

1. Hegels Theorie der bürgerlichen Gesellschaft

1.1 Hegels Begriff der Sittlichkeit

Der Abschnitt ›Die bürgerliche Gesellschaft‹ befindet sich im dritten, mit ›Die Sittlichkeit‹ überschriebenen Teil der *Grundlinien*. Unter den Gestalten der Sittlichkeit, die Hegel hier behandelt, können in einer ersten Annäherung soziale Institutionen verstanden werden, die einerseits ohne moderne Subjektivität nicht denkbar wären, jedoch andererseits keine nachrangigen Aggregate kollidierender Einzelwillen darstellen, von denen der Sozialnominalismus behauptet, sie existierten vor den gesellschaftlichen Beziehungen, die lediglich aus Nützlichkeits-erwägungen eingegangen würden. Sittliche Institutionen sind vorgängige Gemeinschaften, zu denen das moderne Individuum ein reflexives Verhältnis einnimmt, sie sind jedoch keine Reflexionsprodukte. Unabhängig von der Frage, ob und inwiefern sich Hegels Begriff der Sittlichkeit in der Jenaer Zeit und in der *Phänomenologie* von dem der *Grundlinien* unterscheidet, zielt er doch in allen Werkperioden darauf, dass grundlegende soziale Institutionen nicht das Resultat der Überlegungen und Beratungen zunächst isolierter Individuen sind.

Mit diesem Sittlichkeitsbegriff wendet sich Hegel gegen einen extremen Subjektivismus, der den von Kant ausgehenden Ethiken (1.) ebenso zugrunde liege wie den neuzeitlichen Staatsvertragstheorien (2). In den beiden folgenden Unterkapiteln wird es nicht darum gehen, die von Hegel vorgetragenen Kritiken erschöpfend darzustellen oder gar auf ihre Berechtigung hin zu überprüfen. Vielmehr möchte ich ausgewählte Grundzüge seiner Kritiken darstellen, um zu verdeutlichen, was er unter Sittlichkeit verstanden wissen will.

1.1.1 Hegels Moral- und Gewissenskritik

Hegel kritisiert die von Kant ausgehende Moralphilosophie aus drei Gründen: Sie sei formalistisch (a), rigoristisch (b) und legalistisch (c).

Ad a: Nach Kant ist der gute Wille das einzige Kriterium für die Moralität einer Handlung: »Es ist überall nichts in der Welt, ja überhaupt auch außer derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als allein ein guter Wille.«¹ Der Wille ist gut, insofern er allein durch das bestimmt ist, was Kant *Pflicht* nennt. Gemeint ist damit nicht etwa der blinde Gehorsam gegenüber einer fremden Autorität, sondern die Achtung für das in der menschlichen Freiheit gegründete Sittengesetz: »handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, dass sie ein allgemeines Gesetz werde.«² Weil dieser Imperativ unbedingt, das heißt unabhängig von empirischen Handlungsbedingungen und Handlungsfolgen gelten soll, nennt Kant ihn auch *kategorisch*.

Es gibt verschiedene Lesarten des Kategorischen Imperativs. Eine weit verbreitete Lesart besagt, dass wir durch ihn aufgefordert sind, unsere subjektiven Handlungsgrundsätze – die Maximen – in einem rein formalen Verfahren auf ihre Verallgemeinerbarkeit hin zu überprüfen (»dass sie ein allgemeines Gesetz werde«). Wer beispielsweise vor der Wahl steht, einen Diebstahl zu begehen oder das Eigentum anderer zu respektieren, müsse bedenken, dass die Verallgemeinerung einer den Diebstahl zulassenden Maxime die Institution des Eigentums untergräbt. Diese Lesart vertritt Hegel. Sollte sie zutreffend sein, liegen die Mängel des Prüfverfahrens Kategorischer Imperativ auf der Hand: Mit dem rein formalen Kriterium der Verallgemeinerbarkeit, so die seit dem *Naturrechtsaufsatz* wiederkehrende Kritik Hegels, ließen sich noch gänzlich unmoralische Handlungsgrundsätze rechtfertigen:

Daß *kein Eigentum* statt findet, enthält für sich eben so wenig einen Widerspruch, als daß dieses oder jenes einzelne Volk, Familie u.s.f. nicht existire, oder daß überhaupt *keine Menschen leben*. Wenn es sonst für sich und fest und vorausgesetzt ist, daß Eigentum und Menschenleben seyn und respectirt werden soll, dann ist es ein Widerspruch, einen Diebstahl oder Mord zu begehen; ein Widerspruch kann sich nur mit Etwas ergeben, das ist, mit einem Inhalt, der als festes Princip zum Voraus zu Grunde liegt. (R, 118, § 135 A)

Mit dem sogenannten Formalismus-Vorwurf macht Hegel geltend, dass moralisches Handeln nicht aus der Reflexion auf die Verallgemeinerbarkeit von Maximen hervorgehen könne, sondern gelebter ethischer Überzeugungen bedürfe,

- 1 Immanuel Kant, »Grundlegung zur Metaphysik der Sitten«, in: *Kants Werke*, Akademie-Textausgabe, Bd. IV, Berlin, New York 1968, 393.
- 2 Kant, »Grundlegung zur Metaphysik der Sitten«, 421.

welche eben die sittlichen Lebenswelten bereithalten. Sittlichkeit ist mithin nicht das Gegenteil der moralischen Selbstbestimmung, sondern ihr institutioneller Rahmen, ohne den selbst ein Subjekt, das das Gute will, ganz auf sich zurückgeworfen wäre:

Indem die Handlung als *bestimmtes* Wollen einen Inhalt hat, das *abstracte Gute* aber nichts bestimmt, so ist es der besonderen Subjectivität vorbehalten, ihm seine Bestimmung und Erfüllung zu geben. (R, 126, § 140 A)

Dies erklärt, warum Hegel den ausschließlich moralischen Standpunkt wiederholt mit der »Eitelkeit des gut und besserwissens«³ in Verbindung bringt: »Moralischer Mensch meynt, – die Welt habe auf ihn gewartet, daß der absolute Endzweck vollbracht«⁴. Die Moralität rein als solche ist identisch mit der Hybris, der eigenen Überzeugung eine höhere Autorität zuzusprechen als der »Autorität Gottes, des Staats« und der »Autorität von Jahrtausenden«, die doch eine »Unzahl Ueberzeugungen von Individuen in sich schließen« (R, 131, § 140 A).

Es ist offensichtlich, dass die Bestimmung des Guten durch ein selbstgerecht-borniertes Gewissen die Grundlagen des menschlichen Zusammenlebens untergräbt: Die Anerkennung als Person bliebe davon abhängig, welche subjektiven Überzeugungen die Anderen vom Guten haben und welche Mittel zur Beförderung des Guten sie für geboten erachten. Der Mangel der reinen Gewissenssubjektivität liegt folglich nicht in der Pluralität der Meinungen, der Hegel angeblich eine homogene Gemeinschaft ohne moralisches Gewissen vorzieht⁵, sondern umgekehrt in ihrer pluralitätsfeindlichen Anmaßung der äußeren »Anerkennung anderer Subjektivität nach ihrem eigenen Maßstab«⁶. Der Vorzug gelebter Sittlichkeit besteht folglich darin, den freiheitsgewährenden Anerkennungsvollzug nicht den zufälligen Entschlüssen der auf sich allein gestellten und von sich selbst eingenommenen Subjekte auszuliefern; es bedarf der institutionalisierten Sittlichkeit, um das interpersonalitätsgefährdende Kontingenzproblem zu bannen, das sich aus einem völlig exzentrischen Moralstandpunkt ergibt. Misslingt dies, sodass dem Einzelnen die Definitionshoheit über das Gute obliegt, geht das Gute in das Böse über:

Das *Böse* als die innerste Reflexion der Subjectivität in sich gegen das Objective und Allgemeine, das ihr nur Schein ist, ist dasselbe, was die *gute Gesinnung* des *abstracten*

3 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, in: ders., *Gesammelte Werke*, Bd. 9, Hamburg 1980, 359.

4 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, »Der objektive Geist. Aus der Heidelberger Enzyklopädie 1817 mit Hegels Vorlesungsnotizen 1818-1819«, in: ders., *Vorlesungen über Rechtsphilosophie. 1818-1831*, Bd. 1, Stuttgart-Bad Cannstatt 1974, 179.

5 Dies behauptet Ernst Tugendhat, *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung. Sprachanalytische Interpretationen*, Frankfurt am Main 1997.

6 Thomas Sören Hoffmann, *Hegel. Eine Propädeutik*, Wiesbaden 2004, 428.

ten Guten, welche der Subjectivität die Bestimmung desselben vorbehält (E, 494, § 512).

Die von Kant ausgehende Moralphilosophie, so Hegel, mündet in einem gemeingefährlichen Relativismus; das subjektive Gewissen ist stets »auf dem Sprunge« (R, 121, § 139 A), »die *eigene Besonderheit* über das Allgemeine zum Principe zu machen«, das heißt »böse zu seyn« (R, 121, § 139). Der für das Handeln ausschlaggebende Beweggrund sei dann nicht mehr das Wohl der anderen, sondern die Selbstliebe: »Nicht die Sache ist das Vortreffliche, sondern *Ich* bin der Vortreffliche« (R, 134, § 140 A).

Hegels Behauptung, die Moralphilosophie Kants verwische aufgrund ihres Formalismus den Unterschied zwischen Gut und Böse und münde letztlich in einem Weltbezug, in dem ich »*nur mich genieße*« (R, 134, § 140 A), ist häufig widersprochen worden. Demnach ist der Kategorische Imperativ mehr als nur ein formales Verallgemeinerungsgebot, weshalb Hegels Kritik, ihm hielten unmoralische Grundsätze nicht weniger stand als moralische, das sachliche Zentrum der kantischen Ethik verfehle. Ich selbst werde in Kapitel 4.1 so argumentieren. Gleichwohl wäre damit der Vorwurf des »fehlenden Spezifizierungsprinzips«⁷ lediglich auf einer Ebene ausgeräumt: Denn selbst wenn der Kategorische Imperativ unmoralische Maximen erfolgreich aussondert, bleiben immer noch unzählige Maximen, die weiterhin als Optionen zur Verfügung stünden und zwischen denen unter Ermangelung sittlicher Lebenswelten *willkürlich* gewählt werden müsste. Was Hegel mit seiner Formalismus-Kritik anspricht, ist nicht nur die Freiheitsgefährdung im Bereich interpersoneller Beziehungen, sondern schon die Gefahr dezisionistischer (und damit heteronomer) Selbstkonstitution.⁸

Ad b: Schon der Frankfurter Hegel kritisiert am kantischen Pflichtbegriff die strikte Entgegensetzung von Sinnlichkeit und moralischer Pflicht. Für den moralischen Menschen sei es charakteristisch, dass ihm seine Neigungen fremd bleiben, weshalb er zwar »den Herrn in sich trägt | zugleich aber sein eigener Knecht ist«⁹. Wie bereits Schiller in *Über Anmut und Würde* setzt Hegel die Idee eines habitualisierten Guten gegen eine Pflicht, deren Härte zum Selbstzweck zu werden droht und die »alle andern«, nämlich auf Zuneigung beruhenden menschlichen »Beziehungen ausschließt, oder beherrscht.«¹⁰ Aus dem kritisierten Rigorismus folgt wiederum der Formalismus-Vorwurf: Wenn die kantische Pflicht

7 Franz Knappik, *Im Reich der Freiheit. Hegels Theorie autonomer Vernunft*, Berlin, Boston 2013, 110.

8 Vgl. Knappik, *Im Reich der Freiheit*, 108 f.

9 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, »Jesus trat nicht lange ...«, in: ders., *Gesammelte Werke*, Bd. 2, Düsseldorf 2014, 152.

10 Hegel, »Jesus trat nicht lange ...«, 153.

die Überwindung der eigenen Neigungen in den Mittelpunkt rückt, wird der Inhalt der Moral abhängig vom Inhalt der vorgängigen Neigungen.¹¹

Ad c: Für Hegel orientiert sich Kant in seiner Moralphilosophie zu sehr am juristischen Recht. Demzufolge ist sie nicht nur *formalistisch* im Sinne materialer Unbestimmtheit, sondern auch *legalistisch* im Sinne einer Identifizierung von moralischen Ansprüchen mit *universell gültigen* und *neigungsunabhängigen* Pflichten, deren Erfüllung (moralisch) einklagbar ist.¹² So ist *jeder* moralisch dazu verpflichtet, einem Ertrinkenden zu helfen, selbst wenn dieser einem persönlich *ganz und gar zuwider ist*. Die hinter solchen Beispielen stehende Vorstellung, das Wesen der moralischen Pflicht bestehe in ihrer Rechtsförmigkeit, hält Hegel jedoch für reduktionistisch. In ihr werde nämlich nicht berücksichtigt, dass wir in unseren lebensweltlichen Bezügen von Rechten und Pflichten ausgehen, die auf einem *besonderen Gefühl der Verbundenheit* beruhen und sich darum juristischen Perspektivierungen entziehen. Hegel verdeutlicht dies am Beispiel der Familie:

Nach ihren besondern Bestimmungen kamen den Individuen die diese Gesellschaft ausmachen, besondere Rechte zu, insofern diese aber in der Form von Rechten behauptet würden, so wäre das moralische Band dieser Gesellschaft zerrissen, worin ieder wesentlich aus der Gesinnung der Liebe das erhält, was ihm an sich zukommt.¹³

Im Hinblick auf das formale Recht ist Hegels Argument unmittelbar plausibel: Werden eheliche Rechte vor Gericht geltend gemacht, ist die Ehe bereits innerlich geschieden. Rechte, die laut Zitat nicht »in der Form von Rechten behauptet« werden dürfen, ohne die Ehe zu gefährden, sind jedoch ganz offensichtlich auch nicht die neigungsunabhängigen Rechte, die mir qua menschlicher Würde zukommen und vor dem inneren Gericht der reinen praktischen Vernunft geltend gemacht werden könnten. Im Unterschied zur rechtsförmigen Moralität Kants zielt Hegel auf eine genuin sittliche, das heißt auf eine in konkreten Gemeinschaften geltende und motivierende Moralität.

Was hat dieses konkrete Ethos überhaupt noch mit Moralität zu tun? Läuft eine in vorgängigen Institutionen erworbene Gesinnung, die sich durch konkrete Inhalte, Affektivität und Gemeinschaftsbezüge auszeichnet, nicht darauf hinaus, den moralischen Standpunkt aufzugeben? Hegel selbst hat dem widersprochen;

11 Vgl. Andreas Wildt, *Autonomie und Anerkennung. Hegels Moralitätskritik im Lichte seiner Fichte-Rezeption*, Stuttgart 1982, 95.

12 Wildt, *Autonomie und Anerkennung*, 104-146.

13 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, »Oberklasse Philosophische Enzyklopädie: System der besonderen Wissenschaften, Diktat 1810/11 mit Überarbeitungen 1811/12, 1812/13, 1814/15 und 1815/16«, in: ders., *Gesammelte Werke*, Bd. 10.1, Düsseldorf 2006, 359, § 148.

ihm geht es um die sittliche Fundierung, nicht um die Preisgabe der für unser Freiheitsbewusstsein unerlässlichen Moralität:

Der Mensch ist als Gewissen von den Zwecken der Besonderheit nicht mehr gefesselt, und dieses ist somit ein hoher Standpunkt, ein Standpunkt der modernen Welt, welche erst zu diesem Bewußtsein, zu diesem Untergange in sich gekommen ist. Die vorangegangenen sinnlicheren Zeiten haben ein Äußerliches und Gegebenes vor sich, sei es Religion oder Recht; aber das Gewissen weiß sich selbst als das Denken, und daß dieses mein Denken das allein für mich Verpflichtende ist. (R-TW, 254, § 136 Z)

Das Gewissen als »tiefste innerliche Einsamkeit mit sich« (R-TW, 254, § 136 Z) ist nicht nur eine Quelle der Gefahr, sondern ihm kommt eine Würde zu, weil es eine notwendige Seite der Freiheitlichkeit des Menschen zum Ausdruck bringt. Daraus lässt sich schließen, dass sich die Aufhebung der Moralität in das, was Hegel Sittlichkeit nennt, nicht gegen die moralische Hinterfragung *bestimmter* sozialer Normen richtet, sondern gegen den *grundsätzlichen* Zweifel an der vernünftigen Einrichtung unserer sozialen Welt.¹⁴ Auf der anderen Seite vermittelt Hegel wiederholt den Eindruck, in den sittlichen Strukturen seien Allgemeines und Besonderes bereits hinreichend vermittelt, weil im Zuge ihrer langen Geschichte unzählige subjektive Überzeugungen in sie eingegangen sind. In dem Maße, in dem Hegel den Ausgleich zwischen Objektivität und Subjektivität als abgeschlossen unterstellt, erschöpft sich die subjektive Freiheit darin, die Vernünftigkeit des Sittlichen bloß einzusehen. In der Fluchtlinie dieser Überlegung kann Hegel

die Lebendigkeit einer bestehenden Sittlichkeit nur in dem Maße feiern, wie jeglicher Streit um ihre Substanz getilgt, wie also die Dynamik eines intersubjektiven Streits um die Wahrheit in der affirmativen Reproduktion des Bestehenden stillgestellt ist.¹⁵

1.1.2 Hegels Kritik neuzeitlicher Staatsvertragstheorien

Die Rehabilitierung des Sittlichkeitsbegriffs ist nicht nur Hegels Antwort auf die von ihm gesehenen Probleme in der kantischen Moralphilosophie, sondern zudem ein grundsätzlicher Einwand gegen den individualistischen Freiheitsbegriff der neuzeitlichen Staatsvertragstheorie. Freiheit ist für Hegel kein Vermögen zunächst unverbundener Einzelner – wie überhaupt das Selbstbewusstsein seine Bestätigung nur im wechselseitigen Anerkennen finden kann –, sondern in der Beziehung freier Willen zueinander zu verorten. Am Anfang der Freiheit stehe nicht das isoliert gedachte Individuum, das sich erst im zweiten Schritt zur Aufnahme sozialer Bande entschieße; Individuierung könne umgekehrt nur im

14 Vgl. Michael Quante, *Die Wirklichkeit des Geistes. Studien zu Hegel*, Berlin 2011, 293-297.

15 Juliane Rebentisch, *Die Kunst der Freiheit. Zur Dialektik demokratischer Existenz*, Berlin 2012, 102.

Rahmen sittlicher Institutionen gelingen, weshalb diesen, und hier insbesondere dem Staat, auch Priorität zukomme. Gleichwohl zeige sich in der vertragstheoretischen Inversion des an griechischen Vorbildern orientierten Staatsdenkens eine neue Stufe im Freiheitsbewusstsein. Anstatt es abstrakt zu negieren, spricht sich Hegel für eine Vermittlung von bürgerlicher Subjektivität und (priorisierter) Gemeinwohlorientierung aus:

In bezug auf die Verfassung gibt es hier zwei Systeme: das moderne System, worin die Bestimmungen der Freiheit und der ganze Bau derselben auf formelle Weise aufrechterhalten werden, ohne die Gesinnung zu beachten. Das andere System ist das der Gesinnung – das griechische Prinzip überhaupt [...]. Beide Seiten, die Gesinnung und jene formelle Konstitution sind unzertrennlich und können sich gegenseitig nicht entbehren¹⁶.

Dass für Hegel individuelle Freiheit und gemeinschaftliche Gesinnung unzertrennlich sind, zeigt sich auch an seiner zwiespältigen Bewertung der platonischen Staatslehre: Einerseits habe Platon die »substantielle Sittlichkeit in ihrer idealen *Schönheit* und *Wahrheit*« dargestellt, andererseits vermochte er »mit dem Prinzip der selbstständigen Besonderheit, das in seiner Zeit in die griechische Sittlichkeit herein gebrochen war, nicht anders fertig zu werden, als daß er ihm seinen nur substantiellen Staat entgegenstellte und dasselbe bis in seine Anfänge hinein [...] ganz ausschloß.« (R, 161, § 185 A)¹⁷

Den umgekehrten Fehler begeht nach Hegel die individualistische Staatstheorie, der Neuzeit, weil sie den Bereich des Allgemeinen nach einem ihm fremden Prinzip modelliert: Der moderne Kontraktualismus verkenne das Wesen des Staats, weil er ihn nur als notwendige Verlängerung der bürgerlichen Verkehrsweise in den Blick nimmt (R, 45 f., § 29 A; 78, § 75 A; 92, § 100 A). Der Staat ist in dieser Perspektive lediglich die äußere Begrenzung des *bellum omnium contra omnes*. Hegel sieht den grundlegenden Fehler dieser Rechts- und Staatsauffassung darin, dass sie die Funktion, den konfligierenden Einzelwillen als äußere Macht Grenzen zu setzen, zur Natur der Sache verabsolutiert. Der Staat sei nicht das Verhandlungsergebnis sozialer Atome, die dem Krieg eines jeden gegen jeden dadurch entkommen, dass sie ihr Recht auf alles gegen das Gut Sicherheit eintauschen: ein konvergentes, weil transzendentes Gut, das jeder benötigt, um seinen individuellen Lebensplan verfolgen zu können. Hegels Staatsverständnis trennt Welten von dieser instrumentalistischen Auffassung, nach der der Staat nur im Hinblick auf die *je eigene* Freiheitsparzelle allgemeine Zustimmung erwarten kann.

16 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion I*, Hamburg 1993, 346.

17 Zu Hegels *Politeia*-Bezügen siehe Klaus Düsing, »Politische Ethik bei Plato und Hegel«, in: *Hegel-Studien* 19 (1984).

Hegel hält darüber hinaus Staatsauffassungen für unzureichend, die, wie in der Traditionslinie von Kant (a) bis Rawls (b), die Koexistenzbedingungen der in äußerlichen Verhältnissen zueinander stehenden Individuen zwar weiterhin in den Mittelpunkt stellen, den radikal eigennützigen Standpunkt jedoch hinter sich lassen.

Ad a: Bei Kant ist das Recht zunächst rein formal gefasst als »Inbegriff der Bedingungen, unter denen die Willkür des einen mit der Willkür des andern nach einem allgemeinen Gesetze der Freiheit zusammen vereinigt werden kann«¹⁸ – und zu diesen Bedingungen gehört nach Kant die Befugnis, solchen Willkürhandlungen mit *Zwang* zu begegnen, die sich nicht mit der Handlungsfreiheit anderer Personen nach einem allgemeinen Gesetz der Freiheit vereinbaren lassen. Erforderlich ist das Recht erstens, weil die Welt qua Kugelgestalt endlich ist, weshalb die Menschen sich selbst dann nicht aus dem Weg könnten, wenn sie es wollten, zweitens, weil die nicht schon von Natur aus dasselbe wollenden Willen sich nicht aufeinander abstimmen lassen: Denn neben dem Verlangen, sich zu vergesellschaften, habe der Mensch die »ungesellige Eigenschaft [...], alles bloß nach seinem Willen richten zu wollen«; er sei, so die Reminiszenz an Hobbes, »getrieben durch Ehrsucht, Herrschsucht oder Ruhmsucht«¹⁹. Die Konsequenz dieser Süchte ist freiheitswidriger Zwang, der nur durch die Androhung rechtmäßigen Zwangs verhindert werden könne: »Der Konformität verursachende Zwang ist der mechanische Ersatz der motivierenden Vernunft.«²⁰ Richtete der Mensch sich ohne Ausnahme nach dem Sittengesetz, bedürfte es also nicht des zwangsbewehrten Rechts. Aber obgleich die Rechtsbefugnis, zu zwingen, die Pflichtverletzung voraussetzt, geht Kant von einem begründungslogischen Zusammenhang zwischen Tugendlehre und Rechtslehre aus; das Sittengesetz ist das Fundament auch seiner Rechtsphilosophie:

Wir kennen unsere eigene Freiheit [...] nur durch den moralischen Imperativ, welcher ein pflichtgebietender Satz ist, aus welchem nachher das Vermögen, andere zu verpflichten, d.i. der Begriff des Rechts, entwickelt werden kann.²¹

Das allgemeine Rechtsgesetz – »handle äußerlich so, daß der freie Gebrauch deiner Willkür mit der Freiheit von jedermann nach einem allgemeinen Gesetz zusammen bestehen könne«²² – ist eine auf den Bereich äußerlicher Handlungen spezifizierte Variante des Kategorischen Imperativs. Das Gebot, eine öffentliche

18 Kant, *Metaphysik der Sitten*, 230.

19 Immanuel Kant, »Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht«, in: *Kants Werke*, Akademie-Textausgabe, Bd. VIII, Berlin, New York 1968, 21.

20 Wolfgang Kersting, *Wohlgeordnete Freiheit. Immanuel Kants Rechts und Staatsphilosophie*, Berlin, New York 1984, 79.

21 Vgl. Kant, *Metaphysik der Sitten*, 239.

22 Kant, *Metaphysik der Sitten*, 231.

Rechtsordnung zu schaffen, die den Bereich äußerer Handlungen regelt, ist demnach nicht Resultat einer selbstinteressierten Folgenabwägung, sondern folgt aus reiner praktischer Vernunft: Es ist eine »unbedingte und erste Pflicht«²³, mit dem Gesellschaftsvertrag eine bürgerliche Verfassung zu errichten. Richtig verstanden ist das Recht also Verkörperung der reflexiven, sich selbst wollenden Freiheit²⁴ – nicht der privatistische Kompromiss im Sinne eines notwendig hinzunehmenden Übels. Kants Gedanke, dass Freiheit (eben nicht nur der eigenen Person) ein unbedingter Zweck ist, entspricht auf dem Gebiet der Moral die Selbstzweckformel des Kategorischen Imperativs, die gebietet, den Menschen niemals bloß als Mittel zu gebrauchen, sondern in ihm zugleich einen »Zweck an sich selbst«²⁵ zu sehen. Das Recht entspringt wie die Moral einer Kausalität der Vernunft, keiner Kausalität der Natur.

Ad b: John Rawls, der vom Denken Kants maßgeblich beeinflusst ist, lehnt es ebenfalls ab, eine Gesellschaft auf den aufgeklärten Egoismus zurückzuführen.²⁶ Stattdessen entnimmt er der Verfassungstradition westlicher Demokratien die Idee eines Systems fairer Kooperation freier und gleicher Personen; er entwirft das Bild einer Gesellschaft, die aufgrund des unhintergehbaren »Faktums des vernünftigen Pluralismus«²⁷ zwar keine politische Gemeinschaft ist oder sein kann, die umgekehrt aber auch nicht in einen privatrechtlichen Verband aufgeht, der auf bloße Interessenkonvergenz gegründet ist:

Vernünftige Personen, so sagen wir, wollen nicht das Allgemeinwohl als solches, sondern erstreben eine soziale Welt um ihrer selbst willen, in der sie als freie und gleiche mit anderen unter Bedingungen kooperieren, die für alle akzeptabel sind. Sie bestehen darauf, dass in dieser Welt Reziprozität herrscht, so dass jeder zusammen mit allen anderen profitiert.²⁸

Dieses normative Kooperationsmodell kommt auch in der egalitaristischen Grundtendenz des sogenannten »Differenzprinzips« zum Ausdruck, nach dem so-

23 Immanuel Kant, »Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis«, in: *Kants Werke*, Akademie-Textausgabe, Bd. VIII, Berlin, New York 1968, 289.

24 Vgl. Thomas Sören Hoffmann, »Kant und das Naturrechtsdenken. Systematische Aspekte der Neubegründung und Realisierung der Rechtsidee in der kritischen Philosophie«, in: *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie* 87 (2001).

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

26 Aufgrund ihrer vertragstheoretischen Präsentation wurde Rawls' Gerechtigkeitstheorie lange als Theorie der rationalen Wahl interpretiert: Ausgerechnet das, was Rawls bekannt machte – die Urzustandsfiktion – erschwerte das Verständnis seiner normativen Grundintentionen. Siehe hierzu Sven Ellmers, »John Rawls – Gerechtigkeit im Zeichen weltanschaulicher Pluralität«, in: Ingo Elbe u.a. (Hg.), *Oldenburger Jahrbuch für Philosophie* 2012, Oldenburg 2014.

27 John Rawls, *Gerechtigkeit als Fairneß. Ein Neuentwurf*, Frankfurt am Main 2006, 22.

28 John Rawls, *Politischer Liberalismus*, Frankfurt am Main 2003, 122.

ziale und wirtschaftliche Ungleichheiten nur unter der Bedingung zulässig sind, dass sie den am schlechtesten Gestellten einer Gesellschaft »den größten Vorteil bringen«²⁹. Die Verfassungswähler einigen sich nach Rawls auf das Differenzprinzip (und damit auf weitreichende Umverteilungen), weil sie ihre natürlichen Begabungen und Talente, die ihr individuellen Einkommen wesentlich bestimmen, nicht moralisch verdient haben: Weil niemand zu seinen natürlichen Begabungen etwas aktiv beigetragen hat – sie sind Resultat einer Lotterie der Natur –, werde die Verteilung der Fähigkeiten als ein gemeinschaftliches Vermögen betrachtet.³⁰

Michael Sandel wendet demgegenüber ein, dass die solidarische Umverteilung, zu der eine solche Sicht auf die natürlichen Veranlagungen verpflichtet, von den Menschen nur dann innerlich bejaht würde, wenn sie sich als Teil einer »konstitutiven Gemeinschaft«³¹ verstünden: Denn für ein Individuum, dessen Identität nicht untrennbar mit der Zugehörigkeit zur (nationalen) Gemeinschaft verbunden ist, gäbe es keinen triftigen Grund, die Früchte seiner Begabungen mit denjenigen zu teilen, die bei der Verteilung der Fähigkeiten weniger Glück hatten.

