

II

Der Sinn rechtlicher Fremdheit

2. Die geschichtliche Disposition des Rechts

Kants Philosophie, die den Interventionen Kelsens, Schmitts und Benjamins eine zentrale gemeinsame Referenz bietet, ortet die von Benjamin vorgezeichnete Kraft geschichtlicher Aufspaltung mythischer Rechtsgewalt im Kern der Rechtssemantik. Dieser Nexus von Recht und Geschichte wird wie kaum ein anderes Element der Kantischen Rechtslehre von Hegel konsequent fortgedacht. Barth, Lévinas und Derrida besinnen sich in der kritischen Rezeption des idealistischen Geschichtsdenkens ganz ähnlich wie Benjamin auf die in der jüdischen und christlichen Verkündigung des Messias bezeugte radikale Alterität geschichtlicher Befreiung. Sie unterstreichen ebenfalls die Indisponibilität der geschichtlichen Aussicht auf das Andere und dokumentieren die Tendenzen des Rechts, den Blick darauf zu verstellen. Gleichzeitig beobachten und bezeichnen sie aber die Spur der Entsetzung mit Kant und Hegel in den Dynamiken des Rechts selbst. In diesen Analysen enthüllt sich die Fremdheit des Rechts als ein Zug, der die Aufmerksamkeit für das Andere – durch stete Tendenzen der Verstellung hindurch – anstößt und wachhält.

2.1 Die weltbürgerliche Unendlichkeit des Rechts (Kant)

Der Zusammenhang von Recht und Geschichte bildet eine Kernbeobachtung von Kants Werk, die bemerkenswert selten gewürdigt wird. Kants Rechtsphilosophie ist als solche ein oft geringgeschätzter Aspekt seines Denkens. Schon Schopenhauer hatte Kants Rechtslehre an einer berühmten Stelle geradezu als Produkt der Altersschwäche beschrieben und damit Vorbehalte gegenüber diesem Teil des Kantischen Opus prominent befeuert.¹ Hannah Arendt griff dieses vernichtende Urteil zustimmend auf und erweiterte die Kritik auf Kants gesamtes Schrifttum zu Politik und Geschichte.² Diese beiden einflussreichen Stimmen geben eine verbreitete Meinung wieder, welche die Aspekte Recht, Politik und Geschichte in der Rezeption Kants oft in den Hintergrund treten lässt. Freilich haben die Perspektiven des Aufklärers auf politische Fragen durchaus breite Aufnahme gefunden. Auch in der Rechtsphilosophie bilden Kants Beiträge trotz der geläufigen Vorbehalte eine klassische Referenz. Die Auseinandersetzung mit Politik und Recht in Kants Denken erfolgt jedoch in vielen

1 A. Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung. I und II*, 2. Aufl., München 2002, S. 436. Vgl. auch ebd., S. 667ff.

2 H. Arendt, *Das Urteilen. Texte zu Kants Politischer Philosophie*, 3. Teil zu »Vom Leben des Geistes«, übers. v. U. Ludz, München/Zürich 2012, S. 16ff.

Fällen weitgehend losgelöst vom übrigen Werkzusammenhang. Auch der Bezug zur Geschichte bleibt vielfach kaum oder gar nicht beachtet.

Diese Vernachlässigung steht in augenfälligem Gegensatz zu Kants Leidenschaft für die geschichtliche Logik des Rechts. Das Thema zieht sich mit erstaunlicher Konsequenz durch sein gesamtes Werk hindurch. Es wird sowohl in den großen Hauptwerken als auch in kleineren, für ein breiteres Publikum bestimmten Schriften erörtert. Die im gleichnamigen Aufsatz zusammengefasste *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, die den inneren Nexus von Recht und Geschichte artikuliert, wurde bereits zu Kants Lebzeiten geradezu als »Lieblingsidee« des Aufklärers erkannt.³ Wie Kant hier und an vielen weiteren Stellen darlegt, realisiert sich Recht nicht als statische Ordnung. Die Rechtsidee weist ihrem Wesen nach über jede endliche Ordnung hinaus und verwirklicht sich so eben geschichtlich in einem Prozess unendlicher Annäherung.

Kants Rechtskonzeption vermittelt Elemente des frühneuzeitlichen Kontraktualismus mit solchen des Naturrechtsdenkens. Er geht mit den Vertragstheorien überein, dass rechtliche Regeln nicht naturgegeben sind und durch gesellschaftliche Vereinbarung zustande kommen müssen. Im Anschluss an die Naturrechtstradition hält Kant jedoch zugleich dafür, dass die verpflichtende Idee des Rechts eine apriorische Forderung der praktischen Vernunft darstellt und als solche jeder politischen Einigung vorangeht.⁴ Im Unterschied zu den klassischen Vertragstheorien ist der Naturzustand also nicht frei von Rechtsbegriffen (beziehungsweise ganz dem »Recht« des Stärkeren unterworfen) und die Rechtspflicht nicht als bloße Folge einer Übereinkunft gedacht. Die Rechtsforderung ist vielmehr eine Implikation des Moralgesetzes, mithin ein unwillkürliches »Faktum der Vernunft«.⁵ Allerdings verlangt die apriorisch-fordernde Idee eine gemeinschaftliche Realisierung, da sie für sich unbestimmt und nur kollektiv durchzusetzen ist. Der Ausgang aus dem Naturzustand ist nicht nur ein Gebot der Klugheit, sondern eine Implikation der rechtlichen Pflicht.⁶

3 »Kurze Nachricht«, *Gothaische gelehrte Zeitungen*, 1784, S. 95 (o.V.). Besonders prägnant notiert Kant den Zusammenhang von Recht und Geschichte in der Reflexion 1420, in: *Handschriftlicher Nachlaß. Anthropologie*, Kant's gesammelte Schriften, hg. v. der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften (= Akademie-Ausgabe), Bd. 15, Berlin/Leipzig 1923, S. 618: »Es ist die frage, ob überall etwas systematisches in der Geschichte der Menschlichen Handlungen sey. Eine idee leitet sie alle, d.i. die ihres Rechts.«

4 Vgl. I. Kant, »Die Metaphysik der Sitten«, a.a.O., S. 336ff.

5 I. Kant, »Kritik der praktischen Vernunft«, in: Werkausgabe, a.a.O., Bd. 7, S. 103–302, 141.

6 I. Kant, »Die Metaphysik der Sitten«, a.a.O., S. 422ff.

Es wird zuweilen erwogen, das moderne Recht sei durch einen Wechsel von einem Paradigma der Pflicht zu einem Paradigma des subjektiven Anspruchs gekennzeichnet.⁷ Der naturrechtliche Primat einer Forderung, die dem Menschen entgegentritt, wird demnach durch eine Logik der Aushandlung konfligierender Ansprüche der sich selbst behauptenden Subjekte abgelöst. Als Referenzfigur dieses Paradigmenwechsels dient oftmals Thomas Hobbes.⁸ Diese große Erzählung anhand eines streitbaren Denkers ist natürlich radikal unterkomplex. Selbst auf einer rein ideengeschichtlichen Ebene werden lange Vorgeschichten unterschlagen. Die angelsächsisch-protestantisch profilierte Spezifität der Hobbes'schen Lehre wird ausgeblendet. Überzeugend ist, dass mit dem unterstellten Paradigmenwechsel eine bedeutende Tendenz der modernen Rechtsentwicklung eingefangen wird. Immer wieder setzt das moderne Selbstverständnis Anläufe frei, Recht als mehr oder minder vermittelten Effekt der Selbstbehauptung zu konstruieren. Diese Tendenz traf aber stets auch auf Widerstand und Relativierung. Kants Werk, dem schwerlich epochale Bedeutung abgesprochen werden kann, zeugt davon, dass die selbstbehauptungszentrierte Rechtsdeutung auch innerhalb des philosophischen Diskurses keineswegs die allein herrschende in der Moderne ist. Recht beginnt Kant zufolge eben keineswegs mit unseren Ansprüchen, sondern mit einem Anspruch *an uns*, einer Pflichterfahrung, die uns immer schon entgegentritt. Der Rechtsgedanke entspringt der Unterbrechung der Selbstbehauptung, einem Gesichtspunkt der Allgemeinheit, der uns in unserer Vernunft a priori fordernd »gegeben« ist, sich unwiderstehlich »uns aufdringt«.⁹ In ihrem unverfügbaren Forderungscharakter hat die Rechtsidee einen Zug des Fremden und schreibt der darin eröffneten Verwirklichung von Freiheit einen Aspekt der Passivität ein. Die Aushandlung rechtlicher Regeln erfolgt nicht *ex nihilo*, sondern ist stets Antwort auf einen vorhergehenden moralischen Appell, Auslegung desselben.¹⁰ Nur diese Pflichterfahrung verleiht den Stipulationen rechtliche Autorität. Als äußerliche, gemeinschaftliche Ordnung ist Recht indes – im Unterschied zur Tugend – auch immer mit der Befugnis des Zwangs und dem Gebot der öffentlichen Organisation dieser

7 Klassisch L. Strauss, *Naturrecht und Geschichte*, übers. v. H. Boog, Frankfurt a.M. 1977, S. 188ff. In jüngerer Zeit wieder mit Bezug auf Strauss C. Menke, *Kritik der Rechte*, a.a.O., S. 22ff.

8 Als epochal wurde Hobbes' Beitrag zu dieser Frage vor allem von Leo Strauss herausgestellt. Vgl. neben der eben zitierten Schrift bereits L. Strauss, »Hobbes' politische Wissenschaft in ihrer Genesis (1935/1965)«, in: *Gesammelte Schriften*, hg. v. H. Meier, Bd. 3, 2. Aufl., Stuttgart 2008, S. 3–192, insbes. 176ff.

9 I. Kant, »Kritik der praktischen Vernunft«, a.a.O., S. 142f.

10 Vgl. B. Waldenfels, *Schattenrisse der Moral*, a.a.O., S. 119ff., mit Hinweis auf Kant auf S. 133.

Befugnis verbunden.¹¹ Dieses äußerlich-soziale Zwangselement entrückt Recht der subjektiven Reflexion nochmals in anderer Weise, verschleiert dabei aber zugleich das ideelle Forderungsmoment des Rechts durch die zwangsförmig-gesellschaftliche Vermittlung. Die soziale Zwangsordnung bleibt allerdings immer abhängig von dem ihr zugrundeliegenden Vernunftappell, trägt diesen so in sich und vergegenwärtigt ihn. Die originäre Fremdheit des Rechts konkretisiert sich in dieser Doppelung und Spannung von ideellem Anspruch und äußerlich-sozialem Zwang.

Das Rechtsprinzip fordert nach Kant einen Zustand allgemeiner äußerer Freiheit.¹² Die gebotene Allgemeinheit verweist auf die Idee einer weltumspannenden, kosmopolitischen Ordnung.¹³ Dieses Ideal kann der Mensch aber nie vollkommen verwirklichen. Er kann sich ihm nur unendlich annähern. Die menschliche Endlichkeit schließt Vollkommenheit aus: »aus so krummem Holze, als woraus der Mensch gemacht ist, kann nichts ganz Gerades gezimmert werden.«¹⁴ Die augenfälligen Grenzen menschlicher Tugendhaftigkeit lassen eine perfekte politische Ordnung nicht zu. Ebendiese konstitutive Beschränktheit macht rechtlichen Zwang allererst nötig. Aber die Implikationen menschlicher Endlichkeit erschöpfen sich nicht in lasterhaften Impulsen wider bessere Einsicht. Sie reichen tiefer und betreffen auch den Gedanken der vollendeten Rechtsordnung. Auch unsere Ideale, die konkreten Begriffe und Vorstellungen von der ultimativ gebotenen Ordnung, sind Ausdruck unseres bloß endlichen Vernunftvermögens und als solche stets beschränkt. Der Gedanke der abgeschlossen vollendeten kosmopolitischen Rechtsordnung führt sogar in unauflösbare Widersprüche.

