilosophie, in: Manfred Riedel (Hrsg.), *Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie*, Bd. 2, Frankfurt/Main 1975, S. 109.
- Riedel*, Manfred: Hegels Begriff der Bürgerlichen Gesellschaft und das Problem seines geschichtlichen Ursprungs, in: Manfred Riedel (Hrsg.), *Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie*, Bd. 2, Frankfurt/Main 1975, S. 247.
- Ritter*, Joachim: Person und Eigentum. Zu Hegels Grundlinien der Philosophie des Rechts §§ 34–81, in: Manfred Riedel (Hrsg.), *Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie*, Bd. 2, Frankfurt/Main 1975, S. 152.
- Rosenzweig*, Franz: Hegels Begriff der politischen Verfassung, in: Manfred Riedel (Hrsg.), *Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie*, Bd. 2, Frankfurt/Main 1975, S. 341.
- Sen*, Amartya: *Die Idee der Gerechtigkeit*, München 2010.
- Vieweg*, Klaus: *Das Denken der Freiheit. Hegels Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Paderborn 2012.

*Vieweg*, Klaus: Die erste Konzeption eines modernen sozialen Staates, in: Stamatia Devetzi/Constanze Janda (Hrsg.), Freiheit – Gerechtigkeit – Sozial(es) Recht, Festschrift für Eberhard Eichenhofer, 2015, S. 683.

# Hegels Kritik des Kosmopolitismus

Von Sebastian Ostritsch, Stuttgart

## I. Einleitung

Wer ein Befürworter der Idee universeller Menschenrechte ist, ist nicht selten auch ein Befürworter eines Weltstaates oder zumindest einer politisch-juristischen Instanz, die *über* den einzelnen Staaten steht und die im Zweifelsfall diesen gegenüber die Durchsetzung der Menschenrechte erzwingen kann. Es gehört zu den Besonderheiten von Hegels Rechts- und Staatsdenken, dass er diese Verknüpfung ablehnt. Nirgends kommt dies prägnanter zum Ausdruck als in der Anmerkung zu § 209 seiner *Grundlinien der Philosophie des Rechts*:

Es gehört der Bildung, dem *Denken* als Bewußtsein des Einzelnen in Form der Allgemeinheit, daß Ich als *allgemeine Person* aufgefaßt werde, worin *Alle* identisch sind. Der *Mensch gilt so, weil er Mensch ist*, nicht weil er Jude, Katholik, Protestant, Deutscher, Italiener usf. ist. Dies Bewußtsein, dem der *Gedanke* gilt, ist von unendlicher Wichtigkeit, – nur dann mangelhaft, wenn es etwa als *Kosmopolitismus* sich dazu fixiert, dem konkreten Staatsleben gegenüberzustehen.<sup>1</sup>

Zunächst spricht Hegel hier in aller Deutlichkeit aus, dass Rechte nicht nur bestimmten Menschen auf Basis ihrer Religion oder Abstammung, sondern allen Menschen aufgrund ihres Personseins zukommen. Allerdings verweist er dann im zweiten anti-kosmopolitischen Teil des Zitats darauf, dass ein solcher Universalismus gefährlich sei, wenn er sich als Kosmopolitismus gegen das konkrete Staatsleben richte. Wie aus dieser Stelle hervorgeht, ist für Hegel Kosmopolit, wer souveräne Staaten zugunsten überstaatlicher Instanzen schwächen bzw. sie gänzlich abschaffen möchte, um einen Weltstaat zu etablieren.<sup>2</sup> Was Hegel an dieser Stelle nicht erläutert, ist, dass hinter dieser Warnung vor dem Kosmopolitismus der Gedanke steckt, dass letztlich der je besondere Staat der eigentliche Ort von Recht und Freiheit, und daher gegen kosmopolitische Unterminierungsversuche zu verteidigen ist.

---

<sup>1</sup> Hegel, *Grundlinien*, § 209 A.

<sup>2</sup> Dieser Begriff des Kosmopolitismus deckt sich weitgehend mit dem heutigen Begriff des Globalismus. Eine ausdrücklich kosmopolitische bzw. globalistische Position vertritt etwa Alexander Wendt. Er argumentiert auf teleologische Weise für die Notwendigkeit eines Weltstaates. Vgl. *Wendt, Why a World State is Inevitable*. Ebenfalls als Kosmopolit bzw. Globalist im hier gebrauchten Sinne des Wortes kann Thomas Pogge gelten. Zwar plädiert er nicht für einen Weltstaat im strikten Sinne, argumentiert jedoch für „a global institutional reform with significant reductions in national sovereignty“ (*Pogge, World Poverty and Human Rights*, S. 195).

In diesem Aufsatz soll es darum gehen, die in den *Grundlinien* enthaltene Kritik Hegels am kosmopolitischen Denken zu rekonstruieren und zu begreifen, warum Hegel den Kosmopolitismus und mit ihm die Idee eines Weltstaates ablehnt.<sup>3</sup>

## II. Hegels Begriff des Staates

Wir wollen zunächst Hegels Begriff des Staates in den *Grundlinien* skizzieren.<sup>4</sup> Der Staat ist nach Hegel die wichtigste Institution der Sittlichkeit. Wenden wir uns daher den Fragen zu, was Sittlichkeit bei Hegel ist und was den Staat zu ihrer wichtigsten Institution macht.

Die Bedeutung des Ausdrucks „Sittlichkeit“ bei Hegel lässt sich wie folgt auf den Punkt bringen: „Sittlichkeit“ ist der Name für die werte- und normendurchtränkte soziale Realität, die durch diejenigen Institutionen und sozialen Praktiken konstituiert wird, die es Individuen erlauben, eine konkrete selbstbestimmte Identität auszubilden. Diese verdichtete Bestimmung ist zweifellos erläuterungsbedürftig. Gehen wir sie Schritt für Schritt durch.

Sittlichkeit ist werte- und normendurchtränkt, insofern sie Werte, Normen – und noch konkreter: Sitten – bereitstellt, die der individuellen Willkür entzogen sind und somit eine allgemeine, d. h. überindividuelle handlungsleitende Funktion ausüben. Hegel geht sogar so weit zu behaupten, dass die „Autorität der sittlichen Gesetze [...] unendlich höher“ ist als die der „Naturdinge“.<sup>5</sup> Denn die Naturdinge sind einfach nur *da*, und zwar ohne dass ihr bloßes Dasein das Individuum in irgendeiner Weise dazu auffordern würde, in einer bestimmten Weise zu handeln. Die Existenz der Naturdinge ist nicht aus sich heraus normativ. Dagegen werden die Gesetze der Sittlichkeit vom Subjekt sehr wohl als eine intrinsisch normative Realität verstanden.

Allerdings wird die beschriebene Objektivität und Autorität der Sittlichkeit vom Einzelnen in der Regel nicht als eine fremde oder gar feindliche Macht aufgefasst. Vielmehr hat das selbstbestimmte und vernünftige Individuum in den Gesetzen der Sittlichkeit sein „Selbstgefühl“, d. h. es begegnet darin auf unmittelbare Weise „seinem eigenen Wesen“.<sup>6</sup>

Beide soeben genannten Aspekte der Sittlichkeit – ihre Objektivität und Autorität einerseits und ihre wesentliche Nicht-Fremdheit für die in ihr lebenden Subjekte andererseits – verweisen wechselseitig aufeinander. Das zeigt sich anhand der basalen Institutionen der Sittlichkeit und der von ihnen ermöglichten sozialen Rollen. Insbesondere das Beispiel der Familie ist schlagend: Eine Mutter oder ein Vater zu sein,

<sup>3</sup> Die in diesem Text vorgebrachten Überlegungen finden sich mit Fokus auf den Widerstreit von „nationalism“ und „globalism“ in *Ostritsch, Hegel's Nationalism*.

<sup>4</sup> Diese Skizze folgt der Darstellung in *Ostritsch, Hegels Rechtsphilosophie als Metaethik*, Kapitel 7.2.

<sup>5</sup> *Hegel, Grundlinien*, § 146 A.

<sup>6</sup> *Hegel, Grundlinien*, § 147.

bedeutet immer auch, bestimmte elterliche Pflichten zu haben.<sup>7</sup> Diese Pflichten sind objektiv, insofern es nicht von irgendjemandes Willkür oder bloßer Meinung abhängt, was es heißt, eine gute Mutter oder ein guter Vater zu sein. Selbstverständlich kann es im Einzelnen zu Meinungsverschiedenheiten kommen, aber diese betreffen eine objektive sittliche Tatsache, die nicht auf bloß subjektive Überzeugungen zurückgeführt werden kann. Die objektiven elterlichen Pflichten sind aber zugleich eine wichtige Quelle für die Identität von Individuen. Diese Identität kann im Gegensatz zum bloß formalen Mit-sich-selbst-gleich-Sein des transzendentalen Ich, das logisch jedem empirischen Bewusstsein vorausgeht und es ermöglicht, „konkret“ genannt werden. Alles, was ich als transzendentes Ich von mir sagen kann, ist „Ich denke“ oder „Ich bin ich“. Als jemand, der Teil einer Sittlichkeit ist, kann ich hingegen eine viel reichere Selbstbeschreibung anbieten: „Ich bin Ehemann, Vater, Philosoph, Mitglied verschiedener Vereine und Verbände, einer deutscher Staatsbürger usw.“

Man könnte nun versuchen zu argumentieren, dass dies kein Alleinstellungsmerkmal der Sittlichkeit sei, da auch die Natur eine reichhaltige Quelle konkreter Identität sei. Dagegen ist allerdings einzuwenden, dass natürliche Eigenschaften kontingente Eigenschaften sind, in denen sich mein Wesen als selbstbestimmendes Wesen nicht niederschlägt. Mit Bezug auf meine natürliche Verfasstheit kann ich zwar sagen, dass ich blaue Augen und braunes Haar *habe*, aber damit ist eben nicht gesagt, wer ich meinem Wesen nach *bin*. Der entscheidende Unterschied zu sozial vermittelten Identitäten der Sittlichkeit liegt darin, dass Letztere nicht nur konkret, sondern auch Ausdruck meiner Selbstbestimmungstätigkeit sind. Indem ich nämlich mein Leben und Handeln aus freien Stücken an den Werten, Normen und Pflichten, die die sozialen Rollen von Mutter und Vater konstituieren, ausrichte, handle ich nicht willkürlich, sondern bin wahrhaft selbstbestimmend. Der freie Wille hat nach Hegel nämlich eine selbstbezügliche Struktur: Wohlverstanden ist er „der freie Wille, der den freien Willen will“.<sup>8</sup> Die Verwirklichung dieser selbstbezüglichen Freiheit geschieht, wenn Individuen ihr Leben gemäß den Institutionen der Sittlichkeit führen. Indem ich mich willentlich zu einem Mitglied der Familie, der bürgerlichen Gesellschaft und des Staates mache, bejahe ich diejenigen Bedingungen, die es mir ermöglichen eine konkrete selbststimmte Identität auszubilden. Diesen sittlichen Institutionen anzugehören, ist daher nach Hegel die Pflicht eines jeden selbstbestimmten Akteurs.<sup>9</sup>

Wenden wir uns nun dem Staat zu. Auf den ersten Blick könnte es angebracht erscheinen, den Staat einfachhin als die allumfassende Institution, die alle anderen Institutionen (die Familie, die Wirtschaft, die Gerichte und die Wohlfahrtseinrichtungen) in sich enthält und zu einem zusammenhängenden Ganzen zusammenfügt, zu bestimmen. Auf den zweiten Blick erweist sich Hegels Begriff des Staates aber als komplexer. Er vereinigt in sich drei verschiedene Aspekte: 1. den Staat als das sitt-

<sup>7</sup> Hegel, Grundlinien, §§ 173–180.

<sup>8</sup> Hegel, Grundlinien, § 27.

<sup>9</sup> Hegel, Grundlinien, § 148.



liche Ganze, 2. seine aus Familie und den Institutionen der bürgerlichen Gesellschaft bestehende „*Verfassung* [...] *im Besonderen*“<sup>10</sup> sowie 3. den politischen Staat im eigentlichen Sinne mit seiner genuin politischen Verfassung, d. i. den Staatsgewalten in ihrer organischen Verwiesenheit aufeinander.<sup>11</sup>

Konzentrieren wir uns zunächst auf den ersten Aspekt. Diesem zufolge ist der Staat das sittliche Ganze als solches, d. h. das soziale Ganze, das die anderen sittlichen Sphären – die Familie und die bürgerliche Gesellschaft – in sich vereinigt.<sup>12</sup>

Nach Hegel existiert der Staat in dieser übergreifenden Bedeutung einmal auf unmittelbare und einmal auf vermittelte Weise. Seine unmittelbare Existenz hat der Staat an den „Sitten“, seine „vermittelte Existenz“ am „Selbstbewußtsein des Einzelnen, dem Wissen und [der] Tätigkeit desselben“.<sup>13</sup> Das bedeutet, dass der Staat keine Entität ist, die unabhängig von menschlichen Subjekten und ihrer Tätigkeit existiert. Diese Tätigkeit kann gewohnheitsmäßig und unterbewusst ablaufen, wie es eben bei den Sitten eines Volkes der Fall ist, oder aber sie kann ganz bewusst und absichtlich vollzogen werden. In letzterem Fall handeln Individuen nicht mit der Absicht, nur ihre eigenen Partikularinteressen zu befördern, sondern vielmehr so, dass sie die Zwecke des sittlichen Ganzen namens „Staat“ befördern. Der Staat ist „die Wirklichkeit des substantiellen Willens“ nur dank dem „zu seiner Allgemeinheit erhobenen besonderen Selbstbewußtsein“, d. h. ohne den Einzelnen, der auf das Allgemeine gesinnt ist, hat das Allgemeine keinen Bestand.<sup>14</sup> Der Staat als das sittliche Gemeinwesen ist nur dann wirklich, wenn Individuen sich mit ihm identifizieren und zumindest zuweilen auch sein Funktionieren und Gedeihen ausdrücklich zum Zweck ihres Handelns machen.