Diese immanente Kritik, nach der das Differenzprinzip eine besondere Bindung voraussetzt, der Rawls in Form eines Wunsches nach Reziprozität nur unzureichend Rechnung trage, knüpft an einen hegelschen Grundgedanken an: Als Einheit von *Personen* sei der Staat selbst dann nicht hinreichend bestimmt, wenn sie untereinander ihre Selbstzwecklichkeit anerkennen. Vielmehr sei der Staat eine *überpersönliche Objektivität des freien Willens*. Wie ist das zu verstehen? Bisher lässt sich *ex negativo* festhalten, dass Willensobjektivierung bei Hegel nicht das meint, was seit den Sophisten wiederholt behauptet wurde: dass Recht und Staat bloße Satzungen oder Konventionen seien, die den einzelnen Willen zur Verfolgung ihrer eigennützigen Interessen dienen. Diese Abgrenzung ist jedoch nicht hinreichend, denn der hegelsche Staat ist auch nicht die Objektivierung eines freien Willens, wie er in der universalistischen Ethik Kants oder der universalistischen Gerechtigkeitstheorie Rawls' gedacht ist. Kant wie Rawls

denken sich den moralisch Handelnden als unabhängig von seinen besonderen Zielen und Bindungen. Wenn wir das moralische Gesetz wollen (Kant) oder die Grundsätze der Gerechtigkeit wählen (Rawls), tun wir das ohne Bezug auf die Rollen und Identitäten, die unsere eigene Stellung in der Welt bestimmen und uns zu den speziellen Menschen machen, die wir sind.³²

29 Vgl. Rawls, *Gerechtigkeit als Fairneß. Ein Neuentwurf*, 78.

30 Vgl. John Rawls, *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, Frankfurt am Main 1979, 122.

31 Michael Sandel, »Die verfahrensrechtliche Republik und das ungebundene Selbst«, in: Axel Honneth (Hg.), *Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften*, Frankfurt am Main 1993, 29.

32 Michael Sandel, *Gerechtigkeit – Wie wir das Richtige tun*, Berlin 2013, 293.

Die Freiheit des Willens auf diese Weise zu bestimmen, ist für Hegel unzureichend, weshalb der Staat als Objektivation des freien Willens für ihn auch nicht in einer gegenüber den individuellen Konzeptionen des Guten neutralen Instanz aufgeht.

1.1.3 Hegels Begriff des freien Willens

Seinen Willensbegriff erläutert Hegel mit einer Analogie aus der Physik: So wie die Schwere keine zum Körper bloß hinzukommende Eigenschaft, sondern dieser »vielmehr die Schwere selbst« (R-TW, 46, § 4 Z) sei, sei auch die Freiheit kein akzidentiellles Attribut des Willens, sondern vielmehr seine »Substanz« (R, 31, § 4). Dies schließt umgekehrt ein, dass Freiheit allein in der Form des Willens existiert, dieser »besondere[n] Weise des Denkens: das Denken als sich übersetzend ins Dasein, als Trieb, sich Dasein zu geben« (R-TW, 47, § 4 Z).

Freiheit und Wille werden von Hegel in den Paragraphen 5-7 näher erläutert. Hier stellt er zunächst zwei Seiten des Willens dar (§ 5 und § 6), bevor er ihn als Einheit dieser beiden Seiten bestimmt (§ 7). Die erste Seite des Willens ist die *reine Unbestimmtheit*, worunter Hegel die dem Menschen vorbehaltene Fähigkeit versteht, von allen seinen inhaltlichen Bestimmungen zu abstrahieren: »das reine *Denken* seiner selbst« (R, 32, § 5). Wohlgemerkt: Der Wille *ist* nicht die reine Unbestimmtheit, sondern er *enthält* sie.³³ Die reine Unbestimmtheit kann nur *ein* Element des freien Willens sein, weil sie für sich allein genommen eine leere Bestimmung wäre. Auch für den *freien* Willen besteht die Notwendigkeit, sich einen bestimmten Inhalt zu geben; er kann nicht nichts wollen, ohne seinen Willenscharakter einzubüßen. Die Bestimmtheit des Willens sei deshalb auch nicht als eine von außen kommende Beschränkung eines unbegrenzten Ichs zu verstehen – dies kritisiert Hegel am Beginn von Fichtes *Wissenschaftslehre* –, sondern die Bestimmtheit ist bereits im Begriff der reinen Unbestimmtheit impliziert: Das reine Ich, die »Flucht aus allem Inhalte als einer Schranke« (R, 32, § 5 A), ist konstitutiv auf das Besondere bezogen, weil es sich erst durch eine Abstraktion von ihm bestimmt, die Besonderung also voraussetzt. Anders gesagt: Realiter existiert der Wille nur als Einheit seiner gedanklich unterschiedenen Seiten; er existiert nicht als reine Unbestimmtheit *vor* seiner Besonderung, sondern nur *in* ihr:

Es kann hier nur noch bemerklich gemacht werden, daß, wenn man so spricht: *der Wille ist* allgemein, *der Wille* bestimmt sich, man den Willen schon als vorausgesetztes *Subject* oder *Substrat* ausdrückt, aber er ist nicht ein Fertiges und Allgemeines vor seinem Bestimmen und vor dem Aufheben und der Idealität dieses Bestimmens, son-

33 Vgl. Christine Zunke, »[S]o kann die Willkür allerdings, wenn sie die Freiheit sein soll, eine Täuschung genannt werden«, in: *Hegel Jahrbuch 2007*, Berlin 2007, 83 f.

dem er ist erst Wille als diese sich in sich vermittelnde Thätigkeit und Rückkehr in sich. (R, 34 f., § 7 A)

Reine Unbestimmtheit und Bestimmtheit sind sich wechselseitig implizierende Gegensätze in der Einheit des freien Willens, der etwas Konkretes anstrebt – »Ich will X« –, ohne dieses Streben als heteronome Bestimmung zu erfahren, weil *ich* es bin, der X will.³⁴ Der zunächst attraktiver erscheinende Versuch, die Autonomie des Willens beim Wort zu nehmen, indem man sich die reine Unbestimmtheit nicht als je schon vermitteltes Moment, sondern als prä-existentes Subjekt vorstellt, das als inhaltsloses Selbst seine Inhalte frei wählt, fixiert nur eine Seite des Willens, die ohne die andere Seite, oder genauer: in der Einheit der konkreten Person, gar keine Realität hätte. Weder sind wir dieses prädikatslose Selbst, wie es der radikale Dezisionismus behauptet, noch könnten wir es je sein, ohne *contre cœur* das Fundament unserer Freiheit zu untergraben.

Mit dieser Kritik wendet sich Hegel gegen ein selbstdestruktives Freiheitsverständnis, das nach Ansicht von zeitgenössischen Autoren wie Charles Taylor, Harry G. Frankfurt oder Hartmut Rosa unsere spätmodernen Identitätsmuster in steigendem Maße prägt: die negative Freiheit des »punktförmigen Selbst«. Es handelt sich hierbei um den Idealtyp einer Persönlichkeit, die ohne tragende Säulen auskommt, sodass sämtliche Bereiche der Lebensführung verfügbare Objekte jederzeit revidierbarer Wahlakte sind:

Dies ist es, was durch das Bild des »Punkts« im geometrischen Sinne des Ausdrucks angedeutet werden soll: Das eigentliche Selbst ist »ausdehnungslos«; es ist nirgends außer in diesem Vermögen, Dinge als Objekte zu fixieren.³⁵

Dieses Identitätskonzept fordert seinen Tribut. Die totale Öffnung gegenüber den Wahlmöglichkeiten setzt auf der Subjektseite nämlich einen Profilverlust voraus, der einen Autonomieverlust unmittelbar nach sich zieht: Ohne konstitutive Attribute, die über einen längeren Zeitraum dem dezisionistischen Zugriff entzogen sind, wird das zur permanenten Selbstthematisierung gezwungene spätmoderne Subjekt unfähig, sich begründet für oder gegen etwas zu entscheiden.³⁶ Infolge dieser Verkümmertendenz wird es letztlich zum Spielball äußerer Prozesse

34 Der freie Wille als Einheit von reiner Unbestimmtheit und Bestimmtheit entspricht Hegels Bestimmung des Absoluten: Denn weder darf das Absolute bzw. Unendliche dem Endlichen abstrakt entgegengesetzt werden – ist das Endliche vom Absoluten unabhängig, ist das Absolute nicht absolut – noch darf das Unendliche mit dem Endlichen identifiziert werden, denn damit hätte man den Begriff des Absoluten preisgegeben. Vgl. Burkhard Nonnenmacher, *Hegels Philosophie des Absoluten. Eine Untersuchung zu Hegels »Wissenschaft der Logik« und reifem System*, Tübingen 2013.

35 Charles Taylor, *Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität*, Frankfurt am Main 1996, 309.

36 Rosa, *Weltbeziehungen*, 224-265; Harry G. Frankfurt, »Die Notwendigkeit von Idealen«, in: ders., *Freiheit und Selbstbestimmung*, Berlin 2001, 156-159.

– und ist dennoch aufgefordert, sich als Urheber zu präsentieren und einen besonderen Anstrich zu geben: »Je weniger Individuen, desto mehr Individualismus.«³⁷

Schlägt jedoch das radikale Freiheitsversprechen des Dezisionismus notwendig in Fremdbestimmung um, weil ohne ein qualitativ bestimmtes Selbst, das Unterschiede in der Bedeutsamkeit vornimmt, von Selbstentfaltung gar nicht die Rede sein kann, so lässt sich mit Hegel positiv sagen, dass frei nur ist, *wer sich schon gebunden hat* und diese Bindung als *seine* Bindung weiß: Wir sind als freie Wesen kein abstraktes Ich, noch bevor wir *jemand* sind, sondern ein konkretes Ich, eine »individuelle Persönlichkeit«³⁸, das heißt ein Allgemeines, das konkrete Bestimmungen enthält, oder ein Selbst, das mit seinen konkreten Eigenschaften zwar nicht identisch ist, weil es von ihnen gedanklich absehen kann, das ohne persönlichen Zuschnitt jedoch gar kein Bewusstsein seiner Freiheit ausbilden könnte. Die Freiheit des Willens besteht darin, »ein Bestimmtes zu wollen, aber in dieser Bestimmtheit bei sich zu sein und wieder in das Allgemeine zurückzukehren.« (R-TW, 57, § 7 Z) Konkrete Freiheit im Unterschied zur rein abstrakten, sich selbst aufhebenden Freiheit besteht in einer das Selbst und sein Freiheitsbewusstsein erst generierenden Selbstlimitierung, die Hegel sogleich an zwischenmenschlichen Beziehungen, der Liebe und der Freundschaft (vgl. R-TW, 57, § 7 Z), erläutert: Erst wenn wir uns auf andere einlassen, werden wir zu dem, der wir sind. Darin zeigt sich, dass Hegel den freien Willen nicht als statische Entität voraussetzt, sondern als etwas denkt, das durch Prozesse fremdreferentieller Selbstreferenz erst *wird*.³⁹ Neben der Vielschichtigkeit interpersoneller Beziehungen gehört die geschichtliche Seite des Praktischen zu den hervorragenden Themen der hegelschen Sozialphilosophie.

Eine erste Stufe in der Entwicklung des begriffslogisch als »*Einzelheit*« (R, 34, § 7), das heißt als prozesshafte Einheit von Allgemeinheit und Besonderheit bestimmten freien Willens ist der noch dinglich bestimmte Etwas-Wille der Leidenschaft: Anstatt den unmittelbaren Affekten der Natur direkt nachzukommen, bestimmt er einen der unterschiedlichen Naturimpulse als *sein* Interesse, das es nun zu befriedigen gilt. Die durch das Denken vermittelte Distanzierung von ei-

37 Institut für Sozialforschung (Hg.), *Soziologische Exkurse*, Frankfurt am Main 1956, 48.

38 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Wissenschaft der Logik. Zweiter Band. Die subjektive Logik oder die Lehre vom Begriff*, in: ders., *Gesammelte Werke*, Bd. 12, Hamburg 1981, 17.

39 Auch hierin entspricht der Wille dem Absoluten: »Das Ganze aber ist nur das durch seine Entwicklung sich vollendende Wesen. Es ist von dem Absoluten zu sagen, daß es wesentlich *Resultat*, daß es erst am *Ende* das ist, was es in Wahrheit ist; und hierin besteht eben seine Natur, Wirkliches, Subject, oder sich selbst Werden, zu seyn.« (Hegel, *Phänomenologie*, 19)

ner unmittelbar wirkenden natürlichen Natur ist auf der einen Seite eine Befreiung, auf der anderen Seite steht sie unter dem Einfluss des Endlichen, Partikularen, Empirischen. Die Willkürfreiheit bleibt durch Äußeres heteronom bestimmt, kann nur aus vorgegebenen Inhalten auswählen und entspricht damit nicht dem Begriff des wahrhaft freien Willens. Hegel bemerkt zum Streit über die Willensfreiheit pointiert: Solange Freiheit auf Willkürfreiheit reduziert werde, hebe der Determinismus mit Recht den Inhalt der Willensbestimmung hervor – *diese* Freiheit könne mit Recht »eine Täuschung genannt werden« (R, 39, § 15). Während also der radikale Dezisionismus von einer *vollkommen unbedingten* Wahl der Willensinhalte ausgeht, »so dass *Kontrolle* und *Zufall* nicht mehr unterscheidbar sind«⁴⁰, bleibt in der Willkürfreiheit kompatibilistischer Positionen der Inhalt des Willens von den vorgängigen Neigungen abhängig. Die beiden konträren Modelle subjektiver Freiheit haben dieselbe Konsequenz: Sie denken den Inhalt des Willens als fremdbestimmt.

Daraus ergibt sich bereits der von Hegel aufgezeigte Ausweg: Von einem wahrhaft freien Willen kann nur dann die Rede sein, wenn er nicht etwas ihm Äußerliches, sondern sich selbst, das heißt die konkrete Allgemeinheit zum Inhalt hat: »*der freie Wille, der den freien Willen will*« (R, 45, § 27). Erst die Selbstbezüglichkeit des Willens führt dazu, dass ihm seine Inhalte nicht mehr vorausgesetzt, sondern von ihm selbst bestimmt sind.

1.1.4 Welche Folgen hat der Begriff des freien Willens für die Sphären der Sittlichkeit?

Zu diesen Inhalten gehören die Institutionen der sozialen Welt, die Hegel nicht als bloße Verlängerung individueller Freiheit versteht. Weil das Individuum *als Ich* selbst ein Allgemeines und nur solange frei ist, wie es das Allgemeine anstrebt, kann die Aufgabe des Allgemeinen nicht nur darin bestehen, die individuelle Freiheit zu flankieren; die sozialen Institutionen sind als Dasein des freien Willens nicht darauf reduzierbar, die Voraussetzungen universeller Willkürfreiheit zu verteidigen. Denn wenn Willkürfreiheit und wahrhafte Freiheit nicht identisch sind, muss der Wille, der den *freien* Willen will, etwas anderes sein als der Wille, der den noch dinglich bestimmten Auswahl-Willen will. Der Staat als Objektivität des sich selbst wollenden Willens wäre als bloßer Garant der Willkürfreiheit noch von deren Heteronomie affiziert; in ihm könnte der Wille sich nicht als frei erfahren. Der selbstreflexive Wille zielt folglich auf ein Konkret-Allgemeines; er überschreitet den Bereich fremdbestimmter Partikularität. Hegels Staat, so Thomas Sören Hoffmann, gründet deshalb auch nicht auf einer *Bevölkerung* – im Sinne bloß addierter Individuen mit ihren willkürlichen Interes-

⁴⁰ Knappik, *Im Reich der Freiheit*, 82.

sen –, sondern auf einem *Volk*, auf einem »überindividuellen, nichtpartikularen, objektiven Willen zur Darstellung einer besonderen, vor allem sprachlich, geschichtlich und kulturell verbundenen Einheit.«⁴¹

Der Gedanke einer Nation, die mehr ist als nur die Summe ihrer Individuen, findet seinen Ausdruck nicht erst bei Hegel im Begriff des *Volksgeistes*. Der Terminus geht auf Montesquieus »esprit de la nation« bzw. »esprit général« zurück.⁴² Im deutschen Sprachraum fand er durch Johann Gottfried Herders Literaturtheorie Verbreitung, nach der das literarische Schaffen mit mündlich überlieferten Mythen, Liedern, Märchen und Sagen beginnt, die den besonderen Charakter oder die Gemütsverfassung der Völker zum Ausdruck bringen. »Herder zielt auf diese Weise auf einen objektiv-geistigen Wurzelgrund literarischer, aber auch anderer Hervorbringungen, an Hand derer sich ein Volk identifizieren läßt, an Hand derer es sich aber auch für sich selbst identifiziert.«⁴³ Angewendet auf das Recht wurde dieser Gedanke von Friedrich Carl von Savigny und anderen Vertretern der Historischen Rechtsschule: Das Recht eines Volkes, an dessen Anfang das nicht kodifizierte Gewohnheitsrecht stünde, sei der jeweilige Ausdruck eines besonderen Volksgeistes, weshalb es sich auch verbiete, dieses Recht durch ein neu entworfenes Recht ersetzen zu wollen.

Hegels Begriff des Volksgeistes kann nicht in eins gesetzt werden mit dem der historischen Rechtsschule. Für die historische Rechtsschule ist das dem Volksgeist entsprechende Recht nur ein empirischer, aus äußeren Bedingungen hervorgehender Gegenstand, den es zu beschreiben gilt – weshalb sie als ein Vorläufer des Rechtspositivismus verstanden werden kann. Für Hegel jedoch ist das Recht realisierte Freiheit: die sich in Zeit und Raum vollziehende Verwirklichung des überempirischen Rechtsbegriffs (vgl. R, 23, § 1). Dass Hegel mit der Rechtsidee auf die Vernunft abhebt, die sich in der Geschichte auslegt, hat Konsequenzen für die Frage nach der Kodifizierbarkeit des Rechts. Gegen die historische Rechtsschule gerichtet schreibt Hegel: »Einer gebildeten Nation oder dem juristischen Stande in derselben die Fähigkeit abzusprechen, ein Gesetzbuch zu machen, [...] wäre einer der größten Schimpfe, der einer Nation oder jenem Stande angethan werden könnte.« (R, 177, § 211)

41 Thomas Sören Hoffmann, »Freiheit, Anerkennung und Geist als Grundkoordinaten der Hegelschen Staatsphilosophie«, in: Walter Pauly (Hg.), *Der Staat – eine Hieroglyphe der Vernunft*, Baden-Baden 2009.

42 Zur Geschichte des Begriffs siehe Andreas Großmann, »Volksgeist – Grund einer praktischen Welt oder metaphysische Spukgestalt? Anmerkungen zur Problemgeschichte eines nicht nur Hegelschen Theorems«, in: Andreas Großmann u. Christoph Jamme (Hg.), *Metaphysik der praktischen Welt. Perspektiven im Anschluß an Hegel und Heidegger*, Amsterdam, Atlanta 2000.

43 Thomas Sören Hoffmann, *Einführung in die Praktische Philosophie, Kurseinheit 2: Einführung in die Rechtsphilosophie*, Hagen 2011, 14.

Den Differenzen zwischen Hegel und der historischen Rechtsschule soll an dieser Stelle nicht weiter nachgegangen werden. Es ist zunächst nur festzuhalten, dass der Staat für Hegel weniger »eine aus Individuen bestehende Gesellschaft denn [...] ein in sich einiger individueller Volksgeist«⁴⁴ ist. Auf der subjektiven Ebene entspricht der Individualität des Staates die politische Gesinnung, der Patriotismus. Der Patriotismus ist keine Verbundenheit mit der Menschheit insgesamt, er ist eine Wertschätzung, die den Besonderheiten und Errungenschaften des eigenen Landes gilt. Seine Zugehörigkeit zu *dieser* Nation ist für den Bürger ein Teil seines Selbst, der ihn mit bestimmten Anderen in einem »bestimmten gemeinsamen Unternehmen«⁴⁵ oder nationalen »Projekt«⁴⁶ verbindet. Hegel vergleicht den Staat aus diesem Grund auch mit der Familie. Im Unterschied zur Familie, in der das Gemeinschaftliche wesentlich auf dem Gefühl – und nicht auch auf der Reflexion – beruht, ist der Staat nach Hegel eine höhere Entwicklungsstufe des freien Willens, weil er eine *selbstbewusste* Einheit von Allgemeinheit und Besonderheit darstelle:

Der Staat ist die *selbstbewußte* sittliche Substanz, – die Vereinigung des Principis der Familie und der bürgerlichen Gesellschaft; dieselbe Einheit, welche in der Familie das Gefühl der Liebe ist, ist sein Wesen, das aber zugleich durch das zweite Princip des wissenden und aus sich thätigen Wollens die *Form gewusster* Allgemeinheit erhält, welche so wie deren im Wissen sich entwickelnden Bestimmungen die wissende Subjectivität zum Inhalte und absoluten Zwecke hat, d.i. für sich diß Vernünftige will. (E, 507, § 535)

Hegels Staat ist weder eine Institution des aufgeklärten Selbstinteresses noch eine von der praktischen Vernunft geforderte Assoziation dissoziierter Eigentümer, sondern die »wahrhafte *volonté générale*«⁴⁷. Er ist eine vom Willen zur Gemeinschaft, von innerer Identifikation getragene »Gesamtperson«, die einerseits den einzelnen Personen übergeordnet ist, die ihnen andererseits nicht entgegensteht, weil sie ihr Recht und Wohl befördert und den substantiellen Teil ihres Lebens ausmacht: Sittlich handeln die Individuen, sobald sie sich als Mitglied eines höheren Ganzen begreifen (vgl. R, 201, § 258), des staatlichen Souveräns, der im Innen- wie Außenverhältnis selbst wie ein (vom Monarchen repräsentiertes) Individuum agiert (vgl. R, 232, § 279; R, 264, §§ 321-322).

44 Hegel, »Oberklasse Philosophische Enzyklopädie«, 359, § 150.

45 Charles Taylor, »Aneinander vorbei: Die Debatte zwischen Liberalismus und Kommunitarismus«, in: Axel Honneth (Hg.), *Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften*, Frankfurt am Main 1993, 111.

46 Alasdair MacIntyre, »Ist Patriotismus eine Tugend?«, in: Axel Honneth (Hg.), *Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften*, Frankfurt am Main 1993, 96.

47 Herbert Schnädelbach, *Hegels praktische Philosophie. Ein Kommentar der Texte in der Reihenfolge ihrer Entstehung*, Frankfurt am Main 2000, 212.

Dass Hegel von der Tradition des staatstheoretischen Liberalismus abweicht, zeigen auch seine Bemerkungen über den Sinn des Krieges, mit denen er sich von zwei Auffassungen abgrenzt, die seinerzeit populär waren und es bis heute sind: Die liberale Forderung, nur Verteidigungskriege zum Schutz des Eigentums und des Lebens der Bürger zu führen, lehnt er ebenso entschieden ab wie die Idee des ewigen Friedens, der nach Kant durch einen Staatenbund zu sichern ist. Hegel stellt stattdessen, wie viele seiner Zeitgenossen, die sittliche Wirkung des Krieges heraus. Der Kriegszustand setze alle partikularen Interessen und Ziele, die stets die Gefahr bürgen, sich gegenüber der organischen Einheit zu isolieren, für einen begrenzten Zeitraum durch den Einsatz des Lebens außer Kraft. Er ist »der Zustand, in welchem mit der Eitelkeit der zeitlichen Güter und Dinge [...] Ernst gemacht« (R, 266 f., § 324 A) und in dem, hier zitiert Hegel eine Passage seines *Naturrechtsaufsatzes*,

die sittliche Gesundheit der Völker in ihrer Indifferenz gegen das Festwerden der endlichen Bestimmtheiten erhalten wird, wie die Bewegung der Winde die See vor der Fäulniß bewahrt, in welche sie eine dauernde Ruhe, wie die Völker ein dauernder oder gar ewiger Friede versetzen würde (R, 266, § 324 A).

Während John Locke der Staatsgewalt lediglich zur Abwehr äußerer Feinde ein Zugriffsrecht auf das Leben seiner Bürger zubilligt – und die Regierung selbst in einer derartigen Krisensituation nicht deren Vermögen antasten darf⁴⁸ –, besteht für Hegel der sittliche Zweck des Krieges in der Befestigung der organischen Gliederung des Staats wider das »Versumpfen der Menschen« (R-TW, 493, § 324 Z) in Friedenszeiten – klassisch liberal ist das nicht.⁴⁹

48 Siehe John Locke, *Über die Regierung*, Stuttgart 2003, 108 f., § 139.

49 Hegel behauptet nicht nur die Vernünftigkeit des Krieges, von der er angesichts der positiven Folgen der revolutionären und napoleonischen Kriege überzeugt gewesen sein mag (so Walter Jaeschke, *Hegel-Handbuch. Leben – Werk – Schule*, Stuttgart u. Weimar 2003, 399), sondern hält ihn auch für unausweichlich. Zwar sind die Staaten nur Individuen, solange sie sich aufeinander beziehen und gegenseitig als Souveräne anerkennen: »So wenig der Einzelne eine wirkliche Person ist ohne Relation zu andern Personen [...]; so wenig ist der Staat ein wirkliches Individuum ohne Verhältniß zu andern Staaten« (R, 269, § 331 A). Jedoch fehlt eine gewaltbewehrte Instanz zur Durchsetzung der zwischenstaatlichen Verträge: »Es giebt keinen Prätor, höchstens Schiedsrichter und Vermittler zwischen Staaten, und auch diese nur zufälligerweise, d.i. nach besondern Willen.« (R, 270, § 333 A) Die Schaffung einer über den Einzelstaaten stehenden Macht, die den »Naturzustand[...]« (R, 270, § 333) im internationalen Bereich aufhebt, geht nach Hegel von der atomistischen Vorstellung aus, auf Grundlage individueller Willen eine überindividuelle Verfassung konstruieren zu können. Hegel hält die Frage, »wer die Verfassung machen soll«, hingegen für »sinnlos«. »Denn sie setzt voraus, daß keine Verfassung vorhanden, somit ein bloßer atomistischer *Haufen* von Individuen beysammen sey.« (R, 228 f., § 273 A) Weil im Außenverhältnis der Einzelstaaten genau dies der Fall, eine Verfassung aber »als über der Sphäre dessen, was gemacht wird, zu betrachten« (R, 229, § 273 A) sei, könne auch kein mit Zwangsbefugnissen ausgestatteter Staatenbund, sondern nur die Weltge-

Ausgehend von liberalen Prämissen, so Hegel, argumentieren Rousseau und Fichte. Bei ihnen sei der allgemeine Wille als das bloß Gemeinsame der Willkür, das heißt als sich überschneidendes Interesse der Einzelwillen gedacht⁵⁰:

[S]o wird die Vereinigung der Einzelnen im Staat zu einem *Vertrag*, der somit ihre Willkür, Meynung und beliebige, ausdrückliche Einwilligung zur Grundlage hat, und es folgen die weitem bloß verständigen, das an und für sich seyende Göttliche und dessen absolute Autorität und Majestät zerstörenden Consequenzen. Zur Gewalt gediehen, haben diese Abstractionen deswegen wohl einerseits das, seit wir vom Menschengeschlechte wissen, erste ungeheure Schauspiel hervorgebracht, die Verfassung eines großen wirklichen Staates mit Umsturz alles Bestehenden und Gegebenen, nun ganz von Vorne und vom *Gedanken* anzufangen und ihr bloß das *vermeynte Vernünftige* zur Basis geben zu *wollen*; andererseits, weil es nur ideenlose Abstractionen sind, haben sie den Versuch zur fürchterlichsten und grellsten Begebenheit gemacht. (R, 202 f., § 258 A)

Hegel wiederholt hier eine These aus dem Kapitel ›Die absolute Freiheit und der Schrecken‹ der *Phänomenologie des Geistes*: Die Terrorherrschaft der Jakobiner sei die Konsequenz eines bloß negativen Freiheitsbegriffs gewesen, weil sich ein Freiheitsverständnis, das die Bestimmung der individuellen Freiheit zum alleinigen Ideal erhebt, nicht anders als in der Auflösung positiver Wirklichkeit erfahren könne. Negative Freiheit, die in den Theorien des Sozialvertrags zum Ausdruck kommt, müsse sich als »Furie des Verschwindens«⁵¹ oder, wie es in den *Grundlinien* heißt, als »Furie des Zerstörens« (R, 33, § 5 A) austoben – ansonsten könne der Wille, der nicht nur zur Abstraktion von aller Bestimmtheit *in der Lage* ist, sondern sich durch die Abgrenzung von jeglicher Besonderheit *allein definiert*, überhaupt kein »Gefühl seines Daseyns« ausbilden (R, 32 f., § 5 A). Anders gesagt: Die Fokussierung auf das moderne Individuum untergräbt letztlich seine Existenzbedingungen.⁵²

Die Vertragsfigur ist nach Hegel nicht nur dem sittlichen Staat unangemessen, sondern auch der Institution der Ehe/Familie, welche neben der bürgerlichen Gesellschaft und dem Staat eine der drei Sittlichkeitsformen darstellt. Die Ehe hat zwar wie der Staat rechtliche Seiten (Ehevertrag, Erbrecht etc.) und kommt

schichte das Weltgericht sein, das der Vernunft zur Durchsetzung ver helfe (siehe R, 272 f., § 340).