Die unüberwindliche Beschränktheit selbst unserer Vorstellungen von der vollendeten Rechtsordnung kommt in Kants rechtsphilosophischen Texten nur implizit zur Sprache und erschließt sich erst im weiteren Zusammenhang seines Werks.¹⁵ Immer wieder bezeichnet Kant den Gehalt der Rechtspflicht als Idee.¹⁶ Er verwendet damit eine zentrale Katego-

11 I. Kant, »Metaphysik der Sitten«, a.a.O., S. 338ff. (Zwangsbefugnis), 424f. (Postulat des öffentlichen Rechts).

12 Ebd., S. 337f.

13 Vgl. ebd., S. 429, 479.

14 I. Kant, »Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht«, in: Werkausgabe, a.a.O., Bd. 11, S. 31–50, 41.

15 Vgl. zur Verwobenheit von Kants politischem Denken mit seiner übrigen Philosophie H. Saner, *Widerstreit und Einheit. Wege zu Kants politischem Denken*, München 1967. Saners Rekonstruktion privilegiert in problematischer Weise die Motive des Kampfs und der Einheit, bietet aber gleichwohl eine aufschlussreiche Darstellung des Zusammenhang von Kants politischer Philosophie mit anderen Aspekten seines Werks.

16 Siehe etwa ebd.; I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Werkausgabe, a.a.O., Bde. 3 und 4, S. 323f.; ders., »Metaphysik der Sitten«, a.a.O., S. 474.

rie seiner Philosophie. Mit Ideen bezeichnet Kant reine Vernunftbegriffe. Sie können nicht Gegenstand der Erfahrung sein, die stets ein sinnlich Gegebenes involviert, sondern weisen als ein Unbedingtes, eben rein Vernünftiges über jede mögliche Erfahrung hinaus.¹⁷ Deshalb führt die Vorstellung einer Idee als Erfahrungsobjekt zu Antinomien und muss scheitern.¹⁸ In Kants Rechtsphilosophie konkretisiert sich dies im oft bemerkten Schwanken zwischen Weltstaat und Staatenbund, institutionell gesichertem und freiwilligem Weltbürgerrecht, Erzwingung und Moralisierung. Diese Unschärfe der Rechtsidee ist nicht Ausdruck mangelnder Sorgfalt oder Entschlossenheit, sondern reflektiert den Ideencharakter der antizipierten Ordnung, die in unüberwindlicher geschichtlicher Spannung zugleich Offenheit und Abschluss gebietet. Der kosmopolitische Gehalt der Rechtsidee hat wie alle Ideen im Kantischen Wortgebrauch grundsätzlich regulativen Charakter: Er orientiert und motiviert Handeln und Denken.¹⁹ Allein in praktischer Hinsicht, nicht im theoretischen Vernunftgebrauch können Ideen objektive Realität, insofern auch konstitutive Bedeutung nach Kants Terminologie haben.²⁰ Als unendlicher Fluchtpunkt überbietet die Idee rechtlicher Allgemeinheit jede endliche Konkretisierung und stößt so eine emanzipatorische Geschichte fortlaufender Transzendierung bestehender Ordnungen an.²¹

Es ist wichtig, die Radikalität und Kühnheit dieses Gedankens zu beachten. In Recht und Moral wird der endliche Mensch innerhalb seiner endlichen Verhältnisse eines unendlichen Gesichtspunkts gewahr. Allein diese Unendlichkeit verleiht Recht seine genuin normative Kraft, die das deterministische Spiel naturwüchsiger Interessen transzendiert. Dieser unendliche Gesichtspunkt wird aber von keinem konkreten

17 Vgl. I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, a.a.O., S. 319ff.

18 Vgl. ebd., S. 399ff.

19 Vgl. I. Kant, »Zum ewigen Frieden«, in: Werkausgabe, a.a.O., Bd. 11, S. 191–251, 218f, 226f.; ders., »Metaphysik der Sitten«, a.a.O., S. 477ff.; ders., »Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht«, a.a.O.; ders., »Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis«, in: Werkausgabe, a.a.O., Bd. 11, S. 125–172, 172; allgemeiner zum regulativen Charakter von Ideen: ders., *Kritik der reinen Vernunft*, a.a.O., S. 563.

20 Vgl. I. Kant, »Kritik der praktischen Vernunft«, a.a.O., S. 266ff.; ders., *Kritik der Urteilskraft*, Werkausgabe, a.a.O., Bd. 10, S. 416ff.

21 Dazu ausführlicher B. Vischer, »Systematicity to Excess. Kant's Conception of the International Legal Order«, in: S. Kadelbach u.a. (Hg.), *System and Order in International Law. From Machiavelli to Hegel*, Oxford 2017, S. 303–328. Viele der in diesem Kapitel erläuterten Punkte finden dort weitere Erläuterung. Vgl. ferner J. Reinhardt, *Der Überschuss der Gerechtigkeit. Perspektiven einer Kritik unter Bedingungen modernen Rechts*, Weilerswist 2009, S. 57ff.

Rechtsstandpunkt eingeholt. Jede geschichtliche Rechtslage, jedes subjektive Rechtsverständnis bleibt hinter der Idee zurück. Trotzdem ist uns die Idee zugänglich und bildet eine Realität, die hinsichtlich ihrer Gültigkeit nicht hinter unserem Erfahrungswissen zurücksteht, dieses in gewisser Weise sogar überbietet. Kant bringt eine Dimension unseres Bewusstseins in Anschlag, die sich nie klar festhalten lässt. Ihre Evidenz liegt in der Pflichterfahrung der Rechtsidee, die uns fortwährend über die Beschränkungen unserer endlichen Rechtsstandpunkte hinaustreibt. In der verpflichtenden Unbedingtheit, die den geschichtlichen Gang des Rechts freisetzt, indem sie uns stetig einen neuen Standpunkt aufdrängt und das Unrecht bestehender Rechtsverhältnisse exponiert, ist die Idee gegenwärtig. Der neue, kritische Standpunkt ist seinerseits nicht letztgültig und doch drängt sich das Fortgehen zu ihm verbindlich auf. Die Pflichterfahrung vergegenwärtigt uns eine Richtschnur unendlicher Bewegung, die unsere endlichen Ordnungsvorstellungen sprengt. Die Erfahrung läuft dieser Richtschnur sogar zuwider.²² Nach Kants radikaler Behauptung eröffnet sich uns im Recht also eine eigentlich unmögliche Möglichkeit, ein unendlicher und unbedingter Gesichtspunkt in unseren endlichen Verhältnissen, ein Handlungshorizont, der unser Vorstellungsvermögen transzendiert. »[A]ufgeschlossen in seiner Brust ist dem Menschen ein Unendliches«, wie Hegel in seiner Darstellung des Kantischen Standpunkts mit emphatischer Zustimmung resümiert.²³ Die Evidenz dieser uneinholbaren Pflichterfahrung allein verleiht Recht seine genuine Normativität.

Die charakteristische Ästhetik rechtlicher Institutionen kann als Ausdruck dieser konstitutiven Unendlichkeit des Rechts begriffen werden. Tatsächlich erläutert Kant die Kategorie des Erhabenen, die die Erscheinungsweise der Rechtswelt typischerweise kennzeichnet, als Vergegenwärtigung der Vernunftideen und ihrer Unendlichkeit.²⁴ In besonderer Reinheit tritt das Erhabenheitsgefühl Kant zufolge in der Naturbetrachtung auf, er führt aber auch immer wieder Beispiele von Kulturprodukten und insbesondere Bauwerke an. Evoziert wird das Gefühl negativ: Die Undarstellbarkeit des Unendlichen in sinnlichen Objekten, die sich uns in Formen schlechthinniger Größe und Macht zeigt, weckt ein Gefühl für die übersinnliche Überlegenheit der Vernunftideen. Das Erhabenheitsgefühl verweist auf den praktischen Bereich, in dem die Unendlichkeit der Ideen Realität hat. Die Kultivierung des Erhabenen

22 Vgl. dazu insbes. die dritte Antinomie in der transzendentalen Dialektik der *Kritik der reinen Vernunft*, a.a.O., S. 426ff., 488ff. Siehe ferner spezifischer mit Blick auf die Rechtsentwicklung ders., »Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft«, in: Werkausgabe, a.a.O., Bd. 8, S. 645–879, 787.

23 G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III*, Werke, hg. v. E. Moldenhauer und K.M. Michel, Frankfurt a.M. 1986, Bd. 20, S. 366.

24 I. Kant, *Kritik der Urteilskraft*, a.a.O., S. 164ff.

in gerichtlichen Bauten und anderen Symbolen der Rechtswelt, das aratische Spiel von machtvoller Präsentation und bilderlosem Entzug,²⁵ wäre demnach als Vergegenwärtigung der uneinholbaren Wirklichkeit der Rechtsidee zu verstehen.²⁶

In seinem uneinholbaren Überschuss gebietet Recht immer auch die Überschreitung der gegebenen Ordnung. Recht fordert und orientiert eine Geschichte unendlicher Annäherung an die nie erschlossene Idee kosmopolitischer Allgemeinheit. Kant erläutert nicht näher, wie sich dieses geschichtliche Gebot auf die Verfasstheit der bestehenden Ordnung auswirkt – ob und wie weit sich der Gesichtspunkt der Idee in den Vollzug der Rechtsordnung einschreibt oder lediglich eine davon abgehobene Aufgabe künftiger politischer Veränderung anzeigt. In erster Linie folgert er aus der Uneinholbarkeit der Rechtspflicht, dass ihre Konkretisierung öffentlich-gemeinschaftlich zu erfolgen hat. Niemand kann einen unmittelbaren Zugang zum Gehalt der Rechtsidee in Anspruch nehmen, der es erlauben würde, anderen das eigene Rechtsverständnis aufzuzwingen. Dies lässt fraglich erscheinen, ob die überschießende Idee die öffentlich sanktionierte Ordnung tatsächlich in irgendeiner Weise zu relativieren, zu »entsetzen« vermag. Auf den ersten Blick scheint im Gegenteil nahezuliegen, gerade wegen der Uneinholbarkeit der Rechtsidee das öffentlich Entschiedene konsequent zur Richtschnur zu nehmen. Kants Bemerkungen zur Gewaltenteilung suggerieren demgemäß eine strenge Bindung der Gerichte an die positive Gesetzgebung. Sie lassen sich nicht eindeutig auf die Frage ein, erläutern aber die Struktur der drei Staatsgewalten in Analogie zu den drei Sätzen in praktischen Vernunftschlüssen. Die Rechtsanwendung folgt demnach einer Logik der Subsumption.²⁷ Eine Emanzipation juristischer Reflexion von der gesetzlichen Bindung durch vernunftrechtliche Argumente verwirft Kant an anderer Stelle unmissverständlich scharf: »Es wäre lächerlich, sich dem Gehorsam gegen einen äußern und obersten Willen, darum, weil dieser, angeblich, nicht mit der Vernunft übereinstimmt, entziehen zu wollen.«²⁸ Bekannt und berüchtigt ist auch Kants Abweisung von Widerstand und Revolution zur Verwirklichung der Rechtsidee.²⁹ Die Uneingelöstheit der Rechts-

25 Vgl. C. Douzinas, »The Legality of the Image«, *The Modern Law Review* 63 (2000), S. 813–830.

26 In diesem Sinne beschreibt auch Schmitt die symbolische Kraft erhabener Architektur: C. Schmitt, *Der Wert des Staates und die Bedeutung des Einzelnen*, a.a.O., S. 30.