Bei einer solchen handelnden Identifikation des einzelnen mit dem Staat als dem sittlichen Ganze spielt der zweite Aspekt des Staates, die aus der Familie und den verschiedenen Institutionen der bürgerlichen Gesellschaft bestehende Verfassung im Besonderen, eine entscheidende Rolle. Denn wie oben bereits beschrieben geben diese Institutionen den Individuen nicht nur objektive Werte, Normen und Sitten vor, sondern ermöglichen gerade dadurch die Ausbildung einer selbstbestimmten und konkreten Identität. Die Institutionen, die die Verfassung im Besonderen ausmachen, können daher auch eine „Gesinnung“ erzeugen, die Hegel „Patriotismus“ nennt

<sup>10</sup> Hegel, Grundlinien, § 265.

<sup>11</sup> Wolff, Hegels staats-theoretischer Organizismus, S. 156–160.

<sup>12</sup> Hegel, Grundlinien, § 258: „Der Staat an und für sich ist das sittliche Ganze [...]“. Aufgrund dieses Bedeutungsaspekts von „Staat“ wird in der englischsprachigen Hegelforschung zuweilen eher von „nation“ als von „state“ gesprochen. Walsh, Hegelian Ethics, S. 45: „A better conception of what he [Hegel] was after can be got if we speak not of the state but of the nation. The activities of the state as Hegel conceives it cover every aspect of national life, and are thus as much cultural as political, educational as much as economic.“ Moyer, Hegel's Conscience, S. 191: „Yet Hegel does not identify the State with the government. Rather, he takes the State to be the totality of the institutions of Ethical Life.“

<sup>13</sup> Hegel, Grundlinien, § 257.

<sup>14</sup> Hegel, Grundlinien, § 258.

und die das Wissen darum bedeutet, „daß mein substantielles und besonderes Interesse im Interesse und Zwecke eines Anderen (hier des Staats) als im Verhältnis zu mir als Einzelem bewahrt und enthalten ist, womit eben dieser unmittelbar kein anderer für mich ist und Ich in diesem Bewußtsein frei bin.“<sup>15</sup>

Es ist jedoch wichtig zu betonen, dass nach Hegel der Staat als sittliches Ganzes nicht als Mittel zur Befriedigung von Partikularinteressen angesehen werden darf. Das ist die Fehldeutung des Staates, wie sie für die sich selbst verabsolutierende bürgerliche Gesellschaft typisch ist.<sup>16</sup> In Wahrheit ist der Staat als sittliches Ganzes Selbstzweck, insofern nämlich Individuen ein selbstbestimmtes Leben nur innerhalb seiner führen können. Der Staat als Selbstzweck ist mit den Worten Michael Wolffs „der Grund der institutionellen Gliederung der Gesellschaft“, nicht ihre Folge.<sup>17</sup> Damit ist er auch der Grund individueller Selbstbestimmung. Individuen sind daher nach Hegel dazu verpflichtet, Mitglieder eines Staates zu sein. Es ist sogar ihre „höchste Pflicht“, da sie außerhalb des Staates nicht wahrhaft selbstbestimmt leben könnten.<sup>18</sup>

Trotz allem ist der Staat nur eine „abstrakte Wirklichkeit“, solange er nicht mit- samt seines dritten Aspekts, seiner genuin politischen Dimension, gedacht wird.<sup>19</sup> Denn es ist der „politische Staat und *seine Verfassung*“, der für die Organisation und Reorganisation der Institutionen des sittlichen Ganzen und über deren Gedeihen mittelbar auch für die patriotische Gesinnung der Bürger verantwortlich ist.<sup>20</sup> Die politische Verfassung, von der Hegel in diesem Zusammenhang spricht, ist nicht ein Stück Papier, ja überhaupt kein Dokument, sondern die reale Art und Weise, wie sich ein Staat in „verschiedene Gewalten“ gliedert.<sup>21</sup> Es ist innerhalb des politischen Staates, dass das Selbstbewusstsein der Sittlichkeit seine vollständige Verwirklichung erlangt, indem Staatsvertreter ausdrücklich im Namen und Interesse des sittlichen Ganzen agieren.

Ohne die Verfassung im Besonderen und die politische Verfassung, die die Erstgenannte organisiert, wäre ein Volk nicht ein Staat, sondern nur eine „Familie, Horde, Stamm[...], Menge usf.“.<sup>22</sup> Was solchen vorstaatlichen Kollektiven nach Hegel ab-

---

<sup>15</sup> Hegel, Grundlinien, § 268.

<sup>16</sup> Hegel, Grundlinien, § 258 A.

<sup>17</sup> Wolff, Hegels staats-theoretischer Organizismus, S. 153; Moyer, Hegel's Conscience, S. 194.

<sup>18</sup> Hegel, Grundlinien, § 258.

<sup>19</sup> Hegel, Grundlinien, § 270.

<sup>20</sup> Hegel, Grundlinien, § 267.

<sup>21</sup> Hegel, Grundlinien, § 269. Hegel argumentiert, dass im Falle einer vernünftigen Verfassung die Gewalten nicht voneinander getrennt, sondern im Sinne eines organischen Ganzen funktional aufeinander verwiesen sind; Wolff, Hegels staats-theoretischer Organizismus.

<sup>22</sup> Hegel, Grundlinien, § 349.

geht, ist die „objektive Gesetzlichkeit und für sich feste Vernünftigkeit“, die nur eine wahrhaft politische Verfassung garantieren kann.<sup>23</sup>

### III. Der Staat als souveränes Individuum: Hegels zweifache Kritik des Kosmopolitismus

Bisher hat unsere Rekonstruktion von Hegels Theorie des Staates gezeigt, dass sich die Sittlichkeit im Staat verwirklicht. Der Staat ist der Ort der wahrhaften Selbstbestimmung des Menschen und damit Zweck an sich selbst. Ein solcher „Etatismus“ schließt aber noch nicht zwangsläufig den Kosmopolitismus aus. Warum sollte nicht ein Weltstaat leisten können, was die vielen Einzelstaaten nach Hegel idealiter leisten? Wie in diesem Abschnitt gezeigt werden soll, lassen sich aus den *Grundlinien* gleich zwei Argumente gegen die Idee eines Weltstaats gewinnen.

Die Grundlage für beide Argumente ist Hegels These, dass der Staat ein „Individuum“ ist bzw. dass er „Individualität“ hat.<sup>24</sup> Hegels Begriff der Individualität basiert auf seinen Ausführungen zur „Einzelheit“ in der *Wissenschaft der Logik* und ist daher erläuterungsbedürftig. Einzelheit ist nach Hegel „das Prinzip der Individualität“.<sup>25</sup> Individualität lässt sich somit umgekehrt als weiterentwickelter und daher reichhaltigerer Begriff von Einzelheit verstehen. Für den gegenwärtigen Zweck dieses Aufsatzes – zu verstehen, warum der Staat ein Individuum ist – genügt es aber, auf die logischen Eigenschaften der Einzelheit einzugehen. Die Differenz von Einzelheit und Individualität soll daher im Folgenden keine Rolle spielen, weshalb die beiden Ausdrücke von nun an auch als gleichbedeutend gebraucht werden.

Die übliche Auffassung besagt, dass es sich bei individuellen Dingen um nicht-instanzierbare Entitäten handelt. Im Gegensatz zu Allgemeinem hat Individuelles keine Instanzen.<sup>26</sup> Woran aber liegt es, dass eine Sache nicht-instanzierbar und somit individuell ist? Hegel argumentiert, dass Einzelheit das Resultat einer selbstbezüglichen Operation ist, die er als „sich auf sich beziehende Negativität“ beschreibt.<sup>27</sup> Da für Hegel Negation und Bestimmung dasselbe sind, könnte man Einzelheit auch als selbstbezügliche Bestimmtheit charakterisieren. Ein Einzelnes lässt sich demnach nicht als ein Bündel von Eigenschaften oder gar als eine eigenschaftslose Substanz begreifen. Eine Entität mit einer Vielzahl besonderer Eigenschaften (oder „Bestimmungen“) ist nach Hegel nur eine *einzelne, individuelle* Entität, insofern sie sich auf negative Weise auf sich selbst bezieht und dabei ihre besonderen

<sup>23</sup> Hegel, *Grundlinien*, § 349.

<sup>24</sup> Hegel, *Grundlinien*, § 321.

<sup>25</sup> Hegel, *Wissenschaft der Logik* II, S. 297.

<sup>26</sup> Strawson, *Particular and General*.

<sup>27</sup> Hegel, *Wissenschaft der Logik* II, S. 299.

Bestimmungen zu einer singulären, d.h. nicht-instanzierbaren Einheit zusammen-schließt.<sup>28</sup>

Es ist eine überraschende Folge dieser Auffassung von Einzelheit, dass die meisten Dinge, die wir als einzelne wahrnehmen und ansprechen, nicht von sich her Individuen sind. Da Individualität auf einer selbst-konstituierenden Aktivität beruht, können nach Hegel nur Lebewesen – und im vollsten Sinne nur Personen – als echte Individuen angesehen werden. Ein alltägliches materielles Einzelding, auf das wir als „dieses“ Bezug nehmen, ist nicht an sich ein „dieses“, sondern nur „insofern es *monstriert* wird“, d. h. insofern es durch Personen mithilfe eines Zeigeaktes indexikalisch individuiert wird.<sup>29</sup> Im Zuge eines solchen Zeigeaktes leistet eine Person für das Ding die negative Selbstbeziehung, die es für seine Individualität benötigt.<sup>30</sup>

Echte Individuen zeichnen sich dagegen dadurch aus, dass sie die selbstbezügliche Aktivität, in der ihre Individualität gründet, selbst leisten bzw. genauer ausgedrückt, dass sie diese Aktivität selbst sind. Wenn wir von der Besonderheit absehen, die in einem Individuum beschlossen liegt, und nur auf sein Selbstverhältnis blicken, dann haben wir es mit einem „Fürsichseienden“ zu tun.<sup>31</sup> Dabei handelt es sich um eine Kategorie, die bereits im ersten Teil der *Logik* abgehandelt wird. Dort argumentiert Hegel, dass das Für-sich-Sein eines Seienden eine Vielheit anderer Entitäten voraussetzt, von denen jede wiederum für sich selbst ist und somit eine negative und ausschließende Beziehung zu den anderen hat.<sup>32</sup> Da die Einzelheit diesen Aspekt des Für-sich-Seins enthält, muss auch sie als ein ausschließendes Verhältnis zu anderen Individuen charakterisiert werden. Hegel argumentiert also, dass Personen als echte Individuen im Gegensatz zu Dingen, deren Individualität oder Diesheit nicht in sich selbst liegt, nur dann *für sich* sein können, wenn es andere individuelle Entitäten wie sie gibt, die sie von sich ausschließen können.

Die Gründe dafür werden deutlich, wenn wir uns die Frage stellen, was meine Individualität zu *meiner* macht. Die Antwort kann nicht in irgendeiner besonderen Eigenschaft liegen, denn jede besondere Eigenschaft ist eine, die auch andere haben oder erlangen könnten bzw. die mir fehlen oder abhanden kommen könnte. Individualität schließt zwar besondere Bestimmtheit mit ein, ist aber nicht mit ihr identisch. Wie bereits skizziert, ist Individualität nach Hegel vielmehr selbstbezügliche Bestimmtheit. Was aber eine selbstbezügliche Bestimmtheit zu *meiner* macht, ist schlicht, dass sie *nicht* die selbstbezügliche Bestimmtheit eines anderen ist. Individualität geht daher mit dem irreduziblen Unterschied zwischen *meiner* und *deiner*/

---

<sup>28</sup> Für eine hervorragende Auseinandersetzung mit Hegels „Einzelheit“: *Martin*, *Ontologie der Selbstbestimmung*, S. 243–253.

<sup>29</sup> *Hegel*, *Wissenschaft der Logik II*, S. 300.

<sup>30</sup> *Hegel*, *Wissenschaft der Logik II*, S. 300.

<sup>31</sup> *Hegel*, *Wissenschaft der Logik II*, S. 300.