50 Zumindest in Bezug auf Rousseau, der zwischen dem allgemeinen Willen (*volonté générale*) und dem Willen aller (*volonté de tous*) unterschied, ist dieser Vorwurf unberechtigt.

51 Hegel, *Phänomenologie*, 319.

52 Dies ist die Grundlage des sogenannten Böckenförde-Theorems: Der liberale, die Freiheiten seiner Bürger schützende Rechtsstaat sei von Voraussetzungen abhängig, die er selbst nicht schaffen könne. Vgl. Ernst-Wolfgang Böckenförde, »Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation«, in: ders., *Recht, Staat, Freiheit. Studien zur Rechtsphilosophie, Staatstheorie und Verfassungsgeschichte*, Frankfurt am Main 1991, 112.

nur durch den erklärten Heiratswunsch zustande, dennoch verfehle es den Kern der Sache, würde die Ehe, wie bei Kant⁵³, als vertragliche Übereinkunft zum wechselseitigen Gebrauch der Geschlechtseigenschaften aufgefasst. Während im Vertrag zwei Personen eine Übereinkunft über eine ihnen äußerliche Sache bei vollständiger Wahrung ihrer personalen Selbständigkeit treffen, kämen in der Eheschließung zwei Personen zusammen, um diese Selbständigkeit in einer sittlichen Einheit aufzuheben. Der »objective Ausgangspunkt« der Ehe sei die

freie Einwilligung der Personen und zwar dazu, *Eine Person auszumachen*, ihre natürliche und einzelne Persönlichkeit in jener Einheit aufzugeben, welche nach dieser Rücksicht eine Selbstbeschränkung, aber eben, indem sie in ihr ihr substantielles Selbstbewußtseyn gewinnen, ihre Befreyung ist. (R, 145, § 162)

Die Ehe sei zwar auf das Gefühl der Liebe gegründet, weil diese Empfindung aber der Zufälligkeit unterliege, sei Liebe »näher so zu bestimmen, daß sie die rechtlich sittliche Liebe ist, wodurch das Vergängliche, Launenhafte und bloß Subjektive derselben aus ihr verschwindet.« (R-TW, 310, § 161 Z)

Schließlich geht nach Hegel nicht einmal die bürgerliche Gesellschaft, der Ort des privatrechtlichen Verkehrs und der Vereinzelung schlechthin, vollständig in der vertraglichen Übereinkunft subjektiver Willkür auf. Mit dem Abschnitt »Die bürgerliche Gesellschaft« beabsichtigt Hegel zum einen den Nachweis zu führen, dass eine Marktgesellschaft, die nur auf liberalen Prinzipien aufgebaut ist, dem materiellen wie mentalen Wohl ihrer Mitglieder stark abträglich ist, zum anderen, dass das atomistische »System der Bedürfnisse« sich in Gestalt der Korporationen aufhebt: in der doppelten Bedeutung von *bewahren* und *beenden*.⁵⁴ Diese Aufhebung ist konzipiert als Selbstaufhebung: Es sind egoistische Motive, die zur Bildung von Berufsgenossenschaften führen, die wiederum durch eine Eingrenzung des Marktes die Subsistenz der Menschen sichern und einen das Selbstinteresse überschreitenden Gemeinsinn stiften. Dies ist die »doppelte Bedeutung des Terms »bürgerliche Gesellschaft«⁵⁵: Die in ihr agierende Person geht nicht auf in das Wirtschaftssubjekt, wie es von der Theorie der rationalen Wahl beschrieben wird, sondern der sein besonderes Interesse verfolgende Wirtschaftsteilnehmer ist Mitglied einer sittlichen Institution, die seine Identität und sein Handeln maßgeblich bestimmt. Darin, dass die Korporation Teil des »erweiterten Ichs« ist, ähnelt sie dem Staat; die Korporation ist seine Vorwegnahme noch im Reich der Besonderheit. Sie ist demnach nicht nur als Schlussteil eines Kapitels interessant, von dem Herbert Schnädelbach sagt, es »gilt mit Recht als

53 Vgl. Kant, *Metaphysik der Sitten*, 277 f.

54 Vgl. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Wissenschaft der Logik. Erstes Buch. Die Lehre vom Sein*, in: ders., *Gesammelte Werke*, Bd. 21, Hamburg 1984, 94.

55 Hans-Christoph Schmidt am Busch, *Hegels Begriff der Arbeit*, Berlin 2002, 142.

Glanz- und Höhepunkt«⁵⁶ der *Grundlinien*, sondern auch, weil sie im Rahmen einer Darstellung, die nicht bei äußeren Gegensätzen stehen bleibt, für die Beweisführung unentbehrlich ist: Ohne die Einführung der Berufsgenossenschaft spräche wenig für Hegels spekulativen Gedanken, dass die Entzweiung der bürgerlichen Gesellschaft ein notwendiges Moment des sittlichen Ganzen im Zuge seiner Selbstentfaltung darstellt, oder, wieder in den Worten Schnädelbachs, dass die »Negation des Sittlichen die Negation des *Sittlichen*« ist – also Objekt und Subjekt der Negation zugleich – und die Vereinzelung der bürgerlichen Gesellschaft »deshalb nicht aus der sittlichen Totalität hinausführ[t]«⁵⁷.

1.1.5 Resümee zu Hegels Sittlichkeitsbegriff

Mit seinem Sittlichkeitsbegriff, so viel lässt sich bis hierhin festhalten, redet Hegel nicht der unreflektierten Internalisierung traditionaler Normen das Wort. Vielmehr unterscheidet er die griechische und moderne Sittlichkeit dahingehend, ob sie mit der moralischen Fähigkeit, sich innerlich vom Gemeinschaftsethos zu distanzieren, vereinbar sind. In der griechischen Antike, so Hegel, bildeten Individuum und Gemeinwesen noch eine unmittelbare Einheit – »die Alten wußten nichts vom Gewissen« (R-TW, 302, § 151 N) –, das heißt ihr sittliches Handeln beruhte noch *rein* auf Habitualisierung, zeichnet sich *ausschließlich* durch ein operativ Unbewusstes aus: Sie mussten nicht in jeder Situation neu darüber nachdenken, was sie zu tun hatten, sondern verfügten durch die Verinnerlichung des attischen Ethos über eine feste Grundhaltung, die eine subjektive Reflexion darüber, was gut ist, ausschloss:

Die Individuen müssen gut sein; sie müssen aber auch wissen, was das Gute sei [...] – das Rechte mit Bewußtsein tun. Dies ist Moralität und so unterschieden von der Sittlichkeit, die das Rechte unbewußt tut. Ein sittlicher Athener handelt nach den Gesetzen des Staates. Er ist so, ohne daß er vorher darüber Betrachtungen anstellt; es ist sein Charakter, es ist bei ihm fest, was gut ist.⁵⁸

Sittlichkeit ist für Hegel jedoch nicht per se hoffnungslos vormodern. Sie umfasse nach der Herausbildung des moralischen Bewusstseins ganz im Gegenteil die institutionellen wie habituellen Bedingungen, die erfüllt sein müssen, damit sich in modernen Gesellschaften die innere Freiheit als qualifizierte Freiheit überhaupt bewähren kann. Dieser überzeugende Ansatz erfährt jedoch eine problematische Zuspitzung, sobald Hegel unterstellt, durch die jahrhundertelange Geschichte des Sittlichen seien das Allgemeine und Besondere bereits versöhnt,

56 Schnädelbach, *Hegels praktische Philosophie*, 263.

57 Schnädelbach, *Hegels praktische Philosophie*, 268.

58 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, »Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, Teil 2: Griechische Philosophie I: Thales bis Kyniker«, in: ders., *Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte*, Bd. 7, Hamburg 1989, 144.

weshalb der subjektiven Freiheit nur noch die Aufgabe bleibe, die Vernünftigkeit des *status quo* zu vergegenwärtigen.

Ogleich sich Hegel gegenüber der Dynamik und Gestaltbarkeit des Sittlichen überaus reserviert zeigt und somit einen wesentlichen Aspekt von Interpersonalität herabsetzt, ist die Intention, die er mit den *Grundlinien* verfolgt, eine genuin sozialphilosophische. Dies zeigte sich beim Nachvollzug seiner Kritik an den modernen Staatsvertragstheorien: Nach Hegel ginge es am Kern der Sache vorbei, führte man die sittlichen Institutionen auf die Interessenkonvergenz rationaler Egoisten (oder am System fairer Kooperation Interessierter) zurück. Wer das Soziale zum Gegenstand hat, dürfe nicht beim Einzelnen ansetzen, sondern müsse sich dem »geistige[n] Band« (R, 146, § 163) zuwenden. Die sozialphilosophische Prämisse lautet, dass die soziale Realität wesentlich nicht aus der Summe der Individuen besteht, sondern aus deren freiheitlichen *Beziehungen*. Die Band-Metapher, die genau dies zum Ausdruck bringen soll, verwendete bereits Goethe zur Kritik des Verstandesdenkens:

Wer will was Lebendiges erkennen und beschreiben,
Sucht erst den Geist herauszutreiben,
Dann hat er die Teile in seiner Hand,
Fehlt, leider! nur das geistige Band.⁵⁹

Hegel zitiert diese Stelle im naturphilosophischen Teil seiner *Enzyklopädie-Vorlesung*⁶⁰, verwendet die Band-Metapher jedoch ebenso im Bereich des Praktischen: Abstrahiert man, so Hegel, vom geistigen Prinzip, das die Einzelnen durchdringt und sie miteinander verbindet, täusche man sich über seinen Gegenstand in zweifacher Weise: Weder existiere das Individuum vor der Gemeinschaft noch sei es bloß durch seine rein individuellen Interessen motiviert. Um zu verstehen, wie Menschen eine stabile wie freiheitliche Ich-Identität aufbauen (a) und was sie über ihre partikularen Interessen hinaus sonst noch antreibt (b), bedürfe es einer holistischen, das heißt eine das Ganze des Sozialen berücksichtigende Perspektive.

Ad a: Der Mensch kommt nicht als Individuum auf die Welt, sondern kann erst in interpersonellen Strukturen der Anerkennung seine Subjektivität bilden und entfalten. Die Anerkennung, die der Einzelne in der ihm vorausliegenden sittlichen Welt erfährt, ist zum einen *inhaltlich qualifiziert* (was die Gefahr dezi-
sionistischer Selbstkonstitution minimiert), zum anderen »nicht an einzelne An-

59 Johann Wolfgang Goethe, *Faust. Eine Tragödie. Erster und zweiter Teil*, München 1979, 58.

60 Vgl. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. Zweiter Teil. Die Naturphilosophie. Mit den mündlichen Zusätzen*, in: G.W.F. Hegel, *Werke*, Bd. 9, Frankfurt am Main, 21, § 246 Z.

erkenntnisvollzüge gebunden«⁶¹ und darum *verlässlich*: objektive Anerkennung. Im Hinblick auf den Rechtsstaat ist dies unmittelbar plausibel, denn er ist eine Institution, die die Freiheiten der Bürger ohne Ansehen der Person auch dann durchsetzt, wenn die Bürger sich ihre wechselseitige Anerkennung verweigern: Der Rechtsstaat ist die vor jedem subjektiven Anerkennungsvollzug immer schon daseiende Anerkennung. Nach Hegel ist dies kein Alleinstellungsmerkmal des Staats, denn auch in der Familie, in die man hineingeboren wird, und der Korporation, der man nach seiner Berufswahl angehört, ist Anerkennung institutionalisiert und damit nicht abhängig vom bloß subjektiven Belieben der im Sozialnominalismus als ursprünglich unverbunden gedachten Einzelnen.

Ad b: Ein freier Wille, so Hegel, stellt nicht auf präventive Weise die eigene Individualität in den Mittelpunkt:

Wenn ich das Vernünftige will, so handle ich nicht als partikulares Individuum, sondern nach den Begriffen der Sittlichkeit überhaupt: in einer sittlichen Handlung mache ich nicht mich selbst, sondern die Sache geltend. Der Mensch aber, indem er etwas Verkehrtes tut, läßt seine Partikularität am meisten hervortreten. Das Vernünftige ist die Landstraße, wo jeder geht, wo niemand sich auszeichnet. (R-TW, 67, § 15 Z)

Über die partikulare Willkürfreiheit geht der freie Wille hinaus, indem er »sich selbst zu seinem Gegenstand und Inhalt macht, also sich selbst will« (Wannenmann, 8, § 6) – und sich selbst zu wollen wiederum bedeutet für den freien Willen, sich das Konkret-Allgemeine bewusst zum Ziel zu setzen. Nur so »ist er *für sich*, was er *an sich* ist.« (Wannenmann, 8, § 6) Familie, Berufsgenossenschaft und Staat empfindet die freie sittliche Person nicht als etwas ihr Fremdes, sondern wesentlich zu ihr Gehörendes. Diesen Institutionen nicht anzugehören, an ihnen nicht zu partizipieren, käme einem Selbstverlust gleich, wie umgekehrt sittliche Lebenswelten nur existieren, insofern die Individuen sich untereinander und mit den sozialen Institutionen identifizieren.

Zusammengefasst: Sittlichkeit meint keine Objektivität, die den Menschen abstrakt-äußerlich bliebe; anders als im katholischen *consilium* des Gehorsams verlangt sie von ihnen keine Unterordnung wider Willen⁶², sondern ist ihnen als Realisation ihrer Freiheit transparent, die nicht nur auf individuelle Zwecke gerichtet ist:

Die *Vereinigung* als solche ist selbst der wahrhafte Inhalt und Zweck, und die Bestimmung der Individuen ist ein allgemeines Leben zu führen (R, 201 f., § 258 A).

61 Thomas Sören Hoffmann, »Staat der Freiheit – freier Staat. Deduktion, Imagination und Begriff objektiver Freiheit bei Fichte und Hegel«, in: *Internationales Jahrbuch des Deutschen Idealismus*, Berlin, New York 2004, 221.

62 Siehe hierzu Gertrude Lübke-Wolff, »Die Sittlichkeit in der bürgerlichen Gesellschaft. Hegels Wegweisung durch das Nadelöhr«, in: *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie* 68 (1982).

Die Sittlichkeit ist Inbegriff der über das bloß juristische Recht hinausgehenden Institutionen, die ein Zusammenleben von verschiedenen Individuen allererst möglich machen, weil in ihnen ein gemeinschaftliches Leben praktiziert wird, dessen wesentlicher Zweck im gemeinschaftlichen Leben selbst liegt: Im Vordergrund steht soziale *praxis*, nicht *poiesis*. Hegels Grundgedanken, Individualität nicht in Indifferenz aufgehen zu lassen, sondern in Formen gemeinschaftlicher Lebensführung einzubetten, denen als höherstufige Realisationen der Freiheit sozialontologisch wie normativ ein Vorrang zukommt, bringt Thomas Sören Hoffmann wie folgt auf den Punkt:

Aber wir dürfen nicht vergessen, daß Hegel hier [im Kapitel über die Sittlichkeit, S.E.] nach dem Rahmen fragt, innerhalb dessen unterschiedene freie Willen in Freiheit zusammen bestehen können, daß er nach der Struktur einer Totalität fragt, die einen subjektiven Willen in sich aufnehmen, tragen und mit anderem subjektivem Willen vermitteln kann. Es geht um die Einheit von Subjektivität und Interpersonalität, so daß beide einander nicht aufheben, sondern gerade möglich machen, und es geht um diese Einheit im Zeichen des objektiven Geistes, d.h. des Überwiegens des Allgemeinen gegenüber dem Einzelnen, jedoch so, daß der Einzelne doch auch die Möglichkeit gewinnt, sich mit diesem Allgemeinen zu identifizieren, in ihm bei sich selbst zu sein.⁶³

Erst dieser Grundgedanke verleiht Hegels Theorie der bürgerlichen Gesellschaft Kontur. Bei ihrer Darstellung beschränke ich mich nicht auf den gleichnamigen Abschnitt im Sittlichkeitsteil, sondern gehe zuvor auf ›Das abstrakte Recht‹ ein. Es wird sich zeigen, dass Hegel hier eine genuin idealistische Theorie der Eigentumskonstitution vorlegt, aus der eine subjektive Auffassung über Wert und Wertgröße einer Ware folgt. Zusammen mit seiner Sittlichkeitslehre ist damit der Rahmen für seine Theorie der bürgerlichen Gesellschaft gesteckt.

1.2 Das abstrakte Recht

Dass Hegel den ersten Teil der *Grundlinien* mit ›Das abstrakte Recht‹ überschrieben hat, ist erläuterungsbedürftig. In ihm fasst Hegel nicht, wie man vermuten könnte, die damaligen Bestände des positiven Rechts zusammen, sondern er entwickelt hier die Grundbegriffe des bürgerlichen Privat- und Strafrechts: Person, Eigentum, Vertrag bzw. Unrecht, Betrug, Verbrechen. Der Wille, um den es hier geht, ist insofern *abstrakt*, als seine konkreten Seiten (der Ich-Identität und Lebenswelten) bewusst ausgeblendet werden. Unter Absehung vom Reichtum seiner Bestimmungen geht aus dem Willen die *Person* hervor:

Die Persönlichkeit fängt erst da an, in so fern das Subject nicht bloß ein Selbstbewußt-seyn überhaupt von sich hat als concretem, auf irgendeine Weise bestimmtem, son-

63 Vgl. Hoffmann, *Hegel*, 429.

dem vielmehr ein Selbstbewußtseyn von sich als vollkommen abstractem Ich, in welchem alle concrete Beschränktheit und Gültigkeit negirt und ungültig ist. (R, 51, § 35 A)

Ein Subjekt, das von seinen konkreten Eigenheiten gedanklich absehen kann, hat ein Freiheitsbewusstsein entwickelt, dem die Rechtsfähigkeit entspricht, das heißt die Fähigkeit, Träger juridischer Rechte und Pflichten zu sein. Hegel zufolge dürfen diese Rechte und Pflichten jedoch nicht, wie es im römischen Recht der Fall war, auf einen besonderen sozialen Stand beschränkt sein, sondern sie stehen allen Vernunftwesen gleichermaßen zu. Dem entspricht das Rechtsgebot: »sey eine Person und respectire die andern als Personen.« (R, 52, § 36)

1.2.1 Freiheit und Eigentum

Hegel zufolge impliziert die abstrakte Selbstreferenz der Person die Fremdreferenz des Eigentums. Wie bereits dargelegt (1.1.3), kann der freie Wille nicht in seiner reinen Unbestimmtheit aufgehen, sondern er muss sich einen bestimmten Inhalt geben, er muss *etwas* wollen und sich darum mit der ihm äußerlichen Natur vermitteln: »Die Person muß sich eine äußere *Sphäre ihrer Freyheit* geben, um als Idee zu seyn« (R, 55, § 41). Nur indem der Mensch die unfreie und darum rechtlose Natur seinen Zwecken unterwirft, wird er sich »im Besitze gegenständlich« (R, 57, § 45) – und erfährt sich erstmals wirklich als freies Wesen. Weil Person und Eigentum für Hegel komplementäre Freiheitsbegriffe sind, wendet er sich auch gegen die Vorstellung, das Wesen des Eigentums bestünde in der Nützlichkeit für die Bedürfnisbefriedigung. Denn obgleich die Motivation, Dinge in Besitz zu nehmen, von Bedürfnissen ausgehen mag, sei doch die »wahrhafte Stellung«, »daß vom Standpunkte der Freyheit aus das Eigenthum als das erste *Daseyn* derselben, wesentlicher Zweck für sich ist.« (R, 57, § 45 A)

Das Dasein der Freiheit ist Dasein der Freiheit einer *Person* und somit nicht nur Eigentum, sondern Privateigentum. »Es kann gefragt werden, ob die Gütergemeinschaft an und für sich vernünftig sei. Diese Frage muß verneint werden, weil die Darstellung der freien Persönlichkeit damit unvereinbar ist.« (Unb. I, 77) Ein Gemeineigentum ist zwar für Hegel nicht grundsätzlich ausgeschlossen – »seiner Natur nach« kann es »vereinzelt besessen werden« (R, 57, § 46) –, indes existiert es dann nur unter dem Vorbehalt, dass die Personen ihren Anteil jederzeit dem Gemeineigentum entziehen und anderweitig verwenden können.

1.2.2 Drei Formen der Eigentumskonstitution

Hegel unterscheidet drei Möglichkeiten, wie sich der Wille auf die ihm äußerliche Natur beziehen und damit eine für andere Rechtspersonen erkennbare Einheit von Person und Sache schaffen kann. Er kann den Gegenstand körperlich ergreifen, er kann ihn formieren und er kann ihn durch bloße Bezeichnung in

Besitz nehmen.⁶⁴ In dieser Reihenfolge »enthalten« die drei Erwerbsarten »den Fortgang von der Bestimmung der Einzelheit zu der der Allgemeinheit.« (R-TW, 127, § 54 Z) Was dies bedeutet, wird im Folgenden deutlich.

Die körperliche Ergreifung ist eine Erwerbsform, die von der physischen Anwesenheit der Person sowie den Zufälligkeiten der Natur abhängig und daher »höchst eingeschränkt« (R, 63, § 55) ist. Der Mensch kann seinen Wirkungskreis, das heißt seine Möglichkeiten, auf die Gegenstände der Natur zuzugreifen, zwar durch den Einsatz von Werkzeugen erweitern, dies ändert jedoch nichts an der grundsätzlichen Abhängigkeit des physischen Besitzes von zeitlichen und räumlichen Umständen. Der Wille bezeugt in der körperlichen Ergreifung nur unzureichend die Macht des Geistes über die Natur.

Anders verhält es sich bei der Formierung (Bearbeitung). Durch sie »erhält die Bestimmung, daß Etwas das Meinige ist, *eine für sich bestehende* Aeuerlichkeit und hört auf, auf meine Gegenwart in *diesem* Raum und in *dieser* Zeit und auf die Gegenwart meines Wissens und Wollens beschränkt zu seyn.« (R, 64, § 56) Weil die Formierung die Naturgegenstände nicht so belässt, wie sie sind, sondern sie gemäß menschlichen Zwecken richtet, ist sie die »der Idee angemessenste Besitznahme« (R, 64, § 56 A). Mit der Bearbeitung gibt eine Person gegenüber allen anderen Personen zu erkennen, dass sie einen Eigentumsanspruch an der Sache erhebt; die Formierung fungiert als *Zeichen* dafür, dass der Gegenstand nicht herrenlos, sondern mit einem zu respektierenden freien Willen verbunden ist. Wie bereits für John Locke besteht auch für Hegel kein Zweifel daran, dass durch die Umformung der Naturstoffe nicht nur ein Eigentumstitel an der Form, sondern an dem Objekt insgesamt geltend gemacht wird; die Trennung von Form und Materie sei eine rein gedankliche und somit »leere Spitzfindigkeit«: »[W]enn ich ein Feld beackere, so ist nicht nur die Furche mein Eigentum, sondern das Weitere, die Erde, die dazu gehört.« (R-TW, 117, § 52 Z) Im Unterschied zu Locke⁶⁵, der für die erste Phase des Naturzustands Eigentums-schranken postuliert, die mit der Erfindung des Geldes später jedoch durchbrochen werden, kennt Hegel zwar *de jure* keine Grenzen der Inbesitznahme, weil Art und Umfang des Vermögens empirisch-partikulare und damit aus dem formellen Recht herausführende Bestimmungen sind – »Was und wie viel Ich besitze, ist [...] eine rechtliche Zufälligkeit« (R, 60, § 49) –, indessen bleibt der for-

64 Siehe hierzu auch: Christian Müller, *Wille und Gegenstand. Die idealistische Kritik der kantischen Besitzlehre*, Berlin 2006, 150-158.

65 Zu Lockes Eigentumstheorie siehe Manfred Brocker, *Arbeit und Eigentum. Der Paradigmenwechsel in der neuzeitlichen Eigentumstheorie*, Darmstadt 1992; und Ingo Elbe, »Vom Eigentümer zum Eigentum. Naturrecht, Gesellschaftsvertrag und Staat im Denken John Lockes«, in: Christine Zunke (Hg.), *Oldenburger Jahrbuch für Philosophie* 2010, Oldenburg 2011.

mierende Erwerb bei Hegel *de facto* durch äußere Umstände, Geschick und vor allem Fleiß stark limitiert. Während bei Locke die Individuen ihren einmal erworbenen Eigentumsanspruch nicht mehr verlieren⁶⁶, der Herr also rechtmäßiger Eigentümer über die von seinen Knechten⁶⁷ erarbeiteten Güter wird, nur weil er zu einem früheren Zeitpunkt die für den Produktionsprozess erforderlichen Mittel mit seinen eigenen Kräften angereichert und dadurch unwiderruflich in Besitz genommen hat, muss nach Hegel das Eigentum fortdauernd gebraucht werden, damit es nicht infolge einer schwindenden Beziehung zwischen Wille und Gegenstand verjährt. Bei der Verjährung tritt ein Wille seinen Eigentumsanspruch an einer Sache ab; im Unterschied zur Entäußerung (Verkauf, Schenkung etc.) fehlt lediglich eine diesbezügliche Erklärung (vgl. R-TW, 141, § 65 Z).

Dass Hegel eine langfristige Trennung von Besitz und Eigentum ausschließt, hat politische Konsequenzen. Sollte nämlich, wie in der Feudalverfassung, eine Person *Eigentümer* einer Sache bleiben, die eine andere Person über längere Zeiträume exklusiv *benutzt/besitzt*, liegt eine verschleierte Form persönlicher Abhängigkeit vor:

[W]enn aber nur jener konkrete Besitz mein sein und einem anderen das Eigentum als das Ideelle, Wesentliche zukommen soll, so ist dies eine leere Unterscheidung und eine bloß abstrakte Herrschaft desselben nicht über Sachen, sondern gegen mich (Wannenmann, 27, § 25).

Wenn der ganze Umfang des Gebrauches Mein wäre, das abstracte Eigenthum aber eines Andern seyn sollte, so wäre die Sache als die Meinige von meinem Willen gänzlich durchdrungen [...], und zugleich darin ein für mich undurchdringliches, der und zwar leere Wille eines andern, – Ich mir in der Sache als positiver Wille objectiv und zugleich nicht objectiv, – das Verhältniß eines absoluten Widerspruchs. (R, 67, § 62)

Hegels Argument, die Trennung von Gebrauch und Eigentum sei gleichbedeutend mit sozialer Herrschaft, spricht nicht nur gegen das Lehnwesen, sondern gegen jede Gesellschaft, die in Produktionsmittel-Besitzer, die nicht arbeiten, und Arbeiter, die nicht besitzen, gespalten ist – und tatsächlich lehnt Hegel das Dasein des »Kapitalisten« explizit ab (siehe 1.3.1). Gleichwohl ist es für Hegel zulässig, das Nutzungsrecht an seiner eigenen Arbeitskraft *zeitlich begrenzt* an eine andere Person abzutreten: Diese befristete »Veräußerung [läßt] meine wesentliche Natur unangeführt« (Hotho, 253, § 67), es »bleibt das Ich durch diese Beschränkung auf einen Theil der Arbeit oder Zeit als freies Ich« (Hotho, 255,

66 »Denn diese Arbeit ist das unbestreitbare Eigentum des Arbeitenden, und niemand außer ihm selbst kann ein Recht haben auf irgend etwas, was einmal mit seiner Arbeit verbunden ist« (Locke, *Über die Regierung*, 22, § 27).

67 Locke unterscheidet freie von unfreien Knechten. Während erstere temporär ihre Arbeitskraft gegen Lohn unter den vertraglich begrenzten Willen des Herrn stellen, sind die unfreien Knechte Sklaven, die während des Krieges ergriffen wurden und »zu keinerlei Eigentum fähig sind« (Locke, *Über die Regierung*, 64, § 85).

§ 67). Wer jedoch seine Arbeitskraft in Gänze veräußert, gibt sich als Person, das heißt als freies Wesen auf.

