

4. Freiheit! – Aber welche? Ein Problemaufriss

Das Korporationswesen ist innerhalb der hegelschen Rechtsphilosophie unverzichtbar. Ohne sie lässt sich weder der normative Charakter der Ökonomie begründen noch wäre der Staat als die vollkommene Gestalt der Sittlichkeit erreichbar.¹ Die Korporation ist, wie Friedrich Müller treffend formuliert, ein notwendiges »Vor-Bild des Staats auf niedrigerer Stufe«². Durch Honneths Analyse trat deutlich die ganze Problematik zutage, mit der sich jeder Neuentwurf des hegelschen Sittlichkeitsgedankens konfrontiert sieht: Weder gibt es Institutionen, die heute als funktionales Äquivalent fungieren – eine unhaltbare Position für einen hegelianisierenden Ansatz – noch zeichnet sich ab, welche Institutionen künftig die Korporationen ersetzen *könnten*. Dies zeigt sich besonders deutlich in Honneths resignativer Gegenwartsdiagnose zur Konsumsphäre, aber auch die Analyse des Arbeitsmarkts bringt ihn eingestandenermaßen in eine »Verlegenheit« (RF, 468), die noch drastischer ausfiele, entspräche sein Begriff sozialer Freiheit tatsächlich dem hegelschen Sittlichkeitsbegriff. Damit ergibt sich jedoch ein Dilemma: Die Statik der hegelschen Rechtsphilosophie gerät ohne die Korporation bedenklich ins Wanken; und dennoch ist kein Pendant in Sicht, das die Last einer Versittlichung des Unsittlichen schultern könnte.

Die hegelsche Rechtsphilosophie ist nicht nur interessant, weil sich noch aus ihrem Scheitern etwas über die bürgerliche Gesellschaft lernen lässt, sondern weil sie Ausdruck eines Freiheitsdenkens ist, das, so meine These, einen wichtigen Beitrag zur Diskussion um die normativen Grundlagen der Gesellschaftskritik leisten kann. Diese These bedarf der Rechtfertigung – schon weil sich die Sinnhaftigkeit einer ausgearbeiteten Normativitätskonzeption für das Projekt einer kritischen Gesellschaftstheorie bezweifeln lässt. Oliver Flügel-Martinsen

1 Zu diesem Schluss kommen auch Müller, *Korporation und Assoziation*, 204, und Schnädelbach, *Hegels praktische Philosophie*, 297.

2 Müller, *Korporation und Assoziation*, 190.

beispielsweise hat sich im Anschluss an Michel Foucault für ein Minimalmodell normativer Kritik ausgesprochen. Erforderlich sei nicht eine umfassende Moralphilosophie, sondern eine »anormative Haltung«, die einen »reflexiven Abstand« zu unseren sozialen Verhältnissen ermögliche und schließlich eine »kritische Befragung unseres Selbst und der Kategorien, die uns tragen und hervorbringen«³, erlaube. Die Normativität einer distanzierten Deskription besteht demnach allein darin, Selbstverständliches in Frage zu stellen; die sozialen Verhältnisse büßen so ihren Naturschein ein und werden als veränderbar begriffen. Die minimale Normativität der Befragung liege »nicht in der Begründung, sondern in Akten der Ent-Gründung«; sie »verweist so auf eine Normativität der Öffnung.«⁴

Zunächst scheint diese Position gut begründet. So ließe sich argumentieren, dass eine umfassende normative Theorie das Feld alternativer Gesellschaftsentwürfe unnötig begrenzt, tendenziell sogar totalitär ist. Schon die Kritische Theorie sprach sich deshalb für das sogenannte Bilderverbot aus.

Bezogen auf Utopien, die bis ins kleinste Detail ausgemalt sind, ist das Argument sicher berechtigt, jedoch scheint es mir eine Reflexion über die moralischen Ansprüche der Kapitalismuskritik nicht grundsätzlich zu suspendieren – und zwar, weil sich eine solche Reflexion gar nicht vermeiden lässt. Denn sobald die Hinterfragung der herrschenden Verhältnisse neue Möglichkeiten eröffnet, stellt sich umgehend die Frage, in welchem Gemeinwesen wir aus welchen Gründen stattdessen leben wollen. Die Antwort lautet in der Regel: »Wir wollen in einer *freien* Gesellschaft leben.«⁵ Nur welcher Freiheitsbegriff wird hier implizit in Anspruch genommen? Darüber nachzudenken ist nicht totalitär, sondern ein Zeichen wissenschaftlicher und politischer Redlichkeit, die praktisch notwendig ist, soll der neue geschaffene Möglichkeitsraum nicht auf Dauer leer bleiben.

Es ist offensichtlich, dass der implizit verwendete Freiheitsbegriff nicht die rein negative Freiheit des Libertarianismus sein kann. Denn wenn uns die materiellen wie mentalen Folgen der kapitalistischen Produktionsweise berühren und

- 3 Oliver Flügel-Martinsen, »Die Normativität von Kritik. Ein Minimalmodell«, in: *Zeitschrift für Politische Theorie* 2 (2010), 151.
- 4 Flügel-Martinsen, »Die Normativität von Kritik«, 153.
- 5 Mitunter lautet die Antwort auch: »Wir wollen in einer *gerechten* Gesellschaft leben«. Warum kann also nicht die Gleichheit im Sinne der Gleichberechtigung oberster normativer Bezugspunkt sein? Die Antwort ergibt sich, sobald man fragt, *in welcher Hinsicht die Menschen denn gleich sind* und darum in begründeter Weise ihre Gleichberechtigung einfordern. Die Antwort lautet, dass sie gleich sind als Wesen, die sich durch ihre Freiheitlichkeit von Dingen und Tieren unterscheiden. Jedoch bedeutet der Vorrang der Freiheit keine Geringschätzung der Gleichheitsperspektive: Vielmehr ist von Hegel zu lernen, dass ein freiheitliches Selbstverhältnis symmetrische Anerkennungsstrukturen voraussetzt; Freiheit ist der Gleichheit normativ übergeordnet, ohne ihr entgegengesetzt sein zu müssen.

zum Nachdenken über Alternativen bewegen, haben wir bereits eine freiheitliche Perspektive eingenommen, die neben der Schutzbedürftigkeit individueller Willkür auch die *Inhalte des Willens* und die *faktische Freiheit der anderen* in den Blick nimmt – emanzipatorische Kritik entzündet sich immer an dem Mangel reflexiv gewordener Freiheit.

Der Gedanke sich selbst wollender Freiheit ist kein Alleinstellungsmerkmal der hegelschen Philosophie.⁶ Es gilt deshalb, plausible Gründe dafür anzugeben, warum ausgerechnet *sie* unverzichtbar sein soll. Was leistet Hegels Sittlichkeitslehre, was alternative Freiheitstheorien nicht leisten? In der Frage nach den normativen Prämissen der Kapitalismuskritik scheint es sogar viel naheliegender zu sein, auf Kants Ethik zurückzugreifen, schließlich steht sie paradigmatisch für einen gehaltvollen und zugleich *kritischen* Begriff reflexiver Freiheit.

- 6 Harry G. Frankfurts hierarchisches Wunschmodell, das Honneth im Abschnitt zur reflexiven Freiheit bespricht, ist von diesem Gedanken jedoch *nicht* getragen. Frankfurt reduziert die Reflexivität der Freiheit nämlich auf das intrapsychische Verhältnis zwischen einem handlungswirksamen Wunsch erster Stufe (Wille) und einem vorbehaltlosen, jedoch *beliebigen* Wunsch, einen bestimmten Willen zu haben (Volitation zweiter Stufe). Willensfrei zu sein, bedeutet demnach nur, dass die Wünsche, mit denen man sich vorbehaltlos identifiziert, auch handlungswirksam sind; welcher Natur diese Wünsche sind, ist unerheblich: »Es muß kein moralischer Standpunkt sein, von dem aus jemand seine Wünsche der ersten Stufe einer Beurteilung unterzieht. Außerdem kann jemand launenhaft unbeständig und in der Bildung seiner Volitationen zweiter Stufe verantwortungslos sein und einfach nicht ernsthaft erwägen, was auf dem Spiele steht. Volitationen sind Bewertungen nur in dem Sinne, daß sie ausdrücken, was jemand vorzieht.« (Harry G. Frankfurt, »Willensfreiheit und der Begriff der Person«, in: ders., *Freiheit und Selbstbestimmung*, Berlin 2001, 75) Nicht nur das gegebene Rohmaterial unserer Wünsche, sondern auch die vorbehaltlosen Volitationen zweiter Stufe sind offenbar (nichts als) Wünsche, die einen heteronomen Ursprung haben können, ohne dass dies die Freiheit unseres Willens schmälern soll. Weil sich Frankfurt nicht zur Quelle der Volitationen äußert, beeinträchtigen weder manipulative Einflüsse die Freiheit des Willens (vgl. Barbara Guckes, »Willensfreiheit trotz Ermangelung einer Alternative? Harry G. Frankfurts hierarchisches Modell des Wünschens«, in: Harry G. Frankfurt, *Freiheit und Selbstbestimmung*, Berlin 2001, 13-17) noch ist theorieimmanent ausgeschlossen, dass sich die Volitationen einfach nur am gegebenen Material unserer Wünsche erster Stufe ausrichten und somit als kritische Instanz ausscheiden. Franz Knapplik bemerkt hierzu treffend: »Wie besonders Kant und die Idealisten im Kontext ihrer Versionen der Kritik am Mythos des Gegebenen hervorgehoben haben, neigen wir stets dazu, uns mit der Geltung nicht legitimer Autorität *zufriedenzugeben* und uns damit in eine ›selbstverschuldete Unmündigkeit‹ (Kant) zu begeben, die unserer Vernunftnatur widerspricht. Entsprechend muss eine Theorie, die Zuständen der Harmonie und der Konfliktfreiheit eine wichtige Rolle für Freiheit zuschreibt, über Mittel verfügen, um genuine Harmonie, die als Resultat rationaler Arbeit gewonnen wurde, von scheinbarer Harmonie zu unterscheiden, die wir erzeugen, indem wir rationale Ansprüche zurücknehmen oder unterdrücken.« (Knapplik, *Im Reich der Freiheit*, 98) Solche Mittel hält Frankfurts Authentizitätsmodell jedoch nicht bereit.

4.1 Kants Begriff reflexiver Freiheit

Kritisch ist Kants Ethik zunächst insofern, als sie von den historisch gewachsenen Moralvorstellungen – den Traditionen, Sitten und Gebräuchen – abstrahiert, um das *Prinzip* moralischen Urteilens zu ergründen, oder genauer: es uns klarer vor Augen zu führen. Die kritische Grundlegung der Moral soll nämlich kein intellektueller Entwurf ohne jeden Bezug zu unserer normativen Praxis sein, sondern sie erläutert lediglich den Begriff eines »ohne weitere Absicht guten Willens, so wie er schon dem natürlichen gesunden Verstande beiwohnt und nicht sowohl gelehrt als vielmehr nur aufgeklärt zu werden Bedarf«⁷. Das unbedingte Sollen, der kategorische Imperativ, ist Ausdruck einer apriorischen Nötigung der reinen praktischen Vernunft, auf die es sich zu besinnen gilt, um wider die heteronomen Bestimmungsgründe des Willens eine moralisch vernünftige Entscheidung zu treffen. Impliziert ist damit die Freiheit des Menschen, sein Handeln einem selbst gegebenen Gesetz zu unterwerfen – Kausalität *aus* Freiheit. Die Freiheit eines Willens, nicht von Naturgesetzen bestimmt zu sein, sondern unabhängig von sinnlichen Antrieben eine Kausalkette in Gang setzen zu können, impliziert weiterhin, den Inhalt des Wollens freiheitlich zu gestalten – Kausalität *aus* Freiheit und *für* die Freiheit. Es ist dieser Kerngedanke einer zu sich Ja sagenden Freiheit, der das kantische und hegelsche Projekt verbindet.