27 Vgl. I. Kant, »Metaphysik der Sitten«, a.a.O., S. 431f.

28 I. Kant, »Der Streit der Fakultäten«, in: Werkausgabe, a.a.O., Bd. 11, S. 261–393, 287.

29 I. Kant, »Metaphysik der Sitten«, a.a.O., S. 438ff.; ders., »Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis«, a.a.O., S. 156ff.; ders., »Zum ewigen Frieden«, a.a.O., S. 233f.; ders., »Der

idee drängt auf politische Reformen im Wege der herrschenden legislativen Verfahren. Aber die geltenden Rechtsverhältnisse scheinen davon unberührt.

Dieser Befund ist allerdings vorschnell. Problematisch ist er nicht nur, weil bei der Würdigung von Kants Äußerungen zu den konkreten Implikationen seiner Theorie der mögliche Einfluss drohender Zensur zu beachten ist. Kants immer wieder sichtliche Zweifel am progressiven Potential juristischer Eliten mögen ein weiterer Anlass gewesen sein, die Implikationen der Rechtsidee in den Äußerungen zur Rechtsanwendung in den Hintergrund zu rücken. Bei genauerem Hinsehen liegen aber tiefere Gründe vor, den Bezug zwischen Rechtsidee und Rechtsordnung enger zu verstehen. Zunächst darf die Unterscheidung von Recht und Politik nicht mit einem falschen Vorverständnis gedeutet werden. Kant unterstellt nicht streng differenzierte Funktionsbereiche, wie sie in vielen Theorien der Gegenwart vorausgesetzt werden. Recht und Politik werden als eng miteinander vermittelte Begriffe entwickelt. Seine politische Philosophie ist Rechtsphilosophie, seine Rechtsphilosophie politische Philosophie. Es ist sogar eine zentrale Pointe der Kantischen Schriften, diese konstitutive Verflechtung von Recht und Politik darzutun. Politik ist »ausübende[...] Rechtslehre«.³⁰ Recht bietet den Anstoß, Rahmen und semantischen Horizont politischen Handelns. Es ist die in der gesetzlichen Ordnung konkretisierte Allgemeinheitsforderung der Rechtsidee, die »wahre Politik« anleitet und ermöglicht.³¹ Umgekehrt ist Politik die Verwirklichung, eben die Ausübung, der Vollzug der Rechtsidee. Eine rechtlose Politik ist – wie die Begriffe der Macht- und Interessenpolitik auch im allgemeinen Sprachgebrauch anklingen lassen – keine wirkliche Politik. Ihr fehlt die moralische Eröffnung des Allgemeinheitshorizonts, der wahres politisches Handeln definiert. Es ist deshalb die das Allgemeine aufrufende Semantik der rechtlichen Regeln, die über den Bestand ihrer Regeln hinausdrängt und politische Praxis so strukturiert. In dieser Praxis wiederum entwickelt sich die Bedeutung der rechtlichen Regeln fortlaufend. Wahre, progressive politische Reformen dürfen daher nicht gegen einen unpolitischen Rechtszustand ausgespielt werden, sondern bilden ein wesentliches Moment der stets dynamisch zu verstehenden Rechtsverhältnisse.

Streit der Fakultäten«, a.a.O., S. 360, 367. Die zitierten Stellen, die auch im Lichte der Zensurgefahr gelesen werden müssen, sind freilich auffällig zweideutig. Eine erhebliche Relativierung liegt namentlich in den Bemerkungen, dass der Eintritt von Revolutionen trotz ihrer Unzulässigkeit als Ruf zu progressiver Reform zu nehmen und eine erfolgreiche Umwälzung rechtsverbindlich ist.

30 I. Kant, »Zum ewigen Frieden«, a.a.O., S. 229.

31 Ebd., S. 243.

Dieses politisch-rechtliche Wechselspiel bekräftigt und konkretisiert Kant in verschiedenen Leitbegriffen und Überlegungen seiner Ausführungen. Dabei wird die Differenz politischer und rechtlicher Verfahren, legislativer und gerichtlicher Akteure zusehends problematischer und komplexer. Kants Kategorien bieten hier oft nur Einsatzpunkte, deren Tragweite in der Wirkungsgeschichte weiter entfaltet worden ist. Ein erstes wichtiges Motiv ist in dem Zusammenhang der Öffentlichkeitsbegriff. In Kants Philosophie erhält diese Zentralkategorie der Moderne systematischen Rang. Immer wieder und an ganz unterschiedlichen Stellen greift Kant das Attribut auf. In der Rechtslehre ist der Begriff besonders prominent: Die Rechtsidee verlangt Verwirklichung als öffentliches Recht, verstanden nicht als Teilbereich der Rechtsordnung, sondern als eine in öffentlichem Verfahren formierte Gesamtrechtsordnung.³² Mit der Öffentlichkeitsforderung verbindet sich bei Kant auch das Postulat demokratischer Rechtsetzung. Darin geht Öffentlichkeit aber nicht auf. Kants Öffentlichkeitsgedanke ist zugleich zurückhaltender und ambitionierter. Einerseits kommen auch – zumindest vorläufig – monarchische oder aristokratische Ordnungen als Systeme öffentlicher Rechtssetzung in Betracht. Andererseits muss sich die Rechtsformung aber konsequent als Artikulation nicht nur eines mehrheitsfähigen Kollektivinteresses, sondern eines wahrhaft allgemeinen Standpunkts im Licht der Öffentlichkeit behaupten. Der Öffentlichkeitshorizont lässt sich dabei nicht auf scharf begrenzte Gemeinschaften festlegen, sondern ist dazu angehtan, eine zunehmend weltbürgerliche Allgemeinheit in Anschlag zu bringen. Diesen öffentlichen Rechtfertigungsrahmen entwickelt Kant nicht nur als Kontext der Bewährung politischer Urteile, sondern auch der Herausbildung derselben. Die Kultivierung eines öffentlichen Denk- und Handlungsraums ermöglicht uns allererst, einen wahrhaft allgemeinen Standpunkt zu gewinnen.³³

Jürgen Habermas hat in seiner klassischen Öffentlichkeitsstudie nachgezeichnet, wie sich das Ideal bei Kant von einer Sphäre der Vermittlung naturwüchsiger Interessen zu einem Rahmen freier moralisch-politischer Reflexion entwickelt. Die Dynamik des öffentlichen Diskurses eröffnet einen genuinen Gesichtspunkt konkreter Allgemeinheit jenseits der bloßen Aushandlung vorgegebener, konkurrierender Interessen.³⁴

32 I. Kant, »Metaphysik der Sitten«, a.a.O., S. 427ff.

33 Vgl. zur Bedeutung der Publizität bei Kant neben der Rechtslehre auch I. Kant, »Zum ewigen Frieden«, a.a.O., S. 244ff.; ders., »Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?«, in: Werkausgabe, a.a.O., Bd. 11, S. 51–61; ders., »Was heißt: sich im Denken orientieren?«, in: Werkausgabe, a.a.O., Bd. 5, S. 265–283, 280.

34 J. Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*, mit einem Vorwort zur Neuauflage 1990, 13. Aufl., Frankfurt a.M. 2013, S. 178ff.

Hannah Arendt hat dann die spezifische Logik des Urteilens ins Zentrum gerückt, die sich bei Kant mit dem Motiv verbindet. In einer Verknüpfung von Kants politischen und ästhetischen Reflexionen unter starker Bezugnahme auf die *Kritik der Urteilskraft* ermittelt sie die Entdeckung eines originären Modus politischen Urteilens, der nicht der Notwendigkeit apriorischer Vernunftregeln oder sinnlicher Empfindungen folgt, sondern durch die Reflexion des eigenen Blicks im Lichte der Perspektiven anderer einen sozial-kommunikativen Begriff der Allgemeinheit gewinnt.³⁵ Ähnlich wie Habermas betont auch Arendt, dass Sozialität hier die Interdependenz naturwüchsiger Interessenbefriedigung übersteigt und das Soziale als Bedingung eines spezifischen geistigen Standpunkts in den Blick kommt.³⁶

Es liegt nahe, diese Öffentlichkeit der Rechtsverwirklichung nicht nur als Eigenschaft punktueller Gesetzgebung, sondern als Rahmen aller rechtlichen Urteilsbildung zu verstehen. Dieser Rahmen wäre es, der den überschießenden Allgemeinheitshorizont des Rechts im Blick hält und die Auseinandersetzung mit bestehenden Regeln zur immer weiteren Freilegung uneingelöster Emanzipationsgehalte drängt. Tatsächlich bringt Kant selbst den geschichtlichen Horizont der Rechtsidee gerade gegen die Optik der Juristen seiner Zeit in Stellung. Er stellt das Thema ins Zentrum des Kapitels seiner Fakultätsschrift zum Streit der philosophischen mit der juristischen Fakultät³⁷ und präsentiert die herrschende juristische Perspektive auch in der Abhandlung zum ewigen Frieden als paradigmatische Gegenposition zum Propagierten. Hier erläutert Kant den disziplinären Dissens anhand der Gegenüberstellung von moralischem Politiker und politischem Moralisten.³⁸ Während der moralische Politiker Politik nach moralisch-rechtlichen Prinzipien betreibt, konstruiert der »nach der Art echter Juristen« operierende politische Moralist Moral und Recht gemäß den politischen Maßgaben.³⁹ Das herrschende juristische Raisonement beschwört nach dem dort Ausgeführten auf doppelte Weise den Status quo: Erstens wird die gegebene Gesetzesordnung als höchste Richtschnur genommen und Recht den Zwecken der herrschenden Gewalt angepasst. Die strikte Unterwerfung unter die faktischen Machthaber:innen wird zweitens damit gerechtfertigt, dass dem Menschen eine unveränderlich-eigeninteressierte Natur zugeschrieben wird, die der Führung bedarf. Diese Perspektive ist vor allem deshalb problematisch, weil sie selbsterfüllend ist: Fehlt die Aussicht geschichtlicher Emanzipation, so bleibt Recht auf die mechanische Verwaltung und Zementierung des Bestehenden beschränkt. Kein höherer Bezugs-

35 H. Arendt, *Das Urteilen*, a.a.O., insbes. S. 108f.

36 Ebd., S. 114.

37 Vgl. I. Kant, »Der Streit der Fakultäten«, a.a.O., S. 349ff.

38 I. Kant, »Zum ewigen Frieden«, a.a.O., S. 228ff.

39 Ebd., S. 235.

punkt als das Utilitätskalkül der politischen Autoritäten kommt in Betracht. Recht vollzieht nur den autoritativen Willen und legitimiert diesen nachträglich mit der rechtlichen Aura. Es steuert die Subjekte durch ihnen äußerliche Regeln und optimiert so bestenfalls die Verfolgung kollektiver Interessen. Das Allgemeinheitsversprechen der Rechtsidee, das die machtdurchwachsene Endlichkeit gegebener Regeln sprengt, fällt aber außer Betracht. Recht wird in Benjamins Terminologie mythisch: Es fixiert Machtstrukturen und naturalisiert die Gesellschaft als Gegenstand und Zweck der Verwaltung.