Die dritte und letzte Form der Aneignung, die bloße Bezeichnung, dokumentiert die Herrschaft des Geistes über die Natur am deutlichsten, weil die Person nicht mittels ihrer eigenen Physis auf die physischen Eigenschaften der Natur einwirken muss. Das Anbringen eines Zeichens ist eine »nur *vorstellende* Besitznahme« (R, 65, § 58) und insofern »würdiger« (R, 439, § 58 R) als der ergreifende und formierende Erwerb, die beide mit der Natur ringen. Auf der anderen Seite untergräbt gerade dieser Vorzug der bloßen Bezeichnung ihre praktische Anwendbarkeit als Erwerbsform, denn weil sie sich auf die Natur nicht einlässt, ist sie »nach dem gegenständlichen Umfang und der Bedeutung sehr unbestimmt.« (R, 65, § 58) »Man hat durch Zeichen, Flaggen, unentdeckte Länder in Besitz genommen, dieß ist sehr unvollständig, wie sich dieß in Amerika gezeigt hat, wo niemand wusste, wie weit der Besitz gehe.« (Griesheim, 211 f., § 58)

Ich habe die unterschiedlichen Modi der Besitzergreifung ausführlicher behandelt, um das Spezifische der hegelschen Eigentumstheorie zu verdeutlichen; eine sich auf die Formierung beschränkende Darstellung hätte womöglich den Eindruck erweckt, Hegels abstraktes und Lockes naturalistisches Subjektivationsmodell seien identisch. Dies ist jedoch nicht der Fall. Während in Lockes Arbeitstheorie des Eigentums alles auf den Vorgang der Verarbeitung ankommt, in dem sich die Kräfte eines Subjekts mit einer äußerlichen Materie unwiderruflich vermischen, steht für Hegel die Willensobjektivation als solche im Mittelpunkt: Wesentlich ist, dass zwischen dem freien Willen und dem Gegenstand eine Verbindung besteht, nicht, dass psycho-physische Substanzen in ein Ding hineingelegt werden. Dies zeigt sich zum einen daran, dass die Bearbeitung der Naturgegenstände trotz ihrer herausgehobenen Stellung für Hegel nur *eine* von drei Möglichkeiten ist, wie der Wille seine Freiheit in Form des Eigentums äußern kann, zum anderen daran, dass die im formierenden Erwerb bewirkte Subjekt-Objekt-Synthese durch wiederholten Gebrauch aktualisiert werden muss, damit der Eigentumsanspruch nicht mit der Zeit erlischt.

Ein weiterer Unterschied zwischen Hegels und Lockes Eigentumstheorie besteht hinsichtlich der Bedeutung interpersonaler Verhältnisse. Bei Locke ist Eigentum ein vorsoziales Rechtsinstitut: ein monologisch gedachtes Verhältnis zwischen Person und Sache. Weil Hegel in seiner publizierten Rechtsphilosophie Interpersonalitätsstrukturen zu Beginn weitgehend ausblendet, liegt die Vermutung nahe, er sei Locke in diesem Punkt gefolgt – Eigentum wird scheinbar ohne den Bezug auf andere Personen begründet. Ludwig Siep hat gegen diese individualistische Lesart geltend gemacht, dass Hegels Rückverweise auf die *Phäno-*

menologie in den §§ 35, 57 und 71 der *Grundlinien* belegen, dass der einzelne Wille, mit dem das abstrakte Recht ansetzt, bereits die wechselseitige Anerkennung als Personen zur Grundlage hat: Tatsächlich grenzt Hegel in den §§ 35 und 57 die reine Selbstbeziehung von dem »erst unmittelbaren Bewußtseyn[...] der Freiheit« ab, das seinen Ausdruck im »Kampf des Anerkennens« und im »Verhältniß der Herrschaft und der Knechtschaft« (R, 65, § 57 A) findet. Wenn der sich in äußeren Dingen darstellende freie Wille des abstrakten Rechts also noch nicht in symmetrische Anerkennungsstrukturen eingebettet wäre, »müßte Hegel hier wiederum den Versuch der Realisierung des Rechts auf alles thematisieren.«⁶⁸ Dies geschieht jedoch nicht. Demnach denkt Hegel Eigentum nicht als monologisches Verhältnis zwischen Person und Sache, sondern als das äußere Dasein der Freiheit sich wechselseitig anerkennender Willen. Dass für den Begriff des freien Willens der anerkennende Bezug auf andere konstitutiv ist, geht auch aus der Vorlesungsnachschrift Homeyer (1818/19) hervor. Hier heißt es:

Wer selbst frey ist, für den sind die andern auch frey. Der Despot, Sklavenherr sind nicht frey, sondern Herr und Sklave sind in demselben Verhältniß, das von ihnen Unterschiedene, Angeschauete ist kein Freyes. (Homeyer, 265, § 37)

Dies hat einen unmittelbaren Einfluss auf die Eigentumstheorie: Die von Anfang an vorausgesetzte Reziprozität der Anerkennung als Person impliziert die Pflicht, den wechselseitigen Ausschluss von Gütern als Realisationsbedingung von Personalität zu respektieren. Anders gesagt: Zwar abstrahiert Hegel in seiner Eigentumstheorie zunächst von vorausgesetzten interpersonalen Verhältnissen, weil Eigentum für ihn die Funktion erfüllt, den Willen des Einzelnen zu objektivieren und ihm damit überhaupt erst eine Realität zu geben, nur lässt sich damit nicht Vittorio Hösles⁶⁹ und Karl-Heinz Iltings⁷⁰ Kritik begründen, Eigentum komme nach Hegel ohne interpersonale Verhältnisse zustande. Vielmehr enthält der Begriff des sich vergegenständlichenden freien Willens das Rechtsgebot und darüber vermittelt auch die Anerkennung fremden Eigentums; Eigentum ist für Hegel kein reines Verhältnis von *Person und Sache*, sondern ein Verhältnis *zwischen Personen in Bezug auf* (ihren Willen objektivierende) *Sachen*. Während Hegels Feststellung, dass das Innere, das Personen in Äußeres legen, ihr *Wille* ist, noch als Präzisierung des bei Locke mysteriös bleibenden Übertragungsmodells verstanden werden kann, verlässt Hegel mit seinem interpersonalen Begriff

68 Ludwig Siep, »Intersubjektivität, Recht und Staat in Hegels ›Grundlinien der Philosophie des Rechts‹«, in: Dieter Henrich u. Rolf-Peter Horstmann (Hg.), *Hegels Philosophie des Rechts. Die Theorie der Rechtsformen und ihre Logik*, Stuttgart 1982, 258.

69 Vittorio Hösle, *Hegels System. Der Idealismus der Subjektivität und das Problem der Intersubjektivität*, Hamburg 1987, 491.

70 Karl-Heinz Iltig, »Rechtsphilosophie als Phänomenologie des Bewußtseins der Freiheit«, in: *Aufsätze über Hegel*, Frankfurt am Main 2006, 135 f.

des freien Willens den von Locke bereiteten Boden einer monologischen Eigentumstheorie.⁷¹ Gleichwohl gilt es, die eigentumstheoretische Differenz zwischen dem abstrakten Recht und der bürgerlichen Gesellschaft im Auge zu behalten:

Die ursprünglichen, d. i. unmittelbaren Erwerbungsarten und Titel (§54 ff.) fallen in der bürgerlichen Gesellschaft eigentlich hinweg und kommen nur als einzelne Zufälligkeiten oder beschränkte Momente vor. (R, 181, § 217 A)

Das bedeutet: Die bis hierhin nachvollzogene Eigentumstheorie hat insofern eine kontrafaktische Seite, als das herrenlose Land, das vom Einzelnen durch Bearbeitung oder Bezeichnung rechtlich in Besitz genommen werden kann, in einer entwickelten bürgerlichen Gesellschaft nur in Ausnahmefällen existiert. Mithin bedient sich Hegel einer gedanklichen Abstraktion, um zu verdeutlichen, dass das Wesen des Eigentums die Verwirklichung der Freiheit ist.

Die bewusste Ausblendung der zwischenmenschlichen Beziehungen, die die bürgerliche Gesellschaft charakterisieren, hat jedoch seinen Preis: Hegel führt im ersten Teil der *Grundlinien* ökonomische Kategorien ein – wie Ware und Wert –, deren soziale Grundlagen im Dunklen bleiben. Weil in »Das abstrakte Recht« die »Besitznahme eines Unmittelbaren« erfolgt und sich erst im Teil zur bürgerlichen Gesellschaft zeigt, dass ein solch Unmittelbares nicht mehr existiert, weshalb jeder gezwungen ist, für *andere* zu arbeiten, um seine Bedürfnisse zu befriedigen, sich also erst *hier* »der Mensch [...] zum Menschen verhält« (Hotho, 616 bzw. 617, § 199), gerät aus dem Blick, welche sozialen Beziehungen dafür ausschlaggebend sind, dass Gebrauchsgegenstände zu *Waren* werden. Marx hat in seiner Kritik der politischen Ökonomie die Erklärung dafür geliefert: Eine privatarbeitsteilige Produktion ist eine *ungeplante* Produktionsweise, bei der nicht bereits *vorab* gesichert ist, ob die hergestellten Güter für die Gesellschaft von Nutzen sind, weshalb sie sich als Teil der gesellschaftlichen Gesamtarbeit *nachträglich* bewähren, das heißt auf den *Markt* getragen werden müssen – in einer geplanten Produktion ist dieser Umweg nicht erforderlich. Dieser Sachverhalt lässt sich erst den späteren Darstellungen Hegels entnehmen; seine Einsicht in die historische Bedingtheit der bürgerlichen Gesellschaft, die ihn vom Ahistorismus eines Smith und Ricardo trennt, findet sich im ersten Teil der *Grundlinien* perspektivbedingt nicht.

1.2.3 Wert und Wertgröße

Wie gezeigt, beruht Hegels Kritik am Feudalwesen darauf, dass der Lehnsmann kein rechtliches Eigentum an Grund und Boden erwirbt, obwohl er Zeit seines Lebens das Gut bearbeitet, was einer Herrschaft über Personen – und nicht nur

71 In seinem preisgekrönten Standardwerk übersieht Brouckers beide Differenzen; Hegel liest er als »genuinen Lockeaner« (Brouckers, *Arbeit und Eigentum*, 314).

über Dinge – gleichkommt. Hegel unterscheidet damit die Gebrauchsseite eines Gegenstands von ihrer quantitativ-ökonomischen Seite, die er *Wert* nennt. Damit stellt sich die Frage, in welchem Verhältnis Hegels Wertbegriff zu den zeitgenössischen Werttheorien steht. Weniger hilfreich als vielleicht zu vermuten ist in diesem Zusammenhang die Anmerkung von § 189, in der Hegel auf Smith, Say und Ricardo verweist – und dies nicht nur, weil Hegel hier keine inhaltliche Auseinandersetzung mit ihren ökonomischen Lehren führt. Aus der Nennung Says – ein Vertreter der Produktionsfaktorentheorie, den Marx nicht zur klassischen politischen Ökonomie rechnete⁷² – in einer Reihe mit Smith und Ricardo lässt sich vielmehr der Schluss ziehen, dass Hegel die drei Ökonomen gar nicht im Hinblick auf eine bestimmte Werttheorie heranzieht. Tatsächlich ergibt sich aus dem Kontext, dass er Smith, Ricardo und Say unabhängig von ihren jeweiligen Differenzen als Vertreter *einer* Wissenschaft anspricht, oder genauer, einer Wissenschaft, die geltend macht, dass sich noch aus den chaotischen Willkürhandlungen ökonomische Gesetzmäßigkeiten ableiten lassen. Obgleich dieser im hegelschen Werk seltene direkte Bezug auf zeitgenössische Ökonomen werttheoretisch keinen Aufschluss gibt, lässt sich anhand von Hegels Ausführungen in dem Teil ›Das abstrakte Recht‹ belegen, dass Hegel in einer bis auf Aristoteles zurückgehenden Tradition steht, die die Kommensurabilität und Äquivalenz der vertraglich vereinbarten Leistungen im *Bedürfnis* begründet sieht.

Hegels Rückführung des ökonomischen Werts auf das Bedürfnis erklärt die missverständliche Aussage ausgewiesener Hegel-Experten⁷³, er habe den Wert nicht, wie Smith, in Gebrauchswert und Tauschwert unterschieden. Die Aussage ist insofern richtig, als der Tauschwert *bei Marx* Erscheinungsform des durch gesellschaftlich notwendige *Arbeit* bestimmten Werts ist. Sie ist auch insofern richtig, als das Begriffspaar Gebrauchswert/Tauschwert von Hegel nicht verwendet wird. Das bedeutet jedoch selbstverständlich nicht, dass Hegel die Unterscheidung der Sache nach nicht getroffen hätte oder sie gar dem ökonomischen

72 Während unter ›klassischer politischer Ökonomie‹ in der Regel alle ökonomischen Systeme von 1776 (Erscheinungsjahr von Smith' *The Wealth of Nations*) bis zu den frühen 1870er Jahren (Veröffentlichung der marginalistischen Theorien von Stanley Jevons, Carl Menger und Léon Walras) verstanden werden, verwendet Marx kein zeitliches, sondern ein inhaltliches Kriterium: Er zählt nur die arbeitswerttheoretisch orientierten Ökonomen seit William Petty zur ökonomischen Klassik (vgl. K I, 95, Fußnote 32) – mit Jean-Baptiste Say setze hingegen die vulgärökonomische Verflachung ein.

73 Andreas Arndt, *Die Arbeit der Philosophie*, Berlin 2003, 57; Jaeschke, *Hegel-Handbuch*, 379; Peter Landau, »Hegels Begründung des Vertragsrechts«, in: Manfred Riedel (Hg.), *Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie*, Bd. 2, Frankfurt am Main 1975, 182.

Denken vor Smith unbekannt gewesen wäre. Schon bei Aristoteles heißt es in der *Politik*:

Von jedem Besitzstück gibt es einen zweifachen Gebrauch [...]. Der erste Gebrauch ist dem Dinge eigentümlich, der andere ist es nicht; ein Beispiel für beide Weisen des Gebrauchs ist etwa bei einem Schuh einerseits das Anziehen, andererseits die Verwendung als Tauschobjekt.⁷⁴

Hegel spricht nicht nur den trivialen Unterschied zwischen der Gebrauchsseite und Tauschseite an, sondern äußert sich auch zum *Maß* des ökonomischen Werts – und zwar in einer von der Klassik unterschiedenen Weise:

Die Sache im Gebrauch ist eine einzelne nach Qualität und Quantität bestimmte und in Beziehung auf ein spezifisches Bedürfnis. Aber ihre spezifische Brauchbarkeit ist zugleich als *quantitativ* bestimmt *vergleichbar* mit andern Sachen von derselben Brauchbarkeit, so wie das spezifische Bedürfnis, dem sie dient, zugleich *Bedürfnis überhaupt* und darin nach seiner Besonderheit eben so mit andern Bedürfnissen vergleichbar ist, und darnach auch die Sache mit solchen, die für andere Bedürfnisse brauchbar sind. Diese ihre *Allgemeinheit*, deren einfache Bestimmtheit aus der Particularität der Sache hervorgeht, so daß von dieser spezifischen Qualität zugleich abstrahiert wird, ist der *Werth* der Sache, worin ihre wahrhafte Substantialität *bestimmt* und Gegenstand des Bewußtseyns ist. Als voller Eigenthümer der Sache bin ich es eben so von ihrem *Werthe*, als von dem Gebrauche derselben. (R, 69, § 63)

Mit der Unterscheidung von konkreten Bedürfnissen und ›Bedürfnissen überhaupt‹ werden die beiden Elemente des freien Willens auf die dinglich bestimmte Willkürfreiheit spezifiziert: Wie der Wille nicht nur etwas will, sondern auch das Moment der reinen Unbestimmtheit enthält, hat die konkrete Person nicht nur besondere Bedürfnisse, sondern kann diese gedanklich auf bestimmte Mengen von ›Bedürfnis überhaupt‹ reduzieren. Der Eigentümer verhält sich gegenüber der besonderen Qualität des Gegenstands gleichgültig, er abstrahiert von ihr, wodurch sein Eigentum zunächst intrapersonell vergleichbar wird: Eine Sache ist wertvoller als die andere, insofern sie das ›Bedürfnis überhaupt‹ in einem höheren Maße befriedigt. Gleichwohl meint der Wert nicht nur eine bloß intrapsychische Nutzengewichtung. Dies wird an Hegels Bemerkung deutlich, dass im Lehnverhältnis der Vasall nur das Nutzungsrecht an Grundstücken übertragen bekommt, nicht aber Inhaber von deren *Wert* wird, der seine handgreifliche Existenz im *Geld* findet:

Indem ich eine Sache besitze, so ist sie eine einzelne. Danach ist noch die innere Allgemeinheit der Sache zu unterscheiden. Nach dieser Seite kann die Sache mit anderen in Vergleichung gebracht werden. Es wird hierbei nur überhaupt betrachtet, dass die Sache zur Befriedigung eines Bedürfnisses dient. Nach dieser allgemeinen Seite nennen wir die Fähigkeit einer Sache, zur Befriedigung eines Bedürfnisses zu dienen, den *Wert* der Sache. Den Wert haben wir auch als wirkliches Ding, als das *Geld*. Im Be-

74 Aristoteles, *Politik*, I 7, 1257a.

griff des Eigentums nun liegt, daß nicht nur die einzelne Sache, sondern auch der Wert der Sache mir gehört. – Ich kann jedoch auch Besitzer der Sache als Einzelheit sein, nicht nach ihrem Wert. Dies ist besonders der Fall bei den Lehnverhältnissen. (Unb. I, 76)

Wenn der Wert einer Sache die ökonomische Seite des Gegenstands bezeichnet (und nicht eine bloß intrapsychische Nutzenbewertung), kann der Rekurs auf die gedankliche Abstraktion des Eigentümers (»Bedürfnis überhaupt«) nur so verstanden werden, dass der *intrapersonale* Vergleich für Hegel zugleich die Grundlage des *interpersonalen* Vergleichs ist. Der Wert einer Ware bildet sich heraus, indem sich die Individuen mit ihren in sich konsistenten Bedürfnisordnungen einander auf dem Markt gegenüber treten. Die Differenz zwischen Hegel und den Vertretern einer Arbeitswerttheorie besteht folglich nicht hinsichtlich der trivialen Unterscheidung von Gebrauchswert und Tauschwert, sondern hinsichtlich des gemeinsamen Dritten der Waren, des Grundes, der die quantitative Vergleichbarkeit allererst ermöglicht. Indem Hegel im Bedürfnis das *tertium comparationis* sieht, stimmt er mit Aristoteles⁷⁵ überein und folgt von den drei Ökonomen, die später in § 189 genannt werden, Jean-Baptiste Say.⁷⁶ Die Gebrauchsseite ist für Hegel also nicht nur die notwendige Voraussetzung dafür, dass eine Ware veräußerlich ist und damit einen Wert hat, sondern die Eigenschaft, ein Bedürfnis zu befriedigen, ist für Hegel zugleich das Maß des Werts:

Aus der qualitativen Bestimmtheit aber kommt die Wertbestimmung her, das qualitative giebt das Quantum für die Quantität (Hotho, 239, § 63).

Die das Wertquantum bestimmenden Bedürfnisse wiederum gelten in der bürgerlichen Gesellschaft nicht mehr dem Lebensnotwendigen, sondern sind hochartifizierlicher Natur und vom subjektiven Belieben abhängig: »Es ist zuletzt nicht mehr der Bedarf, sondern die Meinung, die befriedigt werden muß« (R-TW, 348, § 190). Aber auch in Ausnahmesituationen wie der »Kriegsnot« zeige sich die Abhängigkeit der Wertgröße vom Bedürfnis, denn es könne »ein Essen von sonst geringem Werthe, von hohem Werthe jetzt sein.« (Hotho, 240, § 63)

75 Aristoteles schreibt in der *Nikomachischen Ethik* zur Kommensurabilität der Waren: »Die Berechnung ließe sich aber nicht anwenden, wenn nicht die fraglichen Werte in gewissem Sinne gleich wären. So muß denn für alles ein Eines als Maß bestehen [...]. Dieses Eine ist in Wahrheit das *Bedürfnis*, das alles zusammenhält.« »In Wahrheit können freilich Dinge, die so sehr voneinander verschieden sind, nicht kommensurabel sein, für das Bedürfnis aber ist es ganz gut möglich.« (Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, V 8, 1133a; bzw. V 8, 1133b).

76 In dem Verzeichnis der von Hegel hinterlassenen Bibliothek (*Verzeichnis der von dem Professor Herrn Dr. Hegel und dem Dr. Herrn Seebeck hinterlassenen Büchersammlungen*, Berlin 1832, 47 f.) ist mit *Traité d'économie politique* auch eines der Hauptwerke Says aufgelistet.

Warum Hegel die Tradition der subjektiven Wertlehre fortführt, wird deutlich, sobald man den eigentumstheoretischen Kontext miteinbezieht. Indem er nämlich die Eigentumskonstitution auf die Willensobjektivierung des Einzelnen zurückführt, präjudiziert er bereits das Maß der quantitativen Austauschrelation. Während der von Locke eingeschlagene Weg, Sacheigentum als Resultat einer naturalistischen Infundierung von Selbsteigentum zu denken, folgerichtig in einer rudimentären Arbeitstheorie des Werts mündet, hat sich Hegel durch die dargelegte Beziehung von *Wille* und Eigentum von vornherein auf eine subjektive Werttheorie festgelegt.

Stellen, die sich arbeitswerttheoretisch deuten ließen, sind denn auch selten in Hegels Schriften zu finden. An einer dieser Stellen heißt es: »Diese Formierung giebt nun dem Mittel den Werth und seine Zweckmäßigkeit« (R, 168, § 196). Was zunächst eindeutig klingt, ist bei näherem Hinsehen durchaus kompatibel mit einer subjektiven Werttheorie. Der Paragraph 196 thematisiert, dass die auf vielfältige Bedürfnisse zugeschnittenen Waren nicht in der freien Natur zu finden sind, sondern Naturgegenstände vielmehr bearbeitet werden müssen, *damit sie für uns überhaupt einen Gebrauchswert darstellen*; ihnen muss »eine Form gegeben werden, und diese Form giebt ihnen den meisten Werth« (Hotho, 601, § 601). In dieser Erläuterung wird deutlich, wie der wertschaffende Akt des Formierens, von dem in der publizierten Rechtsphilosophie die Rede ist, verstanden werden soll: nicht als Arbeitstheorie, sondern als Hinweis darauf, dass die Naturdinge für uns häufig erst dann von Nutzen sind, wenn sie bearbeitet wurden – und dieser Nutzen, ihre Form, »gibt den Hauptwert, daß es angemessen gemacht ist zur Befriedigung irgendeines Bedürfnisses.« (Unb. II, 187, § 196)

Die Rede vom »Hauptwert« deutet darauf hin, dass es noch andere, wenn auch eben weniger gewichtige Faktoren geben muss – und hier kommt Hegel tatsächlich auf die Arbeit zu sprechen (in Anbetracht der Tatsache, dass der Formierung schon bei der Eigentumskonstitution eine herausragende Rolle zukam, ist dies auch nicht überraschend). Dass Hegel eine subjektive Wertlehre vertritt, zeigt sich jedoch auch hier, denn die Arbeit, die einen geringeren Teil der Wertgröße bestimmt, ist nicht etwa die gesellschaftlich notwendige Durchschnittsarbeitszeit, sondern das subjektiv empfundene Arbeitsleid, auf das bereits Smith⁷⁷ abhob:

77 In *Wealth of Nations* (erstes Buch, fünftes Kapitel) benutzt Smith die Wörter »toil and trouble« als Synonyme für Arbeit. Vgl. Adam Smith, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, in: *The works of Adam Smith*, Vol. II, Aalen 1963, 44.

Die quantitative Bestimmtheit, wie groß der Werth ist, hängt von der qualitativen Natur der Sache ab, aber nicht allein, sondern auch von vielen anderen Umständen. *Mehr oder weniger Mühe des Hervorbringens*, Seltenheit, ob sie gesucht ist oder nicht, dieß sind Bestimmungen die sich alle in quantitative verwandeln. (Homeyer, 229, § 65, Hervorhebung von mir)

1.2.4 Vertrag und Unrecht

Die wechselseitige Anerkennung der Personen, die bisher nur vorausgesetzt war, wird eingeholt in Hegels Vertragslehre. Beim Tausch verlieren die beiden kontrahierenden Rechtspersonen das Eigentum an ihrer Sache, erhalten dafür das Eigentum an der Sache des anderen und bleiben somit Eigentümer im Hinblick auf den Wert der eingetauschten Gegenstände.⁷⁸ Durch die Vereinbarung schaffen sie einen gemeinsamen Willen, mit dem sie sich gegenseitig ihren Status als Eigentümer und Personen versichern. Was von Hegel bereits hinsichtlich des vernünftigen Kerns des Eigentums behauptet wurde, gilt auch für den Vertrag: Selbst wenn die Menschen Vertragsverhältnisse mit der Absicht eingehen, ihre eigenen Bedürfnisse zu befriedigen, »so ist es an sich die Vernunft«, die »sie zu Verträgen führt« (R, 76, § 71 A). Und dennoch: Die Vertragspartner erkennen einander zwar als Personen an, aber weil Personalität nichts anderes bedeutet als die bloße Rechtsfähigkeit bar moralischer Reflexion und sittlicher Einbettung, ist der subjektive Zweck ihres Verhältnisses auf die Sachen reduziert, die sie einander übertragen – und in dieser Verdinglichung liegt die Gefahr der Verletzung des Rechts:

Im Verhältniß unmittelbarer Personen zu einander überhaupt ist ihr Wille, eben so sehr wie *an sich identisch* und im Verträge von ihnen *gemeinsam* gesetzt, so auch ein *besonderer*. Es ist, weil sie *unmittelbare* Personen sind, zufällig, ob ihr *besonderer* Wille mit dem *an sich seyenden* Willen übereinstimmend sey, der durch jenen allein seine Existenz hat. Als besonderer *für sich* vom allgemeinen *verschieden*, tritt er in Willkühr und Zufälligkeit der Einsicht und des Wollens gegen das auf, was *an sich* Recht ist, – das *Unrecht*. (R, 84, § 81)

Hegel unterscheidet drei Arten des Unrechts. Das erste wird ohne Vorsatz begangen, das heißt es wird subjektiv für Recht gehalten, was objektiv Unrecht ist (unbefangenes Unrecht). Gehen die Ansichten über das geltende Recht auseinander, so treten sie sich im bürgerlichen Rechtsstreit gegenüber. Das zweite Unrecht wird zwar bewusst verübt, jedoch bleibt der Schein gewahrt, die Rechtsansprüche des Vertragspartners anzuerkennen (Betrug). Im dritten Un-

78 Wie sehr Hegel den Vertragsbegriff auf den Rechtsverkehr der Privateigentümer einengt, sieht man daran, dass für ihn alle Vereinbarungen, die dem Kriterium der Äquivalenz entsprechen (Kauf-, Miet- und Lohnvertrag), *reelle* Verträge, hingegen alle Vereinbarungen, in denen eine Person einseitig ihren Eigentümerstatus (temporär) aufgibt (Schenkung, Leihe, Testament), nur *formelle*, das heißt keine vollwertigen Verträge sind (siehe R, 81 ff., § 80).

recht, dem Verbrechen, wird hingegen selbst dieser Schein aufgegeben: Das Recht wird offen negiert. Weil der Verbrecher das Unrecht will, das heißt eine Verletzung »meiner Freiheit in einer äußerlichen Sache« (R, 89, § 94) intendiert, bedarf es einer Instanz, die das Unrecht als solches benennt und das Recht durch die Verhängung einer Strafe wiederherstellt: »Das abstracte Recht ist *Zwangsrecht*« (R, 89, § 94); es antwortet auf den ersten Zwang des Verbrechens mit dem zweiten Zwang der Strafe. Dieser zweite Zwang ist nicht begründet in seiner abschreckenden Wirkung für potentielle Straftäter, denn dies bedeutete, die bestrafte Person zu einem Mittel für vorgegebene soziale Zwecke herabzusetzen. Die Präventionstheorie zeichne zudem ein Bild vom Bürger, der nicht fähig ist, Gesetze aus Vernunftgründen zu befolgen, sondern wie ein instinktgeleitetes Tier nur durch die konditionierende Einschüchterung von Straftaten abgehalten werden könne: »Es ist mit der Begründung der Strafe auf diese Weise, als wenn man gegen einen Hund den Stock erhebt, und der Mensch wird nicht nach seiner Ehre und Freiheit, sondern wie ein Hund behandelt.« (R-TW, 190, § 99 Z) Die Strafe sei schließlich auch nicht in einer durch sie herbeigeführten Besserung der Person begründet, sondern allein darin, dass durch sie das Unrecht aufgehoben und das Recht wiederhergestellt ist. Die Wiederherstellung des Rechts ist nicht im Sinne einer materiellen Wiedergutmachung zu verstehen, wie dies bei zivilrechtlichen Schadensersatzleistungen der Fall ist. Mit der Aufhebung des Unrechts ist auch nicht die innere Genugtuung gemeint, die der Geschädigte oder seine Angehörigen aus der Bestrafung des Täters ziehen mögen. Die Strafe hebt das Verbrechen vielmehr in dem Sinne auf, als mit ihr der verbrecherische Wille auf sich selbst angewandt, seine Widersprüchlichkeit demonstriert und die Geltung der Rechtsordnung herausgestellt wird. Das Argument, dass das Verbrechen widersprüchlich sei, gleicht der kantischen Prüfung, ob die Maximen des Handelns verallgemeinerbar sind: Die von einem freien Willen ausgehende Verletzung der Freiheit des Willens »zerstört [...] in ihrem Begriff sich unmittelbar selbst« (R, 88, § 92). Genau diese Selbsterstörung des verbrecherischen Willens macht die Strafe als *Wiedervergeltung* deutlich. Die Strafe ist für den Verbrecher nichts Fremdes, sondern er wird durch sie in seiner Autonomie, in seiner Fähigkeit zur Selbstgesetzgebung geehrt:

Er hat das Gesetz gegeben, daß die Freiheit verletzt werden dürfe. Dies kann auf ihn angewendet werden und er kann es nicht leugnen. An den Verbrecher kommt daher die Rache und Strafe nicht als ein Fremdes, das durch den Begriff ausgemacht sei und wovon er nichts wisse. Es ist sein Recht, das dem Verbrecher widerfährt. Er setzt es als ein Geltendes, und es gilt an ihm und über ihn. Es ist dies eine wichtige Bestimmung, die die Ehre des Verbrechers als Mensch betrifft. (Unb. II, 94, § 100)

Weil die Strafe lediglich die selbstgesetzte Maxime des Verbrechers umsetzt, hat sich die Strafzumessung grundsätzlich an der Qualität und Quantität des Verbre-

chens zu orientieren. Die Anwendung der Tat auf den Täter bedeutet jedoch nicht zwingend, dass Tat und Strafe identisch sind (wie bei der Todesstrafe, die nach Hegel auf einen Mord folgen müsse). Die Talionsformel ›Auge für Auge, Zahn für Zahn‹ kann lediglich die »Grundregel für das *Wesentliche*« sein, »was der Verbrecher verdient hat« (R, 94, § 101 A), weil die *spezifische* Widervergeltung an empirisch-kontingente Bedingungen geknüpft ist: Sie setzt voraus, wie Hegel amüsant bemerkt, dass der Täter weder einäugig noch zahnlos ist. Gefordert ist deshalb nur die Vergleichbarkeit von Tat und Strafe im Hinblick auf ihren *Wert*. Gemeint ist damit nicht der ökonomische Wert im Besonderen, sondern der »Werth als das *innere Gleiche* von Sachen« (R, 94, § 101 A). Wie am Markt Produkte getauscht werden, die äquivalente Mengen eines Allgemeinen enthalten (Bedürfnis überhaupt), sind Verbrechen und Strafe vergleichbar »nach ihrem Werthe, ihrer allgemeinen Eigenschaft, Verletzungen zu seyn« (R, 94 f., § 101 A). Hegel begreift Strafe und Straftat als eine Art Äquivalententausch: »Es tritt hier dasselbe ein, was bei dem Tausche erwähnt wurde.« (Unb. I, 88) Darin liegt schließlich auch begründet, dass eine Person, die ihre Strafe verbüßt hat, wieder ein voll anerkanntes Mitglied der Gesellschaft ist. »Das wahrhaft Positive in der Strafe ist indes die Negation der Negation selbst.« (Unb. I, 86)⁷⁹

Das Verbrechen bildet schließlich den Übergang vom abstrakten Recht zur Moralität, denn es setzt ein *reflexives* Verhältnis voraus: Ein Verbrechen begeht nur, wer um das Recht weiß, das heißt seinen besonderen Willen *bewusst* über das Recht stellt. Theunissen bemerkt treffend: »Der Verbrecher ist in Hegels Rechtsphilosophie der erste Mensch«⁸⁰, denn erst der Verbrecher bezieht sich reflexiv auf das Allgemeine – wenn auch in ablehnender Weise. Warum auch der moralische Standpunkt für Hegel nicht das Höchste und Letzte der Freiheit ist, sondern der sittlichen Fundierung bedarf, habe ich bereits erörtert (1.1.1): Die rein auf sich gestellte moralische Reflexion gefährde ein freiheitliches Selbst- wie Weltverhältnis, weil sie grundlose Überzeugungen über das an sich Gute stellt: »In dem Feuer der Eitelkeit ist alles an sich Geltende verbrannt.« (Unb. II, 142, § 141) Am Ende des Moralitätskapitels entsteht also eine Situation, in der die inhaltslose Reflexivität des Gewissens das allgemeine Gute *willkürlich* bestimmt oder gar zu vollkommener Handlungsunfähigkeit führt – »so kann solche

79 Für eine ausführliche Beschäftigung mit Hegels Strafrechtstheorie siehe Georg Mohr, »Unrecht und Strafe (§§ 82-104)«, in: Ludwig Siep (Hg.), *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Berlin 2005, 95-124; Wolfgang Schild, »Hegels Theorie der Strafrechtsinstitution«, in: Andreas von Hirsch, Ulfrid Neumann u. Kurt Seelmann (Hg.), *Strafe – Warum? Gegenwärtige Strafbegründungen im Lichte von Hegels Strafrechtslehre*, Baden-Baden 2011, 97-109.