Gleichwohl gibt es fundamentale Differenzen. Während Hegel den freien Willen als *Einheit* gegensätzlicher Bestimmungen versteht – als konkrete Allgemeinheit –, argumentiert Kant von Grund auf *dualistisch*: intelligible Freiheit, unbedingtes Sollen und Handeln aus Pflicht einerseits, heteronom affizierte Willkürfreiheit, bedingtes Sollen und Handeln aus Neigung andererseits. Diese Grundsatzdifferenz hat unmittelbar Konsequenzen für die Frage, *welche* Freiheit im Handeln aus Freiheit zum Zweck wird. Ich möchte dies an der *Kritik der praktischen Vernunft* verdeutlichen.

Kant geht hier von der prinzipiellen Subjektivität des unteren, das heißt material motivierten Begehrungsvermögens aus. Weil die aus gleichen Gegenständen resultierende Lust für verschiedene Subjekte unterschiedlich sein kann, mitunter sogar derselbe Gegenstand bei derselben Person je nach Zeitpunkt ungleiche Lust hervorruft, könne ausgehend vom unteren Begehrungsvermögen kein allgemeiner Handlungsgrundsatz angegeben werden, wie das natürliche Verlangen nach Glückseligkeit zu befriedigen sei. Jede interpersonale und intrapersonale Übereinstimmung in Fragen des Vergnügens und Unbehagens »wäre selbst doch nur zufällig«⁸. Gesetze jedoch sind nicht *zufällig*, sondern *notwendig*. Die

7 Kant, »Grundlegung zur Metaphysik der Sitten«, 397.

8 Immanuel Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, in: *Kants Werke*, Akademie-Textausgabe, Bd. V, Berlin, New York 1968, 26.

subjektiven Grundsätze des Handelns – die Maximen – müssen deshalb darauf überprüft werden, ob sie die Freiheit anderer Vernunftwesen unzulässig einschränken; das heteronome Prinzip der Selbstliebe bedarf der Einschränkung durch das autonome Prinzip der Sittlichkeit, das untere Begehrungsvermögen der Sanktion durch das obere. Was Kant in seiner dualistischen Konzeption (zunächst) ausblendet, ist die Möglichkeit, schon die *Gegenstände des unteren Begehrens* vernünftig zu bestimmen:

Alle materiale praktische Principien [...] gehören unter das allgemeine Princip der Selbstliebe oder eigenen Glückseligkeit.⁹

Die materialen praktischen Prinzipien – und das heißt: die auf ein bestimmtes Ziel gerichteten, durch Sinnliches motivierten Handlungsgrundsätze – unterstehen ausnahmslos dem heteronomen Prinzip der Selbstliebe, münden in einem Werterelativismus und scheiden damit als Richtschnur für das menschliche Zusammenleben aus. Die objektiven, für jedes Vernunftwesen verbindlichen praktischen Prinzipien dürfen deshalb keinen materialen Bestimmungsgrund aufweisen. Der kategorische Imperativ legt keinen kontingenten Begriff des Guten zugrunde, sondern fordert uns auf, die im Raum stehende Maxime darauf zu überprüfen, ob sie von besonderen Neigungen abhängig ist oder als ein für jedes vernunftbegabte Wesen gültiges Gesetz gedacht werden kann. Ausgangspunkt der kantischen Argumentation ist also eine radikale Zweiteilung in *homo phaenomenon* und *homo noumenon*: Einerseits strebt der Mensch als bedürftiges Sinneswesen nach eigener Glückseligkeit – auf diese Weise gelangt er jedoch nur zu empirisch generellen Empfehlungen (Ratschläge der Klugheit), nicht jedoch zu allgemeingültigen Prinzipien –, andererseits verfügt er über die richtende Instanz reiner praktischer Vernunft, das heißt über die Fähigkeit, sein Handeln einer ausschließlich selbst gewählten Gesetzmäßigkeit zu unterstellen. Das Subjekt zerfällt in einen »normadressierten Teil« – die heteronome Sinnlichkeit – und einen »normgebenden Teil«¹⁰, der im absoluten Sinne frei ist: frei von *jeder* äußeren Affizierung. Mit dieser strikten Entgegensetzung von Sinnlichkeit und Sittlichkeit sind mehrere Probleme verbunden.

Erstens unterstellt Kant mit seiner »hedonistischen Theorie des Begehrungsvermögens«¹¹, dass es keine selbstlosen materialen praktischen Prinzipien geben könne, die nicht *in Wahrheit* doch der Selbstliebe dienen. Wer dennoch glaubt, er folge einem materialen Prinzip, das nicht auf Eigennutz beruht, unterliege ei-

9 Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, 22.

10 Müller, *Wille und Gegenstand*, 116.

11 Lewis White Beck, *Kants »Kritik der praktischen Vernunft«*. Ein Kommentar, München 1974, 98.

ner Selbsttäuschung. Damit bürdet sich Kant eine enorme Beweislast auf, denn wer beispielsweise

im Kampf gegen eine Diktatur sein Leben aufs Spiel setzt, wird der Behauptung sicherlich nicht zustimmen, es gehe ihm dabei letztlich um sein eigenes Wohl. Er kann auf die Feststellung, er werde von der politischen Befreiung, die er anstrebt, selber profitieren, antworten, es sei fraglich, ob er diese überhaupt erleben werde. Wenn man ihm vorhält, sein Engagement ver helfe ihm zweifellos zu einer inneren Befriedigung (und komme ihm damit selber zugute), kann er sich darauf berufen, dass es ihn mit gemischten Gefühlen erfüllt – da er sich dadurch einer permanenten Gefährdung aussetzt. Fragt man ihn, warum er dies tut, kann er entgegen, dass er den Entschluss gefasst hat, sich für das Wohl des Ganzen kompromisslos einzusetzen, ohne dabei auf sich selbst Rücksicht zu nehmen. Will man die These aufrechterhalten, dass allen materialen Grundsätzen das Streben nach der eigenen Glückseligkeit zugrundeliegt, muss man diese Auskunft in Zweifel ziehen.¹²

Mit der Behauptung, jeder materiale Handlungsgrundsatz diene ausschließlich dem eigenen Wohlbefinden, macht sich Kant unnötig angreifbar. Denn zumindest für seine Moralphilosophie ist die hedonistische Begehrungstheorie nicht erforderlich: Um die These zu stützen, dass sich ausgehend von den materialen Bestimmungsgründen keine objektiven praktischen Gesetze ergeben, bedarf es nicht der bestreitbaren Annahme, alle materialen Handlungsgrundsätze seien nur Ausdruck der Selbstliebe.¹³

Hält man jedoch an der Annahme fest, stellt sich zweitens die Frage, wie das Intelligible im Phänomenalen überhaupt wirksam werden kann, wenn das Phänomenale doch *gegen* das Intelligible und das Intelligible *gegen* das Phänomenale bestimmt ist. Das Sollen bliebe dann gegenüber den sinnlichen Antrieben gänzlich abstrakt; das Sittengesetz spräche eine Sprache, die die Sinnlichkeit nicht versteht. Dass Kant sich dieses Problems bewusst war, zeigt schon das Ende der *Kritik der praktischen Vernunft*, in dem er sich um eine Methodenlehre der sittlichen Erziehung bemüht, um zu ergründen, »wie man den Gesetzen der reinen praktischen Vernunft *Eingang* in das menschliche Gemüth, *Einfluß* auf die Maximen desselben verschaffen, d. i. die objectiv praktische Vernunft auch *subjectiv* praktisch machen könne«¹⁴.

Ein anderer Vorwurf scheint mir hingegen die Intention Kants zu verfehlen: der Vorwurf, der Kategorische Imperativ verlange nur eine formale Verallgemeinerungsprüfung, die auch unsittliche Maximen problemlos bestehen. Die Generalisierung einer den Diebstahl zulassenden Maxime, so kritisierte schon Hegel (siehe Kapitel 1.1.1), mag wohl die Institution des Eigentums untergraben,

12 Smail Rapić, *Ethische Selbstverständigung. Kierkegaards Auseinandersetzung mit der Ethik Kants und der Rechtsphilosophie Hegels*, Berlin, New York, 408 f.

13 Rapić, *Ethische Selbstverständigung*, 407.

14 Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, 151.

aber wer das als Anlass nimmt, die Maxime zu verwerfen, muss das Eigentum, das heißt einen materialen Zweck, bereits als schützenswert unterstellt haben – nur widerspreche eine solche Unterstellung der formalen Anlage des Sittengesetzes. Entweder, so Kants Kritiker, ist das Prüfkriterium moralischer Normen inhaltslos und damit ungeeignet, praktische Gesetze zu identifizieren (Kritik der normativen Unbestimmtheit), oder Kant hat dem Kategorischen Imperativ inhaltliche Vorstellungen vom moralisch Guten unterlegt, ohne dies transparent zu machen und weiter zu begründen (Kritik der normativen Willkür). Handele es sich bei den untergeschobenen Inhalten des moralisch Guten jedoch um sittliche Gewissheiten (wie die, dass es Eigentum geben solle), produziere der Kategorische Imperativ nichts als Tautologien (wie die, dass Diebstahl zu unterlassen sei, das heißt Eigentum sein soll, weil Eigentum sein soll).¹⁵

Dem Anliegen Kants scheint mir jedoch eine andere Interpretation angemessener zu sein: Weder ist der Kategorische Imperativ völlig inhaltslos noch hängt seine Funktionsfähigkeit von nicht-notwendigen Vorstellungen über das moralisch Gute ab. Aber hebt nicht Kant, so ließe sich erneut einwenden, den rein formalen Charakter objektiver Handlungsgrundsätze immer wieder selbst hervor? Schreibt er doch:

Nun bleibt von einem Gesetze, wenn man alle Materie, d. i. jeden Gegenstand des Willens, (als Bestimmungsgrund) davon absondert, nichts übrig, als die bloße Form einer allgemeinen Gesetzgebung.¹⁶

Entscheidend ist hier die Klammer. Kant behauptet nicht, dass objektive praktische Gesetze keinen Gegenstandsbezug aufweisen dürften, sondern lediglich, dass die Materie des Willens nicht ihr (heteronomer) *Bestimmungsgrund* sein darf. An späterer Stelle stellt Kant denn auch klar, dass es einen zweckfreien Willen gar nicht geben kann:

Nun ist freilich unleugbar, daß alles Wollen auch einen Gegenstand, mithin eine Materie haben müsse; aber diese ist darum nicht eben der Bestimmungsgrund und Bedingung der Maxime¹⁷.

Es gibt nach Kant durchaus materiale Pflichtzwecke, die jedoch nicht in sinnlichen Affizierungen, sondern in der Selbstgesetzgebungskompetenz (Autonomie) ihren Grund haben. Ein objektives praktisches Prinzip, das zwar bestimmbar sein muss, jedoch durch nichts Sinnliches bestimmt ist, kann sich in seiner Konkretion jedoch nur auf sich selbst beziehen: auf die intelligible Freiheit des Menschen. »*Reine praktische Vernunft muss notwendigerweise als selbstbezüglich*

15 So erst jüngst Rebentisch, *Die Kunst der Freiheit*, 104–108.

16 Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, 27.