Nur wo das überschießende Allgemeinheitsversprechen, das rechtlichen Regeln ihre moralische Autorität vermittelt, festgehalten und zur Richtschnur genommen wird, kann sich Recht als Medium der Befreiung zum Allgemeinen wirklich entfalten. Der von Kant propagierte moralische Politiker nimmt die Rechtsidee zum Leitprinzip und berücksichtigt politische Klugheitsregeln erst auf dieser Grundlage. Herrschende Regeln sind als bedingtes Verwirklichungsmedium der Idee, nicht als unbedingte Maßgabe zu verstehen. Der unbedingte Primat muss der Rechtsidee zukommen, obgleich deren Verwirklichung nicht abschließend erreichbar und die Orientierung des Handelns an ihr nach politischen Nützlichkeitsabwägungen unratsam erscheint. Das moralische Rechtsprinzip allgemeiner Freiheit darf der Effizienz politischer Interessenverfolgung nicht geopfert werden. Auch an dieser Stelle fordert Kant nicht, geltendes Recht im Rekurs auf die Allgemeinheitsidee des Rechtsprinzips schlicht außer Acht zu lassen. Die Berücksichtigung geltenden Rechts darf aber nicht eine Relativierung des Primats der Rechtsidee bedeuten, sondern hat allein nach Maßgabe der Vernunft selbst zu erfolgen. Kant räumt die vorläufige Anerkennung defizienter Rechtslagen als »Erlaubnisgesetze der Vernunft« ein: Sie gebieten nicht vorbehaltlos die Hinnahme mangelhafter Rechtsverhältnisse, aber gestatten diese, um den Rückschritt in einen rechtlosen Zustand abzuwenden.⁴⁰ So ist die bedingte Anerkennung bestehenden Rechts eine Implikation des Gebots unendlicher Annäherung. Nie kann das Vorläufig-Stückhafte im Recht abgeschüttelt werden. Der Primat der Rechtsidee setzt dem herrschenden Recht eben nicht unmittelbar eine alternative abschließende Rechtsordnung gegenüber, sondern stellt rechtliche Regeln in einen spezifischen Bedeutungshorizont, der zur immer neuen Prüfung und Überschreitung anhält. Statt ein bestimmtes Regelgefüge durch ein anderes auszutauschen, ändert der Primat der Idee also die Struktur der Regelbefolgung. Stipulierte Regeln sind dem moralischen Politiker ein vorläufiges Reflexionsmoment eines Prozesses freien kollektiven Handelns, der sich in der fortgesetzten Orientierung an der nie eingeholten Idee rechtlicher Allgemeinheit realisiert. Sie vergegenwärtigen

⁴⁰ Ebd., S. 234.

und konkretisieren die Allgemeinheitsforderung, müssen aber im Lichte dieser Forderung, die sie nie vollständig wiedergeben, immer neu befragt und revidiert werden. Sie sind nicht Mittel mechanischer Programmierung, die das Tun der Subjekte ohne weitere Reflexion in politisch verfügte Bahnen lenkt. Sie dienen den Subjekten zur Erlernung eines moralischen Standpunkts der Allgemeinheit, der in keiner Regel abschließend festgehalten werden kann, sondern fortlaufend neuer Bestimmung bedarf.

Auch in der Diskussion dieser zwei Rechtsverständnisse bezieht sich Kant zunächst auf die Maximen politischer Reform, nicht auf die Hermeneutik der Rechtsanwendung. Trotzdem rückt der Zwist mit den Juristen auch diese letztere Dimension deutlich in den Blick. Wiederholt beklagt Kant die »Ausflüchte und Bemäntelungen [...], um [...] der verschmitzten Gewalt die Autorität anzudichten, der Ursprung und der Verband allen Rechts zu sein«, durch die dem Handeln der öffentlichen Machthaber:innen entgegen dem Rechtsbegriff Rechtmäßigkeit attestiert wird.⁴¹ Auch die erwähnten Ausführungen zur Gewaltenteilung lassen für die Befragung der gesetzlichen Vorgaben durch die Rechtsanwendung deutlich mehr Raum, als es die Orientierung an der Struktur des Subsumptionsvorgangs vermuten lässt. Kants Strukturbeschreibung bezeichnet die basale Logik der Differenzierung von Rechtsetzung und Rechtsanwendung. Die Unterscheidung dieser Funktionen hebt im Kern darauf ab, dass Gesetze zunächst allgemeine Regeln formulieren und Rechtssprüche diesen Regeln besondere Fälle unterwerfen. Diese Subsumptionslogik wird durch den Gesichtspunkt der überschießenden Idee nicht aufgegeben, aber relativierend in einen weiteren Reflexionshorizont gestellt. Die Legislative ist wie alle Staatsgewalt an die allgemeine Maßgabe des Rechtsprinzips gebunden, wie Kant auch am Beginn der Paragraphen zur Gewaltenteilung erinnert.⁴² Sie konkretisiert gleichsam dessen Gehalt und stipuliert überdies in den Spielräumen, die der Rechtsbegriff für unterschiedliche Regelungen lässt. Die Konkretisierung des apriorischen Rechtsbegriffs kann aber wesensgemäß nur vorläufig und beschränkt erfolgen. Sie lässt sich erst am aktuellen realen Fall gänzlich vollziehen und ist in diesem Zuge ständiger Fortentwicklung ausgesetzt. Tatsächlich weist gerade auch die Analogisierung der Gewaltenteilung mit dem praktischen Vernunftschluss auf dieses Erfordernis fortgesetzter Reflexion an der Richtschnur praktischer Vernunft hin. Die Gesetzesbindung wird damit keineswegs belanglos, ist aber eben immer im Zusammenhang des Rechtsbegriffs zu interpretieren, der laufende Prozesse der Verschiebung impliziert. Der Einsicht in diese schöpferische Dimension

41 Ebd., S. 238. Vgl. auch die berühmte Stelle über die »leidige[n] Tröster« der Völkerrechtslehre ebd., S. 210.

42 I. Kant, »Metaphysik der Sitten«, a.a.O., S. 431.

der Rechtsprechung entspricht auch, dass Kant eine demokratische Bestellung des Richteramts postuliert.⁴³

Die in jüngerer Zeit zu verzeichnende Relativierung der Differenz rechtsetzender und rechtsanwendender Instanzen im Zuge der Bedeutungszunahme exekutiver und justizieller Organe verleiht der Berücksichtigung der hermeneutischen Implikationen für die Rechtsanwendung gesteigerte Relevanz. Martti Koskenniemi hat diesen Aspekt mit Blick auf gegenwärtige Prämissen des internationalen Rechtsdiskurses näher beleuchtet. Er rekonstruiert und affirmiert den von Kant eingeklagten hermeneutischen Horizont der Rechtsidee treffend und aufschlussreich als spezifischen »mindset«, eine bestimmte Denkungsart, in der Urteilsbildung.⁴⁴ Kant zeichnet Koskenniemi zufolge ein Modell vor, das es erlaubt, die Ideale der *rule of law* und des Konstitutionalismus nicht auf eine fixe Regelarchitektur zu beziehen, sondern auf eine bestimmte Haltung, einen Geist (»spirit«) oder eben eine Denkungsart juristischen Urteilens.⁴⁵ Gegen die vor allem von einer dominanten Spielart ökonomischer Rechtsanalyse unterstellte Prämisse unüberwindlich widerstreitender Interessen, denen auch Recht strikt unterworfen wäre, präsentiert Kant eben eine Logik rechtlicher Reflexion, die unbeirrbar auf Allgemeinheit und Universalität drängt. Ihre Bedeutung liegt im Zwischenraum, der jedes rechtliche Urteil von vorgegebenen Regeln und darin ausgedrückten Interessen oder Zwecken trennt. Gegen einen juristischen Regelpositivismus und einen ökonomischen Interessenpositivismus insistiert die konstitutionalistische Denkungsart auf einem Moment der Unbestimmtheit im rechtlichen Urteil. Dabei unterstellt sie jedoch nicht eine rechtsfreie Dezision. Im Gegenteil kommt hier der in rechtlichen Regeln artikulierten, aber nie zu kontrollierende Universalitätshorizont des Rechtsbegriffs zum Tragen. In diesem öffentlichen, durch konstitutionelle Prinzipien, Rechte und Regeln konturierten, aber nie fest definierten Reflexionsrahmen werden unterschiedliche normative Gesichtspunkte miteinander vermittelt und im Lichte des Allgemeinheitsanspruchs der Rechtsidee gewürdigt. Auf diese Weise strebt die Praxis rechtlichen Urteilens stetig auf ihr universelles Ziel zu.

Eine weitere wichtige Konkretisierung der Überschreitungsllogik in Kants Rechtssystem ist die Figur des Weltbürgerrechts. Dieser Aspekt ist mit Blick auf den Alteritätscharakter der Unendlichkeit der Rechtsidee von besonderem Interesse. Kant unterstreicht, dass es sich dabei um einen unverzichtbaren Bestandteil der öffentlichen Rechtsordnung handelt, der nicht nur als eine philanthropische Ergänzung, sondern im

43 Ebd., S. 435f.

44 M. Koskenniemi, »Constitutionalism as Mindset: Reflections on Kantian Themes About International Law and Globalization«, *Theoretical Inquiries in Law* 8 (2007), S. 9–36, passim.

45 Ebd., S. 12.

strengen Sinne als Recht zu qualifizieren ist.⁴⁶ Gleichwohl ist diese Schicht der von Kant skizzierten Ordnung in mehrerer Hinsicht außergewöhnlich. Da Kant eine Weltrepublik zwar verschiedentlich als Fluchtpunkt der Rechtsidee bezeichnet, andernorts dann aber einen pluralistischen Staatenbund favorisiert und letztlich die unendliche Annäherung an die bloß regulative Idee entschränkter Ordnung postuliert, fehlt dem Weltbürgerrecht die sonst konstitutive Sicherung durch eine übergreifende Gewalt. Die Beschreibung des weltbürgerlichen Rechts unterstellt einen Zustand der Staatenpluralität und skizziert die asymmetrische Konstellation eng beschränkter Ansprüche von Fremden gegenüber ihnen be gegnenden Einheimischen. Konkretisiert werden diese Ansprüche in »Bedingungen der allgemeinen Hospitalität«.⁴⁷ Das Weltbürgerrecht ist ein »Besuchsrecht«, das lediglich verbietet, politische Ordnungen gänzlich zu verschließen, und zur Offenheit für die Begegnung mit Fremden verpflichtet.⁴⁸ Das Weltbürgerrecht ist also wesentlich an den Grenzen der Rechtsordnung lokalisiert.⁴⁹ Als letzte Ebene der kosmopolitischen Ordnung wird keine abschließende, firm gesicherte und durch einen weltumspannenden Demos legitimierte Globalverfassung konzipiert, sondern ein stets prekärer Überschuss, der die konstitutive Unabgeschlossenheit jeder Ordnung reflektiert, indem er die Ordnungen für ihr Äußeres offenhält und den Ausgeschlossenen Gehör verschafft. Die rechtliche Ordnung erschöpft sich mithin nie in den Rechten und Pflichten, die sich die Menschen innerhalb der Ordnung wechselseitig einräumen. Sie birgt Ansprüche einer Allgemeinheit, die selbst in den fortschrittlichsten demokratischen Verfahren nicht repräsentiert ist.