<sup>32</sup> *Hegel*, *Wissenschaft der Logik II*, S. 300.

ihrer Individualität bzw. dem Unterschied zwischen der *eigenen* Individualität und der Individualität *anderer* einher.<sup>33</sup>

Wir können uns nun dem Staat und seiner Charakterisierung als Individuum zuwenden. Aus unserer Rekonstruktion von Hegels Staatsbegriff ergab sich, dass dem Staat, insbesondere dem politischen Staat, Selbstbewusstsein zugeschrieben werden kann, insofern das sozio-ethische Gemeinwesen (sprich: die Sittlichkeit) innerhalb des politischen Staates zum Gegenstand seiner selbst wird. Genau genommen *muss* dem Staat sogar ein solches Selbstbewusstsein zugeschrieben werden, denn nur dann ist er auch *politischer* Staat: „Nur als im Bewußtsein vorhanden, sich selbst als existierender Gegenstand wissend, ist er der Staat.“<sup>34</sup> Der Staat hat daher die selbstbezügliche Form des „Für-sich-Seins“.<sup>35</sup>

Das Selbstbewusstsein des Staates erschöpft sich aber nicht in einem abstrakten, inhaltslosen Selbstbezug, sondern umfasst auch seinen besonderen Charakter, der „der Geschichte angehört“.<sup>36</sup> Hegel verweist hier darauf, dass die Sitten und Institutionen, die die sogenannte Verfassung des Staates im Besonderen ausmachen, selbstverständlich das Resultat historischer Prozesse sind. Aus unserer Rekonstruktion der Individualität geht allerdings hervor, dass diese besonderen Bestimmungen, die man die kulturellen Besonderheiten eines Staatsvolkes nennen könnte, nicht die Individualität des Staates ausmachen können.<sup>37</sup> Was den Staat stattdessen zu einem Individuum macht, ist, dass er diese historisch entstandenen Besonderheiten zu einer einzigen selbstbezüglichen Einheit zusammenschließt – zu einer Einheit, die er ausdrücklich als *seine* Einheit setzt und damit zugleich andere von ihr ausschließt. Daher kann man nach Hegel einen Staat nicht allein auf Basis der zu einem bestimmten Zeitpunkt seiner Geschichte geltenden kulturellen Praktiken definieren, obwohl jedem Staat derlei Praktiken eigentümlich sind.<sup>38</sup> Stattdessen wird nach Hegel ein individueller Staat über seine exkludierende selbstbezügliche Struktur definiert, d. h. über sein „ausschließendes Für-sich-sein“, das wiederum in seinem „Verhältnis zu anderen Staaten“ in Erscheinung tritt.<sup>39</sup> Als ein Individuum zu existieren, ist dialektisch daran gekoppelt, als *Selbständiger* in ausschließender Beziehung zu anderen Individuen zu stehen. In Bezug auf individuelle Staaten lässt sich dies auch dahingehend formulieren, dass die innere und äußere Souveränität zwei Seiten einer Medaille sind. Die Selbständigkeit eines Staates – seine Unabhängigkeit von anderen –

---

<sup>33</sup> Hegel verweist in seiner Argumentation auf die „Repulsion des Eins“ im ersten Teil der *Logik* zurück. Hegel, *Wissenschaft der Logik* II, S. 300.

<sup>34</sup> Hegel, *Grundlinien*, § 258 Z.

<sup>35</sup> Hegel, *Grundlinien*, § 321.

<sup>36</sup> Hegel, *Grundlinien*, § 259 Z.

<sup>37</sup> Hegel, *Grundlinien*, § 259 Z.

<sup>38</sup> Ich widerspreche damit der These von Buchwalter, *Dialectics, Politics, and the Contemporary Values of Hegel's Practical Philosophy*, S. 214, der zufolge Hegel eine „*culturalist* notion of political units“ vertrete.

<sup>39</sup> Hegel, *Grundlinien*, § 322.

ist die Art und Weise, in der das staatliche Für-sich-Sein „sein Dasein hat“.<sup>40</sup> Eben deshalb ist nach Hegel die Selbstständigkeit des Staates zugleich „die erste Freiheit und die höchste Ehre eines Volkes“.<sup>41</sup>

Wir sind nun endlich in der Lage, Hegels Argumente gegen den Kosmopolitismus, der souveräne Staaten in einer überstaatlichen Ordnung oder einem Weltstaat auflösen möchte, nachzuvollziehen.

Das erste Argument geht von der Tatsache aus, dass es eine Vielzahl souveräner Staaten gibt. Es wäre schlicht irrational, wenn ein selbständiger Staat es zulassen würde, in einem anderen Staat aufgelöst oder von diesem einverleibt zu werden. Der Grund dafür dürfte aus unserer obigen Rekonstruktion von Hegels Begriff des Staates erhellen: Nach Hegel ist der einzelne souveräne Staat ein Zweck an sich, insofern er die Verwirklichung menschlicher Selbstbestimmung darstellt. Es wäre daher gegen die menschliche Selbstbestimmung, einen souveränen Staat aufzulösen.<sup>42</sup> Kein Volk, das einen souveränen Staat bildet, kann vernünftigerweise seine politische Souveränität aufgeben wollen:

Diejenigen, welche von Wünschen einer Gesamtheit, die einen mehr oder weniger selbständigen Staat ausmacht und ein eigenes Zentrum hat, sprechen – von Wünschen, diesen Mittelpunkt und seine Selbstständigkeit zu verlieren, um mit einem anderen ein Ganzes auszumachen –, wissen wenig von der Natur einer Gesamtheit und dem Selbstgefühl, das ein Volk in seiner Unabhängigkeit hat.<sup>43</sup>

Insofern der Kosmopolitismus den Versuch darstellt, selbständige Staaten aufzulösen, ist er aus Hegels Sicht abzulehnen.

Kommen wir nun zum zweiten Argument Hegels gegen den Kosmopolitismus. Während das erste Argument besagte, dass der Kosmopolitismus keine rationale Präferenz für das Volk eines souveränen Staates darstellt, ist das zweite Argument radikaler: Ihm zufolge ist die Existenz eines Weltstaates eine ontologische Unmöglichkeit. Warum?

Der Staat ist ein Individuum und als solcher steht er in einem ausschließendem Verhältnis zu anderen individuellen Staaten. Das genuin politische „Wir“ eines Staatsvolkes ist damit abhängig vom Ausschluss eines politischen „Sie“ eines ande-

---

<sup>40</sup> *Hegel*, Grundlinien, § 322.

<sup>41</sup> *Hegel*, Grundlinien, § 322.

<sup>42</sup> Das bedeutet selbstverständlich nicht, dass Staaten ewig existieren. Die Geschichte ist voller Beispiele für Staaten, die entweder aufgrund von Kriegen oder wegen maroder Institutionen und dadurch bedingtem schwindendem Patriotismus aufhörten zu existieren. *Hegel*, Grundlinien, § 347 A.

<sup>43</sup> *Hegel*, Grundlinien, § 322 A. Hegel führt in diesem Paragraphen des Weiteren aus, dass – historisch gesehen – die Selbstständigkeit stets die erste Gestalt ist, in der Staatlichkeit auftritt. Selbst dort, wo sich noch kein genuin *politischer* Staat herausgebildet hat, steht ein selbständiges Individuum wie ein „Patriarch, Stammeshaupt usw.“, das die Individualität des Staates verkörpert, an seiner Spitze.

ren Staatsvolkes, das für sich natürlich seinerseits ein politisches „Wir“ ist.<sup>44</sup> Solange die Menschheit nicht mit einer außerirdischen politischen Entität konfrontiert ist, hat der Weltstaat per definitionem kein Verhältnis zu einer anderen staatlichen Instanz. Damit aber könnte er nicht als souveräner Staat gelten, denn schließlich beinhaltet Souveränität Selbständigkeit im Sinne einer Unabhängigkeit von anderen.

Dagegen könnte man einwenden, dass der Weltstaat sehr wohl unabhängig von anderen Staaten wäre, und zwar einfach deshalb, weil es keine anderen gäbe. Jedoch besteht Hegel darauf, dass die Selbständigkeit „als Beziehung eines *Anderen* auf ein *Anderes*“ erscheinen muss.<sup>45</sup> Hegels Gedanke ist, dass ein Individuum nicht zu einem Individuum werden bzw. sich als solches halten kann, wenn es nicht in Beziehung zu anderen steht, wobei ein entscheidender Aspekt dieser Beziehung *ausschließender* Natur ist. Es sei hier daran erinnert, dass *meine* Individualität nach Hegel gerade darin besteht, dass ich *nicht ein anderer* bin, den ich von mir als einer selbstbezüglichen Einheit ausschließe. Dieser Selbstbezug, der andere ausschließt, ist nach Hegel eine ontologische und nicht nur eine mentale Aktivität. Daher muss die Beziehung zu einem anderen ebenfalls ontologisch sein; es kann sich nicht um eine bloß imaginierte logische Möglichkeit handeln. Würden z. B. Anthropologen einen Stamm entdecken, der überhaupt nichts von der Existenz anderer Menschengruppen wüsste, würde man mit Hegel darauf bestehen müssen, dass es sich bei diesem Stamm nicht um einen souveränen politischen Staat handeln kann. Wir hätten es mit einer bloßen Horde zu tun, der es als solcher an Individualität mangelte. Dasselbe würde auch für den Weltstaat gelten, der keine wahrhaft politische Entität, kein souveräner Staat im eigentlichen Sinne wäre. Die Idee des Weltstaates ist daher nach Hegel eine leere Vorstellung. Es handelt sich dabei wie bei der Forderung für „das Wohl aller“ sorgen zu wollen, um eine „ganz leere Bestimmung“.<sup>46</sup>

#### **IV. Anerkennung zwischen Staaten und die internationale Staatengemeinschaft**

Dass der Staat zu anderen Staaten in einem Verhältnis des ausschließenden Für-sich-Seins steht, lässt sich positiv auch dahingehend ausdrücken, dass zwischen Staaten notwendigerweise ein Verhältnis der wechselseitigen Anerkennung herrscht. Denn die negative, ausschließende Beziehung eines Staates zu anderen setzt voraus, dass dieser Staat die anderen ebenfalls *als Staaten* anerkennt. Ohne eine solche Anerkennung würde ein Staat nicht über einen *Anderen* der richtigen Art verfügen, den er benötigt, um seine eigene Selbständigkeit zu manifestieren. Hegel parallelisiert in dieser Hinsicht ausdrücklich Staaten und Personen: „Sowenig der Einzelne eine

---

<sup>44</sup> Das sind die Hegelschen Wurzeln von Carl Schmitts berühmtem Begriff des Politischen als einer Sphäre, die durch den Gegensatz von Freund und Feind bestimmt wird. *Schmitt*, Der Begriff des Politischen, S. 14.

<sup>45</sup> *Hegel*, Grundlinien, § 323.

<sup>46</sup> *Hegel*, Grundlinien, § 125.

wirkliche Person ist ohne Relation zu anderen Personen (§ 71 u. sonst), so wenig ist der Staat ein wirkliches Individuum ohne Verhältnis zu anderen Staaten (§ 322).“<sup>47</sup> Um also ein Individuum sein zu können, muss jeder souveräne Staat von anderen „anerkannt“ sein.<sup>48</sup>

Die Notwendigkeit wechselseitiger Anerkennung ist nun zugleich ein Argument gegen die kosmopolitische Vision eines Weltstaates. Der Versuch, einen Weltstaat zu errichten, unterminiert seine eigenen Voraussetzungen, insofern er die Eliminierung anderer Staaten beinhalten würde, deren Anerkennung der Weltstaat aber bedürfte, um überhaupt ein Staat zu sein. Michael O. Hardimon hat dieses Argument prägnant zusammengefasst:

Part of what it is to *be* an individual, for Hegel, is to be recognized as an individual by other individuals and to recognize that one is recognized as an individual by other individuals. The establishment of a world state would therefore eliminate a condition – the existence of other states – that must obtain in order for that world state fully to actualize itself as an individual state. And so a world state, in addition to being undesirable is not a real possibility.<sup>49</sup>

Fragen wir uns zum Abschluss, was aus Hegels anerkennungsbasierter Staatskonzeption mit Blick auf die Idee einer internationalen Staatengemeinschaft folgt. Zunächst hält Hegel fest, dass die wechselseitige Anerkennung zwischen Staaten notorisch instabil ist. Der Grund dafür ist, dass es keine normative Autorität jenseits von Einzelstaaten, keinen Staat über dem Staat gibt, der auf objektive Art und Weise wie ein „Prätor“ Streit zwischen ihnen schlichten könnte.<sup>50</sup> Allerdings gibt es so etwas wie eine Logik der Anerkennung auf der zwischenstaatlichen Ebene.

Wechselseitige Anerkennung zwischen Staaten beinhaltet zuvorderst die Anerkennung einer „allgemeinen Identität“.<sup>51</sup> Jeder Staat, der einen anderen anerkennt, muss ihn als einen selbständigen Staat, d. h. als eine gleichartige politische Entität, anerkennen. Aus dieser Anerkennung der allgemeinen Identität fließt nach Hegel das Völkerrecht. Das Völkerrecht ist dabei von besonderen Traktaten, auf die sich Staaten einigen können, zu unterscheiden, insofern das Völkerrecht das „*allgemeine*, an und für sich zwischen den Staaten gelten sollende Recht“ ist.<sup>52</sup> Es ist zwar selbst ein „Grundsatz des Völkerrechts“, dass „die Traktate, als auf welchen die Verbindlichkeiten der Staaten gegeneinander beruhen, gehalten werden sollen“.<sup>53</sup> Allerdings ist gerade damit „*pacta sunt servanda*“ als ein allgemeines Prinzip, das alle besonderen Abmachungen zwischen Staaten betrifft und daher selbst keine solche Abmachung sein kann, ausgezeichnet. Dieses Prinzip ist offenkundig eine Folge des wechselsei-

<sup>47</sup> Hegel, Grundlinien, § 331 A.

<sup>48</sup> Hegel, Grundlinien, § 331.

<sup>49</sup> Hardimon, Hegel's Social Philosophy, S. 233.

<sup>50</sup> Hegel, Grundlinien, § 333 A.

<sup>51</sup> Hegel, Grundlinien, § 331 A.

<sup>52</sup> Hegel, Grundlinien, § 333.