17 Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, 34.

gedacht werden.«¹⁸ Dass der Gedanke eines unbedingten Sollens einen notwendigen Inhalt mit sich führt, wird in der Selbstzweckformel des Kategorischen Imperativs besonders deutlich, jedoch hat schon die Universalisierungsformel mit ihrer Verpflichtung auf eine *allgemeine* Gesetzgebung ihren Grund in der unbedingten Würde des Menschen, ein nicht von Naturgesetzen bestimmtes Wesen zu sein.

Die Lesart, dass der Formalismus-Vorwurf unberechtigt ist, weil im Zentrum der Moralphilosophie Kants eine sich selbst wollende Selbstgesetzgebungskompetenz steht, die allen zur Selbstgesetzgebung begabten Wesen einen unbedingten Wert verleiht, erlaubt es, ein andere Schwäche, die mit der kantischen Zweiweltenlehre verbunden ist, präziser zu fassen: ihr begrenztes Potential für eine mehrstufige Sozialphilosophie. Besteht nämlich der reflexive Charakter der Freiheit lediglich im Sichselbstwollen der gegen das Prinzip der Selbstliebe bestimmten reinen praktischen Vernunft, können Handlungen und soziale Institutionen nur danach befragt werden, ob sie der in intelligibler Freiheit gegründeten Menschenwürde Rechnung tragen oder Ausfluss heteronomer Neigungen sind. *Diese* reflexive Freiheit impliziert keine soziale Praxis im hegelschen Sinn: Die Lüge ist moralisch zwar verboten und die Hilfe in der Not eine Pflicht, aber die Dimension *kollektiver* Praxis umfasst der kantische Freiheitsbegriff nicht. Anstatt also Institutionen gemeinschaftlicher Lebensführung als Ausdruck einer konkreten Freiheit zu interpretieren, die den Rahmen individueller Selbstentfaltung und moralischer Reflexion bildet, beschränkt sich das an der Menschheitsidee festgemachte Freiheitsverständnis auf eine würdeverträgliche Einhegung der Willkür. In Analogie zur Vertragstheorie ließe sich deshalb mit Reinhard Brandt sagen, dass die Maximen dem *status naturalis*, die praktischen Gesetze hingegen dem *status civilis* entsprechen.¹⁹ Ebenso wie im *status civilis* die Begierden weiter wirken, die seine Einrichtung erst erforderlich machten, gefährden heteronome Bestimmungsgründe die praktischen Gesetze auch nach ihrer Erkenntnis. Die moralische Nötigung ist im Unterschied zu der des Rechtssystems zwar keine äußere, sondern ein Selbstzwang der Vernunft, jedoch existierte die apriorische Nötigung, über die wir uns unserer theoretisch nicht zu beweisenden Freiheit bewusst werden²⁰, nicht, wenn unser individuelles Begehren den

18 Klaus Steigleder, *Kants Moralphilosophie. Die Selbstbezüglichkeit reiner praktischer Vernunft*, Stuttgart und Weimar 2002, 64.

19 Reinhard Brandt, *Immanuel Kant – Was bleibt?*, Hamburg 2010, 87 ff.

20 Kants Strategie, aus einer empirischen Nötigung – dem Gewissenszwang – auf die Existenz einer apriorischen Vernunftnötigung zu schließen, ist immanent wenig plausibel: Schließlich ist das empirische Gewissen durch die Verinnerlichung äußerer Vorgaben heteronom affiziert. Was garantiert also, dass ein den praktischen Gesetzen entsprechendes Gewissen vernunftgewirkt und nicht Resultat von Erziehung oder persönlichen Erfahrungen ist?

Forderungen der Moral nicht entgegenstünde. Nun ist Kant sicher zuzustimmen, dass es zu einer Divergenz zwischen dem Begehren und dem moralisch Gesollten kommen kann. Wie gesehen, geht er zu Beginn der Kritik der praktischen Vernunft jedoch einen erheblichen Schritt weiter: Er legt sich auf ein Subjekt fest, das zwischen dem Allgemeinheitsmoment der Menschheit und seinen individuellen Begierden, die denen anderer Personen entgegengesetzt sind, zerrissen ist.

Daraus ergibt sich schließlich auch die Notwendigkeit des Rechts. Auf der einen Seite ist die Verbindlichkeit des Rechts nicht weniger in der unbedingten Würde des zur Autonomie begabten Menschen begründet als die Verbindlichkeit der Moral.²¹ Auf der anderen Seite unterstellt Kant in den *Metaphysischen Anfangsgründen der Rechtslehre* prinzipiell antagonistische und darum nur zum Privateigentum fähige Partikularwillen – weshalb es einer gewaltbewehrten Instanz bedarf, die notfalls erzwingt, dass die Willkür, die dem Prinzip der Selbstliebe untersteht, mit der Willkürfreiheit aller anderen vereinbar ist.²² Hegel kommentiert den in das Rechtsgesetz verlängerten Dualismus der kantischen Ethik wie folgt:

- 21 Gleichwohl droht der Zusammenhang von Tugend- und Rechtslehre zu zerreißen, wenn Zwangsmaßnahmen, die unter moralischem Gesichtspunkt unbedingt abzulehnen sind, im Recht unter einer bestimmten Bedingung – nämlich dass Zwang durch Zwang verhindert werden kann – legitimiert werden: »Nun sollen Zwang und Gewalt, deren Anwendung *objektiv* unrecht ist, *unter der Bedingung*, dass sie eine unrechte Handlung verhindern, selbst recht sein« (Samuel Klar, *Moral und Politik bei Kant. Eine Untersuchung zu Kants praktischer und politischer Philosophie im Ausgang der »Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft«*, Würzburg 2007, 139). Der kategorische Imperativ verwandelt sich hier in einen hypothetischen, eine unbedingte Verpflichtung in eine bedingte: Wenn eine freiheitswidrige Handlung durch eine Nötigung verhindert werden kann, ist die Nötigung geboten. Genau einer solchen Argumentation hat Kant in *Über ein vermeintliches Recht, aus Menschenliebe zu lügen* den Boden entziehen wollen: Eine Lüge ist auch dann moralisch unzulässig, wenn sie einen Mord verhindern soll – demnach wäre das Recht unter moralischem Gesichtspunkt abzulehnen.
- 22 Eine Rechtsbegründung, die ohne jede anthropologische Voraussetzung auskommen soll, gibt Kant in den Ausführungen zum öffentlichen Recht (§ 44). Hier behauptet er, es sei »nicht etwa die Erfahrung, durch die wir von der Maxime der Gewaltthätigkeit der Menschen belehrt werden und ihrer Bösartigkeit, sich, ehe eine äußere machthabende Gesetzgebung erscheint, einander zu befehlen«; selbst wenn die Menschen »so gutartig und rechtliebend gedacht werden, wie man will«, bedürften sie des Rechtszustands, um »vor Gewaltthätigkeit gegen einander sicher sein [zu] können« (Kant, *Metaphysik der Sitten*, 312). Kants Argument ist *immanent* nicht gerade schlüssig. Die gutartigsten und rechtliebendsten Menschen täten einander nämlich keine Gewalt an, sondern gründeten das ethische Gemeinwesen der *Religionsschrift*. Andererseits ist die Idee, in einer freien Gesellschaft könne die moralische Pflicht den rechtlichen Zwang restlos ersetzen, ähnlich voraussetzungsreich wie ihr hedonistisches Gegenteil. Eine postkapitalistische Gesellschaft, so denke ich, wird auf die rechtliche Befugnis, zu zwingen, nicht gänzlich verzichten können.

Die angeführte Definition des Rechts enthält die [...] verbreitete Ansicht, nach welcher der Wille [...] als *besonderes* Individuum, als Wille des Einzelnen in seiner eigentümlichen Willkür, die substantielle Grundlage und das Erste seyn soll. Nach diesem einmal angenommenen Princip kann das Vernünftige freylich nur als beschränkend für diese Freiheit, [...] nur als ein äußeres, formelles Allgemeines herauskommen. (R, 45, §29 A)

Im Rahmen der Aufgabe, die sich Kant in seiner praktischen Philosophie stellt, ist die Ausblendung kollektiver Praxis zunächst nachvollziehbar und konsequent: Schließlich ist es ihm um eine kritische Grundlegung der Moral und des Rechts zu tun, die sich gerade nicht auf das berufen kann, was in Gesellschaften für moralisch und rechtlich gehalten wird. Kants Perspektive, dass ein Individuum seine Freiheit darin findet, a) sich von empirischen sozialen Ansprüchen zu lösen und seinen Willen durch reine praktische Vernunft zu bestimmen oder b) ohne moralische Motivation und frei von der Nötigung anderer Personen seiner Willkür in verallgemeinerbaren Grenzen freien Lauf zu lassen, ist einerseits notwendig, um das Prinzip innerer bzw. äußerer Freiheit auf den Punkt zu bringen. Andererseits hat Kant durch den Gegensatz von heteronomer Selbstliebe und intelligibler Freiheit die Weichen von Anfang an so gestellt, dass er Moral und Recht nicht wieder in ein umfassenderes Verständnis von Sittlichkeit einbetten kann. Vielmehr erstreckt sich die Freiheit in Kants Moral- und Rechtsphilosophie nur insoweit auf den Inhalt des Willens, als dieser mit der Würde aller anderen Vernunftwesen vereinbar ist; die Reflexivität der Freiheit ist die ihrer abstrakten Allgemeinheit im von Kant sogenannten »Reich der Zwecke«: eine ideale Gesellschaft »sowohl der vernünftigen Wesen als Zwecke an sich, als auch der eigenen Zwecke, die ein jedes sich selbst setzen mag«²³. Einer Sozialphilosophie der Freiheit, die die gehegte Willkür beinhaltet, aber doch entscheidend über sie hinausgeht, gibt diese liberale Utopie keine weiteren Impulse.

4.2 Hegels Begriff reflexiver Freiheit

Solche Impulse gehen vielmehr von Hegels Rechtsphilosophie aus. Weil er den reflexiven Willen begriffslogisch als Einheit unterschiedener Momente bestimmt, erschließt sich ihm ein umfangreicherer Kreis sittlicher Handlungen. Hegel stellt eine Stufenfolge sozialer Institutionen dar, die den freien Willen an sich (Familie), den freien Willen für sich (bürgerliche Gesellschaft) oder den freien Willen an und für sich (Staat) repräsentieren. Dieser Ansatz ist sozialphilosophisch aus vier Gründen attraktiv:

23 Kant, »Grundlegung zur Metaphysik der Sitten«, 433.

1. Er ermöglicht es, sich nicht zwischen Individualismus und Gemeinschaft entscheiden zu müssen. Demnach sind weder Institutionen nur etwas dem partikularen Begehren Dienliches, wie dies besonders im Libertarianismus von Murray Rothbard oder Hayek der Fall ist, noch sind Individuen bloße Anhängsel vorgängiger Gemeinschaften. Hegel vermeidet falsche Extreme.
2. Der Gedanke einer institutionellen Repräsentation der beiden Strukturelemente und der Einheit des freien Willens erlaubt es, die falsche Alternative von Individuum und Gemeinschaft nicht durch ein zwischen beiden Polen liegendes Drittes zu ersetzen, sondern der sozialen Komplexität von familiärer Vergemeinschaftung, Vergesellschaftung und öffentlicher Vergemeinschaftung bereichsspezifisch Rechnung zu tragen.
3. Hegel unterscheidet Handlungsbereiche, ohne sie voneinander zu trennen: Die bürgerliche Gesellschaft repräsentiert den Willen für sich, jedoch ist diese Repräsentation, wie die Einführung der Korporation verdeutlicht, als *Akzentuierung* gedacht. Die Familie ist die Einheit von Individuum und Gemeinschaft, die die gefühlte Gemeinschaft akzentuiert, die bürgerliche Gesellschaft die Einheit von Individuum und Gemeinschaft, die das Individuum und die Differenz in den Mittelpunkt rückt, der Staat schließlich die Einheit von Individuum und Gemeinschaft, die die bewusste Gemeinschaft hervorhebt.²⁴ Hegel muss daher auch keine gespaltenen Persönlichkeiten unterstellen, die sich in Abhängigkeit vom jeweiligen Handlungskontext entweder völlig asozial oder ausschließlich gemeinwohlorientiert verhalten.
4. Hegel kann die sozialen Institutionen in eine evaluative Ordnung bringen: Die Akzentuierung des Ganzen hat Vorrang vor der Akzentuierung des Individuellen.