80 Michael Theunissen, »Die verdrängte Intersubjektivität in Hegels Philosophie des Rechts«, in: Dieter Henrich u. Rolf-Peter Horstmann (Hg.), *Hegels Philosophie des Rechts. Die Theorie der Rechtsformen und ihre Logik*, Stuttgart 1982, 346.

Anschauung meinen, sie besudle sich, wenn sie in das wirkliche Leben übergehe« (Unb. II, 143, § 141). Weil beide Optionen nicht zu freiheitlichen Verhältnissen führen, gilt es nach Hegel, Subjektivität und inhaltliche Konkretion als sittliche Einheit zu fassen. Die erste Gestalt einer solchen Einheit ist die auf emotionaler Bindung beruhende Gemeinschaft der Familie. Weil man in ihr keine »Person für sich« (R, 144, § 158) ist, mithin nicht die besonderen Zwecke einer konkreten Person im Mittelpunkt stehen, bedarf es einer weiteren sittlichen Sphäre, die dies ermöglicht – bei Hegel ist das die bürgerliche Gesellschaft.

1.3 Die bürgerliche Gesellschaft

Bis hierhin sollte deutlich geworden sein, dass Hegel das Privateigentum als eine in der Geschichte sich mühsam⁸¹ durchsetzende Realisationsform des freien Willens rechtfertigt: Damit eine Person ihre Freiheit wirklich erfahren kann, muss sie ihren Willen auf einen äußeren Gegenstand beziehen und ihn auf diese Weise zu seinem Eigentum machen. Die Weichen so gestellt, erklärte Hegel die quantitativen Relationen im Warenverkehr aus den *subjektiven* Bedürfnissen der Personen. Es sind diese Ausgangsbestimmungen, an denen sich Hegels Theorie der bürgerlichen Gesellschaft und Marx' Kritik der politischen Ökonomie (Kapitel 2) scheiden werden. Wie ich im Folgenden zeige, benennt Hegel zwar klar die Abhängigkeit des Individuums von ihm unverfügbaren Prozessen im System sachlicher Vermittlung, jedoch lastet er diese Verkehrung von Subjekt und Objekt weniger der bürgerlichen Gesellschaft als solcher denn ihrer falschen, liberalistischen Form an. Die freiheitswidrigen Konsequenzen der bürgerlichen Freiheit ergeben sich für ihn daraus, dass letztere ins Extrem getrieben wird: Anstatt die Selbstbegrenzung der bürgerlichen Gesellschaft in Form von Korporationen zu unterstützen, neigt der Zeitgeist dazu, im Namen der *individuellen* Freiheit die *sittliche* Freiheit der Berufsgenossenschaften zu unterbinden. Die bürgerliche Gesellschaft, so Hegel, könne ihren Aufgaben solange nachkommen, wie die korporative Wirtschaftsverfassung, zu der die Marktvergesellschaftung von sich aus tendiere, durch die staatliche Gesetzgebung gefördert – und nicht durch die Einführung der allgemeinen Gewerbefreiheit untergraben wird. Wird sie jedoch

81 »Es ist wohl an die anderthalb tausend Jahre, daß die *Freiheit der Person* durch das Christenthum zu erblühen angefangen hat [...]. Die *Freiheit des Eigenthums* aber ist seit gestern, kann man sagen, hier und da als Princip anerkannt worden. – Ein Byspiel aus der Weltgeschichte über die Länge der Zeit, die der Geist braucht, in seinem Selbstbewußtseyn fortzuschreiten – und gegen die Ungeduld des Meynens.« (R, 68, § 62 A).

untergraben, führe dies zu einem Armuts- und Reichumsgefälle, das pathologische Selbst- wie Fremdbezüge zur Folge hat.

1.3.1 Armut und Reichtum

Dreh- und Angelpunkt der hegelschen Erörterungen zur Ökonomie sind in allen Werkperioden die befreienden wie destruktiven Folgen einer gesellschaftlichen Vermittlung, die Adam Smith mit dem Walten einer *invisible hand* veranschaulichte.⁸² Der argumentative Clou dieser Metapher besteht darin, dass Partikularinteressen und Allgemeinwohl sich nicht widersprechen. Das »freie Spiel der Kräfte«, in dem jeder nur seinen eigenen Vorteil verfolgt, führe gesamtgesellschaftlich sogar zu Ergebnissen, die den Eindruck erwecken, als seien sie von Anfang an beabsichtigt gewesen und der rationale Egoist folglich von einer unsichtbaren Hand gelenkt. Ohne die Metapher selbst zu benutzen, übernimmt Hegel den grundlegenden Gedanken:

In dieser Abhängigkeit und Gegenseitigkeit der Arbeit und der Befriedigung der Bedürfnisse schlägt die *subjective Selbstsucht* in den *Beytrag zur Befriedigung der Bedürfnisse Aller andern* um, – in die Vermittelung des Besondern durch das Allgemeine als dialektische Bewegung, so daß indem jeder für sich erwirbt, producirt und genießt, er eben damit für den Genuß der übrigen producirt und erwirbt. (R, 169, § 199)

Egoismus wirkt wie Altruismus. Er ist der Mildtätigkeit sogar vorzuziehen, weil man nur durch seine Gegenleistung als produktives Glied der Gesellschaft *anerkannt* wird und zugleich genötigt ist, sich zu *bilden*:

Ein viel Brauchender thut der bürgerlichen Gesellschaft mehr Nutzen, als der welcher dieselbe Summe in Allmosen ausgäbe, denn an die Erste Weise des Ausgebens ist die Thätigkeit der Andern, Anwendung ihres Verstandes gebunden. (Hotho, 615, § 200)

Die Produktion von Mitteln für die partikularen Zwecke anderer verlangt von allen Mitgliedern der privatarbeitsteiligen Gesellschaft, sich theoretisch wie praktisch zu bilden. Die Privatarbeit für andere kultiviere den Menschen, denn durch sie ist er gezwungen, sein Wissen und seine kognitiven Fähigkeiten zu erweitern, er entwickelt das »Bedürfnis« und die »Gewohnheit«, einer »Beschäftigung« nachzugehen, und er schränkt seine Handlungen effektivitätssteigernd ein (R, 168, § 197). Anders die Landbevölkerung und die Wilden: Die Landleute seien geistig unflexibel, sie »brauchen Zeit, ehe sie in eine Vorstellung kommen und dann können sie schwer wieder davon lassen, kommen immer darauf zurück« (Griesheim, 500 f., § 197); »Wilde können in stumpfer Gleichgültigkeit die ganze Zeit hinbringen, sie können tagelang gar nichts tun« (Unb. II, 188, § 197). Freiheit besteht für Hegel nicht in einer Rückbesinnung auf einfache, vermeintlich natürliche Bedürfnisse, sondern in der Entwicklung des menschlichen Geis-

82 Smith, *Wealth of Nations*, Vol. III, 181.

tes, die ihn von der unberechenbaren Natur unabhängiger macht. Hegel lobt die Industrie dafür ausdrücklich:

Wenn man von der Industrie, dem Luxus pp meint sie seien unnötig, sie wegen des damit verbundenen Elends wegünscht, so ist zu erwidern, daß dieß vielmehr die Sicherheit ist die in Ansehung der äussern Natur viel zufälliger ist, eine Sicherheit der der Mensch seinen Verstand, seine Thätigkeit verdankt. Ein industrielles Volk hat deswegen ein ganz anderes Selbstgefühl von sich, als ein anderes wo keine Industrie ist. (Griesheim, 505, § 199)

Damit ist auch der Rahmen gegeben, in dem Hegel die Entstehung sozialer Ungleichheit thematisiert. In der bürgerlichen Gesellschaft können nur diejenigen bestehen, die über »Vermögen« im doppelten Wortsinn verfügen: über »eine unmittelbare eigene Grundlage, (Kapital)«, und über »Geschicklichkeit« (R, 169, § 200). Die Geschicklichkeit einer Person hängt wiederum a) vom Kapital ab, das sie in ihre Ausbildung investieren kann (Hotho, 619, § 200), b) von ihren körperlichen und geistigen Begabungen sowie c) von den weiteren Umständen, welche die Entwicklung ihrer natürlichen Anlagen fördern oder hemmen⁸³. Diese drei Faktoren führen schließlich zur »Ungleichheit des Vermögens und der Geschicklichkeiten der Individuen« (R, 170, § 200). Hegel versteht soziale Ungleichheit nicht, wie Marx, als grundlegendes Prinzip der bürgerlichen Gesellschaft, das über die rechtliche Freiheit und Gleichheit in der Warenzirkulation zugleich realisiert und verdeckt wird, sondern erklärt sie aus dem Zusammenwirken von »Natur – dem Elemente der Ungleichheit –« (R, 170, § 200 A) mit inneren wie äußeren Umständen.

Dass Hegel annimmt, die bürgerliche Gesellschaft reguliere sich naturwüchsig, könne aufgrund der primären Aneignung durch eigene Arbeit jedoch ein herrschaftsfreier (wenn auch nicht einkommensegalitärer) Handlungsbereich sein, geht auch aus seiner Beschreibung der Stände hervor. Die Stände werden untergliedert in den unmittelbaren Stand der Landwirtschaft, den reflektierenden Gewerbestand und den allgemeinen Stand.⁸⁴ Anschließend wird der zweite Stand, das Gewerbe, in den Handwerksstand, den Fabrikantenstand und den Handelsstand unterteilt: Der nur für seine Bedürfnisse arbeitende Handwerker erfüllt wenige spezielle Aufträge von Einzelpersonen, der Fabrikant mechanisiert die Produktion, um Massenartikel herzustellen, der Handelstreibende setzt die Privateigentümer über das Geld miteinander in Beziehung und strebt (im Unter-

83 Dazu gehören beispielsweise die »besondere Persönlichkeit« (Griesheim, 507, § 200), das familiäre Umfeld und die »Sitten des Volkes« (Griesheim, 509, § 200).

84 Diese Gliederung folgt ganz offenbar dem »logische[n] Schema von Sein – Reflexion – Begriff« (Thomas Sören Hoffmann, *Wirtschaftsphilosophie. Ansätze und Perspektiven von der Antike bis heute*, Wiesbaden 2009, 201). Das Schema lässt sich überdies auf die grundlegende Einteilung der *Grundlinien* in das (seinslogische) abstrakte Recht, die (wesenslogische) Moralität und die (begriffslogische) Sittlichkeit beziehen.

schied zum Handwerker) nach Gewinn (vgl. R, 172, § 204).⁸⁵ Eine vertikale Strukturierung nimmt Hegel nicht vor. Es heißt vielmehr:

Der *Stand des Gewerbs* hat die *Formirung* des Naturprodukts zu seinem Geschäfte, und ist für die Mittel seiner Subsistenz an seine *Arbeit*, an die *Reflexion* und den Verstand, so wie wesentlich an die Vermittelung mit den Bedürfnissen und den Arbeiten anderer angewiesen. Was er vor sich bringt und genießt, hat er vornehmlich *sich selbst*, seiner eigenen Thätigkeit zu danken. (R, 172, § 204)

Dass Hegel die gewerbliche Vermögensbildung durch *eigene Arbeit* betont, hat zwei Gründe: Erstens grenzt er auf diese Weise das Gewerbe vom allgemeinen Stand ab, denn der dem Allgemeinwohl verpflichtete Staatsdiener erarbeitet sich nicht sein Vermögen, sondern muss entweder materiell unabhängig sein oder vom Staat für seine Tätigkeit entlohnt werden (vgl. R, 172, § 205). Zweitens geht Hegel offenbar nicht wie Marx davon aus, dass innerhalb des Gewerbes eine Gruppe ohne Verletzung des Äquivalenzprinzips systematisch »vor sich bringt und genießt«, was sie eben nicht »*sich selbst* [...] zu danken« hat.

Auf den ersten Blick stehen dieser Interpretation zwei häufig zitierte Passagen in »C. Die Polizei und Korporation« entgegenstehen, in denen Hegel eine zunehmende Kluft zwischen Armut und Reichtum auf die bürgerliche Gesellschaft zurückführt:

Durch die *Verallgemeinerung* des Zusammenhangs der Menschen durch ihre Bedürfnisse, und der Weisen, die Mittel für diese zu bereiten und herbeyzubringen, vermehrt sich die *Anhäufung der Reichtümer* [...] auf der einen Seite, wie auf der andern Seite die *Vereinzelung* und *Beschränktheit* der besondern Arbeit und damit die *Abhängigkeit* und *Noth* der an diese Arbeit gebundenen Classe (R, 193, § 243).

Es kommt hierin zum Vorschein, daß bey 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. (R, 194, § 245)

Arm ist, wer seine Bedürfnisse in der bürgerlichen Gesellschaft ausgebildet hat, ohne sie in ihr befriedigen zu können. Armut ist ein Zustand, »der nach jeder Seite hin unglücklich und verlassen ist.« (Unb. I, 194) Bedroht die Armut das Überleben, greife ein »Notrecht«, welches vorsieht, dass einem Schuldner »so viel gelassen wird, als zur Möglichkeit seiner – sogar standesmäßigen Ernährung dienend, angesehen wird.« (R, 112, § 127 A) Armut ist nach Hegel allerdings nicht nur ein Problem der Bedürfnisbefriedigung, sondern auch der daraus erwachsenden »moralischen Degradation« (R, 112, § 127 A): Wer arm ist, der könne nicht am Gottesdienst teilnehmen, weil es ihm an passender Kleidung mangle oder er sonntags arbeiten müsse. Zudem seien die Geistlichen an Uni-

85 »Der Gewinn ist die Hauptsache«, er werde »zur unbestimmten Sucht« (Wannemann, 134, § 104 A).

versitäten ausgebildet, weshalb ihre Predigten vor allem Gebildete ansprachen. Den Armen falle es besonders schwer, die Vorteile der öffentlichen Rechtsordnung in Anspruch zu nehmen und ihre Gesundheit zu erhalten. »Der Arme fühlt sich von allem ausgeschlossen und verhöhnt, und es entsteht eine innere Empörung« (Unb. I, 195). Weil er über keine Möglichkeit verfügt, seine Freiheit zu verwirklichen, verweigert der Arme auch der Gesellschaft, der »allgemeinen Freiheit« (Unb. I, 195), letztlich jede Anerkennung. Es entsteht so der Pöbel, die »Arbeitslosigkeit, die gewohnt ist, herumzulungern. Damit gehen die Modifikationen des Selbstgefühls überhaupt verloren. Neid und Haß entsteht so bei den Armen gegen die, so etwas haben.« (Unb. I, 196) Pöbel und Armut sind, dies betont Hegel mehrmals, zwar nicht identisch, jedoch erwächst jener aus dieser unter den gegebenen Voraussetzungen zwangsläufig, denn der Arme, der nicht in sittlichen Zusammenhängen steht und lediglich über formelle Rechte verfügt, erkennt auch seine Pflichten nicht weiter gegenüber einer Gesellschaft an, die ihm seine reellen Rechte verweigert.

Hegels Bemerkungen zum Pöbel mögen wenig vornehm klingen, jedoch laufen sie im Unterschied zu den Stellungnahmen vieler seiner Zeitgenossen nicht darauf hinaus, die Armut den Betroffenen anzulasten und verächtlich auf sie und ihre Lebensweise herabzublicken. Das Verderben, das Hegel schildert, ist das »Verderben der bürgerlichen Gesellschaft« (Unb. I, 196); die Verpöbelung steht am Ende einer Entrechtung, die er mit der Arbeitsorganisation moderner Gesellschaften in Verbindung bringt. Gleichwohl ist die am Beispiel von England illustrierte Verarmung großer Teile einer Bevölkerung, die in einem bisher unbekannten Ausmaß Reichtümer produziert, für Hegel einer bürgerlichen Gesellschaft geschuldet, die »sich in *ungehinderter* Wirksamkeit befindet« (R, 193, § 243, Hervorhebung von mir) – was die Einführung institutioneller Korrektive nahelegt und keinen grundlegenden Einspruch gegen sie begründet. Hegel ist kein Apologet der bürgerlichen Gesellschaft, geht jedoch von ihrer Unhintergebarkeit aus, weil der Mensch einen Bereich zum freien Gebrauch seiner Willkür benötige, um sich als Freiheitswesen zu erfahren. Hegel kritisiert denn auch nicht die Einkommensunterschiede als solche, sondern die extreme, die Rechtsrealisation einer Person untergrabende Kluft zwischen Armut und Reichtum. Diese Kluft folge

1. aus dem für deregulierte Ökonomien charakteristischen Zufall, für welche der angebotenen Waren eine zahlungsfähige Nachfrage vorhanden ist. Zur Selbstregulierung der Märkte durch Angebot und Nachfrage merkt Hegel an: »Ein Industriezweig blüht, viele ergreifen ihn, der starke Absatz verursacht einen starken Zufluß von Produzenten, so daß die Zahl so vergrößert wird, daß viele ihre Rechnung nicht mehr dabei finden.« Weil das Erlernen einer neuen Arbeit

Zeit kostet und beschwerlich ist, »gehen Hunderte, Tausende bei dem Durchgange zu Grunde. Auch die Pest hört wieder auf, richtet sich wieder auf, aber Hunderttausende sind daran gestorben, sind alle todt, so hat sich auch alles wieder eingerichtet« (Griesheim, 625, § 254). Märkte sind für Hegel also nicht in Ausnahmefällen, sondern grundsätzlich intransparent; die Trennung in voneinander unabhängige Privatproduzenten ist gleichbedeutend mit einem grundlegenden Informationsdefizit, das zwingend zu Fehlinvestitionen führt: »Das Bedürfniß aber der Waaren hat seine Grenzen, und ist solches Gewerbe überfüllt, so können dieß die Einzelnen nicht übersehn, gehn hinein und gehn zugrunde« (Hotho, 698, § 237, Hervorhebung von mir);

2. aus den Wettbewerbsvorteilen, die in der Vergangenheit erfolgreiche Produzenten ausnutzen können, um kleinere Konkurrenten aus dem Feld zu schlagen. »Wer ein Kapital von 4000 rtl. hat und 10% gewinnt hat jährlich 400 rtl. wovon er leben kann, wer 40000 rtl. besitzt, gewinnt 4000 rtl., er kann seinen Gewinn auf 8,6% heruntersetzen, er kann dabei immer noch leben, jener kann dieß nicht, weil vielleicht von 100 rtl. seine Subsistenz abhängt, so wird er aber ruiniert, denn niemand kauft von ihm.« (Griesheim, 494 f., § 195) Der Wettbewerb endet selbst unter der Voraussetzung, dass die Marktakteure ursprünglich dieselben Ausgangsbedingungen hatten, langfristig in Oligopolen und Monopolen, weil Marktkontingenz und unterschiedliches Geschick sich zu einer immer weiter verstärkenden Wettbewerbsasymmetrie auswachsen. »Ein Anfang von Ungleichheit [...] vermehrt sich so ins Grenzenlose« (Unb. II, 221, § 243);

3. aus den unvermeidbaren Überproduktionskrisen. Damit komme ich auf das bekannte obige Zitat zurück, wonach sich die extremen Einkommensdisparitäten aus der »Verallgemeinerung des Zusammenhangs der Menschen durch ihre Bedürfnisse, und der Weisen, die Mittel für diese zu bereiten und herbeyzubringen« (R, 193, § 243), ergebe. Der erste Teil des Zitats bezieht sich auf zweierlei: Der auf dem nationalen oder gar internationalen Markt agierende Privatproduzent hat einerseits die Möglichkeit, große Gewinne zu erwirtschaften, andererseits steigt durch die Erweiterung seines einst lokal begrenzten wie überschaubaren Absatzmarktes die Abhängigkeit von ihm unverfügbaren Prozessen. Der zweite Teil des Zitats (»die Weisen, die Mittel für diese [Bedürfnisse, S.E.] zu bereiten«) weist hingegen auf die Veränderungen im Produktionsprozess hin. Neben dem »konkreten Gewerbe« – gemeint ist das eine umfassende Ausbildung voraussetzende Handwerk – etabliert sich ein Wirtschaftsteil, in dem »die Arbeiten zur Befriedigung der Bedürfnisse abstrakter« (Unb. I, 193) werden, das heißt, sie werden um der Effektivität willen in immer kleinere Teilschritte zerlegt, vereinsamt, vereinfacht. Für Hegel ist diese Tendenz zur dequalifizierenden Spezialisierung eine logische Konsequenz der Privatarbeit: Eine Gesellschaft, die ih-

re Produktion nicht plant, sondern in ihrer »Bewegung blind« ist und »elementarisch sich hin und herbewegt«⁸⁶, setzt unbegrenzt Spezialisierungs- und Innovationsanreize. Wer diese fortlaufend ignoriert, das heißt weder die Effizienzgewinne nutzt, die sich aus der Spezialisierung ergeben, noch durch Erfindungen neue Konsumbedürfnisse erzeugt⁸⁷, wird langfristig dem Konkurrenzkampf zum Opfer fallen. Es ist mithin dieselbe Tendenz, die den Geist des Menschen zunächst bildet, ab einem gewissen Grad jedoch geradezu abtötet. Die Vereinseitigung der Arbeit hat nach Hegel zur Folge, dass sich der Wert der produktiveren Arbeit reduziert, die mechanische Arbeit zunehmend auch von Maschinen übernommen wird und die ineffizienteren Handwerksbetriebe nicht mehr konkurrenzfähig sind. Während diese drei Entwicklungen auf eine Senkung der Güternachfrage hinauslaufen, erhöht sich gleichzeitig der Güter-Output um ein Vielfaches. Das Resultat sind endogen verursachte Überproduktionskrisen⁸⁸;

86 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, »Jenaer Systementwürfe I. Das System der speculativen Philosophie. Fragmente aus Vorlesungsmanuskripten zur Philosophie der Natur und des Geistes«, in: ders., *Gesammelte Werke*, Bd. 6, Düsseldorf 1975, 324.

87 »Die Arbeiter haben das Interesse ihre Arbeiten zu verkaufen, so haben sie das Interesse der Bequemlichkeit, die Genüsse zu vergrößern, neue Mittel zu erfinden, so das Bedürfniß zu vermehren, die Konsumenten auf feinere Bedürfnisse, Unterschiede aufmerksam zu machen. Es sind weit mehr die Produzenten wie die Konsumenten die die Bedürfnisse vervielfältigen« (Griesheim, 493, § 195).

88 Die Ansicht, dass die bürgerliche Gesellschaft aus sich heraus keine ausreichende Nachfrage erzeugt, sondern die Arbeitsvorgänge vielmehr so modifiziert, dass Arbeitsplätze entwertet oder gar durch Maschinen ersetzt werden, womit der Absatz des eh schon erhöhten Güterangebots endgültig ins Stocken gerät, findet sich bei Hegel bereits sehr früh. 1803/04 heißt es beispielsweise: »a) die Vereinzelung der Arbeit vergrößert die Menge des bearbeiteten; an einer Stecknadel arbeiten in einer englischen Manufaktur 18 Menschen (*Daneben am Rande*: Smith S. 8); jeder hat eine besondere und nur diese Seite der Arbeit; ein einzelner würde vielleicht nicht 20; nicht 1 machen können; jene 18 Arbeiten unter 10 Menschen vertheilt machen 4000 des Tags; aber auf die Arbeit dieser 10, wenn sie unter 18 arbeiteten, würden 48000 in einem Tag [kommen]. Aber in demselben Verhältnisse, wie die producirt Menge steigt, fällt der Werth der Arbeit; β) die Arbeit wird umso absolut todter, sie wird zur Maschinenarbeit, die Geschicklichkeit des einzelnen umso unendlich beschränkter, und das Bewußtseyn der Fabrikarbeiter wird zur letzten Stumpfheit herabgesetzt γ und der Zusammenhang der einzelnen Art von Arbeit mit der ganzen unendlichen Masse der Bedürfnisse ganz unübersehbar, und eine blinde Abhängigkeit, so daß eine entfernte Operation oft die Arbeit einer ganzen Klasse von Menschen, die ihre Bedürfnisse damit befriedigte, plötzlich hemmt, überflüssig und unbrauchbar macht« (Hegel, »Jenaer Systementwürfe I«, 323 f.). Die hier nicht explizit angesprochene Ersetzung von einfacher Arbeit durch Maschinen wird nicht, wie Priddat schreibt (Birger P. Priddat, *Hegel als Ökonom*, Berlin 1990, 56), erst ab 1817/18, sondern bereits in der Jenaer Zeit von Hegel thematisiert; so im *System der Sittlichkeit* von 1802/03: »In dieser Abstumpfung der mechanischen Arbeit, liegt aber unmittelbar die Möglichkeit sich ganz von ihr abzutrennen« (Hegel, »System der Sittlichkeit«, 297); 1805/1806 wiederholt Hegel den Gedanken (siehe Georg Wilhelm Friedrich Hegel, »Naturphilosophie und

4. aus der begrenzten Plastizität der ausgebildeten Arbeitskraft. Für einen Arbeiter, der seine Beschäftigung verloren hat, sei der Wechsel in einen anderen Beruf aufgrund seiner speziellen Qualifikation nur bedingt möglich oder ab einem bestimmten Alter gar ausgeschlossen. Diese Unfähigkeit zum Berufswechsel zeige sich insbesondere bei den gering qualifizierten Industriearbeitern, denn »sie werden ganz einseitig, und haben deshalb kaum einen anderen Weg ihren Unterhalt zu gewinnen, weil sie nur in diese eine Arbeit versenkt sind, nur an sie gewöhnt sind, sie werden so die allerabhängigsten Menschen, und der Geist verstumpft sich« (Griesheim, 503, § 198). Der einfache Industriearbeiter ist auf Gedeih und Verderb den Marktbewegungen und technischen Entwicklungen ausgeliefert, er steht »am Rande des Abgrunds« (Hotho, 611, § 198)⁸⁹;

5. aus der Faulheit und Arbeitsscheu, welche Hegel im Unterschied zu Locke als eine die Notlage verstärkende *Folge* des »Herabsinken[s] einer großen Masse unter das Maaß einer gewissen Subsistenzweise« (R, 194, § 244) auffasst;

6. aus dem Bedürfnis der Standeslosen nach Prestigeobjekten. Jemand, der keine Standesehre besitze und dessen Lebensweise deshalb »nichts Stehendes« (R, 198, § 253 A) sei, verlege sich in seinem Streben nach Anerkennung darauf, seinen wirtschaftlichen Erfolg durch gesteigerten Konsum zur Schau zu stellen. Die »Gewerbetreibenden Klassen« neigen zu »Luxus und Verschwendungssucht« (R, 198, § 253 A). Auf der einen Seite verteidigt Hegel den Luxus im Sinne entwickelter Bedürfnisse gegen zivilisationsfeindliche Verzichtsethiken⁹⁰, auf der anderen Seite kritisiert er, dass die Wirtschaftsakteure bei der Suche nach einem Anerkennungssubstitut für die wegfallende Standesehre jedes Maß aus den Augen verlieren, indem ihnen die Erzeugung und Verfolgung hochartifizierlicher Konsumbedürfnisse zum Lebensmittelpunkt wird. Die Folge ist eine zunehmende Risikobereitschaft: »Die Reichen werden leichtsinnig, wollen noch mehr gewinnen, wagen, der Neid, dem der Trieb zur Gleichheit zum Grunde liegt, dieß Alles ruiniert viele Menschen.« (Griesheim, 495, § 195)

Hegel versteht diese Ursachen der Massenarmut als Kehrseiten verabsolutierter Privatautonomie. Die Desorganisation einer sich selbst überlassenen bürgerli-

Philosophie des Geistes. Vorlesungsmanuskript zur Realphilosophie«, in: ders., *Gesammelte Werke*, Bd. 8, Hamburg 1976, 225).