<sup>53</sup> Hegel, Grundlinien, § 333.



tigen staatlichen Bedürfnisses nach Anerkennung, wenn auch nicht die einzige.<sup>54</sup> Weitere von Hegel genannte Grundsätze des Völkerrechts lauten: „ein Staat soll sich nicht in die inneren Angelegenheiten des anderen mischen“<sup>55</sup> und im Krieg soll „die Möglichkeit des Friedens erhalten“ werden, was u. a. bedeutet, dass Gesandte respektiert und Zivilisten nicht angegriffen werden.<sup>56</sup> Alle diese Grundsätze sind spezifische Normen, die die Praxis wechselseitiger Anerkennung zwischen selbständigen Staaten schützen sollen. Dabei setzen sie zugleich die grundlegende Anerkennung einer allgemeinen Identität zwischen souveränen Staaten voraus. Das „höchste Gesetz“, das das Verhalten eines Staates zu anderen leitet, ist jedoch die Einsicht, dass jeder souveräne Staat die Verkörperung eines „*besondere[n] Willen[s]*“ ist und dass er diesem Willen gemäß sein je eigenes „*Wohl*“ zu seinem primären Ziel hat.<sup>57</sup>

Nun ist die Frage, ob eine konkrete Vereinbarung in einer bestimmten Situation Anwendung findet oder nicht, ebenso wie die Frage, ob sich alle Parteien wirklich an ein Abkommen gehalten haben, immer auch eine Frage der Interpretation. Da es, wie gesagt, keinen Schiedsrichter in derartigen Streitfragen gibt, kann auch der Grundsatz von „*pacta sunt servanda*“ nicht über ein bloß präskriptives „Sollen“ hinausgehen.<sup>58</sup> Politische Konflikte zwischen Staaten, die im Extremfall Krieg bedeuten, können daher nach Hegel nie ganz ausgeschlossen werden. Das bedeutet nicht, dass Hegel ein Kriegsbegeisterter gewesen wäre oder den Krieg als etwas gemeinhin Wünschenswertes angesehen hätte. Allerdings erkannte er deutlich, dass der Krieg ein nicht auszurottendes Element politischer Ontologie darstellt.<sup>59</sup> Hegel betont, dass selbst im Fall des Krieges das „*Band*“ der Anerkennung dafür sorgt, dass die allgemeinen Prinzipien des Völkerrechts ihre Gültigkeit bewahren.<sup>60</sup> Im Rahmen von Hegels Staatstheorie ist es rational, dass Staaten den Krieg „als ein Vorübergehensollendes“ betrachten, weil nur der Frieden die volle Wiederaufnahme der wechselseitigen Anerkennungsbeziehungen ermöglicht, derer alle souveränen Staaten bedürfen.<sup>61</sup>

Es zeigt sich also, dass Hegel durchaus einer Form des Internationalismus vertritt: Ein politisches Gebilde kann sich ihm zufolge nur innerhalb der internationalen Staatengemeinschaft als ein souveräner Staat verwirklichen. Dabei betont Hegel aber, dass diese Gemeinschaft nicht den Charakter eines übergreifenden Weltstaates

<sup>54</sup> Wolff, *Moral in der Politik*. Garve, Kant, Hegel, S. 17.

<sup>55</sup> Hegel, *Grundlinien*, § 331 A.

<sup>56</sup> Hegel, *Grundlinien*, § 338.

<sup>57</sup> Hegel, *Grundlinien*, § 336.

<sup>58</sup> Hegel, *Grundlinien*, § 333.

<sup>59</sup> Hegel, *Grundlinien*, § 332. Hierhin lässt sich erneut eine hegelianische Wurzel im Denken Carl Schmitts erkennen. Denn zu Schmitts bekanntesten Einsichten gehört bekanntlich, dass eine Welt ohne die *Möglichkeit* des Krieges eine Welt ohne Politik wäre. Schmitt, *Der Begriff des Politischen*, S. 23.

<sup>60</sup> Hegel, *Grundlinien*, § 338.

<sup>61</sup> Hegel, *Grundlinien*, § 338.

haben kann. Stattdessen wird die internationale Gemeinschaft durch wechselseitige Anerkennungsbeziehungen zusammengehalten; Beziehungen, die nicht in vertikaler, sondern in horizontaler Richtung verlaufen, und die deshalb von den besonderen Willen der involvierten Staaten abhängen.<sup>62</sup>

Der hier dargelegte Internationalismus Hegels entspricht klarerweise *nicht* dem Internationalismus, den Shlomo Avineri Hegel zuschreibt. Avineri behauptete von Hegel:

[H]e emerges with a vision of One World, united by culture and reason, progressing towards a system wherein sovereignty, though acknowledged, will wither away, and wars, though immanent, will gradually disappear.<sup>63</sup>

Dagegen haben wir gesehen, dass sich am Ende von Hegels *Grundlinien* das Bild einer auf Anerkennungsverhältnissen beruhenden internationalen Gemeinschaft souveräner Staaten ergibt; ein Bild, das Robert R. Williams prägnant zusammengefasst hat:

Hegel regards the international level, and history, as fundamentally tragic. For on the international level, there is no mutual recognition that issues in a higher union; there is no We. For this reason Hegel claims that international law has the status of an 'ought to be'.<sup>64</sup>

---

<sup>62</sup> Westphal, Hegel's radical idealism, S. 287, Anm. 27, behauptet, „[that] the nationalism of Hegel's view of the state refuses to become the internationalism which his own logic calls for“. Dem wird hier widersprochen: Hegels Staatsphilosophie führt genau auf die Art von Internationalismus, die im Begriff des Staates liegt.

<sup>63</sup> Avineri, Hegel's Theory of the Modern State, S. 207. Avineri scheint sich von einer Aussage in Hegels Vorlesungen über die Weltgeschichte zu seiner These verleiten lassen zu haben. In einer Passage, in der es um die dritte, von den germanischen Völkern dominierte Phase der Weltgeschichte geht, schreibt Hegel: „In aller Verschiedenheit besteht aber auch eine Gleichmäßigkeit in allen germanischen Prinzipien, und deswegen ist auch die Selbständigkeit nur als ein formelles Prinzip anzusehen“ (Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte, Band 4, S. 761). Die Gleichmäßigkeit, von der Hegel hier spricht, ist nur die Familienähnlichkeit der modernen europäischen Staaten bezüglich ihrer Sitten und Gesetze. Es handelt sich dabei *nicht* um die Vision einer politisch vereinigten Welt. Vieweg, Das Denken der Freiheit, S. 499, gesteht zwar ein, dass Hegel die Idee eines Weltstaates zurückweist, unterstellt Hegel aber dennoch eine „weltbürgerliche Absicht“, insofern alle Staaten nur historische Manifestationen des einen weltgeschichtlichen Weltgeistes seien. Buchwalter, Dialectics, Politics, and the Contemporary Values of Hegel's Practical Philosophy, S. 208 f., hat eine ähnliche Position verteidigt. Er spricht von „Hegel's 'situated' or 'rooted' cosmopolitanism“ und meint damit, dass die Weltgeschichte zwar nicht zu einem Weltstaat, dafür aber zu einem „historically emergent global consensus on values and principles“ führe. Auf solche modifizierten kosmopolitischen Vorschläge ist mit Hegel zu antworten, dass offenkundig weder Weltgeist noch Weltgeschichte Staaten sind und somit auch keine Staatsbürger haben. Es gibt keine und es kann auch keine Weltbürger im eigentlichen Sinne des Wortes geben. Individuen existieren nur innerhalb der konkreten Realität eines historisch situierten Staates und nicht in der Weltgeschichte als solcher. Hegel einen Kosmopoliten zu nennen, ist daher mindestens irreführend.

<sup>64</sup> Williams, Hegel's Ethics of Recognition, S. 771.

Die einzige Ergänzung, die wir dieser konzisen und zutreffenden Aussage hinzufügen müssen, ist, dass Hegel durchaus ein „Wir“ auf internationaler Ebene zulässt, auch wenn dieses Wir kein staatliches ist. Es kann zwar kein Wir eines allumfassenden Weltstaates geben, aber sehr wohl das Wir staatlicher Allianzen und Bündnisse. Allerdings drückt sich in einem solchen Wir niemals die substantielle ethische Einheit aus, wie wir sie vom Wir der Familie oder des Staates her kennen.

Jenseits dieses Wir der politischen Allianzen kennt Hegel noch eine weitere, substantiellere Form der zwischenstaatlichen Einheit. Er verweist darauf, dass Staaten mit einer gemeinsamen Geschichte, gemeinsamen Sitten und Gesetzen eine Art von Familie bilden können und nennt Europa als Beispiel: „Die europäischen Nationen bilden eine Familie nach dem allgemeinen Prinzip der Gesetzgebung, ihrer Sitten, ihrer Bildung [...]“. <sup>65</sup> Es ist wichtig, genau auf Hegels Wortlaut zu achten. Er spricht davon, dass die europäischen Staaten *in bestimmten Hinsichten* eine Familie bilden. Es gibt daher nach Hegel so etwas wie eine gemeinsame Identität der europäischen Kultur und Sittlichkeit. Allerdings bedeutet dies noch lange nicht, dass Europa dadurch schon drauf und dran sei, *einen* europäischen Staat zu bilden. <sup>66</sup> Hegel hielt derartige politische Vereinigungen durchaus für möglich, betonte aber, dass sie nie globale Ausmaße annehmen könnten:

Allein der Staat ist Individuum, und in der Individualität ist die Negation wesentlich enthalten. Wenn also auch eine Anzahl von Staaten sich zu einer Familie macht, so muß sich dieser Verein als Individualität einen Gegensatz kreieren und einen Feind erzeugen. <sup>67</sup>

Ein von Hegel nicht genanntes Szenario, das mit diesem Gedanken verträglich und das sogar die Existenz eines Weltstaates gestatten würde, ist wie schon erwähnt die Konfrontation mit einer außerirdischen politischen Entität. Allerdings müsste es sich eben um ein dezidiert politisch-staatliches Anderes handeln; globale Probleme wie Erderwärmung oder Pandemien können die Rolle des Anderen des Weltstaates nicht übernehmen. <sup>68</sup> Denn Staaten sind in ihrem Bedürfnis nach wechselseitiger Anerkennung auf Entitäten derselben Art verwiesen. So wie Personen anderer Personen bedürfen, um sich selbst als Personen zu verwirklichen, brauchen souveräne Staaten andere souveräne Staaten. Es kann fraglos globale Bedrohungen geben, zu deren Lösung internationale Zusammenarbeit notwendig ist. Allerdings sind nach Hegel auch

---

<sup>65</sup> Hegel, Grundlinien, § 339 Z.

<sup>66</sup> Nach Hegel steht es außer Frage, dass nur ein gemeinsamer sittlicher Geist – eine gemeinsame Kultur – die Voraussetzung für den Wunsch verschiedener Staatsvölker sein kann, eine neue und echte politische Einheit zu bilden. Deshalb würde Hegel die Thesen von Cobben, *The Citizen of the European Union from a Hegelian Perspective*, S. 185, S. 190, zurückweisen, dass Multikulturalität in den Nationalstaat integriert werden müsse und dass ein Staat (in Cobbens Beispiel die Niederlande) nur auf Basis einer ausdrücklichen Bejahung der Multikulturalität ein wirklich souveräner Staat sein könne. Bei diesen Thesen handelt es sich um eine erstaunliche Verkehrung der Überlegungen Hegels.

<sup>67</sup> Hegel, Grundlinien, § 324 Z.

<sup>68</sup> Für einen solchen Vorschlag Hicks, *Hegel on Cosmopolitanism, International Relations, and the Challenges of Globalization*, S. 44.

solche Kooperationen stets die *Folge* des oben genannten höchsten Gesetzes der internationalen Politik: Die oberste Pflicht des Staates ist sein eigenes Wohlergehen.<sup>69</sup>

Aus dem Gesagten folgt übrigens, dass Hegel kein Realist im Sinne von Hobbes ist.<sup>70</sup> Denn einer solcher Realismus zeichnet sich unter anderem durch die Überzeugung aus, dass beim Verhältnis zwischen Staaten ein gänzlich amoralischer, d. h. jenseits normativer Beurteilung liegender Naturzustand herrscht. Zwar schreibt Hegel in der Tat, dass Staaten sich in einem „Naturzustande“ befinden, aber er ergänzt, dass dies nur „insofern“ der Fall sei, als „deren Verhältnis ihre [jeweilige] Souveränität zum Prinzip hat“.<sup>71</sup> Wie wir aber gesehen haben ist Souveränität an wechselseitige Anerkennung gekoppelt.<sup>72</sup> Darin ist enthalten, dass andere Länder ebenfalls als selbstständige Staaten anerkannt werden, die auch dem „höchsten Gesetz“ der Politik verpflichtet sind, dem zufolge jeder Staat sein eigenes Wohl zu befördern hat. Das Völkerrecht ist dabei der *normative* Rahmen, der aus der grundlegenden wechselseitigen Anerkennung der Staaten folgt und diese Praxis der Anerkennung zugleich absichern soll. Seine Funktion besteht also gerade darin, der Doktrin des Realismus „Macht ist Recht“ entgegenzutreten.<sup>73</sup> Nach Hegel haben nicht nur mächtige Staaten das Recht, ihr Wohl zu befördern. Jeder Staat hat unabhängig seiner Größe und Macht das Recht dazu, hat dabei aber anzuerkennen, dass auch andere dieses Recht haben. Konsequenterweise spricht Hegel in Bezug auf Moral und Politik von einem „vermeintlichen Gegensatz“.<sup>74</sup> Der Gegensatz ist nicht deswegen nur ein vermeintlicher, weil Politik jenseits der Moral stünde, sondern weil Politik selbst ein inhärent sittliches Unterfangen ist. Hegel lehrt nicht „Macht ist Recht“, sondern, wie er selbst sagt, „die Macht des Gerechten und Sittlichen“.<sup>75</sup>

## V. Fazit

Die *Grundlinien* enthalten eine grundlegende Kritik des Kosmopolitismus und der für ihn zentralen Idee eines Weltstaates. Hegel lehnt den Kosmopolitismus aus zwei

<sup>69</sup> Hegel, *Grundlinien*, § 336.