Insbesondere bei diesem vierten Punkt ist umstritten, ob er wirklich als Vorzug oder vielmehr als entscheidende Schwäche des hegelschen Ansatzes zu werten ist. Meines Erachtens lässt sich diese Frage nur beantworten, wenn zunächst einmal geklärt wird, ob der evaluative Vorrang des Allgemeinen vor dem Besonderen *ganz grundsätzlich* schon problematisch ist (a), oder ob Hegel in seiner Rechtsphilosophie in einer *spezifischen Weise* den Individuen zu wenig Rechnung trägt (b). Denn selbst wenn in den *Grundlinien* eine spezifische Präponderanz des Allgemeinen vorliegt, die ihren Höhepunkt in der geschichtsphiloso-

24 Vgl. Stefan Mertens, *Die juridische Vermittlung des Sozialen. Die konzeptuelle Basis der reifen Theorie des Juridischen und die Bedeutung der Theorie des Rechts für die Theorie des komplementären Zusammenhanges von Gemeinschaft und Gesellschaft moderner sittlicher Gemeinwesen* in G.W.F. Hegels »Grundlinien der Philosophie des Rechts«, Würzburg 2008, 16-18.

phischen Annahme eines über Individuen und Staaten hinweggehenden bzw. sich durch sie entwickelnden Weltgeistes findet, ließe sich möglicherweise für einen weniger spezifischen Vorrang des Allgemeinen argumentieren, der, so die zunächst widersprüchlich erscheinende Behauptung, gerade *als Vorrang* die Freiheiten des Individuums in einem höheren Maße zur Geltung bringt, als dies eine Fokussierung auf das Individuum vermöchte.

Ad a: Ist diese Behauptung zulässig? Ist es nicht vielmehr so, dass Hegel die staatlichen Organe mit Befugnissen ausstattet, die die Rechte des Individuums untergraben? Selbst wenn sich die Interpretation, Hegel habe die Freiräume des Individuums in den *Grundlinien* sukzessive kassiert, als richtig erweisen sollte, könnte geltend gemacht werden, dass sich diese Entwicklung *mit* Hegel kritisieren lässt, weil sie sich ausgehend vom Begriff des freien Willens als illegitim darstellt. Dafür möchte ich argumentieren. Staatliche Gemeinschaften verlieren nach Hegel nämlich ihren Rechtscharakter, wenn sie nicht ein hohes Maß negativer Freiheit zulassen – schließlich ist bereits das Ich ein (konkret) *Allgemeines* und darum ein *freier* Wille. Eine staatliche Gemeinschaft hingegen, die dem Individuum oder anderen Gemeinschaften als blinde Partikularität entgegengesetzt wäre, verabsolutierte auf freiheitswidrige Weise eines der beiden konstitutiven Willensmomente (nämlich das der Bestimmtheit). Positiv gewendet: Jede Institution hat als konkrete *Allgemeinheit* einen inwendigen Bezug zur Idee der Menschheit, wie insbesondere bei Hegels Thematisierung der Rechtsgleichheit deutlich wird:

Es gehört der Bildung, dem *Denken* als Bewußtseyn 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 u.s.f. ist. (R, 175, § 209 A)

Ein Staat, der freiheitsgegründete elementare Rechte des Individuums opfert, ist Hegels eigenen Maßstäben gemäß »kein Ganzes«, wie es dem Begriff des freien Willens entspräche, sondern »selbst nur *ein* Gegensatzglied, ein anderes Einzelnes«²⁵. Ein solcher Staat ist keine bewusste Einheit von Allgemeinheit und Besonderheit, ist keine Realisation der Freiheit und kann darum die Menschen auch nicht als Freiheitswesen, sondern nur als Verfügungsmasse ihnen fremder Zwecke behandeln. Mit einem totalitären Machtstaat hat der hegelsche jedoch nichts gemein: Während jener alle ihm widersprechenden »Formen sozialen und kulturellen Lebens eliminieren« muss, »vertilgt oder verwischt« dieser »nicht die Unterschiede«, sondern er muss »sie schützen und bewahren«²⁶ – ohne Entzweiung

²⁵ Hoffmann, *Hegel*, 24.

²⁶ Ernst Cassirer, *Vom Mythos des Staates*, Zürich 1949, 359.

keine sittliche Einheit.²⁷ Weil der Zusammenhang zwischen Subjektivität freisetzender Emanzipation und freier gemeinschaftlicher Kohäsion im ersten Paragraphen zum inneren Staatsrecht besonders deutlich wird, zitiere ich ihn vollständig:

Der Staat ist die Wirklichkeit der concreten Freyheit: die *concrete Freyheit* aber besteht darin, daß die persönliche Einzelneit und deren besondere Interessen sowohl ihre vollständige *Entwicklung* und die *Anerkennung* ihres Rechts für sich (im Systeme der Familie und der bürgerlichen Gesellschaft) haben, als sie durch sich selbst in das Interesse des Allgemeinen theils *übergehen*, theils mit Wissen und Willen dasselbe und zwar als ihren eigenen *substantiellen Geist* anerkennen und für dasselbe als ihren *Endzweck thätig* sind, so daß weder das Allgemeine ohne das besondere Interesse, Wissen und Wollen gelte und vollbracht werde, noch daß die Individuen bloß für das letztere als Privatpersonen leben, und nicht zugleich in und für das Allgemeine wollen und eine dieses Zwecks bewußte Wirksamkeit haben. Das Prinzip der modernen Staaten hat diese ungeheure Stärke und Tiefe, das Prinzip der Subjectivität sich zum *selbstständigen Extreme* der persönlichen Besonderheit vollenden zu lassen, und zugleich es in die *substantielle Einheit zurückzuführen* und so in ihm selbst diese zu erhalten. (R, 208, §260)

Hegel betont also nicht nur im Abschnitt zur bürgerlichen Gesellschaft, sondern auch im späteren Abschnitt zum Staat das »*Eigenrecht des Gesellschaftlichen*«²⁸. Dieses Eigenrecht wird durch das Eigenrecht des Politischen nicht *absorbiert*, sondern vielmehr *komplementiert* – und das bedeutet: Der Dimension des Gesellschaftlichen wird nicht nur eine andere, für sie unerhebliche Dimension des Handelns hinzugefügt, sondern diese andere Dimension erweist sich als existentielle Bedingung des Gesellschaftlichen, das, für sich genommen, selbstdestruktive Formen annähme – jedoch, für sich genommen, auch schon seine eigene Aufhebung vorantreibt.

Problematisch ist an dieser Argumentation die Engführung von Gesellschaft und bürgerlicher Gesellschaft, von formeller Freiheit und Privatbesitz an Produktionsmitteln, von Differenz und Kompetitivität. Die Vertiefung der bürgerlichen Gesellschaft führt nicht, wie Hegel annimmt, in ihren vermeintlichen sittlichen Grund zurück, sondern in einen sich auch mental globalisierenden Kapitalismus, der mit den solidarischen Bindungen das Fundament gemeinschaftlicher Lebensformen untergräbt und zugleich einen nicht-emanzipativen Wunsch nach Gemeinschaft erzeugt: Er induziert nicht nur egoistisches Verhalten, sondern auch die Sehnsucht nach einer regressiven Aufhebung der Differenz, das heißt

27 Darauf hat vor allem Joachim Ritter mit Nachdruck hingewiesen: Joachim Ritter, »Subjektivität und industrielle Gesellschaft. Zu Hegels Theorie der Subjektivität«, in: ders., *Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel*, Frankfurt am Main 2003.

28 Henning Ottmann, »Bürgerliche Gesellschaft und Staat. Überlegungen zur Logik ihrer Vermittlung«, in: *Hegel-Jahrbuch 1986*, Bochum 1988, 340.

nach einem Kollektiv der Ursprünglichkeit und Natürlichkeit, in das der Ich-schwache Einzelne aufgehen kann.

Dass die bürgerliche Gesellschaft den Narzissmus ebenso fördert wie das Bedürfnis nach unmittelbarer Gemeinschaft, ist die tiefe Einsicht der frühen Studien des Frankfurter Instituts für Sozialforschung, in denen die Freudsche Psychoanalyse und die an Marx orientierte Gesellschaftstheorie zu einer analytischen Sozialpsychologie zusammengeführt wurden. Ihr zufolge sind die Menschen unter kapitalistischen Konkurrenzverhältnissen einerseits zu einer besonders weitreichenden libidinösen Besetzung des Ichs genötigt, andererseits führt ihre Abhängigkeit von den Entwicklungen des Marktes zu einer auf Dauer gestellten narzisstischen Kränkung, die ihre Lösung im autoritären Charakter findet: in der masochistischen Unterwerfung unter das Sicherheit versprechende Kollektiv ebenso wie im sadistischen Verhalten gegenüber denen, die in der sozialen Hierarchie noch weiter unten stehen.²⁹ Der Gemeingeist ist darum nicht schon als solcher zu affirmieren, sondern entscheidend sind die den Gemeingeist prägenden gesellschaftlichen Bedingungen. Der geläufigen Ansicht, »wonach der autoritäre Charakter Vergangenheit und in ein Nischendasein zurück gedrängt worden sei«³⁰, ist gründlich zu misstrauen, weil seine grundlegenden sozialen Voraussetzungen weiterhin bestehen.

Damit möchte ich selbstverständlich nicht behaupten, Familienleben und staatsbürgerliches Engagement seien unter kapitalistischen Bedingungen lediglich Ausdruck eines regressiven Gemeinschaftsverlangens. Eine Analyse der mentalen Folgen sozialer Verhältnisse, die den Kapitalismus als solchen bestimmen, darf nicht so tun, als habe sie die soziale Realität in Gänze erfasst. Ebenso diskreditiert die Existenz gegen-aufklärerischer Gemeinschaftsideologien nicht den Gedanken der sich selbst wollenden und darum auf das Konkret-Allgemeine zielenden Freiheit. Gegen die Tendenz in der Kritischen Theorie, den Sozialnominalismus als Modell einer kommunistischen Gesellschaft zu affirmieren³¹, wäre an zwei Einsichten der hegelschen Philosophie des objektiven Geistes festzuhalten:

29 Siehe hierzu Erich Fromm, »Über Methode und Aufgabe einer Analytischen Sozialpsychologie. Bemerkungen über Psychoanalyse und historischen Materialismus«, in: ders., *Gesamtausgabe*, Bd. 1, München 1989; und Erich Fromm, »Der autoritär-masochistische Charakter«, in: ders., *Gesamtausgabe*, Bd. 1, München 1989.

30 Hans-Ernst Schiller, »Erfassen, berechnen, beherrschen: Die verwaltete Welt«, in: ders. u. Ulrich Ruschig (Hg.), *Staat und Politik bei Horkheimer und Adorno*, Baden-Baden 2014, 132.