89 Diese Argumentation ist nur bedingt überzeugend, denn der Industriearbeiter kann die Beschäftigung gerade aufgrund seines Qualifikationsmangels mitunter leichter wechseln als der hochqualifizierte Spezialist.

90 »*Diogenes*, die Cyniker, haben sich so auf die natürlichen Bedürfnisse beschränkt, aber dieß ganze Leben des *Diogenes* ist auf die Einrichtung des Staats begründet. Er ist lange Schmarotzer, Sklave gewesen, wer dieß nicht kann, nicht schmarotzen kann, der kann so nicht leben, der Mensch kann sich nicht so beschränken auf Wasser und Brodt, so wie er arbeiten muß.« (Griesheim, 493, § 195).

chen Gesellschaft bedinge ein Höchstmaß an Abhängigkeit von Marktprozessen und führe zu einem fatalen Gesinnungsverlust selbst bei denjenigen, die von ihr profitieren. Überlegungen, die in die Richtung einer formalanalytischen Klassen- bzw. Mehrwerttheorie weisen (siehe Kapitel 2), finden sich bei Hegel hingegen nicht – sie wären mit seiner Rückführung des Werts auf das Bedürfnis auch nicht vereinbar. In der Vorlesungsnachschrift Hotho (1822/23) bemerkt Hegel zwar: »Der bloße Capitalist also consumirt nur verringernd nicht vermehrend, denn er giebt keine Producte seiner Arbeit hin.« (Hotho, 618, § 199) Dass es Personen gibt, die konsumieren, ohne dafür zu arbeiten, ist für Hegel der bürgerlichen Gesellschaft insofern nicht äußerlich, als das Zusammenwirken von Gewerbefreiheit, Marktkontingenz, Taylorisierung und Gewinnsucht im Laufe der Zeit zu enormen Einkommensdisparitäten und damit zu erpresserischen Machtasymmetrien führt: »Bei grosser Verarmung findet der Kapitalist viele Leute die für geringen Lohn arbeiten, dadurch vergrößert sich sein Gewinn« (Griesheim, 610, § 244).⁹¹ Jedoch sieht Hegel in der Trennung von Arbeit und Einkommen kein Wesensmerkmal der bürgerlichen Gesellschaft, sondern einen Verstoß gegen deren eigentliches Prinzip: »Consumiren und Produciren also müssen unmittelbar verbunden sein.« (Hotho, 619, § 199) Dieser Gedanke findet sich noch einmal in der Nachschrift Griesheim (1824/25):

[E]s soll jeder so viel er konsumirt auch produziren. [...] In der Staatswirtschaft sind daher die blossen Konsumenten sehr schlecht angeschrieben, die Kapitalisten, die Hummeln der Gesellschaft, sie sind nicht produktiv, bringen nicht Mittel heran für die Anderen, sie haben diese Mittel, bringen aber keine hervor. Die Arbeit soll daher in dieser Gegenseitigkeit bestehen, die Mittel zur Befriedigung von Bedürfnissen hervorzubringen und diese sollen wieder eine Quelle von Arbeit sein. (Griesheim, 499, § 196)

Hegel kritisiert die bürgerliche Gesellschaft letztlich nicht als Herrschaftsstruktur, sondern versteht sie als einen grundsätzlich anti-egalitären Bereich der Willkür, der, sich selbst überlassen, eine ungleiche Verteilungsstruktur zur Folge hat, die nicht mehr auf natürliche Begabungsunterschiede und Kontingenz zurückgeführt werden kann, sondern sich selbst verstärkt. Hegel ist kein Kritiker der bür-

91 Der Begriff »Kapitalist« hat bei Hegel nicht immer dieselbe Extension: Entweder bezeichnet er, wie im letzten Zitat, den Lohnarbeiter beschäftigenden Unternehmer, oder er bezeichnet alle Vermögenden und Rentenempfänger, die konsumieren, ohne zu arbeiten. Wie die Einträge in zeitgenössischen Wörterbüchern belegen, waren zu Hegels Zeit weite Extensionen des Begriffs üblich: »Der Capitalist, des -en, plur. die -en, ein Mann, der viele Capitalien, d. i. viel bares Geld besitzt« (Johann Christoph Adelung, *Grammatisch-kritisches Wörterbuch der hochdeutschen Mundart*, Bd. 1, Wien 1811, 1303); »Capitalisten, die von ihren Renten leben, gehören daher nicht unter die gewerbetreibenden Classen.« (*Bilder-Conversations-Lexikon für das deutsche Volk*, Bd. 2, Leipzig 1838, 214).

gerlichen Gesellschaft als solcher, sondern der in ihr angelegten Unterminierung von Prozesschancengerechtigkeit.

1.3.2 Produktive Konsumtion. Zum Stellenwert der Lohnarbeit

Die Verbindung, die nach Hegel zwischen dem Konsumieren und Produzieren bestehen soll, habe ich bislang in einer bestimmten Weise interpretiert: als einen handlungsleitenden Grundsatz, als *Maxime*, die als Gegenleistung für den individuellen Konsum einen entsprechenden produktiven Beitrag verlangt. Über diesen normativen Verteilungsmaßstab hinaus hat Hegels Forderung, Produktion und Konsumtion dürften nicht auseinanderfallen, noch eine Bedeutung, die auf der Unterscheidung von *individueller* und *produktiver* Konsumtion beruht. Während die individuelle Konsumtion den Verbrauch von Konsumgütern meint, zielt der von Say eingeführte Terminus der produktiven Konsumtion auf den Verbrauch von Produktionsmitteln im Arbeitsprozess. Ein Konsument ist demnach erstens produktiv, wenn er kein Rentier ist – sein Konsum verhält sich äquivalent zum Wert seiner Leistungen – und wenn er zweitens einen Teil seiner Einnahmen auf die Verbesserung oder Ausweitung des Arbeitsprozesses verwendet:

Die Mittel, die der Arbeiter hervorbringt, müssen zusammen den Wert dessen ausmachen, was er konsumiert, und außerdem soll auch noch mehr erworben werden, als unmittelbar verzehrt wird. Die Konsumtion soll überhaupt nicht bloß ein Negatives bleiben, sondern selbst wieder zur Produktion führen. (Unb. I, 162)

Dementsprechend grenzt Hegel die produktive Konsumtion vom Luxuskonsum ab, der einen direkten Abzug von den Mitteln darstellt, die sich auf die Produktion verwenden ließen:

Spezielle Bedeutung hat dann der Luxus in der Staatsökonomie. Die Mittel, die gekauft werden, und die Produktion dieser Mittel sind die beiden Seiten; eine solche Konsumtion nun, die nicht selbst wieder produktiv ist, nennt man nun Luxus in diesem Sinne. Der Arbeiter bringt irgendein Produkt hervor, er konsumiert auch z. B. Werkzeuge, aber es dient dies zu seinem Produzieren. Seine Konsumtion ist also produktiv. Der Luxus konsumiert nur, ohne zu produzieren. Der Luxus veranlaßt einerseits, Produkte zu liefern. Aber der Arbeitsmann braucht sie auch, aber bei ihm sind diese Dinge nur Mittel zum Produkt. Das bloß Konsumierte trägt nicht bei zur Masse der Produkte (Unb. II, 186, § 195).

Der Luxuskonsum ist ökonomisch insofern defizitär, als er die Produktion nur indirekt anregt und nicht direkt zum »allgemeinen Vermögen« in seiner doppelten Bedeutung beiträgt: Anstatt den *stofflichen Reichtum* und die *Produktivkräfte* einer Gesellschaft durch »Investitionen« zu vermehren, vernichtet der Luxuskonsum Gebrauchswerte.

Nach Priddat stellt Hegel diesen negativen Effekt des Luxuskonsums heraus, weil er damit die Existenz von Arbeitslosigkeit zu erklären beabsichtige. Der unsittliche Luxuskonsum der Unternehmer führe nämlich zu einer Unterinvestition

in die Produktion und damit in die lohnabhängige Beschäftigung. Arbeitslosigkeit als Hauptursache von Armut trete nach Hegel also nicht nur auf, weil die Effizienzzuwächse privatarbeitsteiliger Produktion den Güterausstoß derart erhöhen, dass der Unternehmer keinen Absatz mehr finde, sondern auch, weil dieser aufgrund seines Luxuskonsums nicht ausreichend investiere, keine Beschäftigungseffekte erzeuge und damit die Konsumnachfrage drücke. Indes gibt es, wie Priddat selbst bemerkt, keinen klaren Beleg für seine Lesart: »Ohne den Smith-/Sayschen Interpretationshintergrund, den wir bisher vorgetragen haben, ist nämlich die Kapital-Investitions-Beschäftigungs-Relation bei Hegel nicht eindeutig zu erschließen.«⁹² Hegel spricht denn auch weder vom Unternehmer – sondern stets vom Arbeiter, Arbeitsmann oder Meister –, noch macht er den Luxuskonsum für eine unzureichende Arbeitsnachfrage verantwortlich, sondern kritisiert ihn durchgehend als unstetes wie maßloses, zur unsicheren Existenz und Spielernatur des Standeslosen komplementäres Bedürfnis. Der Standeslose

befindet sich im Falle eines Spielers. [...] Wie er gewinnt, ist zufällig, und ebenso zufällig ist der Genuß. Er geht ihm von der Hand in den Mund; er ist sicher nur für heute, und er schmiegt sich daher auch diesem Zustand an. Er hat keine Ehre, indem er diese nicht hat, kann er sich nur Ehre geben durch die äußerlichen Darlegungen seines Erfolgs. Damit hängt dann zusammen der Luxus des Gewerbestandes. (Unb. II, 230, § 253)

Wie wenig Priddats Lesart durch die Textgrundlage gedeckt ist, lässt sich an einer von ihm herangezogenen Stelle der *Grundlinien* zeigen, in der Hegel die Bekämpfung von Arbeitslosigkeit durch staatliche Arbeitsbeschaffung ablehnt. Hegel ist der Ansicht, durch einen derartigen Eingriff des Staats

würde die Menge der Productionen vermehrt, in deren Ueberfluß und dem Mangel der verhältnißmäßigen selbst productiven Consumenten, gerade das Uebel besteht (R, 194, § 245).

Priddat interpretiert diesen Satz Hegels so, dass die Überproduktionskrise nicht nur aus einem Mangel an individuellen Konsumenten resultiere, sondern der Mangel an individuellen Konsumenten wiederum in einem Mangel an produktiven Konsumenten begründet ist, oder genauer: in einem Mangel an privatkapitalistischen Unternehmern, die Arbeitskräfte einstellen, anstatt ihre Gewinne unproduktiv zu konsumieren. Wiederum bemerkt Priddat einschränkend: »Doch findet sich keine Aussage Hegels, die auf diesen Tatbestand hinweist.«⁹³ Tatsächlich ist in den Vorlesungsnachschriften, die den Paragraphen 245 erläutern, nicht wieder von produktiven Konsumenten die Rede, erst recht nicht von pro-

92 Priddat, *Hegel als Ökonom*, 145.

93 Priddat, *Hegel als Ökonom*, 64.

duktiven Unternehmerkonsumenten. Bei Griesheim heißt es an entsprechender Stelle:

[U]nd das Uebel besteht grade im Uebermaß der Produkte und im Mangel der Konsumenten. (Griesheim, 611, § 245)

Die Ausbildung der Gesellschaft und der Reichtum hat die Wirkung daß die Produktion vermehrt wird, besonders geschieht dieß ins Ungeheure durch die Maschinen, dieß steigt in einem unendlich grossen Verhältniß gegen die Bedürfnisse der Konsumtion und so findet am Ende selbst der Fleissige kein Brodt. (Griesheim, 612, § 245)

Und auch in der Nachschrift des unbekannten Verfassers aus dem Jahr 1821/22 findet sich kein Hinweis darauf, dass Hegel beim Verfassen des Paragraphen 245 mehr im Sinn gehabt hat als sein einfaches Überproduktionstheorem:

[U]nd im Mangel der Konsumenten besteht die Armut der Produzenten. (Unb. II, 224, § 245)

Wenn in der publizierten Rechtsphilosophie vom Mangel an *produktiven* Konsumenten die Rede ist, hat Hegel offenbar nicht die mit Investitionen einhergehende Beschäftigungszunahme vor Augen, sondern bekräftigt lediglich das, was er in diesem Paragraphen bereits gefordert hat: Wer Teil der bürgerlichen Gesellschaft ist, darf nicht alimentiert werden, sondern muss sich als *produktives* Mitglied erweisen, indem er für andere arbeitet.

Der vorläufige Befund, dass Hegel an keiner Stelle den Luxuskonsum der Unternehmer für einen Nachfrageausfall an Lohnarbeitern verantwortlich macht, wirft die Frage auf, *warum* sich diese Kritik bei ihm nicht findet. Priddat, der ansonsten ein gutes Gespür für die prä-klassischen Elemente in Hegels Wirtschaftsphilosophie hat, stellt diese Frage nicht, sondern scheint einen Indizienbeweis führen zu wollen: Weil Hegel a) »die unartige Weise des Luxus« (Hotho, 599, § 195) ablehnt und b) die Bedeutung der produktiven Konsumtion (im Sinne einer »Re-Investition«) erkannt hat, müsse er – nur eben nicht ausdrücklich – den kapitalistischen Unternehmern ein die berechtigten Interessen der Arbeiter außer Acht lassendes Konsumverhalten unterstellt haben.

Ich möchte eine andere Deutung vorschlagen. Dass es selbst in der ausführlichsten Passage, die sich bei Hegel zur produktiven und unproduktiven Konsumtion findet – in der Nachschrift von 1821/22 –, keinen Anhaltspunkt gibt, der Priddats Lesart stützt, sondern Hegel abermals die sich mit dem Luxuskonsum verschärfende Abhängigkeit der Wirtschaftsteilnehmer kritisiert, dürfte darin begründet sein, dass die Lohnarbeit in seiner Theorie der bürgerlichen Gesellschaft keinen systematischen Ort hat. Werkimmanent ist dies zunächst insofern überraschend, als Hegel in »Das abstrakte Recht« den Versuch unternahm, die Veräußerung der Arbeitskraft unter der Bedingung einer zeitlichen Befristung zu rechtfertigen. Allerdings ist fraglich, ob er an dieser Stelle die moderne Lohnarbeit als

vorherrschendes Arbeitsverhältnis im Sinn hatte. Die hier von Hegel genannten Berufe gehören jedenfalls nicht zum Gewerbe; vielmehr nennt er als Beispiele das »Gesinde« (R-TW, 145, § 67), den »gewöhnliche[n] Diener der heutigen Zeit« und den »Tagelöhner« (Hotho, 254, § 67). Es geht mithin um *Bedienstete* – die, deshalb der Zusatz »der heutigen Zeit«, im Unterschied zu Sklaven oder Vasallen rechtlich frei sind – oder um *unqualifizierte* Arbeiter, die fortwährend von einer Beschäftigung zur nächsten wechseln. Bereits im ersten Teil der *Grundlinien* drängt sich der Eindruck auf, Hegels »account of property« is »more applicable to a petit-bourgeois economy of small owner-occupiers than to an advanced capitalist economy.«⁹⁴ Dieser Eindruck wird durch die Ausführungen zum »System der Bedürfnisse« noch verstärkt, denn kategorial spielt das moderne Lohnsystem hier keine Rolle. Vielmehr bringt Hegel die Erwerbsnorm, dass der sekundären Aneignung im Tausch die primäre Aneignung durch eigene Arbeit vorangegangen sein muss, mit der historischen Erfahrung zusammen, dass der beste Schutz gegen Armut ein hohes Qualifikationsniveau ist. Der diesem Anforderungsprofil nahekommende Unternehmertyp ist der seine Lehrlinge zu Gesellen ausbildende und seine Gesellen auf die Selbständigkeit vorbereitende Handwerksmeister. Einerseits erhält der Geselle zwar einen Lohn, das »Ideal der Lohnarbeitssituation« jedoch »ist ihre Selbstaufhebung«: der Geselle wird zum Meister und erhält »erst ab diesem Zeitpunkt alle Vorrechte des Berufs.«⁹⁵ Dass »Hegel bei aller Aufmerksamkeit auf die ökonomische Entwicklung doch an einer allzu traditionellen Vorstellung von bildender Arbeit in überschaubaren Zusammenhängen orientiert blieb«⁹⁶, vermutet Priddat an späterer Stelle selbst. Liegt Hegels Theorie der bürgerlichen Gesellschaft, so fragt er, etwa nicht der »große Investor, sei er Fabrikant oder sonst ein Unternehmer«, zugrunde, sondern der »kleine [...] Fachmann«, der »in seine eigene Leistungsfähigkeit oder Geschicklichkeit investiert«⁹⁷? Jedenfalls orientiert sich Hegel in seiner Gliederung der Stände nicht an Smith' Einteilung der Bevölkerung entlang der Einkommensquellen Lohn (Arbeiter), Rente (Landbesitzer) und Profit (Kapitalbesitzer).⁹⁸ Auf das kapitalistische Lohnsystem geht Hegel auch sonst nicht näher ein, sondern zieht es höchstens heran, um die Aneignungsgesetze der bürgerlichen Gesellschaft *ex negativo* zu bestimmen: Lohnabhängigkeit wird lediglich als

94 Jeremy Waldron, *The Right to Private Property*, Oxford 1990, 374.

95 Robert Castel, *Die Metamorphosen der sozialen Frage. Eine Chronik der Lohnarbeit*, Konstanz 2008, 102.

96 Otto Pöggeler, »Einleitung«, in: G.W.F. Hegel, *Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte*, Bd. 1, Hamburg 1983.

97 Priddat, *Hegel als Ökonom*, 197.

98 Vgl. Norbert Waszek, *The Scottish Enlightenment and Hegel's Account of »civil Society«*, Dordrecht, Boston, London 1988, 176.

ausnutzbare Notlage thematisiert, die sich aus dem zunehmend selbstaufhebenden Wettbewerb ergibt, mithin eine Konterkarierung dessen darstellt, was die bürgerliche Gesellschaft eigentlich ausmacht oder zumindest auszumachen habe:

Eine Fabrik im großen getrieben, die Maschinen hat, kann viele Menschen um ihr Brot bringen. Solche Anstalt im großen kann auch mit einem geringen Gewinn am einzelnen zufrieden sein. Indem viele andere Gewerbeleute dadurch heruntersinken, so müssen sie in den Dienst von Fabriken gehen, und indem sich die Anzahl der Verarmten mehrt, so vermehrt sich die Möglichkeit, wohlfeilere Arbeiter zu bekommen, die mit dem möglichst wenigsten von Verdienst vorliebnehmen. (Unb. II, 222, § 244)

Lohnarbeit ist gleichbedeutend mit dem wettbewerbsbedingten Verlust der Selbstständigkeit. Wer Lohnarbeiter wird, muss sich dem Diktat seiner ehemaligen Konkurrenten fügen und ist fortan verwundbar. Wenn Hegel den Luxus-Konsum kritisiert und die Notwendigkeit der Re-Investition herausstellt (produktive Konsumtion), spricht er sich nicht – auch nicht implizit – für eine die abhängige Arbeit ausweitende Kapitalkonzentration aus. Die sich aus dem Wettbewerb ergebende und den Wettbewerb zugleich untergrabende Kapitalkonzentration ist für Hegel nicht die Lösung, sondern das Problem selbst. Wenn Hegel von produktiver Konsumtion spricht, zeigt sich darin sein Bestreben, nicht den kapitalistischen Unternehmer an seine Verantwortung gegenüber dem lohnabhängigen Teil der Gesellschaft zu erinnern, sondern bestimmte Überlegungen und Termini des Lohnarbeit voraussetzenden Akkumulationsmodells von Say und Smith in sein eigenes Verständnis der bürgerlichen Gesellschaft einzupassen, in dem die zentralen Güter Selbstständigkeit, Bildung und (gesichertes wie hinreichendes) Auskommen sind.

Dass Priddat Hegels reservierte Haltung gegenüber der unselbstständigen Arbeit nicht zur Kenntnis nimmt, verdeutlicht, wie wichtig es bei der Rekonstruktion historischer Texte ist, sich hinsichtlich der eigenen perspektivischen Beschränkungen stets aufs Neue zu hinterfragen: Nur weil in der Gegenwart die Lohnarbeit das vorherrschende Arbeitsverhältnis und weitgehend unumstritten ist, bedeutet dies nicht, dass sie auch für Hegel ein unhinterfragter Ausgangspunkt war. Gegen das neue Produktionsregime sprachen aus Hegels Sicht zum einen rechtsphilosophische Argumente (und empirische Erfahrungen), zum anderen dominierte der doppelt freie Lohnarbeiter noch längst nicht das Gewerbe oder gar die ganze Wirtschaft. Durchweg zur Anwendung kam die Lohnarbeit in den Manufakturen und Fabriken, nur darf nicht vergessen werden, dass die Anzahl der hier Beschäftigten in der Frühphase der Industrialisierung noch recht bescheiden war:

Bis zur Mitte des 19. Jh.s blieb die Zahl der F. [Fabrikarbeiter, S.E.] relativ klein. Zwar waren in England um 1850 bereits knapp die Hälfte aller Beschäftigten im gewerblichen Sektor tätig, doch bildeten die weitaus größte Gruppe unter diesen Heimgewerbetreibende und Handwerker. Auch in Deutschland stieg der Anteil an Arbei-

ter/innen in zentralisierten Werkstätten – Manufakturen, Fabriken und Bergwerken – an den im sekundären Sektor Beschäftigten nur langsam von ca. 5 % (um 1800) auf ca. 16 % (um 1850).⁹⁹

Wie ich bereits erwähnte, war das Lohnarbeiterdasein im Handwerk bloß als eine vorübergehende Lebensphase vorgesehen (faktisch blieb es den Gesellen allerdings oft verwehrt, als Meister ein eigenes Gewerbe zu betreiben). Die Heimarbeit im Verlagssystem lässt sich ebenfalls nicht eindeutig der ›unselbständigen‹ Arbeit zuordnen. Das Verlagssystem war eine dezentrale Produktionsweise, in der eine Person – der Verleger – einer zweiten Person – dem in der Stadt oder auf dem Land lebenden Heimarbeiter – das zu verarbeitende Material stellte. Die Arbeitsinstrumente befanden sich im Besitz des Heimarbeiters, und selbst, wo dies nicht der Fall war, kann aufgrund diffuser Verträge kaum von moderner Lohnarbeit die Rede sein:

Der diffuse Charakter von meist mündlich abgeschlossenen Verträgen im V. [Verlagssystem, S.E.] ergab sich erstens aus der begrenzten Überwachung der Arbeitskräfte durch die Arbeitsgeber, denn sie arbeiteten in ihren eigenen Betriebsstätten bzw. Haushalten. Zweitens war die Laufzeit von Verträgen in der Regel nicht spezifiziert [...]. Die zeitliche Flexibilität von Verträgen ermöglichte es den Arbeitskräften, gewerbliche Arbeit mit anderen Tätigkeiten zu kombinieren [...]. Drittens waren Verträge im V. oft nicht exklusiv, sodass Arbeitskräfte sie zeitgleich mit mehreren Arbeitgebern schließen konnten.¹⁰⁰

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass zu Hegels Zeiten noch verschiedene und in sich differenzierte Produktionsregime nebeneinander bestanden; weder hatte sich die Lohnarbeit als dominierendes Arbeitsverhältnis durchgesetzt noch galt sie als erstrebenswert – für die von ihr Betroffenen war sie alternativlos, aber längst kein normatives Ideal.

1.3.3 Polizei und Korporation

Hegels Theorie der bürgerlichen Gesellschaft eint mit der politischen Ökonomie seiner Zeit das Interesse an einem zureichenden Verständnis und schließlich einer Lösung ökonomischer wie sozialer Krisenphänomene (siehe Einleitung). Darüber hinaus ist ihr Stellenwert für den von Hegel intendierten Beweis seines spekulativen Staatsbegriffs kaum zu überschätzen. Für Hegel ist es entscheidend, ob sich auf Grundlage seines Verständnisses der bürgerlichen Gesellschaft *immanent* ein begrifflicher Übergang zum Staat ergibt. Die Frage, die er beantworten muss, wenn er die Notwendigkeit des sittlichen Staats in Form einer dialektischen Darstellung begründen möchte, lautet: Wie kann die Sittlichkeit, die in ei-

99 Stefan Gorißen, »Fabrikarbeiter/in«, in: *Enzyklopädie der Neuzeit*, Bd. 3, Stuttgart 2006, 748.

100 Ulrich Pfister, »Verlagssystem«, in: *Enzyklopädie der Neuzeit*, Bd. 14, Stuttgart 2011, 164.

nem durch Eigensucht angetriebenen und zu Armut wie übermäßigem Reichtum führenden »System der Bedürfnisse« beinahe gänzlich abhandengekommen ist, noch innerhalb der bürgerlichen Gesellschaft wieder eingeführt werden? Denn schließlich besteht laut Hegel seine »höhere Dialektik des Begriffs« darin, »die Bestimmung nicht bloß als Schranke und Gegentheil, sondern aus ihr den *positiven* Inhalt und Resultat hervorzubringen und aufzufassen, als wodurch sie allein *Entwicklung* und immanentes Fortschreiten ist« (R, 47, § 31 A). Sollen die *Grundlinien* dem auf die *Wissenschaft der Logik* verweisenden Anspruch genügen, dass »der Begriff sich aus sich selbst entwickelt und nur ein *immanentes* Fortschreiten und Hervorbringen« (R, 46, § 31) ist, muss Hegel noch auf der »Stufe der *Differenz*« (R, 159, § 181) zeigen können, dass es eine innere Beziehung zwischen dem Einzelinteresse und dem sittlichen Allgemeinen gibt. Für Hegel ergeben sich unannehmbare Folgen, sollte dies nicht gelingen: entweder ein Rückfall in die vertragstheoretische Übertragung des Privatrechts auf den Staat oder eine äußere Entgegensetzung des selbstsüchtigen und sittlichen Handlungsbereichs.

Hegel zufolge kann die angestrebte Vermittlung nicht allein in der »Rechtspflege« bestehen, welche Verstöße gegen das Eigentumsrecht und Verletzungen der körperlichen Unversehrtheit vor Gericht ahndet. Vielmehr habe sich das Allgemeine in Gestalt der Polizei und Korporation »auf den ganzen Umfang der Besonderheit« (R, 188, § 229) auszudehnen, weil das Mitglied der bürgerlichen Gesellschaft nicht nur ein Recht auf die Sicherung seines zufälligen Besitzes, sondern darüber hinaus ein Recht auf die Erhaltung seiner Subsistenz und seines Wohls habe. Es reiche nicht aus, Eigentumsdelikte durch eine vom Gericht verhängte Strafe nachträglich wieder aufzuheben, sondern es bedürfe gewisser Institutionen, die den freien Gebrauch der Willkür in Rücksicht auf eine Schädigung Dritter einschränken (Unrechtsprävention) und das subjektive Wohl als Recht befördern. Als eine den Individuen *äußere* Instanz leistet dies die Polizei.