Jacques Derrida hat die prekäre Logik von Kants weltbürgerlichem Hospitalitätsrecht in einer Reihe von Texten sorgfältig herausgearbeitet.⁵⁰ Derrida betont die Ambivalenz von unbedingter, unberechenbarer

46 I. Kant, »Metaphysik der Sitten«, a.a.O., S. 475; ders., »Zum ewigen Frieden«, a.a.O., S. 213.

47 Ebd., S. 213 (im Original teilweise gesperrt).

48 Ebd., S. 214 (im Original gesperrt).

49 Vgl. S. Benhabib, *Kosmopolitismus und Demokratie. Eine Debatte*, mit B. Honig, W. Kymlicka und J. Waldron, übers. v. T. Atzert, Frankfurt a.M. 2008, S. 28.

50 J. Derrida, »Il n'y a pas de culture ni de lien social sans un principe d'hospitalité«, Interview von D. Dhombres, *Le Monde*, 02.12.1997; ders., »Hospitalité«, in: Pera Peras Poros, *atelier interdisciplinaire avec et autour de Jacques Derrida*, hg. v. F. Keskin und Ö. Sozer, Istanbul 1999, S. 17–44; ders., *Weltbürger aller Länder, noch eine Anstrengung!*, übers. v. H.-D. Gondek, Berlin 2003, S. 17ff.; ders., *Von der Gastfreundschaft*, übers. v. M. Sedlaczek, 5. Aufl., Wien 2018, S. 55; allgemeiner zur implizierten Spannung von ethischer und politisch-juridischer Dimension im Vergleich Kants mit Lévinas vgl. ders., »Das Wort zum Empfang«, in: ders., *Adieu. Nachruf auf*

Offenheit einerseits und beschränktem, asymmetrischem, einseitig von den Gastgebenden kontrolliertem Anspruch andererseits. Gerade in der eminent wichtigen Anerkennung der Rechtsqualität verbindet sich das Aufbrechen von Grenzen wiederum mit der Fixierung und Begrenzung der Garantie. Die Struktur des Weltbürgerrechts reflektiert diese Spannung und verheißt im Wachhalten derselben ein fortgesetztes, nie abgeschlossenes Aufbrechen der rechtlichen Ordnung im Blick auf das Ausgeschlossene. Der Hospitalitätsbegriff setzt, wie Derrida sagt, eine »Implosion« frei, die die ihm eigenen Bedingungen aufsprengt.⁵¹ Das Weltbürgerrecht bildet so einen privilegierten Schauplatz von Kants Beobachtung, dass »das Politische [...] seinem Begriff nie adäquat« ist.⁵² Es vergegenwärtigt – im Appell des Rechts – fortlaufend die Uneinholbarkeit ausgeschlossener Ansprüche und drängt zur geschichtlichen Überschreitung der bestehenden Verhältnisse.

Die weltbürgerlichen Rechte jenseits bestehender Ordnungen legen mit besonderer Deutlichkeit Sphären der Rechtsentwicklung jenseits der legislativen Prozesse nahe. Sie stehen ein für das Andere, Unbeachtete und Ausgeschlossene jeder gegebenen Ordnung. Die kosmopolitische Rechtschicht versetzt die rechtliche Ordnung in eine permanente Unruhe, die sich in der Konfrontation mit Ansprüchen Einzelner aktualisiert. Diese Konfrontation betrifft alle Rechtsreflexion und drängt sich besonders der Beachtung in Konstellationen der Rechtsanwendung auf. Im Anschluss an Derrida hat Seyla Benhabibs Lektüre von Kants Weltbürgerrecht diese innere Unruhe des Rechts aufschlussreich entfaltet. Benhabib unterstreicht die grenzüberschreitende Dynamik kosmopolitischer Normen, die sich in der Artikulation ausgeschlossener Ansprüche innerhalb rechtlicher Ordnungen realisiert. Sie stellt heraus, dass Kants Weltbürgerrecht eine Rechtskategorie jenseits der gängigen Alternative von positivem Recht und Naturrecht beschreibt: Die geschichtliche Uneinholbarkeit der kosmopolitischen Normen transzendiert die gesetzten Ordnungen, lässt sich aber auch nicht auf eine unwandelbare Natur festlegen.⁵³ Die genuine Logik des Weltbürgerrechts erfasst Benhabib dann unter Aufnahme einer Kategorie Derridas in der Figur demokratischer Iterationen.⁵⁴ Unter diesem Titel beschreibt Benhabib, wie der wiederholende Rekurs auf den kosmopolitischen Rechtshorizont neue Bedeutungen hervorbringt. Die antiessentialistische Pointe der Iterationsfigur besteht darin, dass die

Emmanuel Lévinas, übers. von R. Werner, München/Wien 1999, S. 31–170, 114–129.

51 J. Derrida, »Hospitalité«, a.a.O., S. 20 (Übers. BV).

52 J. Derrida, »Das Wort zum Empfang«, a.a.O., S. 114.

53 S. Benhabib, *Kosmopolitismus und Demokratie*, a.a.O., S. 26ff.

54 Vgl. ebd., 43ff. Benhabib rezipiert den Iterationsbegriff aus J. Derrida, »Signatur Ereignis Kontext«, in: ders., *Randgänge der Philosophie*, übers. v. G. Ahrens, 2., überarbeitete Aufl., Wien 1999, S. 325–351.

neuen Artikulationen keine sekundäre Ableitung einer ursprünglichen, wesentlichen Bedeutung, sondern gleichermaßen authentische Wiederholungen sind. Auf diese Disposition der rechtlichen Dynamik wird in der Auseinandersetzung mit Derrida zurückzukommen sein.

Der bei Kant vorgezeichnete Sinn kosmopolitischer Normen besteht in der geschichtlichen Vielfalt ihrer Iterationen. Es gibt keine abstrakte Regel jenseits ihrer Konkretisierung, jede Erfassung und Artikulation derselben ist immer schon konkret bestimmt. Am Werk sieht Benhabib diese Dynamik in Reinterpretationen transnationaler Normen durch soziale Bewegungen und insbesondere Minoritäten, wo Exklusionen herrschender Diskurse exponiert und neue Bedeutungen des rechtlichen Bestands hervorgebracht werden. Angeführt werden zum Beispiel die Einklagung des Rechts religiöser Freiheit durch verschleierte Musliminnen in Frankreich, der Kampf um das Ausländer:innenstimmrecht in Deutschland und die Forderung des Wahlrechts für Strafgefangene in Großbritannien.⁵⁵ Solche gesellschaftlichen Prozesse schöpferischer Variation können dann etwa in Expert:innenberichten und Gerichtsentscheidungen, aber natürlich auch in Gesetzesänderungen und in vielen weiteren Gestalten institutioneller Intervention Aufnahme und Ausdruck finden. Referenzen für die Artikulation der weltbürgerlichen Postulate bietet oft der wachsende Bestand inter- und supranationaler Rechtstexte, angeknüpft werden kann aber auch an innerstaatliche Erlasse.⁵⁶ Aus der Iteration dieser bestehenden Normen werden neue, ungedachte und ausgegrenzte Ansprüche formuliert. Dabei machen die Betroffenen nicht einfach vorbestehende Anliegen für die übrige Gesellschaft sichtbar. Auch die Betroffenen selbst erkennen ihre Forderungen in einem neuen, allgemein-kosmopolitischen Licht, in dem der bekundete Anspruch eine weiterreichende Aufmerksamkeit für das uneinholbare Andere wachruft.⁵⁷

Bei genauerer Betrachtung von Kants Ausführungen und ihren in der Rezeptionsgeschichte weiterverfolgten Implikationen wird deutlich, dass die geschichtlichen Perspektiven der Rechtsidee nicht lediglich ein Programm für politische Reformen bieten, sondern tatsächlich überall in den Sinn des Rechts eingezeichnet sind und den rechtlichen Standpunkt auf diese Weise in Unruhe versetzen. Die implizierte ständige Befragung des Vorgegebenen im Lichte des Uneingelösten der Rechtsidee ist nicht einfach ein Vorgang freier Spekulation aus innerem Pflichtbewusstsein.

- 55 Vgl. S. Benhabib, *Kosmopolitismus und Demokratie*, a.a.O., S. 48ff.; dies., »The new sovereigntism and transnational law: Legal utopianism, democratic scepticism and statist realism«, *Global Constitutionalism* 5 (2016), S. 109–144, 131ff.
- 56 Vgl. S. Benhabib, »The new sovereigntism and transnational law«, a.a.O., S. 137.
- 57 Das wird zumindest angedeutet in S. Benhabib, *Kosmopolitismus und Demokratie*, a.a.O., S. 64f.

Der überschießende Anspruch konfrontiert uns in den äußeren, zwangsbewehrten Gesetzen der öffentlichen Rechtsordnung und den konkreten Rechtsbehauptungen, mit denen Andere an uns herantreten. Diese äußerlichen Maßgaben stabilisieren die Rechtsforderung und vergegenwärtigen uns beharrlich die Distanz rechtlicher Allgemeinheit von unseren eigenen Überzeugungen. Die zwangsbewehrten Gesetze und die Interaktion mit anderen Subjekten bieten so nicht nur eine Festigung des Rechts, sondern sind darin Anstoß und Leitfaden einer Reflexion, die über den unmittelbaren Gehalt dieser Gesetze und der Rechtsbehauptungen Anderer selbst hinausweist. Indem die Gesetze und Rechtsbehauptungen die Rechtsidee artikulieren, drängen sie immer auch über den eigenen Gehalt hinaus auf das uneinholbare Allgemeine. Kant stellt in seinen Darlegungen stets diese spannungsvolle Disposition heraus: Recht ist wesentlich über äußere Zwangsordnungen vermittelt, geht aber nie darin auf.

Diese Konstellation ist offenkundig zutiefst prekär und ambivalent. Im Zwangselement dringen stets auch andere, unrechtliche Motive und Kräfte in die Rechtsentwicklung ein. Immer besteht die Gefahr, dass diese über den rechtlichen Sinn Oberhand gewinnen und sich die Legitimationseffekte der Rechtssemantik zunutze machen. Die Indienstnahme des Rechts für die Macht kann sich, wie Kants Auseinandersetzung mit dem Juristenstand bezeugt, sowohl in Gestalt der Versteifung auf die politischen Vorschriften als auch in der Entfesselung von denselben aktualisieren. Aber auch die Preisgabe des Rechtszwangs löst das Zwangselement nicht auf, sondern überlässt es gänzlich den bestehenden Herrschaftsverhältnissen. Ohne allen äußerlichen Zwangscharakter würde Recht letztlich auf Kräfte innerer Philanthropie herabsinken, die Kant als ungenügende Garantie des Weltbürgerrechts ausweist. Mit diesen steten Tendenzen zwanghafter Domestizierung und auflösender Verinnerlichung muss sich die geschichtliche Kraft des Rechts entfalten. Kant artikuliert ein illusionsloses Bewusstsein davon, dass es sich bei diesen abgründigen Strebungen mitnichten um bloß theoretische oder auch nur marginale Probleme handelt. Seine wiederholten Einlassungen zur juristischen Profession heben hervor, dass die zur Rechtspflege Berufenen systematisch zum Verrat der Rechtsidee tendieren. Sein Insistieren auf der Zwangsbefugnis und der Pflicht zur öffentlichen Ordnung unterstreicht von Anfang an die Unzulänglichkeit eines völlig zwangsbefreiten Rechts. Die geschichtsphilosophischen Ausführungen betonen im Anschluss an das jüdisch-christliche Geschichtsbild ebenfalls das Gewicht ungerechter Motive in der Rechtsentwicklung: In der Befreiung von den natürlichen Verhältnissen durch das Erwachen des Moralbewusstseins wählt der Mensch zunächst das Böse.⁵⁸

58 Vgl. I. Kant, »Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht«, a.a.O., S. 37ff.; ders., »Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte«, in: Werkausgabe II, a.a.O., S. 83–102, 87ff.