31 »Sobald die Menschen aufhören, sich [...] die dinghafte Herrschaft des Allgemeinen [...] gefallen zu lassen, gilt der ›Nominalismus‹ wieder« (Alfred Schmidt, »Zum Erkenntnisbegriff der Kritik der politischen Ökonomie«, in: Walter Euchner u. Alfred

1. Freie Individualität, für die insbesondere die Namen Wilhelm von Humboldt und Marx³² stehen, macht einen unverzichtbaren Teil, nicht jedoch das Ganze der Freiheit aus. Eine kritische Sozialphilosophie, die den Gedanken sozialer Praxis, das heißt eines gemeinsamen Lebens für das gemeinsame Leben, nicht in sich aufnehmen kann, ist der Gesellschaft, gegen die sie sich wendet, stärker verhaftet, als sie ahnt. Der Kommunitarismus ist deshalb auf der richtigen Spur, wenn er gegen den dominanten Liberalismus an die republikanische Tradition einer partizipatorischen Selbstregierung der Bürger erinnert³³, schlägt jedoch in eine unreflektierte Affirmation des Patriotismus um, wenn er eine Analyse der kapitalistischen Eigentums- und Staatsordnung ausschlägt – denn erst vor ihrem Hintergrund werden Umrissse dessen sichtbar, was eine freie Gemeinschaft freier Individuen bedeuten könnte.

2. Emergente soziale Strukturen dürfen nicht mit Entfremdung oder Verselbständigung gleichgesetzt werden. Hegel geht von dem sozialen Grundtatbestand aus, dass Menschen immer schon in *sinnhaften* und in gewisser Hinsicht *eigenständigen* Lebenswelten stehen – beides, nämlich Bedeutsamkeit und Emergenz, hat Hegel im Sinn, wenn er vom *objektiven Geist* spricht. Gemeint sind Lebenswelten, die zwar nicht unabhängig vom Bewusstsein der sie tragenden Individuen existieren, jedoch auch nicht auf die Bewusstseinsinhalte isoliert gedachter Individuen zurückführbar sind. Es ist dieser Gedanke einer überindividuellen geistigen Wirklichkeit, der Hegel selbst für einen Neukantianer wie Nicolai Hartmann zu einem bleibenden Bezugspunkt werden ließ. Gegen die sozialnominalistische Auffassung, man könne »ein Ganzes aus seinen Elementen heraus

Schmidt (Hg.), *Kritik der Politischen Ökonomie heute. 100 Jahre »Kapital«*, Frankfurt am Main 1972, 52).

- 32 Charles Taylor, der die ontologische Frage nach den primären Bestimmungsfaktoren des Sozialen (Atomismus vs. Holismus) von der Frage unterscheidet, für welche Gesellschaft man eintritt (Individualismus vs. Kollektivismus) – und zwar mit der Intention, den Blick auf *holistisch* argumentierende Philosophen zu lenken, die für die *individuelle* Selbstverwirklichung eintreten –, rechnet ausgerechnet Marx zu den »holistische[n] Kollektivist[n]« (Taylor, »Aneinander vorbei«, 108). Zwar ist es richtig, dass Marx die Vergesellschaftung der Produktionsmittel forderte, jedoch ging es ihm dabei von den Frühschriften bis zum Spätwerk um die materiellen Voraussetzungen der individuellen Selbstverwirklichung. In den *Grundrissen* schreibt er zum Kommunismus: »Freie Individualität, gegründet auf die universelle Entwicklung der Individuen und die Unterordnung ihrer gemeinschaftlichen, gesellschaftlichen Produktivität, als ihres gesellschaftlichen Vermögens« (G, 75). Die gemeinschaftliche Kontrolle der gesellschaftlichen Produktivität ist hier eine von zwei Bedingungen des eigentlichen Ziels: der freien Individualität. Die Forderung nach einer Vergesellschaftung der Produktionsmittel speist sich bei Marx aus perfektionistischen Motiven; den Kapitalismus lehnt er ab, weil er die Potenziale der menschlichen Natur hemmt, das heißt die freie Entfaltung gattungsspezifischer wie individueller Anlagen verhindert (vgl. Lindner, *Marx und die Philosophie*, 345-358).

- 33 Taylor, »Aneinander vorbei«.

erklären«, macht er geltend, dass die Voraussetzung, »daß die Einzelpersonen schon vor dem Gemeingeist da wären«, nicht zu halten ist:

Ein Zeitgeist ist zu jeder Zeit schon vorhanden. Kein Einzelner entdeckt oder erfindet ihn für sich. Niemand fängt als einzelner neu an, Satzung, Konvention, Ausdruckssymbole zu schaffen. Jeder vielmehr »übernimmt« gewordene und vorgefundene Gültigkeiten, Sitten, Sprache.³⁴

Die Sprache ist nicht nur ein gutes Beispiel für eine überindividuelle geistige Wirklichkeit, sondern auch dafür, dass die fortwirkende Vergangenheit nicht zwingend als der berühmte »Alp auf dem Gehirne der Lebenden«³⁵ verstanden werden muss. Auf der einen Seite ist die Sprache zwar nichts, über das die Menschen in einem vorsprachlichen Zustand befinden könnten. Sie ist uns vielmehr vorausgesetzt, beschränkt uns. Auf der anderen Seite kommt der Sprache nicht nur ein *sozialontologischer*, sondern auch ein *evaluativer* Vorrang zu: Nur weil wir uns je schon auf sie eingelassen haben, können wir uns überhaupt eine Welt erschließen; es ist nicht bedauernswert, dass es zu ihr keinen vorsprachlichen Zugang gibt. Soziale Strukturen, so ließe sich allgemeiner sagen, schränken unser Handeln nicht nur ein, sondern die Einschränkung selbst ist eine notwendige Bedingung unserer konkreten Freiheit. Dass das Konkret-Allgemeine evaluativ über den partikularen Ansprüchen steht, weshalb seine Ansprüche im Konfliktfall auch schwerer wiegen, ist *grundsätzlich* ein nachvollziehbarer Gedanke: Sich für die konkrete Freiheit einzusetzen, ist wertvoller als der Eigensinn. Der Abbau von Emergenz schlechthin ist jedenfalls keine brauchbare Emanzipationsperspektive.

Ad b: Meine bisherigen Ausführungen laufen darauf hinaus, dass Hegels Philosophie des objektiven Geistes keinen autoritären Machtstaat propagiert, sondern mit Recht an die emergenten Bedingungen einer nicht nur individuellen Freiheit erinnert. Jedoch sollten meine Ausführungen dem Verdacht, in den *Grundlinien* käme es zu einer Verselbständigung des Allgemeinen, nicht jede Berechtigung absprechen. Vielmehr wollte ich darauf hinweisen, dass es sich eine kritische Hegel-Lektüre nicht zu leicht machen darf: Die vor allem im Umfeld der Frankfurter Schule geläufige Rede von der ›Vormacht des Allgemeinen‹ ist nicht selten diffus und einer atomistischen Utopie geschuldet.

34 Nicolai Hartmann, *Das Problem des geistigen Seins. Untersuchungen zur Grundlegung der Geschichtsphilosophie und der Geisteswissenschaften*, Berlin 1962, 192.

35 Karl Marx, »Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte«, in: *Marx Engels Werke*, Bd. 8, Berlin 1978, 115.

Und dennoch hat die auf Marx³⁶ zurückgehende These, dass sich in Hegels Rechtsphilosophie etwas gegenüber den Individuen auf eine problematische Weise verselbständigt hat, in einem bestimmten Sinn ihre Berechtigung. Sie erschließt sich, wenn man den Begriff des freien Willens, auf dem die Sittlichkeitslehre beruht, nicht nur als eine Theorie versteht, die darlegt, wie die subjektiven Geister und ihre institutionellen Objektivationen unter dem Gesichtspunkt der Freiheitlichkeit beschaffen sein müssten. Subjektivität – und das bedeutet zunächst Tätigkeit, sodann Selbstreferenz und schließlich Selbstbewusstsein – ist für Hegel vielmehr ein sich notwendig Geltung verschaffendes (Bewegungs-) Prinzip der Wirklichkeit insgesamt. In der Einleitung der *Phänomenologie* bemerkt Hegel:

Es kömmt nach meiner Einsicht, welche sich durch die Darstellung des Systems selbst rechtfertigen muß, alles darauf an, das Wahre nicht als Substanz, sondern eben so sehr als Subject aufzufassen und auszudrücken.³⁷

Spricht Hegel hier von der Substanz, so denkt er in erster Linie an den Substanz-Begriff Spinozas, das heißt an die »Eine und wahrhafte Wirklichkeit, das Eine, eigentlich und unbedingte Seiende«³⁸, das Absolute. Dass Hegel die Substanz als Subjekt bestimmt, bedeutet nun aber gerade nicht, dass er von einer jenseitigen, fertig bestimmten Geist-Entität ausginge, die kraft eigener Vollkommenheit die Wirklichkeit schafft. Stattdessen ist die Eigentümlichkeit der hegelschen Meta-

36 Bereits der frühe Marx kritisierte Hegel dafür, dass er dem Staat eine Souveränität zugesprochen habe, die nicht diesem, sondern dem Volk zukomme: Der Staat sei kein *Subjekt*, sondern *Prädikat* des Volkes, weshalb die einer freien Gesellschaft angemessene Staatsform auch nicht die Monarchie, sondern die Demokratie sei (vgl. Marx, »Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie«). Die an Feuerbach orientierte Kritikfigur einer mystifizierenden Verwechslung von Subjekt und Prädikat ersetzte Marx später durch eine ideologiekritische Interpretation: Die im Begriff des objektiven Geistes gefasste Verkehrung sei zwar eine Mystifikation, enthalte jedoch den rationalen Kern einer in den sozialen Beziehungen gegründeten *realen* Verselbständigung der Objekte gegenüber den Subjekten (vgl. Kittsteiner, *Naturabsicht und unsichtbare Hand*, 44-89). Der hegelsche Weltgeist ist, so Marx und Engels schon in der *Deutschen Ideologie*, deshalb auch kein bloßes Hirngespinnst, sondern dechiffrierbar als Weltmarkt (vgl. Karl Marx u. Friedrich Engels, »Die deutsche Ideologie«, in: *Marx Engels Werke*, Bd. 3, Berlin 1978, 37). Oder in den Worten Adornos: »Der Reflexionsbegriff Weltgeist desinteressiert sich an den Lebendigen, deren das Ganze, dessen Primat er ausdrückt, ebenso bedarf, wie sie nur vermöge jenes Ganzen existieren können. Solche Hypostasis war, handfest nominalistisch, mit dem Marxischen Terminus »mystifiziert« gemeint. Die demonitierte Mystifikation wäre aber auch nach jener Theorie nicht nur Ideologie. Ebenso ist sie das verzerrte Bewußtsein von der realen Vormacht des Ganzen.« (Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik*, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. 6, Frankfurt am Main 1997, 299).

37 Hegel, *Phänomenologie*, 22.

38 Vgl. Walter Jaeschke, »Substanz und Subjekt«, in: *Tijdschrift voor Filosofie* 62 (2000), 450.

physik darin zu sehen, dass nach ihr die Substanz erst *wird*, sich entwickeln muss. Sie ist keine in sich ruhende Eigenschaft, sondern Bewegung, genauer gesagt ein Prozess, in dem sich das Allgemeine besondern muss, ohne in seiner Besonderung verharren zu können; die Besonderung ist vielmehr notwendiger Durchgangspunkt des Selbstbezugs.