<sup>70</sup> Für eine hobbesianische Deutung Hegels siehe Brooks, *Between Statism and Cosmopolitanism: Hegel and the Possibility of Global Justice*, S. 68–73.

<sup>71</sup> Hegel, *Grundlinien*, § 333.

<sup>72</sup> Hegel, *Grundlinien*, § 331 A. Es ist daher falsch, wie Brooks, *Between Statism and Cosmopolitanism*, S. 71, mit Blick auf Hegel zu behaupten: „States do not exist interdependently“. Hegels zwischenstaatliche Anerkennungstheorie vertritt gerade das Gegenteil. Ähnliches gilt auch für Schmidt, *Grundrechte einer Weltverfassung?*, S. 307, der Hegel vorwirft, seine Theorie internationaler Beziehungen falle „auf das Niveau eines Naturzustandes“ zurück.

<sup>73</sup> Vertreten wurde diese Doktrin etwa durch Hegels Zeitgenossen Carl Ludwig von Haller, den Hegel scharf angriff. Hegel, *Grundlinien*, S. 403, Anm.

<sup>74</sup> Hegel, *Grundlinien*, § 337; Wolff, *Moral in der Politik*, S. 25, sowie bereits Heimsoeth, *Politik und Moral in Hegels Geschichtsphilosophie*, insbes. S. 137.

<sup>75</sup> Hegel, *Grundlinien*, S. 403, Anm.

Gründen ab: Zum einen ist er aus der Perspektive eines Staatsvolkes nicht wünschenswert, weil es der je eigne souveräne Staat ist, in dem die Menschen ihre sittlich vermittelte Identität und damit zugleich ein selbstbestimmtes Leben finden. Den Staat aufzulösen, hieße die eigene Identität aufzulösen. Zum anderen lässt sich ein Weltstaat gar nicht konsistent denken. Er ist eine logische und somit auch eine ontologische Unmöglichkeit. Der Grund dafür liegt in der Individualität des Staates: Der Staat als politische Entität hat ein durch die politisch tätigen Bürger vermitteltes Selbstbewusstsein, d. h. er weiß und will sich als ein Individuum. Dieses Für-sich-sein ist zugleich ausschließender Natur. Ein Staat weiß sich als *dieser* souveräne Staat, indem er sich von anderen souveränen Staaten unterscheidet. Der Staat ist daher gerade in seiner Selbständigkeit auf andere, von ihm unabhängige Staaten verwiesen.

Das ausschließende Verhältnis zwischen souveränen Staaten bedeutet für Hegel aber nicht, dass internationale Beziehungen jeglicher normativen Komponente entbehren würden. Denn die dialektische Kehrseite des ausschließenden Verhältnisses zwischen Staaten ist, dass sie damit den jeweils anderen immer schon als ihresgleichen anerkannt haben müssen. Aus dieser grundlegenden Anerkennung ergibt sich bei Hegel das Völkerrecht, das die Staaten aus dem rohen Naturzustand heraushebt. Allerdings eignet dem Völkerrecht nach Hegel nur eine schwache Normativität; es bleibt auf internationaler Ebene beim bloßen Sollen, weil sich anders als im Rahmen der innerstaatlichen Sittlichkeit kein unparteiischer Richter finden lässt.

## Literatur

*Avineri, Shlomo*: Hegel's Theory of the Modern State, Cambridge 1972.

*Brooks, Tom*: Between Statism and Cosmopolitanism: Hegel and the Possibility of Global Justice, in: Andrew Buchwalter (Hrsg.), Hegel and Global Justice, Dordrecht 2012, S. 65–83.

*Buchwalter, Andrew*: Dialectics, Politics, and the Contemporary Values of Hegel's Practical Philosophy, New York/London 2012.

*Cobben, Paul*: The Citizen of the European Union from a Hegelian Perspective, in: Andrew Buchwalter (Hrsg.), Hegel and Global Justice, Dordrecht 2012, S. 177–192.

*Hardimon, Michael O.*: Hegel's Social Philosophy. The Project of Reconciliation, Cambridge 1994.

*Hegel, G. W. F.*: Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte. Die Germanische Welt, in: Georg Lasson (Hrsg.), Bd 4, Leipzig 1923.

*Hegel, G. W. F.*: Grundlinien der Philosophie des Rechts, in: Eva Moldenhauer/Karl Markus Michel (Hrsg.), Theorie-Werkausgabe, Bd 7, Frankfurt a. M. 1986.

*Hegel, G. W. F.*: Wissenschaft der Logik I-II, in: Eva Moldenhauer/Karl Markus Michel (Hrsg.), Theorie-Werkausgabe, Bd 5–6, Frankfurt a. M. 1986.

*Heimsoeth, Heinz*: Politik und Moral in Hegels Geschichtsphilosophie, in: Blätter für Deutsche Philosophie, Bd 8, 1934/35, S. 127–148.

- Hicks, Steven V.*: Hegel on Cosmopolitanism, International Relations, and the Challenges of Globalization, in: Andrew Buchwalter (Hrsg.), *Hegel and Global Justice*, Dordrecht 2012, S. 21–47.
- Martin, Christian*: *Ontologie der Selbstbestimmung*, Tübingen 2012.
- Moyar, Dean*: *Hegel's Conscience*, Oxford 2011.
- Ostritsch, Sebastian*: *Hegels Rechtsphilosophie als Metaethik*, Münster 2014.
- Ostritsch, Sebastian*: Hegel's Nationalism. Or Two Hegelian Arguments against Globalism, in: Luigi Filieri/Armando Manchisi/Sabina Tortorella (Hrsg.), *Special Issue: The Political Legacy of Classical German Philosophy, Ethics & Politics*, Bd. 23 (2), 2021, S. 195–212.
- Pogge, Thomas*: *World Poverty and Human Rights*, Oxford 2000.
- Schmidt, Thomas M.*: Grundrechte einer Weltverfassung?, in: Hauke Brunkhorst/Wolfgang R. Köhler/Matthias Lutz-Bachmann (Hrsg.), *Recht auf Menschenrechte. Menschenrechte, Demokratie und internationale Politik*, Frankfurt a.M. 1999, S. 293–313.
- Schmitt, Carl*: *Der Begriff des Politischen*, München/Leipzig 1932.
- Strawson, Peter*: Particular and General, in: *Logico-Linguistic Papers*, London 1971, S. 21–40.
- Vieweg, Klaus*: *Das Denken der Freiheit*, München 2012.
- Walsh, William H.*: *Hegelian Ethics*, London 1969.
- Wendt, Alexander*: Why a World State is Inevitable, in: *European Journal of International Relations*, Bd 9 (4), 2003, S. 491–542.
- Westphal, Merold*: Hegel's radical idealism: family and state as ethical communities, in: Z. A. Pelczynski (Hrsg.), *The State and Civil Society*, Cambridge 1984, S. 77–92.
- Williams, Robert R.*: *Hegel's Ethics of Recognition*, Berkeley/L.A. 1997.
- Wolff, Michael*: Hegels staats-theoretischer Organizismus, in: *Hegel-Studien*, Bd. 19, 1984, S. 147–177.
- Wolff, Michael*: *Moral in der Politik. Garve, Kant, Hegel*, unveröffentlichtes Manuskript, 2008, [https://www.academia.edu/37673040/Wolff\\_Moral\\_in\\_der\\_Politik\\_Garve\\_Kant\\_Hegel](https://www.academia.edu/37673040/Wolff_Moral_in_der_Politik_Garve_Kant_Hegel).



# Institutionelle Dimensionen der Geschichtlichkeit des Hegelschen Staates

Von Christopher Yeomans, West Lafayette, Indiana, USA

Der Zweck dieses kurzen Kapitels ist es, die Geschichtlichkeit des Hegelschen Staates zu beleuchten. Nach Hegel ist der Staat das historische Objekt par excellence und sollte daher alle unterschiedlichen Dimensionen der Historizität enthalten, die Hegels Verständnis dieses Begriffs bietet. Darüber hinaus sollte dies als paradigmatisches Beispiel dienen und diese Dimensionen auf besonders übersichtliche Weise zur Geltung bringen. Ich beginne mit zwei Abschnitten, die relevante Dimensionen der Historizität aus den politischen Philosophien von Kant bzw. Fichte sammeln und zeigen, wie diese Dimensionen in Hegels Staat wirksam sind. Kants großer Beitrag zur Historizität der politischen Philosophie ist sein Konzept der provisorischen Geltung, dessen Bedeutung für seine eigene Rechtslehre stark unterschätzt wurde. Auch Hegels Staat ist im Wesentlichen provisorisch, und seine institutionelle Struktur soll die Art von Öffentlichkeit modellieren und unterstützen, die Kant als Motor des Fortschritts in einem provisorischen Staat ansah. Fichtes großer Beitrag zur Historizität der politischen Philosophie liegt in der gleichzeitigen Entwicklung von drei verschiedenen politischen Philosophien, die nur lose miteinander verbunden sind: eine ideale Theorie in seiner *Grundlage des Naturrechts*, eine nicht-ideale Theorie in seinem *Geschlossenen Handelsstaat* und eine pädagogische Fortschrittstheorie in seinen *Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters* und *Reden an die deutsche Nation*.

Ohne zu versuchen, Fichtes Ansichten detailliert zu interpretieren, versuche ich zu zeigen, dass diese drei politischen Philosophien durch die Begriffe charakterisiert werden können, die uns der Historiker Reinhart Koselleck gegeben hat: die *Grundlage* als Erwartungshorizont, *Der geschlossene Handelsstaat* als Erfahrungsraum, und die *Grundzüge* und *Reden* als politisches Handeln, das den Horizont und den Raum verbindet. Dannach zeige ich, dass Hegels Staat das kaleidoskopische Ergebnis der Einbeziehung aller drei Elemente in eine einzige Institution ist. Die nächsten beiden Abschnitte versuchen, diesen Begriff zu erarbeiten, indem sie zunächst einfach verschiedene institutionelle Elemente des Hegelschen Staates im Hinblick auf die zeitliche Perspektive der sozialen Gruppen interpretieren, die Hegel sich vorstellt, seine Mitglieder zu bevölkern. In der Standessversammlung zum Beispiel ist das vom landwirtschaftlichen Stand bevölkerte Unterhaus träge und zieht den Staat zurück zu den Standards früherer Praktiken im Erfahrungsraum. Im Gegensatz dazu ist das vom Gewerbestand bevölkerte Oberhaus beschleunigend und drängt auf den Erwartungshorizont zu. Aber dann zeige ich im vierten Abschnitt, wie jede dieser



Hegelschen Gruppen das gesamte Gefüge der historischen Dimensionen enthält – den Erfahrungsraum, den Erwartungshorizont und ihre Beziehung. Das Genie von Hegels Staat besteht darin, einen ineinandergreifenden Mechanismus sozialer Gruppen zu bilden, von denen jede ihre eigene Historizität hat.

## I. Die kantische provisorische Geltung des Hegelschen Staates

Die Bedeutung von Kants Konzept der provisorischen Geltung wurde von Kant-Interpreten stark unterschätzt.<sup>1</sup> Im Kern handelt es sich um ein Recht, die sowohl gültig als auch nicht schlüssig ist. Es ist sowohl gültig, weil es in seiner generellen Form natürlich ist, als auch das Ergebnis zulässiger (und unvermeidlicher) menschlicher Handlungen in seiner spezifischen Form. Aber es ist sowohl in seiner generellen Form nicht schlüssig, weil es das Ergebnis eines bestimmten Willens statt des allgemeinen (allseitigen) Willens ist, als auch in seiner spezifischen Form als Anspruch auf bestimmte Gegenstände und Entscheidungen, weil Solche Ansprüche Meinungsverschiedenheiten unterliegen, ohne die Möglichkeit einer endgültigen Entscheidung. Kants vielleicht klarster und prägnantester Ausdruck ist folgender:

Ein Besitz in Erwartung und Vorbereitung eines solchen Zustandes, der allein auf einem Gesetz des gemeinsamen Willens gegründet werden kann, der also zu der Möglichkeit des Letzteren zusammenstimmt, ist ein provisorisch rechtlicher Besitz, wogegen derjenige, der in einem solchen wirklichen Zustande angetroffen wird, ein peremptorischer Besitz sein würde (*Rechtslehre* AA VI:256–7).

Unser heutiger Besitz wäre nicht gültig, wenn er nicht in Erwartung und Vorbereitung worden wäre, aber er ist dennoch vor dem gültig, was wir erwarten und auf den wir uns vorbereiten. Es ist Besitz, der mit der Möglichkeit des Erwartenden übereinstimmt, aber selbst nichts unternimmt, um das, was wir erwarten, herbeizuführen oder sogar wahrscheinlicher zu machen. Durch den öffentlichen Gebrauch der Vernunft können wir uns auf das vorbereiten, was wir erwarten, aber unsere Eigentums- und Vertragsansprüche sind selbst keine solche Vorbereitung.

Am wichtigsten – aber auch am umstrittensten – war, dass Kant klarer als die meisten heute sah, dass diese provisorische Geltung eine permanente Bedingung der Neuzeit ist und dass es weder in der Politik noch in der politischen Philosophie darum geht, eine Schwelle zu überschreiten, an der das provisorische Status hinter uns gelassen werden kann. Der „moralische Politiker“ sollte versuchen, den Weg für den bürgerliche Zustand vorzubereiten:

Der moralische Politiker wird es sich zum Grundsatz machen: wenn einmal Gebrechen in der Staatsverfassung oder im Staatenverhältniß angetroffen werden, die man nicht hat verhüten können, so sei es Pflicht, vornehmlich für Staatsoberhäupter, dahin bedacht zu sein, wie sie sobald wie möglich gebessert und dem Naturrecht, so wie es in der Idee der Vernunft uns zum Muster vor Augen steht, angemessen gemacht werden könne...[S]o wäre es zwar

<sup>1</sup> Jüngere Ausnahmen sind *Messina*, *Hasan* und *Ellis*. Siehe auch *Yeomans*, Kant.

ungereimt, zu fordern, jenes Gebrechen müsse sofort und mit Ungestüm abgeändert werden; aber daß am wenigstens die Maxime der Notwendigkeit einer solchen Abänderung dem Machthabenden innigst beiwohne, um in beständiger Annäherung zu dem Zwecke (der nach Rechtsgesetzen besten Verfassung) zu bleiben, das kann doch von ihm gefordert werden (*ZeF* AA VIII:372).