Die Religionsschrift erläutert diesen Hang nicht zur Bedürfnisbefriedigung, sondern zur frei gewählten Unmoral mit der Lehre vom radikal Bösen, die uns bei Derrida nochmals begegnen wird.⁵⁹ Der Aufsatz zur weltbürgerlichen Geschichtsidee führt ebenfalls auf dieser Linie aus, dass die Unterwerfung unter das Recht immer auch die Unterwerfung unter die Ungerechtigkeit menschlicher Herrschaft impliziert. Kant unterstreicht die Unauflöslichkeit dieser Verstrickung.⁶⁰ Nichtsdestotrotz hält der Aufklärer aber am Vertrauen fest, dass sich in der geschichtlichen Reflexion dieser Spannung durch die aporetische Ambivalenz hindurch die unendliche Allgemeinheit des Rechts durchsetzt. Dieses Versprechen entnimmt Kant der aufdringenden Evidenz des Rechtsgedankens, der sich weltgeschichtlich in »schwachen Spuren der Annäherung« widerspiegelt.⁶¹ Die eröffnete Aussicht bleibt theoretisch immer unbegreiflich, ist uns aber als praktischer Leitfaden angewiesen.

Bei Kants Verknüpfung von Recht und Geschichte geht es also nicht um die Skizzierung eines künftigen Zustands, der von der gegenwärtigen Rechtslage isoliert wäre. Die nie eingeholte Zukunftsaussicht ist der überschießende Handlungshorizont, den die Erfahrung der Rechtsidee im Hier und Jetzt eröffnet und auferlegt.⁶² Die Unendlichkeit des Rechts liegt nicht in einem letzten, perfekten Zustand, sondern in dem von Kant als Annäherung bezeichneten geschichtlichen Prozess selbst, den der Rechtsgedanke in der Weltgesellschaft freisetzt. Kants politische Schriften präsentieren sich diesbezüglich zweideutig und sprechen diese Pointe kaum klar aus. Häufig scheint tatsächlich die Blaupause einer künftigen Weltordnung gezeichnet zu werden. Damit geben die oft kurzen, als politisch-aufklärerische Interventionen in eine breitere Öffentlichkeit verfassten Texte indes die Perspektive wieder, in der wir als Handelnde die uneinholbare Offenheit der Rechtsforderung erleben. Als Handelnde haben wir die Unendlichkeit der Rechtsidee in der Gestalt einer vagen Zukunftsvision vor Augen, die Umsetzung gebietet. Auf diese Weise versetzt die Rechtsidee das Hier und Jetzt in geschichtliche Unruhe. In der praktischen Perspektive erscheint jedoch nicht der unabschließbare geschichtliche Prozess selbst, sondern der vorläufig ausgemalte künftige Zustand als Ziel. Kant wird nicht müde, den spezifisch praktischen Charakter der beschriebenen Ideale zu betonen.⁶³ Die

59 I. Kant, »Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft«, a.a.O., S. 665ff.

60 I. Kant, »Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht«, a.a.O., S. 41.

61 Ebd., S. 46.

62 Vgl. dazu auch K. Jaspers, »Kants ›Zum ewigen Frieden‹«, in: K. Ziegler (Hg.), *Wesen und Wirklichkeit des Menschen*, FS Plessner, Göttingen 1957, S. 131–152, 146ff.

63 Vgl. die Hinweise oben Fn. 19.

tiefen Implikationen der Charakterisierung der eigenen Darlegung als Hermeneutik der Praxis, als Explikation des Selbstverständnisses handelnder Rechtssubjekte, werden aber nicht unmittelbar ausbuchstabiert. Diese erschließen sich erst, wenn die rechtsphilosophischen Ausführungen im weiteren Kontext des Kant'schen Werks gelesen werden, wenn insbesondere die Ideenlehre, die Konzeption des Verhältnisses von Theorie und Praxis und die Urteilslehre berücksichtigt werden. Erst in diesem Zusammenhang tritt die Verschränkung der Tempora im Geschichtlichen – die Gegenwart des Zukünftigen und die Zukünftigkeit der Gegenwart – voll hervor.

Stellenweise macht Kant diesen Status der Zukunftsaussicht aber doch unmittelbar explizit. Besonders anschaulich ist eine Stelle, die den Vergleich der Geschichtsentwicklung mit einer Asymptote anstellt:

»Wenn aber Menschengattung das *Ganze* einer ins Unendliche (Unbestimmbare) gehenden Reihe von Zeugungen bedeutet (wie dieser Sinn denn ganz gewöhnlich ist), und es wird angenommen, daß diese Reihe der Linie ihrer Bestimmung, die ihr zur Seite läuft, sich unaufhörlich nähert, so ist es kein Widerspruch zu sagen: dass sie in allen ihren Teilen dieser asymptotisch sei, und doch im ganzen mit ihr zusammen komme, mit anderen Worten, daß kein Glied aller Zeugungen des Menschengeschlechts, sondern nur die Gattung ihre Bestimmung völlig erreiche. Der Mathematiker kann hierüber Erläuterung geben; der Philosoph würde sagen: die Bestimmung des menschlichen Geschlechts im ganzen ist *unaufhörliches Fortschreiten* und die Vollendung derselben ist eine bloße, aber in aller Absicht sehr nützliche Idee von dem Ziele, worauf wir, der Absicht der Vorsehung gemäß, unsere Bestrebungen zu richten haben.«⁶⁴

Hier wird unumwunden ausgesprochen, dass der im Recht eröffnete Geschichtshorizont seine Bedeutung nicht in einem künftigen Zustand, sondern in der schon gegenwärtigen Praxis hat. Im aktuellen Prozess des Fortschreitens, zu dem uns die Zukunftsidee anhält, liegt das Erreichen der Bestimmung. Unendliche Annäherung meint kein tragisches Unterfangen, das seinen Zweck notwendig verfehlt, sondern stellt als solche die Entfaltung der menschlichen Bestimmung dar. In ihrer Menschlichkeit ist die Bewegung freilich, wie Kant ja unterstreicht, durch die Bedingungen der Endlichkeit, den Makel des Fehlbaren und des Fehlenden, den Charakter des Stückhaft-Beschränkten gekennzeichnet. Sie bleibt letztlich unverfügbar, wie der Hinweis auf die Vorsehung auch an der eben zitierten Stelle hervorhebt. Obgleich stets stückhaft und prekär-unverfügbar, eröffnet sich im Allgemeinheitshorizont der Rechtsidee, der uns fortwährend aus der Endlichkeit der von uns gesetzten Ordnungen herausreißt und zur Bewegung der Überschreitung anstößt, aber das Unendliche im

64 I. Kant, »Zu Johann Gottfried Herder: Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit«, in: Werkausgabe, a.a.O., Bd. 12, S. 779–806, 805f.

Endlichen. Der Sinn des Rechts ist getragen vom Versprechen, Beschränkungen unseres endlichen Standpunkts fortlaufend zu erkennen und in einer unendlichen Bewegung zu überwinden. In keinem Moment dieses geschichtlichen Vorgangs sind die Mängel und Ungerechtigkeiten der menschlichen Verhältnisse aufgehoben. Und doch blitzt im Gewährwerden und der fortgesetzten Überwindung dieses Falschen ein Standpunkt und eine Kraft unbedingter Gerechtigkeit in der Gegenwart auf.

Auch in der Religionsschrift erläutert Kant die Pointe seines Annäherungsbegriffs nochmals. Der Zusammenhang ist hier ein etwas anderer, da nicht das rechtliche, sondern das ethische Gemeinwesen zur Diskussion steht. Die beiden Ideen sind aber freilich gerade hinsichtlich ihres Status als Geschichtsziel in Kants Konzeption eng miteinander verknüpft und Kant weist auch in der Religionsschrift mehrfach auf die Analogie hin.⁶⁵ Kant erklärt hier die Logik der Annäherung unter Heranziehung des Herrenworts zum kommenden Gottesreich in Lk 17, 21-22, dem sein Verständnis in der Tat präzise folgt: »Das Reich Gottes kommt nicht in sichtbarer Gestalt. Man wird auch nicht sagen: siehe hier, oder da ist es. *Denn sehet, das Reich Gottes ist inwendig in euch!*«⁶⁶ Das Motiv eines künftigen vollendeten Weltreichs ist, wie Kant darlegt, eine »symbolische Vorstellung«, die ihren Zweck in einer bestimmten moralisch-praktischen Haltung hat.⁶⁷ Das antizipierte Ideal lässt sich »nicht als empirische Vollendung *absehen*, sondern [...] nur im kontinuierlichen Fortschreiten und Annäherung zum höchsten auf Erden möglichen Guten [...] *hinaussehen*«. ⁶⁸ Es ist uneinholbarer Vorstellungshorizont moralisch-rechtlichen Handelns. Bemerkenswert ist auch, dass das Subjekt des Annäherungsprozesses in Kants Darlegungen changiert: Mal ist vom sich annähernden Menschen die Rede, mal – dem Motiv des kommenden Reichs entsprechend – von der Annäherung des Reichs.⁶⁹ In der zweiten Formel legt der Annäherungsbegriff nicht das Defizit eines menschlichen Ungnügens, sondern im Gegenteil ein entgegenkommendes Ereignis nahe. So wird noch deutlicher, dass nicht auf den unerreichten Zustand, sondern auf den befreienden Prozess selbst abgehoben wird. Im Vordergrund steht dabei nicht der Akt der Setzung, sondern eben das entgegenkommende Geschehen, die fortgesetzte Unterbrechung und Entsetzung. Im Blick auf die christlichen Endzeitmotive hebt Kant selbst ausdrücklich das Unabsehbar-Ereignishafte hervor. Kants Kommentierung dieses Merkmals unterstreicht nochmals die gegenwärtige Bedeutung der Zukunftsidee. Die Ereignisvorstellung »drückt sehr gut die Notwendigkeit aus, jederzeit

65 I. Kant, »Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft«, a.a.O., S. 752f., 787.

66 Ebd., S. 802f.

67 Ebd., S. 800.

68 Ebd., S. 802.

69 Vgl. ebd., S. 777ff.

darauf in Bereitschaft zu stehen, in der Tat aber (wenn man diesem Symbol den intellektuellen Sinn unterlegt) uns jederzeit wirklich als berufene Bürger eines göttlichen (ethischen) Staats anzusehen.«⁷⁰ Gleich zwei Mal insistiert Kant in diesem Satz darauf, dass sich in der Idee eine »jederzeit« gegebene Situation des Menschen enthüllt. »[J]ederzeit wirklich«, präzisiert er, um dem Gesagten noch größeren Nachdruck zu verleihen. Aktuell ist das Verheißene also nicht bloß im Sinne einer Potentialität.