Wie ich in Kapitel 1.1 zeigte, gewinnt dieser zunächst abstrakt erscheinende Gedanke an Überzeugungskraft, wenn er auf die individuelle Identität bezogen wird: Ein Selbst, das keine Entscheidung trifft, weil es sich jede Handlungsoption offenhalten will, ist nicht frei, sondern ein Nichts; es will nichts und ist darum auch kein Wille – erst recht kein freier. Andererseits ist auch die Besonderung des Willens nicht hinreichend. Ein Wille, der nicht in der Lage ist, sich von seinen Interessen zu distanzieren, erfährt sie nicht als *seine* Interessen. Von einem freien Willen kann somit nur dann ernstlich die Rede sein, wenn jemand seine konkrete Existenz nicht als heteronomen Bestimmungsgrund erfährt, sondern *in ihr bei sich* ist.

Die Figur des bewussten Beisichseins im Anderen wendet Hegel nicht nur auf den subjektiven, sondern auch auf den objektiven Geist an. Hier beginnt die von Marx und Adorno, aber auch von Hegel-Forschern wie Theunissen oder Hartmann³⁹ bemerkte Personifizierung sozialer Institutionen. Waren in der theoretischen Rekonstruktion des Staats die Individuen noch die Hauptakteure – auch wenn es zunächst ihr selbstbezogenes Handeln war, das von sich aus in den Gemeinsinn umschlug, so war der Staat an dieser Stelle nicht mehr als das *emergente Medium ihrer Freiheit* –, werden die Individuen nunmehr zum *Medium des Staats*. Die gemeinschaftlichen Institutionen des öffentlichen und familiären Lebens sind bei Hegel weniger der bewusste Ausdruck der im öffentlichen und familiären Leben herausgebildeten reflexiv-freien Willen denn subjektähnliche Gebilde, die zwar nur durch die Handlungen der Individuen Bestand haben, sich jedoch durch sie hindurch entwickeln und zu sich selbst kommen. Besonders deutlich wird dieser Umschlag im ersten Paragraphen zum Staat:

Der Staat ist [...] der sittliche Geist, als der *offenbare*, sich selbst deutliche, 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 *Selbstbewußtsein* des Einzelnen [...] seine vermittelte Existenz (R, 201, §257).

Spricht Hegel in diesem und im direkt folgenden Paragraphen vom *substantiellen* Willen, der sich selbst *weiß*, vermischen sich problematische und überzeugende Aspekte. Überzeugend ist zunächst die Abgrenzung von zwei konkurrierenden Staatsauffassungen: Gegen die atomistische Reduktion des Staates auf

39 Theunissen, »Die verdrängte Intersubjektivität«, 327; Hartmann, *Das Problem des geistigen Seins*, 200.

das bewusste Kalkül einzelner Einzelner macht Hegel einen *vorgängigen allgemeinen (substantiellen) Willen* geltend, gegen die restaurativen Bestrebungen Karl Ludwig von Hallers beharrt er umgekehrt auf der *reflexiven* Dimension des Staats: An die Stelle überkommener partikularer Gewohnheitsrechte tritt die Idee einer allgemeinen Gesetzgebung, die sich durch Vernunftgründe rechtfertigen muss.

Problematisch ist hingegen, dass Hegel die Objektivierungen der subjektiven Geister nicht nur als emergente Institutionen versteht, die einen wesentlichen Einfluss auf das Identitätsverständnis der in ihnen aufwachsenden und lebenden Personen ausüben, sondern er deutet sie darüber hinausgehend als Substanz – und das heißt bei Hegel eben: als ein Subjekt, das sich vermittelt über Akzidenzien auf sich bezieht, sich deutlich wird, sich denkt. Die Akzidenzien der Substanz sind Menschen. So heißt es bereits im Abschnitt über die Familie, ihre »Glieder« seien »Accidenzen« (R, 146, § 163 A), und später über den Staat:

Bei der Freiheit muß man nicht von der Einzelheit, vom einzelnen Selbstbewußtsein ausgehen, sondern nur vom Wesen des Selbstbewußtseins, denn der Mensch mag es wissen oder nicht, dies Wesen realisiert sich als selbständige Gewalt, in der die einzelnen Individuen nur Momente sind (R-TW, 403, § 258 Z).

Das von Hegel beschriebene Verhältnis der subjektiven Geister zum objektiven Geist ist auf beklemmende Weise realistisch: Das sich im Rücken der subjektiven Geister konstituierende Objektive setzt die Subjekte zu bloßen Momenten herab, gleich der Maschine, von der im *Ältesten Systemprogramm des deutschen Idealismus* die Rede ist.⁴⁰ Sicher, solche Zuspitzungen werden der Intention Hegels nicht gerecht, gilt ihm doch der objektive Geist als Realisation der Vernunft, weshalb er darauf setzte, dass die Individuen den Staat nicht als ein Fremdes betrachten, sondern ein freiheitliches Verhältnis zu ihm einnehmen. Gleichwohl setzte Hegel weniger auf die reflexive Freiheit der Individuen als auf die Macht des vernünftigen Ganzen, auf die durch bewusste Handlungen unabsichtlich hervorgebrachte selbständige Gewalt, die sich vermittelt über die Individuen denkt und weiß. Theunissen kritisiert zu Recht die

Gewalttätigkeit des Verfahrens [...], das Hegel bei der Rückführung intersubjektiver Verhältnisse auf das Selbstbewußtsein der Substanz anwendet. Die Rückführung erfolgt in zwei Etappen: Zunächst polt Hegel jedes Verhältnis von Personen zueinander auf ein Verhältnis der Substanz zu diesen Personen um; und sodann deutet er das an-

40 »Die Idee der Menschheit voran, will ich zeigen, daß es keine Idee vom Staat gibt, weil der Staat etwas *Mechanisches* ist, so wenig als es eine Idee von einer *Maschine* gibt. Nur was Gegenstand der *Freiheit* ist, heißt *Idee*. Wir müssen also auch über den Staat hinaus! – Denn jeder Staat muß freie Menschen als mechanisches Räderwerk behandeln; und das soll er nicht; also soll er *aufhören*.« (Unb. Verfasser, in: G.W.F. Hegel, *Werke*, Bd. 1, Frankfurt am Main 1979, 234 f.).

geblich basale Verhältnis als ein Verhältnis der Substanz zu sich selbst. Damit verschwindet die Selbständigkeit der Personen, die Hegel folgerichtig akzidentalisiert.⁴¹

Diese Verkehrung von Subjekt und Prädikat entspricht ganz offenbar dem kapitalistischen status quo – für das Ringen um Freiheit, die meines Erachtens *mit* Hegel zu denken ist, hat sie jedoch fatale Folgen: Sie untergräbt mit der kommunalen Interpersonalität das, worauf es ankäme. In einer Gemeinschaft, die sich von vernunftwidriger Emergenz freigemacht hat, trägt der objektive Geist denn auch nicht mehr die Züge einer Person. Die Menschen machen ihre Geschichte zwar immer noch unter vorgefundenen Umständen – die präsoziale Fiktion der Vertragstheorie ist weder realistisch noch unter Freiheitsgesichtspunkten erstrebenswert –, aber die Umstände beinhalten keine wirtschaftlichen Verhältnisse mehr, die Marx in offensichtlicher Anspielung auf Hegels Geistbegriff von der »sich selbst bewegende[n] Substanz« (K I, 169) sprechen ließ.⁴² Die wirtschaftlichen Beziehungen, die an die Stelle dieser Substanz treten, sedimentieren sich zwar weiterhin als Voraussetzungen für zukünftiges Tun, beruhen jedoch auf Partizipation – auf der aktiven Gestaltung durch reflexiv freie Willen.

Was dies für die Arbeit eines freien Gemeinwesens bedeutet, wird deutlich, sobald man sich die Implikationen reflexiver Freiheit vergegenwärtigt. Reflexiv frei sind nach Hegel Willen allein unter der Voraussetzung, dass sie nicht nur ihre partikularen Zwecke verfolgen, sondern mit anderen zusammen ein Leben für das Zusammenleben führen. Marx war dieser Gedanke zwar keineswegs fremd, jedoch rückten in seinem Spätwerk meines Erachtens zwei andere Überlegungen in den Mittelpunkt, wenn er auf die Grundzüge einer postkapitalistischen Ökonomie zu sprechen kam.

Die erste Überlegung zielt auf eine fortschreitende Reduzierung der als notwendigen Übel bestimmten materiellen Produktion. Zwar wird sich der Mensch in »allen Gesellschaftsformen und in allen Produktionsweisen«⁴³ mit der Natur

41 Theunissen, »Die verdrängte Intersubjektivität«, 328.

42 Legion sind in der marxistischen Literatur deshalb auch die Analogien zwischen dem selbstreflexiven Geist und dem sich verwertenden Wert: Beide beziehen sich durch ein anderes nur auf sich selbst. Obwohl diese Übereinstimmung verblüffend ist, sollte man mit solchen Analogiebildungen vorsichtig sein: Erstens, weil das Kapital für Marx ein »automatisches Subjekt« (K I, 169), das heißt ein *blindes*, sich gerade nicht offenkundiges Subjekt ist (vgl. Moishe Postone, *Zeit, Arbeit und gesellschaftliche Herrschaft. Eine neue Interpretation der kritischen Theorie von Marx*, Freiburg 2003, 130), zweitens, weil das Kapital kein absolutes, sondern ein endliches System ist, was bedeutet, dass es die Voraussetzungen seiner Selbstreproduktion nicht selbst geschaffen hat (der doppelt freie Lohnarbeiter ist das historische Resultat der sogenannten ursprünglichen Akkumulation), drittens, weil der Diskurs des Deutschen Idealismus sich nicht auf das Kapitalverhältnis reduzieren lässt (wer etwas anderes behauptet, hängt selbst wohl einer reichlich einfach gestrickten Metaphysik an).

43 Marx, *Das Kapital. Dritter Band*, 828.

auseinandersetzen müssen, um seine Bedürfnisse befriedigen zu können, jedoch hat diese Auseinandersetzung für Marx keinen intrinsischen Wert. Weil die wahre Freiheit »der Natur der Sache nach jenseits der Sphäre der eigentlichen materiellen Produktion«⁴⁴ liege, plädiert Marx dafür, sie auf hochentwickelte wissenschaftliche und technische Grundlagen zu stellen, die eine Verringerung der Arbeitszeit ermöglichen und damit Freiraum für selbstbestimmte Tätigkeiten schaffen. Der Mensch »tritt neben den Produktionsprozeß, statt sein Hauptagent zu sein.« (G, 612)⁴⁵ Anstatt monotone und gesundheitsschädliche Arbeit zu verherrlichen, bewertet Marx die materielle Produktion, dabei in einer romantischen Tradition stehend, »von einer erfüllten Nicht-Arbeit her«⁴⁶. Die materielle Pro-

44 Marx, *Das Kapital. Dritter Band*, 828.

45 Die Passage, der dieses Zitat entnommen ist, dürfte inhaltlich und sprachlich auf das Teleologie-Kapitel der *Wissenschaft der Logik* anspielen. Hegel argumentiert hier, dass ein Subjekt, das direkt auf die ihm äußerlichen Gegenstände einwirkt, um seine Zwecke zu erreichen, selbst mechanischen Charakter annimmt und darin seine Bestimmung, nämlich frei zu sein, verfehlt. Die Vernunft verfolgt darum eine »List«. Sie verhindert ihre Angleichung an die Natur, indem sie zwischen sich und das zweckmäßig zu verändernde Objekt ein anderes Objekt (Mittel) »einschiebt«, das sich anstelle des Subjekts abnutzt. Das Subjekt bleibt Subjekt, weil es Naturkräfte gegen Naturkräfte einzusetzen weiß: »So aber stellt er [der Zweck, S.E.] ein Object als Mittel hinaus, läßt dasselbe statt seiner sich äußerlich abarbeiten, gibt es der Aufreibung Preis, und erhält sich hinter ihm gegen die mechanische Gewalt.« (Hegel, *Wissenschaft der Logik. Zweiter Band*, 166) Nimmt man nur dieses Zitat, drängt sich der Eindruck auf, dass im Hinblick auf den Arbeitsprozess zwischen Marx und Hegel kein Blatt passt. Ich sehe jedoch eine erhebliche Differenz – und zwar darin, dass Hegel nicht die industrielle Produktionsweise, sondern den Vernunftcharakter des Werkzeuggebrauchs im Allgemeinen thematisiert. Das von Hegel verwendete Beispiel ist denn auch keine *Maschine*, bei der der Mensch lediglich die Funktion kontrolliert, sondern der *Pflug*. In den *Grundrissen* meint Marx gerade in diesem Punkt über Hegel hinausgehen zu müssen: »Es ist nicht mehr der Arbeiter, der modifizierten Naturgegenstand als Mittelglied zwischen das Objekt und sich einschiebt; sondern den Naturprozeß, den er in einen industriellen umwandelt, schiebt er als Mittel zwischen sich und die organische Natur, deren er sich bemeistert. Er tritt neben den Produktionsprozeß, statt sein Hauptagent zu sein.« (G, 601).