Wir Bürger können den bürgerlichen Zustand erwarten und sogar eine Rolle bei der indirekten Vorbereitung durch unsere Beteiligung an der Öffentlichkeit spielen. Wir warten jedoch nicht darauf, Rechtsansprüche zu machen oder zu bewerten.

Die Tatsache, dass Hegels Staat in diesem Sinne provisorisch ist, wird wahrscheinlich niemanden überraschen, zumindest was die allgemeinen Umrisse betrifft. Von Hegels Ansicht, dass insbesondere die *politische* Philosophie ihre Zeit in Gedanken fasst, bis zur sehr spezifischen institutionellen Gestaltung von Hegels Staat, ist den meisten Lesern völlig klar, dass Hegel eine Theorie der politischen Beziehungen für eine bestimmte Zeit liefert.

Es ist vielleicht weniger klar, dass Hegel eine Theorie der politischen Beziehungen für eine Zeit liefert, die in Erwartung und Vorbereitung auf eine andere Zeit lebte und die sich in Bezug auf einen solchen Erwartungshorizont verstand. Dass Hegels Zeit auf diese Beschreibung geantwortet hat, steht außer Zweifel, aber finden wir sie explizit in Hegels Staat? Das können wir, aber die Natur und die Entfernung zu diesem Horizont sind etwas anders als für Kant. Kants Horizont ist sehr weit entfernt. Selbst wenn er durch das Naturgesetz festgelegt und somit in gewissem Sinne sichtbar ist, hält Kant es für unmöglich, irgendeine Art von Metrik festzulegen, die unsere Entfernung dazu messen würde. Im Prinzip gibt es zwar Fortschritte, in der Praxis jedoch keine. Dies ist ein weiterer Grund, es trotz unserer zeitlichen Ausrichtung darauf als etwas rein Ideales zu betrachten. Tatsächlich führt Koselleck selbst die Vorstellung eines Erwartungshorizonts über den alten Witz ein, dass Khruschew, als er sagte, der Kommunismus sei am Horizont, meinte, dass er an diesem Punkt immer zurücktritt, je näher man sich nähert.<sup>2</sup> (Wie wir im folgenden Abschnitt sehen werden, ist Hegels Horizont nicht einmal so weit entfernt wie Fichtes, was zumindest eine Vision einer kosmopolitischen Sammlung wirtschaftlich autarker Staaten ist, die innerhalb einer Generation erzeugt werden sollen.) Hegels Horizont ist der Reform-Horizont oder der Horizont eines Fünfjahresplans: Ein Horizont, der in gewissem Sinne bereits mit dem Erfahrungsraum in Kontakt steht – eine Institutionalisierung der sozialen Kräfte, die in kontinentaleuropäischen Staaten laut Hegel bereits existieren.

Und was ist mit der Vorstellung, dass Rechtsansprüche provisorisch sind, in Erwartung auf endgültigere Entscheidung des allgemeinen Willens? Dies ist vielleicht der tiefste Sinn, in dem Hegels Staat provisorisch ist, aber vielleicht auch der am schwersten zu erkennende. Zwei wichtige Punkte, die hier zu beachten sind, eine konzeptionelle und eine institutionelle. Der konzeptionelle Punkt ist, dass die Begriffe, die Hegel im abstrakten Recht für die Art von provisorischen privaten Rechtsan-

<sup>2</sup> Koselleck, ‚Erfahrungsraum‘, S. 356–7.

sprüchen verwendet (Eigentum und Vertrag), in der Sittlichkeit fast vollständig durch parallele Begriffe ersetzt werden (Vermögen und Korporationen). Für Hegel gelten die spezifischen Rechte, die wir an privaten Objekten und Entscheidungen geltend machen, nur, weil sie eine kooperative produktive Vereinbarung erwarten, bei der Einkommensströme und Arbeitsmöglichkeiten wichtiger sind als physische Objekte oder persönliche Bindungen. Das zweite wichtige Merkmal ist, dass Hegel von allen klassischen deutschen politischen Philosophen bei weitem am meisten über die tatsächliche Struktur des Gesetzgebers und den Gesetzgebungsprozess zu sagen hat. Das heißt, er achtet am meisten auf die spezifischen Prozesse, durch die die allgemeinen Grundsätze und spezifischen Anwendungen von Eigentums- und Vertragsrechten klarer und öffentlicher gemacht werden. Er ist auch der einzige unter den deutschen Idealisten, der die montesquieanische Erkenntnis aufgreift, dass die Gewaltenteilung nur dann sinnvoll ist, wenn es sich um eine institutionelle Trennung handelt, die mit einer sozialen Differenzierung einhergeht (*L'esprit des lois* XI, 6). Dies bedeutet, dass Hegel über Kant hinaus zu einer Soziologie genau der Arten von Streitigkeiten übergegangen ist, die dazu neigen, die Rechtsansprüche in Erwartung auf dem bürgerlichen Zustand zu verunsichern. Er hat in seinen Staat eine Diskussion über diesen Rechtsansprüchen eingebaut, die die Perspektiven der verschiedenen Gruppen genau als Mechanismus zur Minimierung der Unsicherheit einbezieht, die solche Unterschiede in diesen Ansprüchen hervorrufen könnten.

## II. Die dreifache fichtische Wurzel des Prinzips des Hegelschen Staates

Obwohl Fichtes Ruf als a priori -Philosoph im Großen und Ganzen verdient ist, hat seine politische Philosophie einen facettenreichen Charakter, der dieser Charakterisierung widerspricht. Aus breiterer Perspektive müssen wir den Kontrast zwischen seinen Hauptwerken zur politischen Philosophie beachten: *Die Grundlage des Naturrechts* (und später *Sittenlehre*), *Der geschlossene Handelsstaat* und seine historischen Werke (die *Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters* und *Reden an die deutsche Nation*). Das erste ist ganz klar eine Sammlung von a priori Argumenten für die rechtmäßige Form des politischen und sozialen Lebens (einschließlich der Familie). Die zweite ist selbstbewusst eine Intervention in praktische Debatten und beschreibt das entscheidende zusätzliche praktische Merkmal zum Staat der *Grundlage*, nämlich dass der Wirtschaftsstaat mit dem politischen Staat deckungsgleich sein muss. Schließlich versuchen die historischen Werke und vor allem die *Reden* Fichtes zeitlichen Moment in einer historischen Abfolge zu lokalisieren und die Mittel zu identifizieren, mit denen der politische Staat der *Grundlage* durch menschliches Handeln herbeigeführt werden kann. In den *Reden* ist der Schlüssel eine neue Reihe von Bildungspraktiken.

In dieser Denkweise über die Texte präsentiert die *Grundlage* das, was Koselleck den Erwartungshorizont nennt. Der Erwartungshorizont ist eine gegenwärtig gemachte Zukunft. In der *Grundlage* argumentiert Fichte immer wieder, dass die Be-

ziehungen, die er präsentiert, möglich sind, weil sie notwendig sind. Tatsächlich sind sie das, was der Mensch benötigt, um ein freies und selbstbewusstes Leben zu führen. Diese Art und Weise, in der solche Beziehungen etwas so Grundlegendes bedingen, macht sie fast greifbar, selbst wenn sie ideal bleiben. Ihre Absolutheit ist sowohl in ihrer jakobinischen Reinheit erschreckend – die einzig angemessene Strafe für jedes Verbrechen besteht darin, den Verbrecher ihrer Menschlichkeit zu berauben und ihn als wildes Tier zu behandeln! – als auch eine einfache und elegante Lösung, die Gleichheit aller freien Bürger anzuerkennen. Im Gegensatz dazu ist die zentrale Bedingung des *Geschlossenen Handelsstaates* seine statische und gewöhnliche Natur. Damit die Planwirtschaft funktioniert, müssen die Bedürfnisse der Menschen durch das, woran sie gewöhnt sind, bestimmt werden und sich dann nie ändern, außer auf eine Art schrittweise, quantitative Weise. In Kosellecks Worten ist dies der Erfahrungsraum, eine Art Vergangenheit, die zur Gegenwart gemacht wird. Fichtes geschlossener Handelsstaat ähnelt nichts so sehr wie einer deutschen Heimatstadt, die groß geschrieben wurde. Insbesondere die Vorstellung von Eigentum als eine Art Monopol auf eine bestimmte Art von Produktion ähnelt nichts so sehr wie dem Zunftsystem (obwohl es seiner erblichen Grundlage beraubt ist). Schließlich erhalten wir in den *Reden* den praktischen Vorschlag für politisches Handeln, um uns vom Erfahrungsraum zum Erwartungshorizont zu führen. In sozialer Hinsicht ist dies eine Verschiebung, bei der die erblichen Stände des Erfahrungsraums durch die Übernahme des Bildungsschemas von Pestalozzi in Klassen des Erwartungshorizonts umgewandelt werden. Selbst wenn diese Verschiebung erreicht ist, wird es an den unteren Klassen liegen, die Gegenwart zu bewahren, während die Gelehrten die Zukunft vorbereiten.

Diese Präsentation verdeckt jedoch bisher die Tatsache, dass diese Projekte nicht perfekt aufeinander abgestimmt sind. Was die *Grundlage* von uns erwarten, ist, wie eine gerechte Gesellschaft ohne vorherige soziale Beziehungen aussehen würde, nämlich was aus einem Erfahrungsraum hervorgehen würde, der selbst ein reiner Naturzustand war. Im Gegensatz dazu nimmt der *Geschlossene Handelsstaat* nur die Konzeption von Eigentum vom Erwartungshorizont der *Grundlage*, und sein Vorschlag für politisches Handeln unterscheidet sich erheblich von dem der *Reden*. Der Vorschlag des letzteren, die moralische Avantgarde isoliert zu erziehen, ist gewissermaßen eine Rückkehr zur Orientierung am Horizont der *Grundlage*. Dies geschieht jedoch, indem jeglicher Erfahrungsraum vermieden wird, da der angebliche Idealismus von Pestalozzis Methode darin bestehen soll, den Schülern beizubringen, nicht aus früheren Erfahrungen zu verallgemeinern, sondern die notwendige Zukunft in die Gegenwart zu projizieren.

Man erhält ein kohärenteres Gefüge im *Geschlossenen Handelsstaat* selbst, in dem der Vorschlag für politisches Handeln (Geld wechseln und ausländische Waren aufkaufen) sowohl mit dem Erfahrungsraum als auch mit dem Erwartungshorizont in Verbindung steht. Eine der zentralen Behauptungen von Fichte im *Geschlossenen Handelsstaat* ist, dass die erwartende gerechte Gesellschaft erfordert, dass der politische Staat mit dem Wirtschaftsstaat koextensiv ist (was eine Bedingung ist, die

zu denen der *Grundlage* hinzugefügt wird). Die gegenwärtigen Probleme Europas, dachte Fichte, waren das Ergebnis des Auseinanderbrechens dieser beiden Grenzen. Vor dem Staatsaufbau des 18. Jahrhunderts war der gesamte Kontinent eine Nation und eine Wirtschaft. Aber dann teilen die Verfassungsstaaten die Nation in getrennte Staaten auf, ohne die Wirtschaft aufzuteilen. Die Lösung, denkt Fichte, besteht darin, die Wirtschaft so zu teilen, dass die politischen und wirtschaftlichen Staaten wieder zusammenpassen. Dies beinhaltet auch, dass politische Staaten bis zu ihren „natürlichen“ Grenzen expandieren können, d. h. bis zu den Grenzen, die es ihnen ermöglichen, wirtschaftlich autark zu sein.

Tatsächlich konnten wir in Fichte die drei Elemente in jedem der Werke gleichermaßen sehen, wenn auch in weniger Klarheit. Dies ist am einfachsten im *Geschlossenen Handelsstaat* zu sehen, der explizit in einen reinen Teil (die Theorie des Eigentums der *Grundlage*), einen angewandten Teil und ein Mittel, um dorthin zu gelangen (den Staat an seinen natürlichen Grenzen schließen), unterteilt ist. Aber auch in der *Grundlage* gibt es eine wichtige Verschiebung in der Antinomie der Bestrafung hin zur Anerkennung der wirtschaftlichen Herausforderungen des gegebenen Entwicklungsniveaus, und in den *Reden* besteht der Punkt des zu verabschiedenden Bildungssystems darin, dass die Schüler das erwartete soziale Projekt projizieren können.

Die Details sind bei Hegel offensichtlich ziemlich anders. Hegel hält es für besser, das Konzept des Standes neu zu definieren, als es zugunsten eines Klassenbegriffs zu ersetzen, obwohl Hegel keine Aussichten für eine Planwirtschaft sieht und die Notwendigkeit der freien Märkte akzeptiert. Er hat auch kein Verständnis für Fichtes Vorstellung in den *Reden*, dass eine radikale Änderung der Bildungspraxis eine moralische Avantgarde für die Transformation der Gesellschaft erzeugen wird. Dieser Mangel an Sympathie kann jedoch leicht Hegels Erkenntnis verbergen, dass es bereits eine politische Avantgarde in Form der reformierenden Bürokratie gab. Wer braucht Fichtes Bildungslager, wenn Lehrer wie Kant schon damit beschäftigt waren, Reformen wie Theodor von Schön, Autor des Oktoberedikts, der die Leibeigenschaft in Preußen beendete, hervorzubringen?