Auch das berühmteste Motiv des Kantischen Geschichtsziels, die Friedensidee, zeigt den Status der Idee an. Es ist kaum ein Zufall, dass Kant in aller Regel nicht – wie oft übersetzt – von einem perpetuellen, ohne Ende fortwährenden, sondern von einem ewigen Frieden spricht. Ewigkeit impliziert nicht nur das Anhalten eines künftigen Zustands, sondern eine jederzeitige, immer schon und für immer währende beziehungsweise überzeitliche Wirklichkeit. Gerade im Kontext von Kants Werk ist die Unterscheidung von zeitlichem Fortwähren und apriorischer Ewigkeit bedeutungsvoll. Die Wortwahl entspricht der Bedeutung der Friedensidee als eines überschießenden Handlungshorizonts, den die moralische Rechtsidee jederzeit impliziert. Kant bekräftigt seine Wortwahl dadurch, dass er gleich zu Beginn der Friedensschrift festhält, dass nur ein Frieden, der jeden Vorbehalt eines neuen Krieges ausschließt, als solcher gelten könne. Friede sei notwendigerweise ewig, während bei fortgesetzter Kriegsbedrohung eigentlich nur von einem Waffenstillstand gesprochen werden könne.⁷¹ Wie Derrida bemerkt, schließt diese Argumentation streng genommen jeden instituierten Frieden aus, ist doch hier nie jede Möglichkeit eines künftigen Krieges ausgeschlossen.⁷² Mit Blick auf den daraufhin postulierten Völkerbund betont Kant dann sogar selbst die »beständige[...] Gefahr« neuer Feindseligkeiten.⁷³ Auch damit tritt nochmals subtil der metaphysische Charakter des Friedensbegriffs hervor. Die Nähe von Kants Rechtsidee zu Benjamins entsetzend-göttlicher Gewalt wird hier unmittelbar deutlich. Benjamin erklärt nämlich im Gewaltaufsatz selbst, dass Kants Rede vom ewigen Frieden »eine ganz andere, ebenfalls unmetaphorische und politische« Bedeutung habe als die Instituiung einer Ordnung mit Rechtsgewalt, die einen Krieg beendet.⁷⁴ Ganz anders – mit unmissverständlicher Entschiedenheit hebt Benjamin den politischen Horizont, den Kants Rechtsbegriff eröffnet, vom Gegenstand seiner Kritik ab. Stattdessen fungiert der Kantische Friedensbegriff als Vorbote der anderen, von Benjamin affirmierten politischen Gewalt, der göttlichen Gewalt geschichtlicher Entsetzung. Im immer neuen Aufbrechen der Zwangsverhältnisse ohne die Stipulation

70 Ebd., S. 802.

71 I. Kant, »Zum ewigen Frieden«, a.a.O., S. 196. Vgl. auch ebd., S. 251.

72 J. Derrida, »Das Wort zum Empfang«, a.a.O., S. 114.

73 I. Kant, »Zum ewigen Frieden«, a.a.O., S. 213.

74 W. Benjamin, »Zur Kritik der Gewalt«, a.a.O., S. 185, vgl. auch S. 201.

einer letzten Ordnung enthüllt sie sich als Gewalt der Gewaltlosigkeit, als Kraft eines unauslöschlichen, ewigen Friedens. Ihren Ort hat diese Kraft Kant zufolge in der Geschichte des Rechts.

2.2 Die totalitätskritische Sprengkraft rechtlicher Differenz (Hegel)

Kant lässt die geschichtliche Sprengkraft der Rechtssemantik innerhalb der politischen Verhältnisse also oft und an zentraler Stelle hervortreten. Verschiedene Aspekte charakteristischer Entzogenheit des Rechts werden dabei in komplexer Verschränkung als Anstoß, Leitfaden, aber auch als Hindernis und Gefährdung der geschichtlichen Dynamik erkennbar. Kants Darlegungen dieser Konstellation beschränken sich allerdings auf verhältnismäßig knappe Bemerkungen, Ansätze und unausgesprochene Implikationen. Vieles ist erst in der Rezeption weiter entfaltet worden. An anderen Stellen argumentiert Kant ganz apriorisch und skizziert den Entwurf einer künftigen Rechtsordnung ohne qualifizierende Erläuterung der geschichtlichen Logik. Das Verhältnis dieser unterschiedlichen Dimensionen seiner Rechtsphilosophie – Apriorizität, Zukunftsentwurf, Geschichtlichkeit – klärt Kant nicht unmittelbar auf. Der dominierende Ausgangspunkt seiner Argumentation bleibt überdies immer die Perspektive des individuellen Vernunftsubjekts. Recht, Gesellschaft und Geschichte erscheinen so trotz aller Hinweise auf das Fremde als nachträgliche Phänomene der Entfaltung einer vorausliegenden Subjektdisposition. Gerade der zentrale Ideenbegriff reflektiert diese Theorieranlage. Konsequenter ausgeführt wird die geschichtliche Logik und damit auch der pluralistische Charakter des Rechts indes bald darauf von Hegel. Sein geschichtliches Rechtsverständnis bringt Hegel entschieden gegen widerstrebende Elemente von Kants Theorie in Stellung. Hegels Vertiefung und Kritik löst Spannungen der Kantischen Perspektive auf, führt damit aber ihrerseits zu problematischen Konsequenzen.

2.2.1 Die Heiligkeit des Rechts als *Movens* der Weltgeschichte

Schon der Textkomposition von Hegels *Grundlinien zur Philosophie des Rechts* lässt sich die Zentralstellung der Geschichtlichkeit entnehmen: Das Buch endet nicht mit dem Bild eines unerschütterlichen Friedens, sondern eben mit einem Kapitel zur Weltgeschichte.⁷⁵ In der Einleitung

75 G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse. Mit Hegels eigenhändigen Notizen und den mündlichen Zusätzen*, Werke, a.a.O., Bd. 7, S. 503ff.

unterstreicht Hegel, dass der Aufbau des Werks keine Beliebigkeit der Darstellung ist, sondern die Entwicklung des Rechtsbegriffs reflektiert.⁷⁶ Bereits die erste Erläuterung des Begriffs in der Einleitung schließt denn auch mit dem Hinweis, dass sich Recht als weltgeschichtliche Bewegung aktualisiert: »nur das Recht des Weltgeistes ist das uneingeschränkt absolute.«⁷⁷ Keine bestimmte Entwicklungsstufe des Rechts bildet einen letzten Standpunkt, sondern allein die weltgeschichtliche Bewegung als solche. Umgekehrt setzt Geschichte erst mit der Herausbildung eines öffentlich verfassten Rechts ein.⁷⁸ Dieser Verklammerung von Recht und Geschichte entsprechend verwirft Hegel auch immer wieder die Idee eines ewigen Friedens, in dem die Geschichte zu einem Abschluss käme. Ein Ende aller Kriege hält Hegel für illusorisch und auch nicht wünschenswert. Ohne den Krieg würde der Mensch den Sinn für das Allgemeine verlieren und sich auf seine endlichen Interessen versteifen.⁷⁹ Die Kritik an Kants Friedensidee beruht aber nicht nur auf solchen anthropologischen Erwägungen, sondern betrifft eben den geschichtlichen Status der rechtlichen Zielvorstellung. Hegel moniert die Unterstellung eines uneinholbaren letzten Idealzustands und das damit verbundene Postulat unendlicher Annäherung.

Die Zurückweisung dieser Annäherungskonzeption steht im Zentrum von Hegels allgemeiner Kritik der Kantischen wie auch der Fichte'schen Philosophie. Die Problematisierung der Annäherungsfigur erfolgt daher nicht nur in der *Rechtsphilosophie* und hat tiefere, logische Gründe. Die Unendlichkeit von Kants Ideenlehre bezeichnet Hegel als »*schlechte oder negative Unendlichkeit*«.⁸⁰ Das Unendliche wird als schlechthin getrennt vom Endlichen begriffen und diesem abstrakt gegenübergestellt. Unter der Voraussetzung dieser strikten Trennung stellt sich jede Überschreitung des Endlichen als gleichermaßen endlich dar. Der Prozess der Annäherung läuft auf eine perpetuelle Variation endlicher Standpunkte

76 Ebd., S. 84ff.

77 Ebd., S. 84.

78 G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Werke, a.a.O., Bd. 12, S. 81ff.

79 G.W.F. Hegel, »Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, seine Stelle in der praktischen Philosophie und sein Verhältnis zu den positiven Rechtswissenschaften«, in: Werke, a.a.O., Bd. 2, S. 434–530, 481f. (zit. in *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, a.a.O., S. 492f.). Ironischer Weise äußert Kant ähnliche Überlegungen zum Wert der Kriegsgefahr, wie sie Hegel hier gegen ihn vorträgt: vgl. I. Kant, »Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht«, a.a.O., S. 44; ders., »Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte«, a.a.O., S. 98 und 99f.

80 G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830), Hamburg 1991, S. 112.

hinaus und kommt nicht wahrhaft über das Endliche hinaus.⁸¹ Entsprechend wird der Fluchtpunkt der kosmopolitischen Rechtsidee als unerreichbar gefasst. Strikt unerreichbar kann er der Rechtsverwirklichung aber auch nicht regulativ Orientierung bieten. Das Streben nach Annäherung bleibt ziel- und damit sinnlos, weil der Referenzpunkt zur Unterscheidung von Nähe und Distanz fehlt. – »[W]ahrhaft Unendliches«⁸² aktualisiert sich Hegel zufolge hingegen nicht in einem unerreichbaren Zielpunkt, sondern »als Werden [...]. Es ist und ist da, präsent, gegenwärtig.«⁸³ Die Unendlichkeit der Bewegung steht dem Endlichen nicht abstrakt in leerer Unbestimmtheit gegenüber, sondern involviert die endliche Bestimmtheit, allerdings nur als Moment, ohne darin aufzugehen.⁸⁴ Die Idee des Rechts liegt nicht in der abstrakten Allgemeinheit eines apriorischen Vernunftprinzips oder einer dem Prinzip korrespondierenden uneinholbaren Ordnung, sondern in der konkreten Allgemeinheit der geschichtlichen Rechtsentwicklung.⁸⁵ In der Figur unendlicher Annäherung ist dies bereits angelegt.⁸⁶ Das Moment endlicher Bestimmtheit erscheint

81 Ebd., S. 112f. Ausführlicher G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik I*, Werke, a.a.O., Bd. 5, S. 149.

82 Ebd., S. 163.

83 Ebd., S. 164.

84 Vgl. G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, a.a.O., S. 52f. sowie 74. Allgemeiner erläutert Hegel den Begriff wahrer Unendlichkeit in ders., *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830), a.a.O., S. 113f., sowie ausführlicher in ders., *Logik I*, a.a.O., S. 156ff.