46 Arndt, *Die Arbeit der Philosophie*, 22. Eine Kritik der Arbeitsapologie, wie bei Paul Lafargue, blieb in der alten Arbeiterbewegung die Ausnahme. Einflussreich war sie hingegen in elitären Kreisen, die dem Sozialismus feindlich gegenüberstanden. So schreibt beispielsweise Nietzsche: »Bei der Verherrlichung der ›Arbeit‹, bei dem unermüdlichen Reden vom ›Segen der Arbeit‹ sehe ich denselben Hintergedanken, wie bei dem Lobe der gemeinnützigen unpersönlichen Handlungen: den der Furcht vor allem Individuellen. Im Grunde fühlt man jetzt, beim Anblick der Arbeit – man meint immer dabei jene harte Arbeitsamkeit von früh bis spät –, daß eine solche Arbeit die beste Polizei ist, daß sie jeden im Zaume hält und die Entwicklung der Vernunft, der Begehrlichkeit, des Unabhängigkeitsgelüstes kräftig zu hindern versteht. Denn sie verbraucht außerordentlich viel Nervenkraft und entzieht dieselbe dem Nachdenken, Grübeln, Träumen, Sorgen, Lieben, Hassen, sie stellt ein kleines Ziel immer ins Auge und gewährt leichte und regelmäßige Befriedigungen. So wird eine Gesellschaft, in welcher fortwährend hart gearbeitet wird, mehr Sicherheit haben: und die Sicherheit

duktion ist in dieser ersten Überlegung ein effizient zu handhabendes Mittel außer ihr liegender freiheitlicher Zwecke:

Die Freiheit in diesem Gebiet kann nur darin bestehen, daß der vergesellschaftete Mensch, die assoziierten Produzenten, diesen ihren Stoffwechsel mit der Natur [...] mit dem geringsten Kraftaufwand und unter den ihrer menschlichen Natur würdigsten und adäquatesten Bedingungen vollziehn. Aber es bleibt dies immer ein Reich der Notwendigkeit. Jenseits desselben beginnt die menschliche Kraftentwicklung, die sich als Selbstzweck gilt, das wahre Reich der Freiheit, das aber nur auf jenem Reich der Notwendigkeit als seiner Basis aufblühen kann. Die Verkürzung des Arbeitstags ist die Grundbedingung.⁴⁷

Handelte es sich bei diesen kursorischen Bemerkungen um das letzte Wort einer ausgearbeiteten normativen Sozialphilosophie (was nicht der Fall ist), wären sie aus drei Gründen äußerst fragwürdig. Unterstellte man zunächst mit Marx, dass in einem freien Gemeinwesen der Mensch tatsächlich *neben* den Produktionsprozess tritt, das heißt ihn mittels wissenschaftlichen Know-hows entwirft, steuert und kontrolliert, stellt sich rein immanent bereits die Frage, warum das Reich der Freiheit »der Natur der Sache nach jenseits der Sphäre der eigentlichen materiellen Produktion«⁴⁸ liegen soll. Denn es ist anzunehmen, dass der Erwerb naturwissenschaftlicher Kenntnisse und deren instrumentelle Umsetzung auch zukünftig zu den elementaren, selbstzweckhaften Bedürfnissen der Menschen gehören. Ist dies jedoch einmal zugestanden, stellte sich darüber hinaus die Frage, warum die Selbstbeschränkung erstrebenswert sein sollte, als Entwickler und Kontrolleur nur *neben* den Produktionsprozess zu treten. Zwar ist es richtig, dass erst ein hohes Niveau instrumentalen Wissens und Könnens die materielle wie zeitliche Voraussetzung dafür schafft, andere Interessen auszubilden, und es ist ebenfalls richtig, dass es auch in Zukunft *gewisse* Tätigkeiten geben wird, die von Menschen gemieden werden und darum durch technische Installationen so weit wie möglich zu ersetzen sind, aber dies berechtigt nicht dazu, die Einbeziehung in den gegenständlichen Produktionsprozess primär unter dem Gesichtspunkt des Freiheitsverlusts zu verbuchen. Die gegenständliche Erfahrung mit einer Widerstand leistenden Natur und die durch ständige Wiederholung erfolgende Verbesserung leibgebundenen Könnens sind nicht gleichbedeutend mit Dressur, sondern ganz wesentlich für unser Freiheitsbewusstsein.

betet man jetzt als die oberste Gottheit an. – Und nun! Entsetzen! Gerade der »Arbeiter« ist gefährlich geworden! Es wimmelt von »gefährlichen Individuen!« Und hinter ihnen die Gefahr der Gefahren – das Individuum!« (Friedrich Nietzsche, *Morgenröte. Gedanken über die moralischen Vorurteile*, in: *Werke in drei Bänden*, Bd. 1, 1954 München, 1130).

47 Marx, *Das Kapital*. Dritter Band, 828.

48 Marx, *Das Kapital*. Dritter Band, 828.

Mit diesen Einwänden möchte ich darauf hinweisen, dass die erste Überlegung nur dann richtig ist, wenn sie ihre Grenzen kennt. Es deutet vieles darauf hin, dass sich Marx dessen bewusst war. Denn anstatt Arbeit grundsätzlich mit Fremdbestimmung engzuführen, spricht er sich verschiedentlich dagegen aus, die heteronome *Form*, die der Arbeit bisher zu eigen war, mit dem *Wesen* der Arbeit zu verwechseln. In einer freien Gesellschaft würde Arbeit nicht mehr gemieden, sondern sei eine Weise der »Selbstverwirklichung, Vergegenständlichung des Subjekts, daher reale Freiheit« (G, 512). Vorausgesetzt ist auch hier wieder ein hohes Produktivitätsniveau. Nur weil der Mensch in seine Arbeit nicht mehr als »dressierte[...] Naturkraft« eingebunden ist, kann sie für ihn »travail attractif« (G, 512) sein; und auch in der *Kritik des Gothaer Programms* schreibt Marx, erst in einer »höheren Phase der kommunistischen Gesellschaft«, in der »die knechtende Unterordnung der Individuen unter die Teilung der Arbeit, damit auch der Gegensatz geistiger und körperlicher Arbeit verschwunden ist«, werde die Arbeit »nicht nur Mittel zum Leben, sondern selbst das erste Lebensbedürfnis«⁴⁹. Die Arbeit ist hier wohlgerneht immer noch Mittel zum Leben, aber sie ist den Menschen auch selbst ein Bedürfnis – und zwar nicht nur eines unter vielen, sondern sogar das *erste*: Die poetische Arbeit steht nicht mehr in einem Gegensatz zur freien Zeit, die praktische, das heißt in sich vollkommene Tätigkeiten ermöglicht (und damit nicht in Freizeit aufgeht, die »ja nur eine Pause im Zielerreichungsprozeß meint«⁵⁰), sondern es besteht eine Kongruenz zwischen dem, was die Menschen zur Befriedigung ihrer Bedürfnisse tun müssen, und dem, was sie von sich aus gerne tun.

Diese Kongruenz von zielgerichteten und sich selbst genügenden Handlungen ist nicht mit der neoliberalen Entgrenzung von Arbeits- und Lebenswelt zu verwechseln, die als Mittel zur Steigerung betrieblicher und persönlicher Konkurrenzfähigkeit eingesetzt wird; die gegenwärtige Tendenz zur Subjektivierung der Arbeit ist nicht durch den Selbstzweck autonomer Lebensführung motiviert, sondern entspringt der kompetitiven Logik des Marktes. Dass sie den Menschen keineswegs äußerlich bleiben muss, zeigt der erfolgreiche Arbeitnehmer: Dieser entwickelt Leidenschaften für die eigene Konkurrenzfähigkeit und das oft als Sinnssubstitut fungierende Einkommen, die stark genug sind, dass die ihm eigentlich äußerlichen Arbeits- bzw. Lebensvollzüge von ihm gar nicht als äußerlich empfunden werden. Dass sie ihm jedoch äußerlich sind, zeigt sich darin, dass er seine ganze Energie sofort in ein anderes Projekt stecken kann, sobald es nur der

49 Karl Marx, »Kritik des Gothaer Programms«, in: *Marx-Engels-Werke*, Bd. 19, Berlin 1987, 21.

50 Kurt Röttgers, *Muße und der Sinn von Arbeit: Ein Beitrag zur Sozialphilosophie von Handeln, Zielerreichung und Zielerreichungsvermeidung*, Wiesbaden 2014, 34.

Markt von ihm verlangt. Der genau im richtigen Moment von einer Welle zur nächsten springende Fulltime-Surfer⁵¹ ist gewissermaßen die kapitalistische Parodie dessen, was Marx mit seiner zweiten Überlegung antizipierte: eine Entdifferenzierung der Lebensbereiche im Zeichen erfüllter, selbstzweckhafter Individualität.⁵² Was Marx hier im Sinn hatte, beschrieb Adorno in Bezug auf seine eigene Person wie folgt:

Ich habe kein hobby. Nicht daß ich ein Arbeitstier wäre, was nichts anderes mit sich anzufangen wüßte, als sich anzustrengen und zu tun, was es tun muß. Aber mit dem, womit ich mich außerhalb meines offiziellen Berufs abgebe, ist es mir, ohne alle Ausnahme, so ernst, daß mich die Vorstellung, es handele sich um hobbies, also um Beschäftigungen, in die ich mich sinnlos vernarrt habe, nur um Zeit totzuschlagen, schockierte, hätte nicht meine Erfahrung gegen Manifestationen von Barbarei, die zur Selbstverständlichkeit geworden sind, mich abgehärtet. Musik machen, Musik hören, konzentriert lesen ist ein integrales Moment meines Daseins, das Wort hobby wäre Hohn darauf. Umgekehrt ist meine Arbeit, die philosophische und soziologische Produktion und das Lehren an der Universität, mir bislang so glücklich gewesen, daß ich sie nicht in jenen Gegensatz zur Freizeit zu bringen vermöchte, den die gängige messerscharfe Einteilung von den Menschen verlangt⁵³.