Trotz dieser Unterschiede wird die historistische Struktur von Fichte auf Hegel übertragen, und zwar insbesondere dadurch, dass die politische Struktur des Staates mit der wirtschaftlichen Struktur der Gesellschaft zusammenfällt. Für Hegel geschieht dies durch die Reproduktion der ständischen Struktur der Wirtschaft im Staat. Dieser Ansatz ist sehr weit von Fichtes Ansatz in den *Reden* entfernt, weniger weit von seinem Ansatz in der *Grundlage* und ziemlich nah an seinem Ansatz im *Geschlossenen Handelsstaat*. Hegel besteht darauf, dass diese Reproduktion der wirtschaftlichen sozialen Struktur in der politischen Struktur entscheidend ist, denn ohne Verbindung zu den tatsächlichen Interessen der Gesellschaft ist den politischen Staat in der Luft hängen gelassen. Die besondere Art und Weise, wie dies geschieht, zeigt jedoch die historistische Struktur von Staat und Gesellschaft. Insbesondere schließt der Staat eine Kammer der Standesversammlung für den landwirtschaftlichen substantiellen Stand ein, der den Erfahrungsraum vertritt. In ihrem Zu-

sammenhang mit traditionellen Produktionsweisen und den gewöhnlichen sozialen Erwartungen repräsentieren die Mitglieder des landwirtschaftlichen Standes die Perspektive der Vergangenheit und nehmen die vorgeschlagenen Gesetze und Verordnungen unter diesem Gesichtspunkt auf. Eine weitere Kammer der Standesversammlung hat der Stand des Gewerbes, der den Erwartungshorizont darstellt. Diese Vertreter der bürgerlichen Gesellschaft orientieren sich an einer Zukunft, die gerade in ihrer Einfachheit erreichbar erscheint. Sie könnte erreicht werden, durch die Reduzierung der sozialen Beziehungen auf freiwillige Vereinbarungen und der Gerechtigkeit des Eigentums, insbesondere auf die Gültigkeit von Erwerb und Übertragung. Diese Befreiung der Produktionskapazität von den Fesseln der Ständegesellschaft stellt eine ideale Zukunft dar, die den Standpunkt bildet, von dem dieser Stand die vorgeschlagenen Gesetze und die Verordnungen aufgreift. Schließlich gibt es den Stand der Regierung selbst, nämlich den allgemeinen Stand. Dieser Stand ist der primäre staatliche Akteur und damit die primäre Quelle der Maßnahmen und Vorschriften ist, die der Publizität der landwirtschaftlichen und industriellen Gesichtspunkte unterliegen. Der allgemeine Stand ist auf die nahe Zukunft oder die erweiterte Gegenwart ausgerichtet: Was könnte jetzt unter gegebenen Bedingungen getan werden, um die erwartete Zukunft zu fördern? Sein Konzept des politischen Handelns ist eine Art Gegenwart, die zur Zukunft gemacht ist, eine immer verzögerte Erfüllung praktischer Eingriffe in die Gesellschaft.

Aber wir können weitersagen, dass wir bei der Frage des politischen Handelns, das uns vom Erfahrungsraum zum Erwartungshorizont führen würde, feststellen, dass sich die deutschen Idealisten entlang der Linien spalten, die wir manchmal in der Analyse des Eigentums sehen.<sup>3</sup> Kant bietet uns eine im Wesentlichen *persönliche* Perspektive. In der Öffentlichkeit sollte jeder die Wahrheit nach seinem eigenen Gewissen und Standpunkt sagen. Fichte bietet zumindest im *Geschlossenen Handelsstaat* eine im Wesentlichen *wirtschaftliche* Perspektive. Der wichtigste Schritt besteht darin, das Geld zu ändern und damit den internationalen Handel zu beseitigen. Und Hegel bietet eine im Wesentlichen *politische* Perspektive – so sehr, dass es zunächst schwierig zu erkennen ist, wie das Handeln aussehen soll. Es wird nicht wie für Kant an Einzelpersonen verteilt, aber es ist auch nicht auf einen Schlag durch eine bestimmte Reihe von Regierungsmaßnahmen zu erreichen, wie es für Fichte der Fall ist. Es ist regierungsmäßig wie Fichte, aber auch zeitlich diffus wie Kant, denn tatsächlich ist das politische Handeln nichts weniger als die Struktur des Staates, die eine Art endloses Handeln ist, aber als Gespräch zwischen verschiedenen sozialen Gruppen strukturiert ist. In diesem Sinne steht es neben Kant und Fichte als eine weitere Option.

Aber in einem anderen Sinne ersetzt es Kants und Fichtes, indem es ihre Optionen in seine eigenen einbezieht. Im Gegensatz zu Kant und Fichte, die fast nichts Sinnvolles über die Regierungsstruktur zu sagen haben, unternimmt Hegel große Anstrengungen, um diese Struktur zu klären. Und in dieser Struktur findet man die kan-

---

<sup>3</sup> *Yeomans*, Historical Constructivism.

tischen und fichtischen Elemente reproduziert. Das kantische Element der Öffentlichkeit wird so reproduziert, wie der Hegelsche Gesetzgeber arbeiten soll, nämlich nicht durch tatsächliche Gesetzgebung, sondern indem die Bürokratie durch öffentliche Anhörungen zur Rechenschaft gezogen wird. Und das fichtische Element wird so reproduziert, wie Hegel die wirtschaftliche Verfassung des Staates ernst nimmt. Auch hier hat Hegel kein Verständnis für die einfache Form von Fichtes Lösung für die Trennung von wirtschaftlichen und politischen Staaten. Dennoch gibt es in Hegel eine Aufmerksamkeit für die politische Dimension des Wirtschaftslebens, die in Kant völlig fehlt. Diese Aufmerksamkeit hat zwei verschiedene Dimensionen, eine traditionellere und eine modernere, so dass sich sowohl die ständische Verfassung der Gesellschaft im Allgemeinen als auch die Unternehmensform der Industriegesellschaft in der Struktur des Staates widerspiegeln.

### III. Der Hegelsche Staat als Integration zeitlicher Orientierungen

Hier möchte ich nur etwas mehr über die zeitlichen Orientierungen verschiedener Stände und damit über die verschiedenen Teile in Hegels Staat sagen. Wir haben gerade etwas davon gesehen. In ihrem Zusammenhang mit traditionellen Produktionsweisen und den gewöhnlichen sozialen Erwartungen vertreten die Mitglieder des landwirtschaftlichen Standes die Perspektive der Vergangenheit und nehmen die vorgeschlagene Gesetzgebung und Regulierung unter diesem Gesichtspunkt auf. Der Stand des Gewerbes orientiert sich an einer Zukunft, die gerade in ihrer Einfachheit erreichbar erscheint. Und der allgemeine Stand ist auf die nahe Zukunft oder die erweiterte Gegenwart ausgerichtet. Jetzt sagen wir etwas mehr über jedes dieser Stände und wie ihre ökonomisch-soziale Form der Erfahrung so in den Hegelschen Staat eingebaut wird, dass er seine Historizität ausmacht.

Wie ich in anderen Arbeiten dargelegt habe, basiert Hegels Beschreibung des landwirtschaftlichen Standes auf der deutschen Aufklärung und der kameralistischen Behandlung dieses Standes und auch stellt einen fichtischen begrifflichen Anspruch in Bezug auf seine spezifische Beziehung zur rationalen Diskussion der Politik im Staat dar.<sup>4</sup> Die aufklärerische und kameralistische Behandlung ist gut vertreten durch Christian Garves 1786 *Ueber den Charakter der Bauern und ihr Verhältniss gegen die Gutsherrn und gegen die Regierung*. Hegel greift Garves Verwendung des gewöhnlichen Worts "tückisch" auf, um die Bauernschaft zu beschreiben. Wie Garve das Wort versteht, bezieht er sich auf eine Art irrationalen Widerstand gegen Änderungsvorschläge. Es gibt also einen natürlichen Konservatismus in diesem Stand aufgrund seiner Gesinnung. Wie Garve es hatte, war dieser Widerstand, überhaupt über Veränderungen nachzudenken, auf die Erfahrung der Bauern zurückzuführen, die von den Gutsherren willkürlich behandelt wurden. Im Zusammenhang mit Hegels Grundlinien 35 Jahre später ist jedoch zu erwähnen, dass der Adel selbst

---

<sup>4</sup> Yeomans, *Expansion and Perspectives*.



zu diesem Zeitpunkt genauso auf Reformvorschläge reagierte. Aus diesem Grund faltet Hegel zusammen mit der Bauernschaft den Landadel in den landwirtschaftlichen Stand. Die begriffliche Behauptung lautet, dass ein solcher Stand die Gruppe von Menschen darstellt, die Fichtes Aufforderung zur Freiheit abgelehnt haben und daher durch ihre Ablehnung gegen ihren Willen in den Raum der Gründe (space of reasons) hineingezogen werden. Hegels rechtliche Anerkennung des landwirtschaftlichen Standes und seine Vergabe einer wesentlichen politischen Rolle durch den alleinigen Besitz einer Kammer der Standesversammlung bedeuten eine institutionelle Anerkennung des Traditionalismus als freie Wahl, d.h. als eine Perspektive, die einem Bürger eines modernen Staates angemessen ist. Geschichtlich gesehen ist dies eine Verankerung des Staates im Erfahrungsraum, in der Vergangenheit zur Gegenwart gemacht.

Hegels Behandlung des Standes des Gewerbes ist mit einem breiten Spektrum moderner politischer Philosophie kontinuierlich, obwohl Hegel darauf achtet, wie die begrifflichen Ansprüche soziale Interessen und tatsächlich die Perspektive einer bestimmten Gruppe repräsentieren. Und diese bestimmte Gruppe wird eingeführt, indem ihr eine im Wesentlichen zeitliche Wertigkeit verliehen wird: „In den andern Teil des ständischen Elements fällt der *beweglichen* Seite der *bürgerlichen Gesellschaft*... (GPR §308). Die Verbindung der *sich bewegenden* oder *verändernden* Seite mit der bürgerlichen Gesellschaft ist kein Zufall, sondern spiegelt Hegels Verständnis der bürgerlichen Gesellschaft als permanente Revolution wider (ein Merkmal von Hegels Ansicht, das unter anderem von Joachim Ritter betont wird). Im Gegensatz zu dem landwirtschaftlichen Stand – Standard der Vergangenheit –, stellt der Stand des Gewerbes den Wandel als Standard dar, der ständig nach neuen Möglichkeiten sucht. Wichtig ist, dass es in diesem Stand eine Spannung gibt, genau wie beim letzten, und die Spannung ist in ähnlicher Weise eine Spannung zwischen philosophischer Bedeutung und sozialer Position. Für den landwirtschaftlichen Stand verbindet es seine soziale Position mit der Vergangenheit, aber die Bedeutung seiner neu ausgesprochenen Bindung besteht genau darin, es in die Gegenwart zu ziehen. Für den Stand des Gewerbes ist seine philosophische Bedeutung die Artikulation und Verteidigung der atomistischen Vorstellungen von Eigentum und Vertrag, die in der modernen politischen Philosophie so gut vertreten sind. Aber seine soziale Position ist anders, was Hegel in dem Absatz betont, in dem er die politische Funktion dieses Standes einführt. Seine soziale Position ist eine von sich überschneidenden Gemeinschaften:

Insofern diese von der bürgerlichen Gesellschaft abgeordnet werden, liegt es unmittelbar nahe, daß dies diese tut als das, was sie ist, – somit nicht als in die Einzelnen atomistisch aufgelöst und nur für einen einzelnen und temporären Akt sich auf einen Augenblick ohne weitere Haltung versammelnd, sondern als in ihre ohnehin konstituierten Genossenschaften, Gemeinden und Korporationen gegliedert, welche auf diese Weise einen politischen Zusammenhang erhalten (GPR §308).



Dies steht in scharfem Kontrast zum landwirtschaftlichen Stand, der genau diese Art von Objekt (Ackerland) besitzt, das ausschließlich in Privateigentum umgewandelt werden kann (GPR §203).

Um den Kontrast zwischen dem landwirtschaftlichen Stand und dem Stand des Gewerbes in historischer Hinsicht zu formulieren, wird der Stand des Gewerbes durch seinen Erwartungshorizont definiert, ebenso wie der landwirtschaftliche Stand durch seinen Erfahrungsraum definiert wird. Durch die politische Anerkennung des Standes des Gewerbes durch eine Kammer der Standesversammlung verankert Hegel eine weitere Ecke des Staates in diesem Erwartungshorizont. Sie macht damit die Erwartung einer ewigen Revolution in der Zukunft zu einer politisch endogenen Kraft und bringt sie in der Person des Standes des Gewerbes in den Staat. Der dritte Anker liegt in der Konzeption des politischen Handelns in Bezug auf Raum und Horizont, und der Staat ist in dieser Konzeption des Handelns in der Person des allgemeinen Standes verankert.