1.3.3.1 Die Polizei

Spricht Hegel von der Polizei, meint er nicht nur das, was heute darunter verstanden wird: ein Vollzugsorgan der Exekutive, das im Rahmen der Gesetze mit der Befugnis zur Gewaltanwendung ausgestattet ist. Der von Hegel verwendete Polizeibegriff ist jedoch auch nicht identisch mit dem Polizeibegriff, wie er in der Kameralwissenschaft des 18. Jahrhundert verwendet wurde: Er meint eine Institution, deren Zweck noch nicht darauf beschränkt ist, die öffentliche Sicherheit und Ordnung zu gewährleisten, umfasst jedoch nicht den Kanon der direkten wirtschaftspolitischen Interventionen, die die deutsche Spielart des Merkantilismus zur Steigerung der Wohlfahrt noch auszeichneten. Hegels Polizei – darauf

deutet bereits ihre Erörterung noch vor dem Staatsabschnitt hin – repräsentiert vielmehr das Allgemeine der bürgerlichen Gesellschaft. Dies bedeutet einerseits, dass sie immer dann tätig wird, wenn der Markt seine Funktionen nicht erfüllt, andererseits, dass sie keine obrigkeitsstaatliche Interventionsinstanz ist, sondern bei der Durchsetzung des Zwecks der bürgerlichen Gesellschaft an deren Gesetze gebunden bleibt – wie sich bei der polizeilichen Armutsbekämpfung noch zeigen wird. Die Polizei der *Grundlinien* ist »nicht mehr das alte cameralistische Instrument staatsherrlicher Erzwingung [...], sondern eine an die Freiheitsbedingungen des Handelns der bürgerlichen Gesellschaft angepaßte Institution.«¹⁰¹

Als solche begrenzt sie den Handlungsspielraum der Gewerbetreibenden, um die Rechte der Konsumenten zu wahren. Weil der Einzelne weder die Zeit noch die Möglichkeit habe, die Qualität zu prüfen, erlässt die Polizei Gütevorschriften für Waren und kontrolliert ihre Einhaltung (R, 190 f., § 236). Die Polizei unterbindet zudem Streiks von Gesellen (Griesheim, 598, § 236) und legt die Öffnungszeiten der Geschäfte fest, weil der Verbraucher ein Recht auf die Befriedigung seiner Bedürfnisse habe:

Die Juden z.B. schließen aus religiösen Gründen ihre Laden am Sonnabend. Dieß steht auf der einen Seite in ihrer Willkür. Aber die Laden sind für das Bedürfniß des Publicums das das Recht hat zu fordern, die Möglichkeit der Befriedigung seiner Bedürfnisse an jedem Tage zu haben, und einem, der das Publicum nur an gewissen Tagen befriedigt, kann man Einwendungen machen, denn er leistet nicht gehörig. Und auf das Interesse der Consumenten nimmt man zu wenig in Betracht bei allgemeiner Gewerbefreiheit. (Hotho, 697, § 236)

Die Polizei vermittelt als Gewerbeaufsicht mithin zwei gleichermaßen legitime Interessen: das Produzentenbedürfnis, über das Marktangebot frei zu entscheiden, und das entgegengesetzte Verbraucherinteresse, Waren in einer Güte zu erhalten, die bei einem gewissen Preis erwartet werden kann – »für Beides [ist] gleich zu sorgen.« (Hotho, 697, § 236) Handelt es sich bei der Gewerbeaufsicht um eine Einschränkung der Produzenten, um die Interessen der Konsumenten gleichfalls zu wahren, begrenzt die Polizei als Produzentin meritatorischer Güter ebenso die Willkür der Konsumenten.¹⁰² Sie führt beispielsweise die Schulpflicht ein, damit die Kinder alle Fähigkeiten erwerben, die sie später als Mitglied der bürgerlichen Gesellschaft benötigen, oder sie weist die Eltern an, ihre Kinder gegen bestimmte Krankheiten zu impfen. Die Polizei ist zudem befugt, Personen die Vormundschaft zu entziehen, sobald sie »durch Verschwendung die Sicher-

101 Priddat, *Hegel als Ökonom*, 91.

102 Unter meritatorischen Gütern werden solche Güter verstanden, die weniger nachgefragt werden, als dies gesellschaftlich gewünscht ist. Gründe hierfür können auf Konsumentenseite unvollständige Informationen oder irrationale Entscheidungen sein.

heit ihrer und ihrer Familie Subsistenz vernichten« (R, 192, § 240). Obgleich Hegel die Gefahr sieht, dass die Polizei ihre Befugnisse auf Bereiche ausweitet, die gemeinhin als Privatangelegenheit betrachtet werden – durch diese Pedanterie »erhält« sie »etwas Gehäßiges« (Hotho, 694, § 234) –, lassen sich für ihre Tätigkeiten keine »absoluten Grenzen« (Hotho, 693, § 234) angeben, weil die Reichweite der polizeilichen Aufsicht und Vorsorge von den Sitten eines Volkes, dem »Geist der übrigen Verfassung« (R, 190, § 234) und besonderen Umständen abhängt: In Kriegen beispielsweise sei vieles verboten, was in Friedenszeiten erlaubt ist.

Indes ist die *Beschränkung* der individuellen Freiheit keineswegs die einzige Aufgabe der Polizei. Ihr grundlegender Zweck ist die Wohlfahrtsförderung, weshalb sie selbst Güter bereitstellt, für die, blieben sie der individuellen Willkür überlassen, nicht oder nicht verlässlich Sorge getragen wäre. Auch hier reagiert die Polizei auf Marktversagen. Mit der Infrastruktur eines Landes (Straßenbeleuchtung, Brücken, Landstraßen, Häfen etc.) nennt Hegel das klassische Beispiel für ein Gut, das jeder zur Verfolgung seiner individuellen Ziele benötigt, welches privat jedoch nicht angeboten wird und deshalb anderweitig bereitgestellt werden muss.

Ferner obliegt der Polizei die Fürsorgepflicht bei Armut, das heißt, sie übernimmt die Versorgungsaufgabe, die traditionell der Familie zukam, sobald der Markt sie nicht mehr erfüllt; sie leistet Hilfe für »das Individuum, welches unfähig ist, sich zu erhalten« (Unb. I, 192). Dass Hegel hier keine weitreichenden Sozialtransfers im Auge hat, deutet sich schon an, wenn er die Abhilfe äußerster Not zwar nicht der zufälligen Mildtätigkeit überlassen will, jedoch davon ausgeht, dass sich trotz öffentlich finanzierter Armenanstalten und Krankenhäuser für »die *Moralität* genug zu thun findet« (R, 193, § 242). In der Nachschrift von 1821/22 wird besonders deutlich, wie begrenzt die staatliche Hilfe bei Armut ausfällt:

Indem die Korporation [gemeint ist in diesem Fall nicht die Berufsgenossenschaft, sondern die von Hegel gelegentlich mit demselben Wort bezeichnete gebietskörperschaftliche »Gemeinde«, S.E.] dies ausübt, ist dies oft lieblos und überhaupt unzureichend. Es bleibt daher etwas übrig für die subjektive Hilfe. (Unb. II, 221, § 242)

Die Polizei hält offensichtlich nicht die unverhältnismäßige Konzentration von Reichtümern sowie die komplementäre Verarmung und Verpöbelung großer Bevölkerungsteile auf, sondern besorgt lediglich das karitativ Notwendigste. Worin ist diese Zurückhaltung begründet? Hegel erörtert zwei Möglichkeiten der Polizei, die Armut zu bekämpfen – und beide erweisen sich als kontraproduktiv. Die erste Möglichkeit ist die staatliche, durch Besteuerung der Wohlhabenden finanzierte Versorgung der in Not Geratenen auf dem Niveau ihres Lebensstandards.

Diese Möglichkeit, so Hegel, verstoße jedoch gegen das bürgerliche Prinzip der Aneignung durch eigene Arbeit. Eine umverteilende Sozialpolitik reduziere nicht nur den die Wirtschaft antreibenden Konsum der vermögenden Klassen, sondern belasse den Hilfspfänger in seiner Unselbständigkeit und erzeuge bei ihm eine ungerechtfertigte Anspruchshaltung, während ein Einkommen, das an Arbeit gebunden ist, den Menschen als produktives Mitglied der Gesellschaft anerkenne und ehre:

Ebenso entsteht durch eine direkte Unterstützung der Armen die völlige Degeneration derselben. Es wird so notwendig zu einem Recht, daß derjenige, der nichts hat, unterstützt wird. So verschwindet das Selbstgefühl, durch seinen Fleiß und seine Arbeit leben zu wollen. Durch dieses Recht tritt jene Schamlosigkeit ein, die wir in England sehen. Da, wo in England keine Armentaxen sind, da sind die Armen immer noch gesitteter und zur Arbeit geneigter. (Unb. I, 197)

Hegels Kritik an Sozialtransfers legt den Gedanken einer aktiven Beschäftigungspolitik nahe. Tatsächlich verpflichtet Hegel die Polizei darauf, auf die Vollbeschäftigung des erwerbsfähigen Teils der Bevölkerung hinzuwirken:

Dies ist die höhere Sorge, welche der Verwaltung obliegt. Sie hat so dafür zu sorgen, daß den Individuen Möglichkeit gegeben ist, durch Arbeit das Ihrige zu verdienen. Wenn Arbeitslose vorhanden sind, so haben diese ein Recht zu fordern, daß ihnen Arbeit verschafft wird. (Unb. I, 192)

Jedoch führt Hegel nicht weiter aus, welche Maßnahmen der Polizei geeignet wären, um die Erwerbsfähigen in Lohn und Brot zu bringen. Hegel widmet sich in seinen folgenden Ausführungen vielmehr einem Interventionsinstrument, welches für ihn *nicht* in Betracht kommt. Ein *staatliches Angebot von Arbeitsplätzen* verschärfe nur die Überproduktionskrise, die erst zum Verlust der Arbeitsplätze geführt habe. Auf diese Weise stelle sich kein Marktgleichgewicht ein, sondern es erhöhe sich vielmehr der Konkurrenz- und Preisdruck bei den Anbietern, die bisher noch Abnehmer für ihre Waren fanden, nun jedoch selbst zu Mittelempfängern herabzusinken drohen. Weil die sozialpolitischen wie wirtschaftspolitischen Maßnahmen der Polizei, die Hegel konkret anspricht, das Armutsproblem entweder nicht beheben oder sogar verstärken, bleibt nur die Empfehlung, die polizeiliche Regulierung in diesem Fall aufzugeben und die arbeitsfähigen Armen »ihrem Schicksal zu überlassen und sie so auf den Bettel anzuweisen«, denn »das Betteln schreckt ab, lieber arbeiten die Meisten, suchen sich durchzubringen, ehe sie dazu ihre Zuflucht nehmen.« Dies sei das »beste Mittel« (Griesheim, 612, § 245). Hegel, so lässt sich bis hierhin festhalten, argumentiert im Sinne der *Sozialfürsorge*, jedoch gegen den *Wohlfahrtsstaat*: Nur diejenigen, die sich nicht mehr selbst helfen können – gemeint sind die »physisch Unfähigen« (Unb. I, 197) –, sollen durch die öffentliche Hand unterstützt und damit vor einer faktischen Entrechtung bewahrt werden.

Die letzte Möglichkeit zur Armutsbekämpfung, die Hegel diskutiert, ist die ökonomische Expansion: Die Absatzprobleme im Inland bringe die bürgerliche Gesellschaft dazu, ihre nationalen Grenzen zu überwinden. Ist sie darin erfolgreich, entspanne sich zwar die Situation am heimischen Arbeitsmarkt, zugleich erhöhe sich durch den internationalen Warenhandel jedoch die Abhängigkeit von Entwicklungen, die der Privatproduzent nicht übersehen könne:

Indem ferner die Industrie eines Landes sich mit ihren Erzeugnissen weit auf das Ausland erstreckt, so wird das Gedeihen einzelner Zweige der Industrie dadurch vielen Zufällen preisgegeben. Auf alle diese Weise häuft sich die Not und die Armut. (Unb. I, 194)

Obgleich sich die Gefahren intransparenter internationaler Märkte durch die Weitsicht einer »leitende[n] Behörde« (Griesheim, 610, § 236) zumindest verringern ließen und der Außenhandel eine nicht zu vernachlässigende sittliche Bedeutung habe¹⁰³, taue der Export nicht zur Lösung der ökonomischen Probleme, sondern sei vielmehr das Eingeständnis der bürgerlichen Gesellschaft, auf dem nationalen Boden kein stabiles Verhältnis von Arbeit und Nachfrage herstellen zu können. Indem Hegel auf den Außenhandel eingeht, beabsichtigt er also weniger Lösungen aufzuzeigen, als die systemimmanenten Konsequenzen des Marktversagens vor Augen zu führen.¹⁰⁴ Gleiches gilt für die staatlich gelenkte Auswanderung. Die Gründung von Kolonien, die den Armen mit dem Grundeigentum eine Subsistenzgrundlage und dem Mutterland neue Absatzmärkte eröffne (Unb. I, 198), ist das Eingeständnis eines Nationalstaats, einen Teil seiner Bevölkerung nicht ernähren zu können. Die Auswanderung ist für Hegel keine Lösung, sondern eine schiere Notwendigkeit, weil moderne Gesellschaften zur Überproduktion wie Überpopulation neigen: »Die Bevölkerung nimmt dann immer zu, wo das Eigentum gesichert ist etc. Kriege, Krankheit, Hungersnot kann die Bevölkerung schwächen, aber es ist unbedeutend.« (Unb. II, 221, § 243)

1.3.3.2 Die Korporation

Das Scheitern einer polizeilichen Lösung bleibt nicht Hegels letztes Wort. Vielmehr gelte es, noch auf dem problem erzeugenden Terrain eine Institution zu fördern, die Armut und Ehrverlust effektiv verhindert: die Korporation. Wenn, so Hegels Gedanke, die bürgerliche Gesellschaft für die Verwirklichung individuel-

103 Der Kontakt mit anderen Nationen erhöhe nämlich den Bildungsgrad, überwinde die nationale Borniertheit (Unb. I, 199 f.), bringe die Einsicht mit sich, »daß alle Fremden Menschen sind« (Unb. I, 200), und fördere durch die Überwindung des Meeres die Tapferkeit, eine Eigenschaft, die den ursprünglich motivierenden Eigennutz überschreite (Unb. I, 200).

104 Vgl. Priddat, *Hegel als Ökonom*, 137.

ler Freiheit unverzichtbar ist, ihre strukturellen Bedingungen jedoch zu sozialen Verheerungen führen, die sich durch externe Eingriffe nicht verhindern lassen, müssen die Probleme dort bekämpft werden, wo sie entstehen. Umgekehrt bedeutet dies, dass der Rückbau der Korporationen zu einem erheblichen Teil dafür verantwortlich ist, dass die bürgerliche Gesellschaft eine destruktive Dynamik freisetzen konnte:

Alsdann ist in England auch die ungeheuerste Armuth und Pöbelhaftigkeit, und ein großer Theil des Krebses ist der Aufhebung der Corporationen aufzubürden. (Hotho, 711, § 254)

Hegel verwendet einen weiten und einen engen Korporationsbegriff. Der weite Begriff umfasst alle gemeinschaftlichen Vereinigungen unterhalb der Staatsebene – Gebietskörperschaften¹⁰⁵ ebenso wie religiöse Gruppierungen¹⁰⁶. Von der Korporation als Sammelbegriff für alle zivilen Vereinigungen ist die Korporation zu unterscheiden, die aus den bereits genannten und noch zu erörternden Gründen (siehe 3.2.3) für Hegels Beweisführung von besonderer Relevanz ist: die gewerbliche Berufsgenossenschaft.

Von der Polizei und ihrem »äußerlichen Regulieren« (Unb. II, 216, § 231) grenzt sich die berufsgenossenschaftliche Korporation als Selbstverwaltungseinheit ab:

Ein Tieferes ist dann die Korporation. Sie hat durch sich ein allgemeines Betreiben, aber so, daß das, was gemeinsam betrieben wird, das Interesse der Individuen selber ausmacht und daß die Individuen dies ihr Interesse selbst betreiben. (Unb. II, 216, § 231)

Dass sich Gewerbetreibende mit ähnlichem Berufsbild in einer Genossenschaft zusammenschließen, folgt zunächst einer rein zweckrationalen Logik: denn häufig lassen sich Einzelinteressen durch Kooperation besser verfolgen (man denke etwa an Preisabsprachen). Ohne, dass dies anfangs beabsichtigt gewesen wäre, führen die gemeinsamen Erfahrungen in der Korporation mittelfristig jedoch dazu, »daß das Interesse der Selbstsucht umschlägt in das Allgemeine, bewußtlos« (Unb. II, 227, § 249). Die Korporation, zunächst bloß Mittel zum Zweck, wird zu einem Ort, an dem man sich aktiv einbringen, selbst etwas für das Gemeinwohl bewirken kann:

Dies macht die Schwierigkeit einer Verfassung aus, wo dieß Glied fehlt, das Allgemeine soll den Einzelnen nichts angehen, dieß ist in anderen Händen, er soll nur seinen Zweck vor Augen haben, nur Beiträge geben für das Allgemeine, damit begnügen

105 »Die Korporationen können nun Zünfte sein, dies kann nun eine Stadtgemeinde sein oder eine Stadt für sich; der Staat ist aber das Ganze, die Einheit solcher vielen Genossenschaften, Gemeinden.« (Unb. II, 232, § 256).

106 »Insofern die religiöse Gemeinschaftlichkeit von Individuen sich zu einer Gemeinde, Corporation erhebt [...]« (R, 218, § 270).

sich aber die Individuen nicht, sie machen auch Anspruch auf das Allgemeine. [...] Es ist eine Schwierigkeit wie man mit diesem Triebe für das Allgemeine zu rechte kommen soll, man muß ihm ein Feld anweisen und dieß geschieht in dem Kreise der Corporation. (Griesheim, 620 f., § 251)

Hegel meint damit wohlgerne nicht den Umschlag von einem Extrem ins andere, also von der Selbstsucht zur Selbstlosigkeit. Weil die Korporation eine Institution der auf das Eigeninteresse gegründeten bürgerlichen Gesellschaft ist, bleibt sie fortwährend auch auf dieses Interesse bezogen. Jedoch erfahren die Zwecke, die der Einzelne in der bürgerlichen Gesellschaft verfolgt, durch die Einbindung in die Korporation eine *sittliche* Modifikation: »das Höhere ist, daß ich in meinen besonderen Interessen das Allgemeine zu meinem Zweck mache«, »daß das Allgemeine immanent ist im Besonderen« (Unb. II, 227, § 249). Das Genossenschaftsmitglied verfolgt zwar auch weiterhin besondere Interessen, nur stehen sie dem Gemeinwohl nicht weiter entgegen, weil es sich als Teil einer Gemeinschaft anerkannt weiß: Anstatt sich auf Kosten seiner Käufer unbotmäßig zu bereichern, ist es ihm selbst zum Bedürfnis geworden, Waren von guter Qualität zu einem angemessenen Preis herzustellen, und anstatt die Verpflichtungen gegenüber seiner Genossenschaft als eine von außen auferlegte Last zu empfinden, übernimmt es von sich aus die »Sorge für ein Gemeinsames« (Unb. I, 204). Selbstinteressierte und allgemeine Zwecke sind beim Genossenschaftsmitglied zusammengeführt in einer ausgewogenen, dem Stande gemäßen Lebensweise.

Mitgliedschaft

Die Korporation ist »vornehmlich« (R, 196, § 250) oder »vorzüglich« (Unb. I, 206) eine Vereinigung des Gewerbestandes. Diese Formulierungen lassen zwar noch offen, ob sich in Landwirtschaft und Staatsdienst Korporationen bilden, jedoch besteht aus Hegels Sicht hier keine Notwendigkeit, weil die beiden Hauptfunktionen der Korporation – Sicherung der Subsistenz und sittliche Sorge um das Allgemeine – bereits anderweitig erfüllt sind: »Der ackerbauende Stand als solcher formiert eigentlich keine Korporation« (Unb. I, 206), denn er besitzt mit Grund und Boden ein »dauerndes, sicheres Eigentum« (Unb. I, 165) und eine noch nicht durch die Reflexion verunsicherte substantielle Gesinnung.¹⁰⁷ Die

107 Dass diese Gesinnung in Auflösung begriffen war, bemerkte Hegel selbst: »Bei uns ist nun der ackerbauende Stand auch zum Gewerbsstand hinübergetreten, in dem die Hauptsache nicht die Erhaltung der Befriedigung des Bauenden ist, sondern er sieht auf das, was vornehmlich Gewinn bringt, um sich die Produkte anderer dafür einzutauschen, also [auf] solche Bauartikel, wozu man am wenigsten Menschen braucht, denn die Menschen in seinen Diensten sieht er nicht mehr als zu seiner Familie gehörig an.« (Wannenmann, 132, § 104 A) Ist die Landwirtschaft jedoch Teil des gewinnorientierten Gewerbes, kann sie nicht auf Korporationen verzichten.

Staatsdiener wiederum sind schon von Berufswegen für die Allgemeinheit tätig und finanziell abgesichert.

Während sich die Frage, ob neben dem Gewerbe auch andere Stände Korporationen bilden, noch relativ leicht beantworten lässt, ist umstritten, wer innerhalb des Gewerbestandes eine Mitgliedschaft erhalten kann. Rosenzweig nimmt an, dass Hegel mit den Korporationen einer »Erneuerung des alten Zunftwesens« das Wort redet, die aber Arbeiter und Kapitalisten in gemeinsamen Körperschaften zusammenfassen muß¹⁰⁸. Gertrude Lübke-Wolff bezweifelt dies. Die Korporationsmitgliedschaft der Vermögenslosen und Unselbständigen hätte nämlich bedeutet, sie indirekt an der Gesetzgebung zu beteiligen (siehe S. 87 ff.). In den existierenden frühkonstitutionellen Verfassungen war dies jedoch nicht vorgesehen, und auch »in Preußen dachte man [...] amtlicher und königlicherseits nicht daran«, sie »hier in demokratischer Richtung zu übertreffen«, weshalb es von Hegel »eines klaren Wortes bedurft« hätte, wenn er einen »sowohl hinsichtlich der korporativen Gewerbeverfassung als auch hinsichtlich der darauf aufbauen- den politischen Verfassung ganz und gar revolutionären Vorschlag hätte machen wollen«¹⁰⁹. Ein solch klares Wort findet man bei ihm nicht, wohl aber Bemerkungen, denen zufolge die Mitgliedschaft an Bedingungen geknüpft ist:

Der Gewerbsmann ist verschieden vom Tagelöhner wie von dem, der zu einem einzelnen zufälligen Dienst bereit ist. Jener, der Meister [ist] oder der es werden will, ist Mitglied der Genossenschaft (R-TW, 394, § 252 Z).

Nimmt man alle Bezeichnungen zusammen, die Hegel für das Korporationsmitglied verwendet – er spricht vom (angehenden) »Meister«, vom »Ehrenmann« und »Bürger« (Griesheim, 627, § 254) –, ist es äußerst unwahrscheinlich, dass er den Industriearbeiter oder andere vermögenslose Beschäftigte im Sinn hatte.¹¹⁰

Verhältnis von Korporation und Zunft

Die Korporation ist einerseits keine bloße Neuauflage der mittelalterlichen Zünfte. Diese bildeten eigene Rechtskreise und waren mit dem »politischen Leben der städtischen Kommunen so eng verflochten, daß [...] nur ihren Mitgliedern die Bürgerrechte zustehen konnten«¹¹¹. Das Zunftwesen setzte die Abwesenheit

108 Franz Rosenzweig, *Hegel und der Staat*, Bd. 2, München, Berlin 1920, 124.

109 Gertrude Lübke-Wolff, »Hegels Staatsrecht als Stellungnahme im ersten preußischen Verfassungskampf«, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 35 (1981), 500.

110 Schon deshalb wäre es auch unangemessen, in Hegels Korporation den Vorläufer der Deutschen Arbeitsfront, dem NS-Einheitsverband der Arbeitnehmer und Arbeitgeber, zu sehen.

111 Friedrich Müller, *Korporation und Assoziation. Eine Problemgeschichte der Vereinigungsfreiheit im deutschen Vormärz*, Berlin 1965, 18.

eines die Rechtsetzung monopolisierenden Staats voraus¹¹² – Hegels Korporationslehre hingegen dessen Existenz. Die Notwendigkeit einer die Rechtsautonomie der Berufsverbände absorbierenden Zentralgewalt ergibt sich für Hegel auch daraus, dass die Zünfte zu Innovationsfeindlichkeit, ausufernder Regulierung und Monopolbildung neigten. Damit die Korporationen nicht »verknöchern, sich in sich verhausen und zu einem elenden Zunftwesen herabsinken« (R-TW, 397, § 255 Z), müssen sie durch den Staat auch im Hinblick auf die Gewährleistung eines vernünftigen Maßes wirtschaftlicher Freiheit kontrolliert werden (Hotho, 711, § 254). Für die Besetzung der Selbstverwaltungsstellen (»Obrigkeiten, Vorsteher, Verwalter«) wird sich denn auch »im allgemeinen eine Mischung von gemeiner Wahl dieser Interessenten und von einer höheren Bestätigung und Bestimmung ergeben.« (R, 241, § 288)

Andererseits tritt die Korporation ein zu bewahrendes Erbe der Zünfte an. Ihre Mitglieder – Meister oder angehende Meister – sind durch ein Norm- und Wertesystem miteinander verbunden, das ihre Persönlichkeit und Lebenswelt prägt; die Korporation ist eine Vereinigung von Personen, deren Identität und emotionale Verbundenheit durch den konkreten Beruf bestimmt ist. Sie ist ein *Lebensverband*. Von Staatsseite ist er mit kodifizierten Vorrechten ausgestattet, ihm muss nach der (grundsätzlich freien) Berufswahl beigetreten werden und er lässt sich nicht über einen Mehrheitsbeschluss der Mitglieder auflösen. Darin unterscheidet sich die Korporation von einem Verein (Assoziation), der als interessegeleiteter *Zweckverband* den freiwilligen Eintritt und Austritt seiner Mitglieder vorsieht sowie Tätigkeit, Struktur und Bestand der Organisation an den Willen seiner Mitglieder bindet.¹¹³ Die Entscheidung für einen bestimmten Beruf (und damit für eine Korporation) liegt folglich ein Selbstverhältnis zugrunde, das sich von dem instrumentellen Selbstverhältnis der Humankapitaltheorie deutlich abhebt: Wer einen Beruf wählt, verhält sich zu sich selbst nicht als Ding, als Arbeitskraft, sondern entscheidet sich für ein bestimmtes Leben. »Es geht nicht darum, etwas zu erwerben, sondern darum, etwas zu *werden*«¹¹⁴: Ich *arbeite* nicht nur als Bäcker, sondern ich *bin* es. Das Gelingen eines positiven Selbstbezugs über den Beruf setzt wiederum voraus, dass dieser Fertigkeiten erfordert, die nur durch jahrelange Praxis erworben werden können.¹¹⁵ Die am besonderen Qualifi-

112 Vgl. Müller, *Korporation und Assoziation*, 19.

113 Vgl. Müller, *Korporation und Assoziation*, 15, 176-179.

114 Lisa Herzog, »Wer sind wir, wenn wir arbeiten. Soziale Identität im Markt bei Smith und Hegel«, in: *DZPhil* 59 (2011), 845.

115 Dass gelingende Identitätsbildung davon abhängt, etwas durch langjährige Übung um seiner selbst willen gut zu können, vertritt aktuell Richard Sennett. Ihm zufolge verlangt der flexible Kapitalismus von den Menschen jedoch das Gegenteil: nicht die Profession, sondern eine dem ständigen Beschäftigungswechsel entsprechende

kationsprofil festgemachte, dauerhafte gemeinsame Identität, die in der Korporation beispielsweise durch Feste¹¹⁶ auch gemeinsam gelebt wird, ist der Grund, weshalb ihre Mitglieder im Bedarfsfall materiell und symbolisch füreinander eintreten, das heißt sich solidarisch verhalten. Als eine Institution, die auf Individuation wie Gruppenidentität beruht, unterscheidet sich die Korporation nur dadurch vom Staat, dass sie noch auf einen besonderen Zweck gerichtet ist. Ansonsten sind »Corporation und Staat [...] eigentlich gleich« (Griesheim, 617).

Theorie-immanente Spannungen

Die traditional-gemeinschaftliche Seite der Korporation steht in einem Spannungsverhältnis zu der von Hegel selbst beschriebenen Dynamik der bürgerlichen Gesellschaft. In »A. Das System der Bedürfnisse« legte er dar, wie permanent neue Bedürfnisse entwickelt und neue Gebrauchswerte hervorgebracht werden, die diese Bedürfnisse befriedigen – »eine ins unendliche fortgehende Vielfältigung« (R, 166, § 191). Diese unendliche Erweiterung der Zwecke und Mittel erfordert eine fortlaufende Revolutionierung der Produktionsmittel, Produktionstechniken und Produktionsabläufe. Indes erschweren die anhaltenden Veränderungen im Arbeitswesen die Verfestigung der Interessenvereinigungen zu dauerhaften, ihre Mitglieder über Standesehre und Gesinnung integrierenden Korporationen. Des Weiteren steht dem Kalkül, sich um der Organisationsmacht willen in einer Korporation zusammenzuschließen, ein anderes Kalkül entgegen: sich im Erfolgsfall jeder institutionellen Verpflichtung zu entziehen.