Die rigorose Einteilung des menschlichen Lebens in fremdbestimmte Arbeitszeit und kulturindustriellen Zeitvertreib, der »in nichts an die Arbeit erinnern«⁵⁴ soll, ist für Adorno nicht auf die *conditio humana* zurückzuführen, sondern Ausdruck von Produktionsbedingungen, die sich anders gestalten ließen. Sobald Arbeit jedoch aufhört, das zu sein, was sie bislang war, löse sich auch ihr Gegensatz, der erholsam-vergnüglihe Unsinn des Freizeitgeschäfts, auf: Arbeit geht, so schon Marx, über in die »Selbstverwirklichung des Individuums«, die kein »bloßer Spaß«, kein »bloßes amusement« ist, sondern, wie das »Komponieren«, »verdammtester Ernst, intensivste Anstrengung.« (G, 512)

51 Vgl. Rosa, *Weltbeziehungen*, 302.

52 Die Idee, den Gegensatz von Staat und bürgerlicher Gesellschaft in einem Dritten aufzuheben, bewegte Marx schon in *Zur Judenfrage* (1843): »Man ist versucht zu sagen, dass Marx soziale Einheit eher in der Abschaffung von Differenz denn durch ihren Erhalt herzustellen versucht. Es ist allerdings wichtig, aufmerksam dafür zu sein, in welchem Sinn er dies tut. Während es richtig ist, dass er auf der Ebene der sozialen Sphären die Differenz zu eliminieren versucht, beinhaltet seine Lösung die Vorstellung eines Aufblühens der Differenz (oder der ›Partikularität‹) unter den Individuen« (Frederick Neuhouser, »Marx (und Hegel) zur Philosophie der Freiheit«, in: Rahel Jaeggi u. Daniel Loick (Hg.), *Nach Marx. Philosophie, Kritik, Praxis*, Berlin 2013, 43).

53 Theodor W. Adorno, »Freizeit«, in: ders., *Gesammelte Schriften*, Bd. 10.2, Frankfurt am Main 1997, 646.

54 Adorno, »Freizeit«, 647.

Dieser auf Aristoteles zurückgehende, bei Marx jedoch in einer egalitären, liberalen und dynamischen Fassung auftretende Perfektionismus⁵⁵ überzeugt allein unter der Bedingung, dass er, wie schon der Gedanke einer Befreiung von der Arbeit, nicht zum alleinigen Maßstab einer emanzipierten Wirtschaft überhöht wird. Erstens endete die eiserne Disziplin, die sich der Mensch bei der Entfaltung seiner Anlagen selbst auferlegt, in der völligen Entkräftung, käme die »Mußezeit« (G, 607) nicht zu ihrem Recht.⁵⁶ Zweitens beinhaltet eine *freie* Entwicklung der eigenen Anlagen die Möglichkeit, sich auf die Entfaltung bestimmter Fähigkeiten zu beschränken.⁵⁷ Drittens muss sich die zweite Überlegung an der ersten, den Notwendigkeitscharakter der Arbeit betonenden Überlegung relativieren: Denn auch in einer Gesellschaft, die sich vom strukturellen Zwang der Lohnarbeit und den Zumutungen der vor allem unter Profitgesichtspunkten organisierten Produktion befreit hat, wird es notwendige Tätigkeiten geben, die, als solche genommen, nicht oder nur bedingt zu den Lebensbedürfnissen der Menschen gehören; die Annäherung von Arbeit und Selbstverwirklichung ist eine sinnvolle Perspektive, zur völligen Verschmelzung beider Bereiche wird es hingegen nicht kommen.

Angenommen die Annahme ist berechtigt, dass es auch in einem freien Gemeinwesen Tätigkeiten oder Tätigkeitsanteile geben wird, die mit dem Bedürfnis der Individuen nach qualifizierter individueller Selbstverwirklichung nicht deckungsgleich sind: Muss dieser nicht deckungsgleiche Anteil der Arbeit darum *nur* als Beschränkung erfahren werden? Ich denke, dass dies keineswegs zwin-

- 55 Marx' Perfektionismus ist *egalitär*, weil er eine Ungleichverteilung positiver Freiheiten für ungerechtfertigt hält – Ziel ist die »volle und freie Entwicklung *jedes* Individuums« (K I, 618, Hervorhebung von mir) –, er ist *liberal*, weil die Menschen nicht zur Entfaltung bestimmter Anlagen gezwungen werden dürfen, und er ist (relativ) *dynamisch*, weil das, was zu entfalten ist, nicht durch eine starre menschliche Natur für alle Zeiten festgelegt ist. Siehe hierzu Christoph Henning, »Perfektionismus und liberaler Egalitarismus. Ein Versuch ihrer Vermittlung«, in: *DZPhil* 57 (2009).
- 56 Indem Marx die freie Zeit in »Mußezeit« und »Zeit für höhere Tätigkeit« (G, 607) einteilt, verwendet er das Wort »Muße« zwar anders als Aristoteles, der Sache nach argumentieren beide jedoch ähnlich: Einerseits ist das tugendhafte Leben für Aristoteles kein »Zeitvertreib«, kein »Spiel und Scherz« (Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, X 6, 1176b), sondern es zeichnet sich durch Anstrengung, »Ernst und Würde« (Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, X 7, 1177b) aus. Andererseits ist das Spiel »eine Art Erholung, und der Erholung bedürfen wir darum, weil wir nicht ununterbrochen arbeiten können.« (Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, X 6, 1176b).
- 57 Lindner, *Marx und die Philosophie*, 356. Dass die Utopie einer rastlosen Entfaltung aller Anlagen noch von der Gesellschaft geprägt ist, gegen die sie sich richtet, bemerkt schon Adorno: »Vielleicht wird die wahre Gesellschaft der Entfaltung überdrüssig und läßt aus Freiheit Möglichkeiten ungenützt, anstatt unter irrem Zwang auf fremde Sterne einzustürmen.« »Genuß selber würde davon berührt, so wie sein gegenwärtiges Schema von der Betriebsamkeit, dem Planen, seinen Willen Haben, Unterjochen nicht getrennt werden kann.« (Adorno, *Minima Moralia*, 179).

gend ist, weil selbst Tätigkeiten, die der Besorgung des Notwendigen dienen und nur in einem sehr bescheidenen Maße das schöpferische Potential der Individuen zur Geltung bringen, als gemeinschaftliche Unternehmungen einen selbstzweckhaften Anteil haben können. Notwendige Arbeit kann eben *auch* als soziale Praxis erfahren werden. Wenn es richtig ist, dass zu unserer Freiheit neben der individuellen Entfaltung auch das nicht auf äußere Zwecke schielende Leben für die Gemeinschaft und in der Gemeinschaft gehört, bedeutet dies für die Ökonomie eines freien Gemeinwesens zweierlei.

Zum einen werden die notwendigen Arbeiten von den Menschen als *sinnvoll* erfahren, weil sie nicht mehr in ein eigendynamisches wie intransparentes Akkumulationsregime eingespannt sind, sondern das demokratisch festgelegte Gemeinwohl fördern: Die ökonomischen Zwecke sind nicht länger unverfügbar, sondern von den Produzenten erst gemeinsam zu definieren; die Ökonomie eines freien Gemeinwesens ist darum nicht nur vom Kapitalismus, sondern auch von einer expertokratischen Zentralplanwirtschaft strikt zu unterscheiden. Welche Produkte wir herstellen wollen, unter welchen Bedingungen wir arbeiten möchten oder welche Umweltrisiken wir bei der Produktion bewusst in Kauf nehmen, sind Fragen, die nicht dirigistisch, sondern nur in partizipativen Strukturen entschieden werden dürfen: Das Ökonomische ist politisch und darum von Bedeutung.⁵⁸

Zum anderen bringen die notwendigen Arbeiten *gemeinsame Erfahrungen* mit sich, die freien und darum sozialen Wesen an sich als erstrebenswert gelten. Ein bekanntes Beispiel für dieses Phänomen ist die Freundschaft. Bei der Freundschaft ist das im Mittelpunkt stehende Gut nicht etwas der Beziehung äußerliches, sondern die Freundschaft selbst; unter Freunden ist es »von zentraler Bedeutung [...], daß es gemeinsame Handlungen und Bedeutungen gibt.«⁵⁹ In einer Freundschaft ist es zwar nicht völlig unerheblich, was man zusammen unternimmt, im Vordergrund steht jedoch, *dass* man etwas zusammen unternimmt. Das zentrale Gut der Freundschaft ist das Teilen selbst. Nun wird die Vertrautheit unter Arbeitskollegen auch zukünftig nicht der frei gewählten Intimität der Freundschaft entsprechen (wobei das eine aus dem anderen hervorgehen kann), aber das Phänomen ist durchaus vergleichbar: Wie in der Freundschaft der Tätigkeitseinhalt hinter der Beziehung zurücktritt, so der fremdbestimmte Anteil der

58 Die gemeinsame Festlegung der ökonomischen Zwecke muss keineswegs in Harmonie und Eintracht erfolgen. Warum soll in einem freien Gemeinwesen um die ökonomischen Zwecke nicht regelrecht gerungen werden? Die in postmodernen Sozialphilosophien gängigen Begriffe wie Streit, Konflikt oder Agonalität sind so allgemein, dass sie in der Vorstellung einer von kapitalistischen Zwängen emanzipierten Wirtschaft problemlos ihren Platz finden.

59 Taylor, »Aneinander vorbei«, 114.

Arbeit hinter der Resonanz, Wertschätzung und Freude, die gemeinsame Erfahrungen im Idealfall bedeuten. Es ist dieser nicht bloß kooperative, sondern im engeren Sinne gemeinschaftliche Aspekt der Korporationen, den ich trotz aller Vorbehalte, die ich im Großen wie im Kleinen gegen Hegels Wirtschaftsphilosophie geltend gemacht habe, für unverzichtbar halte.

Instruktiv ist sie jedoch nicht nur, weil sie eine Dimension der Arbeit berücksichtigt, der ansonsten nur wenig Aufmerksamkeit geschenkt wird, sondern weil die drei angesprochenen Aspekte im Modell des Meisters synthetisiert werden. So ist der Meister keine reine Naturkraft, sondern verfügt über ein hohes Maß instrumentellen Wissens und Könnens, mit dem er die Naturgegenstände gemäß eigener Zwecke formt. Anstatt sich der Arbeit als etwas ihm Fremdes unterzuordnen und in ihr verschlissen zu werden, äußert er in ihr seine gestalterischen Kräfte, durch die sich seine Produkte zugleich von denen anderer Meister unterscheiden – seine Arbeit hat ein Moment von *Selbstverwirklichung*. Dennoch ist er der Sphäre des *Notwendigen* nicht ganz und gar enthoben. Zum einen muss er gesellschaftliche Bedürfnisse befriedigen, zum anderen kann er dies nur qua gegenständlicher Tätigkeit. Schließlich ist es die Gemeinsamkeit dieser gegenständlichen Tätigkeit, die ihn mit anderen Meistern desselben Berufszweigs verbindet; trotz seiner Selbständigkeit lebt er nicht nur für sich, sondern beteiligt sich an der genossenschaftlichen Selbstverwaltung, am *Gemeinschaftsleben*. Täte man das am Handwerk orientierte Modell des Meisters sogleich als anachronistisch ab, machte man es sich zu leicht. Was Hegel mit ihm vor Augen hat, ist Arbeit als eine komplexe Einheit von Notwendigkeit, Selbstverwirklichung und Sozialität, bei der sich nicht die allzu selbstsichere Frage stellt, ob »Hegel der Gegenwart etwas bedeute«, sondern umgekehrt, »was die Gegenwart vor Hegel bedeutet.«⁶⁰

60 Theodor W. Adorno, *Drei Studien zu Hegel*, in: ders., *Gesammelte Schriften*, Bd. 5, Frankfurt am Main 1997, 251.