Dies gilt natürlich trivial für die paradigmatischen Mitglieder des öffentlichen Nachlasses, nämlich die Beamten. Politisches Handeln ist buchstäblich ihre Aufgabe. Das kann aus unserer eigenen zeitgenössischen Perspektive, in der wir die Verwaltung oft der Politik gegenüberstellen, schwer zu erkennen sein. Aber im Vormärz waren alle Verwaltungsfragen gleichzeitig Verfassungsfragen. Wie Koselleck betont hat, waren die Reformbemühungen von Stein-Hardenberg in vielerlei Hinsicht politisch radikaler als alles, was 1848 geschah.<sup>5</sup> Ein weiteres einzigartiges Merkmal dieses Standes verbindet er auch mit modernen Vorstellungen von politischem Handeln, nämlich seiner universellen Zugänglichkeit. Niemandem wird die Fähigkeit garantiert, Landwirt oder Mitglied der Industrie zu werden, aber der allgemeine Stand soll für alle offen sein, die das erforderliche Interesse und Talent haben (GPR §291). Grundsätzlich besteht die Arbeit des allgemeinen Standes darin, die Bedürfnisse des Erfahrungsraums nach oben und des Erwartungshorizonts nach unten zu reflektieren, damit sie sich in spezifischen politischen und gerichtlichen Entscheidungen treffen können, die die historische Gegenwart artikulieren. Dies ist sicherlich verfassungsrechtlich richtig, da die reformistische Bürokratie versuchte, Ziele wie die Souveränität der Justiz angesichts der Ressourcenknappheit zu verwalten, die eine anhaltende Abhängigkeit von Patrimonialgerichten erforderlich machte. Aber es gilt auch ganz allgemein für alle Ziele, die institutionelle Veränderungen und somit ein Element, das den Erfahrungsraum überschritt beinhalten. Die Aufgabe des Beamten bestand darin, Fortschritte in Richtung dieser Veränderung zu erzielen und gleichzeitig die gegenwärtigen Bedürfnisse zu befriedigen, die von der neuen Form der Institution in der Zukunft erfüllt werden. In diesem Sinne ist seine Perspektive eine Art Gegenwart, die zur Zukunft gemacht ist. Dies ist keine leichte Aufgabe, und oft haben die Mittel, mit denen die Bedürfnisse der Gegenwart befriedigt werden, um die Gesellschaft auf Veränderungen vorzubereiten, die Verankerung der traditionellen Institution nur vertieft. Zum Beispiel hatte die fortgesetzte Abhängigkeit von der privaten

---

<sup>5</sup> Koselleck, Preußen, S. 13.

Gerichtsbarkeit bei der Erhebung der Steuern, die zur Finanzierung der staatlichen Gerichte erforderlich waren, die künftig die privaten Gerichte ersetzen sollten, den natürlichen Effekt, die Autorität dieser privaten Gerichte zu bestätigen. Wichtig ist hier aber vor allem, dass es sich um politisches Handeln, schmutzige Hände und endlose Kompromisse handelt: Politik als die Lehre vom Möglichen (Bismarck).

#### **IV. Der Hegelsche Staat als Integration geschichtlicher Orientierungen**

In diesem Abschnitt möchte ich das Konzept der Geschichtlichkeit im Hegels Staat um eine weitere Dimension erweitern. Bisher haben wir bereits den Sinn, in dem Hegels Staat provisorisch ist, so dass es institutionelle Vertretung des Erfahrungsraums, des Erwartungshorizonts und des politischen Handelns gibt. Und wir haben den Sinn, in dem diese Elemente über soziale Gruppen (die Stände) im Staat verankert sind, die im Staat unterschiedliche Institutionen erhalten (die beiden Kammern der Ständeversammlung bzw. die Exekutivgewalt). Der Staat ist ein fortlaufendes Gespräch darüber, welche Normen innerhalb des Staates gültig sein sollten, das zwischen diesen drei Gruppen geführt wird, die fast in unterschiedlichen Zeiten zu leben scheinen. Um die Auswahl der Daten von Friedrich Perthes zu verwenden, ist der landwirtschaftliche Stand von 1750, der Gewerbestand von 1789 und der öffentliche Stand von 1815. Ihr Zusammenleben – diese „Dynamik mehrsichtiger Zeiten zur Gleichen Zeit“<sup>6</sup> – bildet die Geschichtlichkeit des Hegelschen Staates. Ein Teil dieser Dynamik beinhaltet unterschiedliche Metriken für die Zeit selbst. In der Landwirtschaft wird die Zeit als Geschwindigkeit gemessen. Für den Gewerbestand wird er als Beschleunigung gemessen. In diesem Sinne ist landwirtschaftliche Zeit natürliche Zeit und industrielle Zeit Fortschritt. Aber in diesem letzten Abschnitt möchte ich zeigen, dass jeder Stand selbst den gesamten Komplex aus Raum, Horizont und Aktion enthält. Um einige Begriffe von Francois Hartog zu verwenden, sind sie nicht nur verschiedene Zeitregime, die zusammenkommen, um eine historische Gegenwart zu bilden; sie sind ziemlich unterschiedliche Regime der Historizität in sich.

Der landwirtschaftliche Stand ist träge: Sie halten den Raum und den Horizont paradoxerweise zusammen, indem sie behaupten, dass sie keine Beziehung zueinander haben. Dies ist die vormoderne, vorwiegend christliche Art der Historizität, die Koselleck beschreibt, in der der Erwartungshorizont eschatologisch als das Ende der Welt dargestellt wird, das eher durch Gottes Handeln als durch unser eigenes hervorgerufen werden soll. Alle paar Generationen wird es Vorhersagen über die Endzeit geben, die jedoch keinen Einfluss auf die tatsächliche Lebensweise haben.<sup>7</sup> Hegel betont den Jahres- und Generationsrhythmus der Landwirtschaft. Dieser Rhythmus bringt Verwundbarkeit mit sich und ruft somit das Anliegen hervor, für die Zukunft

<sup>6</sup> Koselleck, ‚Erfahrungsraum‘, S. 367.

<sup>7</sup> Koselleck, ‚Erfahrungsraum‘, S. 361.

zu sorgen. Aber das Gefühl, für die Zukunft zu sorgen, ist wirklich nur das Gefühl, die Gegenwart angesichts von Bedrohungen für sie aufrechtzuerhalten. Es ist eine Zukunft, die als Subsistenz definiert ist, und dies gilt sowohl politisch als auch wirtschaftlich (PR§203). Allgemeiner und politischer ist dies ein Stand, der nicht durch Planung, sondern durch Vertrauen definiert wird.

Der Stand des Gewerbes ist Beschleuniger: Er hält Raum und Horizont durch Fortschritt zusammen – hier wird in Kosellecks Satz *neue Zeit als Neuzeit* verstanden. Dies ist die Generation von 1789, weil die Französische Revolution alle früheren Erfahrungen irrelevant machte. Es geht darum, so schnell wie möglich in die Zukunft zu gelangen, es gibt kein Zurück. So wie der landwirtschaftliche Besitz hält der Stand des Gewerbes den Erfahrungsraum und den Erwartungshorizont genau dadurch zusammen, dass er sie auseinanderhält. Sie koexistieren, aber ohne gegenseitigen Einfluss oder zumindest ohne anerkannten Einfluss. Im Gegensatz zum landwirtschaftlichen Stand verbindet der Gewerbestand politisches Handeln mit dem Horizont der Erwartung. Ihre eigene Tätigkeit zielt darauf ab, die Zukunft zu verwirklichen, anstatt die Vergangenheit zu bewahren.

Der Schlüssel zum Unterschied zwischen dem Stand des Gewerbes und dem allgemeinen Stand liegt in einem historischen Ereignis, nämlich der Niederlage der deutschen Staaten durch Napoleon. Die Wirtschaftskrise erforderte sofortiges und radikales Handeln.<sup>8</sup> Dies verkürzte die Entfernung zum Erwartungshorizont und brachte ihn fast in Kontakt mit dem Erfahrungsraum. Gleichzeitig haben sowohl die Nachfolge der französischen Regierungen als auch die Nachfolge der Reformanstrengungen in Deutschland echte Erfahrungen mit dieser neuen Zeit gemacht, und dies beginnt, die grundlegenden Perspektiven zu verändern. Wieder Koselleck:

Je geringer der Erfahrungsgehalt, desto größer die Erwartung, die sich daran schließt. Je geringer die Erfahrung, desto größer die Erwartung, dies ist eine Formel für die zeitliche Struktur der Moderne, sofern sie vom ‚Fortschritt‘ auf ihren Begriff gebracht wurde. Dies war plausible, so lange alle bisherigen Erfahrungen nicht hinreichten, die Erwartungen zu begründen, die sich aus dem Prozess einer technisch sich überformenden Welt ableiten lassen. Werden freilich dementsprechende politische Entwürfe verwirklicht, nachdem sie einmal von einer Revolution hervorgetrieben wurden, so arbeiten sich die alten Erwartungen an den neuen Erfahrungen ab ... So könnte es ein, daß auch ein alte Verhältnisbestimmung wieder in ihr Recht tritt: je größer die Erfahrung, desto vorsichtiger, aber auch desto offener die Erwartung. Dann wäre, jenseits aller Emphase, das Ende der ‚Neuzeit‘ im Sinne des optimierenden Fortschritts erreicht.<sup>9</sup>

Der allgemeine Stand repräsentiert die Gruppe, die begann, Erfahrungen mit der neuen Zeit selbst zu sammeln und sich daher an den Erwartungen aus diesen Gründen zu orientieren. Anstatt Optimierung gibt uns Hegel selbst, als der Sprecher des allgemeinen Standes, den ausreichend guten Staat – „den Staat als ein in sich Vernünftiges“ nicht „einen Staat, wie er sein soll“ (GPR Vorrede). Aber es ist ein Staat, der

<sup>8</sup> Koselleck, Preußen, S. 153.

<sup>9</sup> Koselleck, ‚Erfahrungsraum‘, S. 374.

selbst eher eine Form politischen Handelns als ein Endzustand ist, der durch ein solches Handeln erzeugt werden soll. Dies liegt zum Teil daran, dass es sich um einen Staat handelt, der mehr an der Förderung positiver Ressourcen- und Organisationsfreiheiten als am Schutz negativer Eigentums- und Vertragsfreiheiten interessiert ist. Dies liegt aber auch daran, dass sich die Rückkopplungsschleife für Reformen und damit der Zeitplan für die Generierung neuer Erfahrungen dramatisch verkürzt. Sein Regime der Geschichtlichkeit ist am lebendigsten in dem Reformversprechen, das als Gegenwart zwischen Erfahrungsraum und Erwartungshorizont lebt: „Die Spanne zwischen Plan, Verheißung und Befragung – samt ihre idealistisch-religiösen Erwartung – kennzeichnet das gesamte Reformwerk.“<sup>10</sup>

Der letzte Punkt, den ich ansprechen möchte, ist folgender. Genau in Bezug auf ihre unterschiedliche Betonung eines der drei Elemente der historischen Struktur passen diese drei Regime der Historizität zusammen und somit passt die soziale Struktur von Hegels Staat zusammen. Die Betonung des Erfahrungsraums durch den landwirtschaftlichen Stand passt zusammen mit der Betonung des Erwartungshorizonts durch den Stand des Gewerbes und der Betonung des politischen Handelns durch den allgemeinen Stand, obwohl die Erfahrung des landwirtschaftlichen Standes mit dem Erwartungshorizont ganz anders ist als die des Stands des Gewerbes und seine Auffassung von politischem Handeln unterscheidet sich stark von der des allgemeinen Standes. Und so weiter mutatis mutandis. Sie sind beide ineinandergreifend und unter Spannung. Diese ineinandergreifende Spannung stellt eine tiefere Geschichtlichkeit von Hegels Staat dar, und der eigentliche Zweck des Staates besteht darin, diese Spannung ans Licht zu bringen und sie selbst zu einer Form politischen Handelns zu mache

## V. Fazit

Der Leser hat vielleicht bemerkt, dass ich bei meinem Versuch, die Geschichtlichkeit des Hegelschen Staates zu formulieren, fast nichts über die Weltgeschichte gesagt habe. Denn tatsächlich spielt die Weltgeschichte keine direkte Rolle bei der Rechtfertigung des Staates. Der Schlüssel, um Hegels Staat vor dem Hintergrund der Weltgeschichte zu sehen, besteht darin, dass seine Integration verschiedener Geschichtsregime ipso facto eine Integration der verschiedenen Stufen der Geschichte darstellt. Es ist somit sowohl eine weitere Stufe als auch eine Integration vorheriger Stufen. Aber das ist ein größeres Argument für ein anderes Mal.

---

<sup>10</sup> Koselleck, Preußen, S. 161.

### Literatur

- Ellis, Elizabeth*: Kant's Politics: Provisional Theory for an Uncertain World. New Haven 2005.
- Garve, Christian*: Ueber den Charakter der Bauern und ihr verhältniss gegen die Gutsherrn und gegen die Regierung. Breslau 1786.
- Hartog, Francois*: Régimes d'historicité. Présentisme et expériences. Paris 2015.
- Hasan, Rafeeq*: The Provisionality of Property Rights in Kant's Doctrine of Right. Canadian Journal of Philosophy 2018, S. 850–876.
- Koselleck, Reinhart*: ‚Erfahrungsraum‘ und ‚Erwartungshorizont‘ – zwei historische Kategorien, in: Vergangene Zukunft. Frankfurt 1989, S. 349–375.
- Koselleck, Reinhart*: Preußen zwischen Reform und Revolution. Stuttgart 1967.
- Messina, J. P.*: Kant's Provisionality Thesis. Kantian Review 2019 24(3): 439–463.
- Yeomans, Christopher*: Kant and the Provisionality of Property, in: Lyssy & Yeomans (Hrsg.), Kant on Morality, Humanity, and Legality: Practical Dimensions of Normativity. London 2021, S. 253–277.
- Yeomans, Christopher*: Historical Constructivism, in: Hegel and Contemporary Practical Philosophy. London 2020, S. 233–255.
- Yeomans, Christopher*: The Expansion of Autonomy. Oxford 2015.