Der Selbstsucht des Menschen ist freilich jede Aufhebung der Corporation ganz recht; und die darin zu vereinigenden würden über Beschränkungen schreien. Viele wären damit gar nicht zufrieden, die in Betreff des Vortheils nichts gewinnen, und eine weitere Pflicht zu übernehmen hätten. Der Selbstsucht ist die Desorganisation ganz angemessen. (Hotho, 713 f., § 254)

Dass Hegel dennoch die Hoffnung hatte, selbst das Industriegewerbe, das sich aufgrund der besonderen Erfordernisse fabrikmäßiger Produktion¹¹⁷ nur außerhalb der alten Zunftordnung herausbilden konnte, der traditionsstabilisierten Selbstkontrolle und Selbstregulation der Korporation zu unterwerfen, folgt aus seinem Verständnis der bürgerlichen Gesellschaft: Ihren subjektiven End-

Oberflächlichkeit. Vgl. Richard Sennett, *Handwerk*, Berlin 2009; *Der flexible Mensch. Die Kultur des neuen Kapitalismus*, München 2000.

116 Hegel kommt nur an wenigen und interpretationsbedürftigen Stellen auf konsumtive Genossenschaftsaktivitäten zu sprechen (u.a. Unb. I, 207); Hauptzweck der Korporation ist die gemeinsame Sorge um Produktionsbedingungen, die den Kleinselbstständigen eine expressive Tätigkeit bei gesichertem Auskommen gewähren.

117 Dazu gehört der Einsatz ungelernter und in ihrer Anzahl nicht begrenzter Arbeiter sowie die Integration von Beschäftigten in einem Betrieb, die unterschiedlichen Gewerbebezügen angehören. Vgl. Lübke-Wolff, »Hegels Staatsrecht«, 497.

zweck¹¹⁸ sieht er in der Bedürfnisbefriedigung, im Konsum von Gebrauchswerten, weshalb es nahe liegt, die Entstehung von Armut mit der Verschwendungssucht der Gewerbetreibenden im Allgemeinen sowie der unbestimmten Gewinnssucht des Handelsstands (vgl. Wannenmann, 134, § 104 A) im Besonderen in Verbindung zu bringen. Massenarmut ist hier u.a. die Folge eines psychischen Problems, einer um sich greifenden Pathologie, der nur durch eine institutionell gestützte Gesinnung Abhilfe geschaffen werden kann; die maßlose wie leichtsinnige Bereicherungssucht müsse durch die Gesinnung der Korporation bekämpft werden:

[D]ie Menschen werden leichtsinnig, ihr ganzes Bestreben geht auf augenblicklichen Genuß; der Luxus der Gewerbestände, die Genußsucht hängt mit der Zufälligkeit des Erwerbes zusammen, das zufällig Erworbene wird verzehrt. Die Sucht zu verschwenden, Staat zumachen, zu prunken hängt damit zusammen. In der Corporation hat der Bürger seine Ehre, ist anerkannt, ist dieß nicht so muß er seine Anerkennung auf einer anderen Seite zu veranlassen suchen, durch den Schein von Reichtum pp. Der Bürger in der Corporation ist Meister, ist ein Ehrenmann (Griesheim, 627, § 254).

Dieser Gedanke ist jedoch selbst dann alles andere als zwingend, wenn man von einer langfristigen Stabilität der Berufsgenossenschaften ausgeht, denn es ist schon rein immanent nicht schlüssig zu begründen, warum sich in der Berufsgenossenschaft eine die Reichtumsakkumulation limitierende Standesehre herausbildet: Wenn sich die voneinander isolierten Gewerbetreibenden eines Arbeitszweigs zu einem Kollektiv zusammenschließen, um ihre individuellen Geschäftsinteressen besser verfolgen zu können, mag sich über einen längeren Zeitraum womöglich unbeabsichtigt ein Gemeinsinn herausbilden, aber warum soll dieser Gemeinsinn ausgerechnet zu einer Beschränkung der Interessen führen, um derentwillen die Korporation gegründet wurde? Warum soll ein eingestandenes Geschäftsinteresse in den Habitus der Standesehre umschlagen, also gruppenintern der Entwicklung entgegenwirken, die nach Bourdieu den Unterschied zwischen der symbolischen und der modernen Ökonomie ausmacht: die Anerkennung und Steigerung der in vorbürgerlichen Sozialordnungen noch verklärten eigennützigen Rationalität?¹¹⁹ Ist es angesichts des ursprünglichen Zwecks der Korporation nicht ebenso denkbar, dass sich anstelle einer das Gewinnstreben begrenzenden Standesehre ein Gruppenegoismus entwickelt, das heißt die Sicherung von Vorteilen auf Kosten anderer Gruppen (Geschäftszweige) im Mittelgrund der Korporationstätigkeit steht? Warum sollen sich innerhalb einer Korpo-

118 Der *objektive* Endzweck der bürgerlichen Gesellschaft ist nicht die Bedürfnisbefriedigung, sondern die *Bildung*.

119 Siehe hierzu Sven Ellmers, »Die Energie der sozialen Physik. Anmerkungen zum Kapitalbegriff von Pierre Bourdieu«, in: Ingo Elbe, Sven Ellmers u. Jan Eufinger (Hg.), *Anonyme Herrschaft. Zur Struktur moderner Machtverhältnisse*, Münster 2012.

ration nicht Gewerbetreibende durchsetzen, die aufgrund der guten Ausgangslage ihres Betriebs ein Interesse daran haben, die Marktregulation zurückzunehmen? Fragen wie diese lassen sich gar nicht begrifflich, sondern nur empirisch beantworten. Das argumentative Kunststück Hegels, das nicht überzeugt, ist die *Selbstaufhebung* der bürgerlichen Gesellschaft – selbst unter den Voraussetzungen, dass Berufsgenossenschaften langfristig existieren und die Prämissen der von Marx beschriebenen Akkumulationsdynamik sich als unhaltbar erweisen sollten.

Historischer Kontext

Hegel war sich durchaus bewusst, dass seine Forderung dem korporationsfeindlichen Zeitgeist entgegenstand; vor allem in den Vorlesungsnachschriften zeigt sich der präskriptive Charakter seiner Genossenschaftslehre sehr deutlich. Eine Auswahl aus dem Zeitraum 1817/18 bis 1824/1825:

In den Städten waren alle Gewerbe wieder Korporationen, und es entstand die Ständeshere der Zünfte, und dies war die schöne Zeit des bürgerlichen Lebens; da war der Genuß im Gemeinsamen, und der Einzelne vergnügte sich nicht für sich, sondern im Allgemeinen. Nun ist wieder dieser Geist eingerissen, daß man sich seines Standes schämt, nicht als Glied desselben auftreten will und in sich allein seine Ehre setzen will. (Wannenmann, 169, § 121 A)

Man hat in neuern Zeiten soviel organisirt, aber immer obenherum in höhern Sphären, und was das Volk heißt, das Gewerbe, dieses ist nicht organisirt (Hotho, 713, § 254).

Gegen diese Rechte der Korporationen hat sich nun in neuern Zeiten erhoben das Zutrauen eines jeden zu sich selbst, so daß ein jeder glaubt, sich besser auf sich verlassen zu können als auf die Korporation. Man sieht es als ein absolutes Unrecht an, jemanden zu hindern, das zu treiben, was ihm beliebt (Unb. I, 203).

Die Aufgabe in der Zeit ist Corporationen zu bilden, man will sich nicht dazu entschließen, das Bedürfnis ist vorhanden, aber man fürchtet dabei gegen Grundsätze zu handeln die abstrakt gelten. Die Corporationen sind in neuerer Zeit getrennt worden. (Griesheim, 619, § 251)

[A]ber die Grundlage Ehe und Corporation hat man theils vernachlässigt, theils ganz zertrümmert (Griesheim, 628, § 255).

Corporation ist der verschrienste Ausdruck, besonders bei den Franzosen, wo Corporationen und Privilegien seit der Revolution ganz verhaßt sind (Griesheim, 618, § 250).

Wie das letzte Zitat andeutet, war der Bedeutungsverlust der Korporationen u.a. durch politische Entwicklungen bedingt; sie blieben nicht auf Frankreich beschränkt. Anstoß für die politischen Veränderungen in Preußen war die einschneidende Niederlage gegen die Truppen Napoléon Bonapartes in der Schlacht bei Jena und Auerstedt im Jahr 1806: Preußen verlor nach dem Frieden von Tilsit beinahe die Hälfte seines Staatsgebiets, die Zahl der Untertanen sank von

9,75 auf 5,2 Millionen¹²⁰, die Exporte brachen ein und neben den anfallenden Besatzungskosten musste eine hohe Kriegsentschädigung an Frankreich geleistet werden. Die preußische Führung sah sich in Anbetracht der zahlreichen Probleme zu einer Reihe von Staats- und Verwaltungsreformen veranlasst: die berühmten, mit der Bauernbefreiung beginnenden Stein-Hardenbergschen Reformen. Die preußische Regierung entwarf zudem Verfassungspläne, denen Hegel insgesamt deutlich näher stand als den Forderungen der altständisch-konservativen Seite. Wie die Schrift *Verhandlungen in der Versammlung der Landstände des Königreichs Württemberg im Jahr 1815 und 1816* belegt, lief sein Bestreben, den Korporationsgeist zu erneuern, keineswegs auf eine einfache Rückkehr zu altständischen Vertretungskörperschaften und Privilegien hinaus: »Das Tote kann aber nicht wieder aufleben«¹²¹. Vielmehr sprach er sich für eine Neuformulierung des korporativen Aufgabenbereichs im Rahmen einer konstitutionellen Monarchie aus. Der grundlegende Gedanke, die Korporationen zeitgemäß zu reformieren, war keineswegs Hegel vorbehalten; er hatte u.a. in der Person des Freiherrn vom Stein einflussreiche Befürworter.¹²²

Angesichts des Modernisierungsrückstands, den Preußen im Vergleich zu England und Frankreich aufwies, wurden nach dem Sturz von Stein jedoch ökonomische Liberalisierungen unter Staatskanzler Hardenberg durchgesetzt¹²³, die, wie ich noch zeigen werde, mit Hegels Staatslehre nicht vereinbar sind. An erster Stelle sind hier das Gewerbesteueredikt vom 2. November 1810 und das Gewerbepolizeigesetz vom 7. September 1811 zu nennen. Durch sie wurden zwar nicht die Zünfte, wohl aber der Zunftzwang abgeschafft: Jeder Einwohner erhielt die Möglichkeit, ein Gewerbe anzumelden, den Beruf zu wechseln und verschiedene, bisher durch Zunftgrenzen getrennte Arbeiten in einem Gewerbe zusammenzufassen – ein Widerspruchsrecht der Korporationen wurde explizit ausgeschlossen. Fortan genügte es, für die Ausübung eines Gewerbes jährlich einen Gewerbeschein zu lösen und, dies nur in ausgewählten Berufen, eine Qualifikation nachzuweisen. Die Zünfte versuchten zwar, über den Qualifikationsnachweis »die Niederlassungsfreiheit wieder einzuschränken«, aber dieses Ansinnen

120 Wilhelm Treuer, »Preußens Wirtschaft vom Dreißigjährigen Krieg bis zum Nationalsozialismus«, in: Otto Büsch (Hg.), *Handbuch der preussischen Geschichte*, Berlin, New York 1992, 501.

121 Georg Wilhelm Friedrich Hegel Hegel, »Versammlung der Landstände des Königreichs Württemberg im Jahr 1815 und 1816«, in: ders., *Gesammelte Werke*, Bd. 15, Hamburg 1990, 54.

122 Vgl. Ilja Mieck, »Vom Merkantilismus zum Liberalismus«, in: Otto Büsch u. Wolfgang Neugebauer (Hg.), *Moderne preußische Geschichte. Eine Anthologie*, Berlin, New York 1981, 1003 f.

123 Siehe hierzu Barbara Vogel, *Allgemeine Gewerbefreiheit. Die Reformpolitik des preußischen Staatskanzlers Hardenberg (1810-1820)*, Göttingen 1983.

»wies das Staatskanzleramt regelmäßig zurück«¹²⁴. Wie die folgenden Zahlen für das Berliner Handwerk im Jahr 1826 belegen, führte die Einführung der allgemeinen Gewerbefreiheit zwar nicht umgehend zum vollständigen Bedeutungsverlust der Zünfte, jedoch zeigen sie auch, dass die Zahl der unzünftigen Betriebe in einigen Handwerken schon beträchtlich war (hellgrau hinterlegt) und in anderen Handwerken die unzünftigen Meister bereits dominierten (grau hinterlegt):

*Tabelle 1: Zunftzugehörigkeit Berliner Handwerksmeister im Jahr 1826*¹²⁵

	zünftige Meister	unzünftige Meister
Bäcker	186	10
Bürstenbinder	22	0
Lohgerber	37	0
Maurer	32	0
Töpfer	49	2
Zimmerleute	31	1
Schlächter	136	103
Schumacher	850	458
Drechsler	50	95
Klempner	48	57
Sattler	37	47
Schlosser	115	160
Schneider	692	1016
Drechsler	50	95

Werner Conze bringt diese Entwicklung wie folgt auf den Punkt:

Gemessen an der vorrevolutionären Gesellschaftsverfassung läßt sich die Gesellschaft der Zeit zwischen 1789 und 1848 in Deutschland durch drei Grundtendenzen bezeichnen: sie wurde dekorporiert, disproportioniert und der Entsittlichung ausgesetzt.¹²⁶

Warum Hegel an der Korporation festhält

Hegel tritt dennoch für die Bewahrung, Revitalisierung und Restrukturierung der Korporationen ein – zum einen, weil er in ihnen eine Antwort auf die aus Eng-

124 Vogel, *Allgemeine Gewerbefreiheit*, 180.

125 Ilja Mieck, *Preußische Gewerbepolitik in Berlin. 1806 – 1844. Staatshilfe und Privatinitiative zwischen Merkantilismus und Liberalismus*, Berlin 1965, 57.

126 Werner Conze, »Staat und Gesellschaft in der frührevolutionären Epoche Deutschlands«, in: ders., *Gesellschaft – Staat – Nation. Gesammelte Aufsätze*, Stuttgart 1992, 173.

land bekannten und sich in Preußen andeutenden sozialen Verwerfungen sieht (Punkt 1 und 2), zum anderen, weil sie eine entscheidende Schnittstelle zwischen der Sphäre der Besonderheit und dem Staat als Verkörperung der absoluten Sittlichkeit darstellen (Punkt 3 und 4):

1. Die Korporation sichert die Existenz ihrer Mitglieder. Dies gelingt ihr präventiv, indem sie die marktwirtschaftliche Konkurrenz einhegt und zur fachlichen Qualifikation der Genossenschaftsanwärter beiträgt, nachträglich, indem sie im Notfall die Fürsorge übernimmt. Während in modernen Gesellschaften die materielle Absicherung gegen das Risiko der Arbeitslosigkeit, der Erkrankung und des Unfalls durch Privat- und Sozialversicherungen erfolgt, die der staatlichen Fürsorge vorgelagert sind und bei denen ein Leistungsanspruch durch Beitragszahlungen erworben wird, setzt Hegel auf die Korporation, um die materielle Versorgung der Gewerbetreibenden zu gewährleisten. Sie ist nach Hegel dazu prädestiniert, die Versorgung ihrer in Not geratenen Mitglieder zu übernehmen, weil diese ein Gefühl der Gemeinsamkeit, die Standesehre, verbinde. In der als »zweite Familie« (R, 197, § 252) verstandenen Korporation

verliert die Hülfe, welche die Armuth empfängt, ihr Zufälliges, so wie ihr mit Unrecht Demüthigendes, und der Reichthum in seiner Pflicht gegen seine Genossenschaft den Hochmuth und den Neid, den er, und zwar jenen in seinem Besitzer, diesen in den Andern erregen kann, – die Rechtschaffenheit erhält ihre wahrhafte Anerkennung und Ehre. (R, 198, § 253 A)

2. Wie das Zitat bereits deutlich macht, soll die Korporation nicht nur der Verpöbelung qua Armut entgegenwirken, sondern auch die wirtschaftlich erfolgreichen Mitglieder qua Anerkennung dazu bewegen, sich nicht der Verschwendungssucht hinzugeben. »Luxus zu zeigen, das hat er nicht nötig, wenn er Meister ist.« (Unb. II, 230, § 253) Der vermögende Meister fördert mit seinem Reichthum vielmehr die Belange der Genossenschaft; er verwendet sein Vermögen auf eine für die Gemeinschaft förderliche Art und Weise (vgl. Unb. I, 207). Hegels Korporation gewährleistet mithin nicht nur materielle, sondern auch mental-sittliche Subsistenzsicherung.

3. Für Hegel, der die bürgerliche Emanzipation mit dem aus der platonisch-aristotelischen Tradition stammenden Sittlichkeitsbegriff zusammenbringen will, ist ohne die Korporationslehre der »wissenschaftliche Beweis des Begriffs des Staats« (R, 199, § 256 A) nicht zu führen. Die Korporation ist eine Organisationsform, in der sich über die gemeinsame Verfolgung der besonderen Interessen ein die Handlungsrationalität des *homo oeconomicus* aufhebender Gemeinsinn herausbildet. Sie ist in der Rechtsphilosophie Hegels unentbehrlich, weil sie, zusammen mit der auf Liebe und Intimität gegründeten Familie, in der Entwicklung des Begriffs die entscheidende Stufe zur Überwindung einer politischen Einstellung bildet, die lediglich die Eigensucht des bürgerlichen Reflexionssys-

tems auf den Staat ausweitet. Für Hegel ist der Staat mehr als bloß ein Mittel zum Zweck. Ohne die sittlich-integrative Wirkung der Berufsgenossenschaften könnte er darstellungsimmanent jedoch nicht zu einem politischen Gemeinsinn (Patriotismus) überleiten, dem die Sorge um das Allgemeinwohl Selbstzweck ist. Deutlich geht ihre darstellungslogische Scharnierfunktion aus dem letzten Paragraphen des zweiten Abschnitts hervor. Hier heißt es:

Der Zweck der Korporation als beschränkter und endlicher hat seine Wahrheit [...] in dem an und für sich *allgemeinen* Zwecke und dessen absoluter Wirklichkeit; die Sphäre der bürgerlichen Gesellschaft geht daher in den *Staat* über. (R, 199, § 256)

Des Weiteren lässt sich die Bedeutung der Korporation für die innere Kohärenz der hegelschen Rechtsphilosophie von ihrem Resultat her begründen. Der am Ende der Begriffsentwicklung stehende Staat ist laut Hegel in »der Wirklichkeit [...] vielmehr das *Erste*, innerhalb dessen sich erst die Familie zur bürgerlichen Gesellschaft ausbildet, und es ist die Idee des Staates selbst, welche sich in diese beyden Momente dirimirt« (R, 199, § 256 A). Wenn die Idee des Staats die Unterscheidung von Familie, bürgerlicher Gesellschaft und Staat hervorbringt, müssen noch innerhalb des selbstsüchtigen Systems Sittlichkeitsspuren ihrer selbst aufgezeigt werden können. Mit anderen Worten: Erst die Lehre von den Korporationen macht als darstellungslogisches Propädeutikum der Staatslehre ein spezifisches Fundierungsverhältnis plausibel. Ohne die berufsständische Gesinnung als einer (wenn auch nicht hinreichenden) Gestalt der Sittlichkeit könnte Hegel die Differenz von bürgerlicher Gesellschaft und Staat nicht als vermitteltes *Selbstverhältnis* der Idee des Staats ausweisen. Der »Gegensatz« zwischen beiden Sphären wäre nicht mehr »zu einem Schein herabgesetzt«, sondern ein »substantieller Gegensatz« – und dann, so schlussfolgert Hegel, wäre der die absolute Sittlichkeit realisierende »Staat in seinem Untergange begriffen.« (R, 251, § 302 A)

4. Eine Repräsentativversammlung, die aus allgemeinen und gleichen Wahlen hervorgeht, hat Hegel als liberalistischen Irrtum abgelehnt, weil eine solche Vertretung die Menschen nicht über das Ständewesen organisch in den Staat einbeziehe, sondern sie voneinander isoliere und dem Monarchen entgegensetze. In diesem »verworrenen Gedanken« von Volkssouveränität werde das Volk zu einer »formlose[n] Masse, die kein Staat mehr ist« (R, 234, § 279 A). In Hegels Staatslehre erfüllen die Stände die Aufgabe, zwischen der Bevölkerung auf der einen und der Regierungsgewalt sowie dem Monarchen auf der anderen Seite zu vermitteln, um dadurch das Staatswesen zu stabilisieren: Gleich »Janusköpfe[n]«¹²⁷ vertreten sie einerseits die besonderen Interessen gegenüber der Regie-

127 Karl Marx, »Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie«, in: *Marx Engels Werke*, Bd. 1, Berlin 1981, 292.

rung, andererseits sind sie durch ihre Integration in die gesetzgebende Gewalt auch gezwungen, den Standpunkt der Allgemeinheit nachzuvollziehen und schließlich gegenüber partikularen Ansprüchen zu vertreten:

Als *vermittelndes* Organ betrachtet stehen die Stände zwischen der Regierung überhaupt einerseits, und dem in die besondern Sphären und Individuen aufgelösten Volke andererseits. Ihre Bestimmung fordert an sie so sehr den *Sinn* und die *Gesinnung* des *Staats* und der *Regierung*, als der *Interessen* der *besonderen Kreise* und der *Einzelnen*. Zugleich hat diese Stellung die Bedeutung einer mit der organisirten Regierungsgewalt gemeinschaftlichen Vermittelung, daß weder die fürstliche Gewalt als Extrem *isolirt*, und dadurch als bloße Herrschergewalt und Willkühr erscheine, noch daß die besonderen Interessen der Gemeinden, Corporationen und der Individuen sich isoliren, oder noch mehr daß die Einzelnen nicht zur Darstellung einer *Menge* und eines *Hauffens*, zu einem somit unorganischen Meynen und Wollen, und zur bloß massenhaften Gewalt gegen den organischen Staat kommen. (R, 250 f., § 302)

Liest man Hegels Staatslehre als einen Beitrag im »ersten preußischen Verfassungskampf« (Treitschke), fällt auf, dass sie sich in zwei zentralen Punkten von den Vorschlägen der Reformbeamtenschaft unterscheidet: Zum einen stehen die Stände der Regierung nicht nur beratend zur Seite, sondern sind an der Gesetzgebung direkt beteiligt – Hegels Entwurf entspricht in diesem Punkt den frühkonstitutionellen Verfassungen in Bayern, Baden und Württemberg –, zum anderen ist die von Hegel vorgesehene Besetzung der zwei Kammern¹²⁸, die für den Frühkonstitutionalismus charakteristisch und auch von den Berliner Reformern vorgesehen waren, in der damaligen Verfassungsdiskussion einzigartig: Die erste Kammer besteht aus Majoratsherren (de facto Adlige im Besitz eines Fideikommisses¹²⁹), die zweite Kammer setzt sich aus Repräsentanten des Gewerbes zusammen – womit die Bauernschaft und auch ein Großteil des Adels zugunsten einer starken Stellung des städtischen Bürgertums von der ständischen Vertretung ausgeschlossen sind. Die Mitwirkung des Gewerbestandes an der Gesetzgebung verdankt sich primär der Überlegung, dass der Staat nur auf diese Weise Anerkennung von Seiten einer bürgerlichen Gesellschaft erwarten kann, die naturgemäß ihre individuellen Interessen über das Gemeinwohl zu stellen neigt:

128 »Das Zweikammersystem diene demselben Zweck wie das Prinzip der ständischen Gliederung, auf dem es beruhte und dessen Wirkung es verstärkte: war das Prinzip der ständischen Gliederung ein Mittel, den politischen Einfluß bestimmter Bevölkerungsklassen überhaupt in einer von ihrer zahlenmäßigen Bedeutung abweichenden Weise zu steuern, so diene das Zweikammersystem konkret der Sicherung des Gewichts, vor allem der Sicherung der Nichtüberstimmbarkeit, der Vertreter des als staatstragend geltenden, revolutionärer Absichten unverdächtigen und [...] mit der Monarchie am engsten verbundenen Teils der Gesellschaft.« (Lübbe-Wolff, »Hegels Staatsrecht«, 486 f.).

129 Zum Rechtsinstitut des Fideikommisses siehe Lübbe-Wolff, »Hegels Staatsrecht«, 487-493.

Was die eigentliche Bedeutung der Stände anbetrifft, ist, daß der Staat dadurch in das subjektive Bewußtsein des Volks tritt und daß es an demselben teilzuhaben anfängt. (R-TW, 471, § 301 Z)

Die Stände werden nicht in die Gesetzgebung integriert, weil sie besser wüssten, was gut für das Volk sei. Die Einsicht in das dem Gemeinwohl Förderliche verortet Hegel vielmehr bei den hoch qualifizierten Staatsbeamten, denn sie haben »die größere Geschicklichkeit und Gewohnheit dieser Geschäfte und können ohne Stände das Beste thun« (R, 249, § 301 A). Ein Satz wie dieser konterkariert Hegels eigenen Anspruch auf Vermittlung.¹³⁰ Es hat den Eindruck, dass es ihm weniger um eine wechselseitige Durchdringung von Besonderheit und Allgemeinheit geht als um die Zustimmung der Bürger zum Staat, der bereits von sich aus das Richtige zu tun weiß.

Hegels Ablehnung einer allgemeinen und gleichen Wahl von Volksvertretern führt dazu, dass die Gewerbevertreter von den Gemeinden und Korporationen abgeordnet werden (R, 254 f., § 308; 255, § 309). Dies wiederum verlangt einen hohen Organisationsgrad der Korporationen.¹³¹ Wesentlich eindeutiger als in der publizierten Rechtsphilosophie spricht sich Hegel in den Vorlesungen folgerichtig gegen die Gewerbefreiheit und für den Innungszwang aus. Korporationen müssen das Recht haben, denjenigen eine Mitgliedschaft (und damit den Marktzutritt) zu verwehren, die nicht hinreichend qualifiziert sind oder die ihre Subsistenz aufgrund von Marktsättigung gar nicht sichern könnten (Griesheim, 622 f., § 252; 629 f., § 255; Unb. I, 203 f.). Zu diesem Zeitpunkt war die Bindung der Gewerbeerlaubnis an eine Korporationsmitgliedschaft in Preußen jedoch schon über ein Jahrzehnt aufgehoben. Eduard Gans, der seine Vorlesung *Naturrecht und Universalgeschichte* auf Basis der *Grundlinien* hielt, weicht in der Frage des Innungszwangs denn auch von seinem Lehrer ab: »Die Korporation ist die freie Zunft, befreit von den Schranken, die nicht notwendig sind. Es kann jeder arbeiten und nicht gezwungen werden, in sie einzutreten.«¹³² Gleichwohl war Hegel weder der einzige noch der letzte, der sich für die Rücknahme der allgemeinen Gewerbefreiheit aussprach.¹³³

Aus demokratietheoretischer Sicht lässt sich zu diesem vierten Punkt festhalten: Die Beschäftigten des Gewerbes sind lediglich indirekt durch die von ihrer jeweiligen Korporation abgeordneten Ständesvertreter an dem Gesetzgebungs-

130 So auch Raimund Ottow, »Die Lehre von den Korporationen in der Rechtsphilosophie Hegels und ihre Fortschreibung durch Eduard Gans als Beitrag zur Frage der ›Zivilgesellschaft‹«, in: *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie* 87 (2001), 474 f.

131 Vgl. Lübke-Wolff, »Hegels Staatsrecht«, 495.

132 Eduard Gans, *Naturrecht und Universalgeschichte*, Tübingen 2005, 197.

133 Ein Einfallstor für die Kritik der allgemeinen Gewerbefreiheit war die ungeklärte Lehrlingsausbildung, die bis dahin von den Zünften durchgeführt wurde (vgl. Vogel, *Allgemeine Gewerbefreiheit*, 180).

verfahren beteiligt; eine weitergehende Einbindung der Staatsbürger in die Staatstätigkeit ist von Hegel nicht vorgesehen. Der relativ-allgemeine Zweck, der in der Korporation verfolgt wird, ist somit Kompensation für die in einem organisch verfassten Staatswesen nicht vorhandene Möglichkeit politischer Partizipation:

In unseren modernen Staaten haben die Bürger nur beschränkten Anteil an den allgemeinen Geschäften des Staates; es ist aber notwendig, dem sittlichen Menschen außer seinem Privatzwecke eine allgemeine Tätigkeit zu gewähren. Dieses Allgemeine, das ihm der Staat nicht immer reicht, findet er in der Korporation. (R-TW, 396 f., § 255 Z)

Weil dem *Citoyen* der Zugang zu den Institutionen verwehrt ist, die das Gemeinwesen gestalten, muss er auf das Gebiet des *Bourgeois* ausweichen, der durch die Erweiterung seiner bisher nur selbstsüchtigen Perspektive seinen Frieden mit dem Staat macht.¹³⁴

134 Vgl. Schnädelbach, *Hegels praktische Philosophie*, 296.