85 Vgl. zur Unterscheidung von abstrakter und konkreter Allgemeinheit im Bezug auf den Rechtsbegriff G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, a.a.O., S. 52f. (»wahre Unendlichkeit, oder konkrete Allgemeinheit«) und 75f. Die Figur konkreter Allgemeinheit und ihre kritische Absetzung von abstrakter Allgemeinheit ist bei Hegel nicht nur rechtsphilosophisch relevant, sondern bezeichnet einen zentralen Aspekt der logischen Grundlagen von Hegels gesamter Philosophie. In den vergangenen Jahrzehnten hat die Formel aber in der sozialphilosophischen Rezeption eine besonders intensive Rezeption erfahren. Vgl. M. Theunissen, *Selbstverwirklichung und Allgemeinheit. Zur Kritik des gegenwärtigen Bewusstseins*, Berlin/New York 1982; J. Butler, »Reinszenierung des Universalen. Hegemonie und die Grenzen des Formalismus«, in: dies. u.a. (Hg.), *Kontingenz, Hegemonie, Universalität. Aktuelle Dialoge zur Linken*, übers. v. S. Seitz u.a., Wien 2013, S. 15–55; S. Benhabib, »Concrete Universality and Critical Social Theory«, Interview von A. Gomez-Muller und G. Rockhill, in: A. Gomez-Muller/G. Rockhill (Hg.), *Politics of Culture and the Spirit of Critique. Dialogues*, New York 2011, S. 48–65; S. Zizek, *Die Tücke des Subjekts*, übers. v. E. Gilmer u.a., Frankfurt a.M. 2010, S. 138ff.

86 Vgl. G.W.F. Hegel, *Logik I*, a.a.O., S. 156ff.

darin aber als Makel und der geschichtliche Prozess als eine Bewegung, die ihr Ziel nie erreicht.

Wie wir gesehen haben, kommt Kants Annäherungsbegriff Hegels Position näher, als es auf den ersten Blick scheint. An vielen Stellen zielen Kants Bemerkungen zur Annäherungsfigur genau in die Richtung, die Hegels Kritik verfolgt. Hegels Überlegungen sind insofern eher eine Weiterführung denn eine Abkehr von Kants Rechtsverständnis. Freilich rückt Hegel die Gegenwart geschichtlicher Bewegung aber sehr viel konsequenter in den Fokus als Kants zukunftsorientierte Darstellung. Allerdings droht Hegels dezidierte Affirmation des Gegenwärtigen genau dasjenige Element von Kants Konzeption preiszugeben, welches Recht den Aspekt des Fremden, Uneingelösten und Entsetzenden einschreibt. Tatsächlich kritisiert Hegel ausdrücklich an der Konzeption Kants und Fichtes, dass »der Verstand [...] meint [...] dem Unendlichen um so mehr Ehre anzutun, je mehr er es von sich weg in die Weite hinausschiebt und als ein Fremdes von sich entfernt.«⁸⁷ Dagegen ist es Hegel darum zu tun, die Unendlichkeit des Rechts als »*Dasein des freien Willens*«⁸⁸, der im Anderen bei sich selbst ist, in der Bestimmtheit der bestehenden Verhältnisse zu erkennen. Dieses Unternehmen verbleibt nicht auf einer allgemeinen Ebene, sondern verbindet sich durchaus mit der konkreten Rechtfertigung gegebener Rechtsverhältnisse.

Diese Rechtfertigung des Gegenwärtigen gilt aber letztlich eben nicht einem bestimmten Zustand, sondern dem fortlaufenden geschichtlichen Prozess. Bestimmte rechtliche Standpunkte werden als ein – notwendig beschränktes – Moment der Geschichte affirmiert.⁸⁹ Auch die Kritik an Falschem und die Vision eines Anderen in einer gegebenen Rechtslage – nicht zuletzt durch die Philosophie – überspringen die eigene Zeit nicht, sondern sind Teil des je gegenwärtigen, immer pluralen, spannungsvollen und eben in geschichtlicher Bewegung befindlichen Rechtsbewusstseins.⁹⁰ Der freie Wille, der sich darin aktualisiert, meint überdies weder eine individuelle noch eine kollektive Willkür in ihrer jeweiligen Unmittelbarkeit, sondern die berüchtigte Entfaltung des absoluten Geistes, die über den Horizont der gesellschaftlichen Totalität hinausweist und nur deshalb wirklich frei ist. »Das Recht ist etwas *Heiliges überhaupt*, allein weil es das Dasein des absoluten Begriffes, der selbstbewußten Freiheit ist«, schreibt Hegel in dem nun schon mehrfach zitierten Schlüsselparagraphen 30 der *Rechtsphilosophie*, der die einleitende Explikation des Rechtsbegriffs beschließt.⁹¹ *Allein* diese Absolutheit, die sich in der

87 Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, a.a.O., S. 74.

88 Ebd., S. 80.

89 Ebd., S. 83f.

90 Vgl. die berühmte Stelle zur Geschichtlichkeit der Philosophie und jedes Individuums ebd., S. 26.

91 Ebd., S. 83.

Weltgeschichte verwirklicht, affirmiert Hegel vorbehaltlos. Die kühne Rede vom Heiligen lässt das Transzendenzmoment der Rechtssemantik anklingen und unterstreicht die Erhabenheit des Affirmierten. Auf der Ebene der Staatsordnung markiert Hegel die Entzogenheit des Rechts, indem er statt einer Volks- oder Monarchensouveränität »die *Souveränität des Staates*« proklamiert.⁹² Dem folgt eine Kritik der Demokratie und der öffentlichen Meinung.

Weltgeschichte, Heiligkeit, Absolutheit, Erhabenheit des Staates, Demokratie- und Öffentlichkeitskritik – genau diese Elemente des Entzugs in der Hegel'schen Rechtstheorie werden selbst innerhalb der hegelianischen Tradition heute meist als idealistisch-konservative Irrungen angesehen, die eine zeitgemäße Lektüre hinter sich zu lassen hat. Ihre Haltlosigkeit gilt als so offenkundig, dass man sich einer Kritik überhoben glaubt und die sozialphilosophische Rezeption Hegels eilends davon abzusetzen sucht.⁹³ Gerade angesichts dieser Selbstverständlichkeit können Hegels Anstößigkeiten eine erhellende Irritation bieten. Adorno erkannte schon 1956 in Hegels Absolutem eine kritische Herausforderung des Zeitgeistes: »Ward einmal, mit Grund, die Vermessenheit der Hegelschen Lehre vom absoluten Geist hervorgehoben, so kehrt heute, da der Idealismus von allen und am meisten von den geheimen Idealisten diffamiert wird, an der Vorstellung der Absolutheit des Geistes ein heilsames Korrektiv sich hervor.«⁹⁴ Gerade im politischen Zusammenhang bleiben Hegels Figuren des Widerspruchs gegen Paradigmen kollektiven Verfügens eine unvermindert aufschlussreiche Provokation. Die kritische politische Funktion von Hegels Lehre vom absoluten Geist hat namentlich Michael

92 Ebd., S. 142. Vgl. zu dieser Pointe des Hegel'schen Staatsbegriffs und der entsprechenden begrifflichen Entwicklung in der Rechtswissenschaft M. Stolleis, »Im Namen des Gesetzes«, a.a.O., S. 41f.

93 Vgl. dazu die kaum erklärten Absetzungen von Hegels Geistmetaphysik und Staatsphilosophie bei A. Honneth, *Leiden an Unbestimmtheit. Eine Reaktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie*, Stuttgart 2001, S. 11ff.; ders., *Das Recht der Freiheit. Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit*, Berlin 2011, S. 17; F. Neuhauser, *Foundations of Hegel's Social Theory. Actualizing Freedom*, Cambridge/MA / London 2000, S. 17f. und 35ff.; R. Pippin, »Hegel, die Moderne und Habermas«, übers. v. S. Brauer, in: R. Pippin, *Die Verwirklichung der Freiheit. Der Idealismus als Diskurs der Moderne*, Frankfurt 2005, S. 165–190, S. 189; A. Wood, *Hegel's Ethical Thought*, Cambridge 1990, S. 4ff. In allen Fällen läuft die Korrektur an Hegel darauf hinaus, menschliche Sozialität zum letzten Horizont zu verklären. Zu dieser Tendenz in der vorhergehenden sozialphilosophischen Hegelrezeption des 20. Jahrhunderts vgl. M. Theunissen, *Hegels Lehre vom absoluten Geist als theologisch-politischer Traktat*, Berlin 1970, S. 3ff.

94 Th.W. Adorno, »Drei Studien zu Hegel«, in: *Gesammelte Schriften*, a.a.O., Bd. 5, S. 247–381, 286.

Theunissen in einem Buch, dem Adornos zitierte Bemerkung vorangestellt ist, in minutiöser Textexegese herausgearbeitet.⁹⁵ Wie Theunissen darlegt, verabsolutiert die politische Kritik am absolutem Geist ihrerseits den Immanenzzusammenhang gesellschaftlicher Totalität. Im Absoluten Hegels eröffnet sich die Aussicht auf Transzendierung des ideologischen Sozialzusammenhangs. Kraft dieses Freiheitshorizonts kann sich eine geschichtliche Bewegung ereignen, die bestehende politische Bedingungen fortlaufend sprengt.⁹⁶ Dieser fortgesetzte Aufbruch aktualisiert sich im Recht. Wie der Paragraph 30 erläutert, präsentiert sich Recht als Heiliges und erschließt sich darin als Absolutes, indem es sich der abschließenden gesellschaftlichen Bestimmung immer entzieht. So spannt es eine Allgemeinheit jenseits der gesellschaftlichen Totalität auf und realisiert sich in einem weltgeschichtlichen Prozess.⁹⁷

2.2.2 *Der Pluralismus rechtlicher Ordnung*

Recht ist demnach im Kern eine totalitätskritische Instanz. Unentwegt wendet sich Hegel gegen die Vorstellung einer unmittelbaren Vergewärtigung des Rechts. Diese Zurückweisung isolierter Unmittelbarkeiten, die einen letztgültigen, totalen Rechtsstandpunkt abgeben würden,

95 M. Theunissen, *Hegels Lehre vom absoluten Geist als theologisch-politischer Traktat*, a.a.O.

96 Vgl. dazu auch M. Theunissen, »Gesellschaft und Geschichte«, a.a.O., wo Theunissen den Rückfall der Kritischen Theorie in einen ungeschichtlichen Naturalismus als Folge der Preisgabe des absoluten Moments in Hegels *Geschichtsphilosophie* nachzeichnet. Theunissen ging allerdings davon aus, dass die in Begriffen des Absoluten, des Anderen und Geschichtlichen erhellende Emanzipationslogik in der *Rechtsphilosophie* durch eine Anpassung an die bestehenden Verhältnisse verschüttet wurde. Vgl. M. Theunissen, *Hegels Lehre vom absoluten Geist als theologisch-politischer Traktat*, a.a.O., S. 466ff.; ders., *Sein und Schein. Die kritische Funktion der Hegelschen Logik*, Frankfurt a.M. 1980, S. 472ff.; ders., »Die verdrängte Intersubjektivität in Hegels Philosophie des Rechts«, in: D. Henrich/R.-P. Horstmann (Hg.), *Hegels Philosophie des Rechts. Die Theorie der Rechtsformen und ihre Logik*, Stuttgart 1982, S. 317–381. Theunissen behielt es weiterer Untersuchung vor, zu klären, wieweit sich die entsprechenden Einsichten doch auch in der *Rechtsphilosophie* gegen die beobachteten Akkommodationstendenzen bewähren (ders., *Sein und Schein*, a.a.O., S. 474). Hierzu sollen die folgenden Ausführungen einen Beitrag leisten. Die unternommene Relektüre führt zum Schluss, dass die *Rechtsphilosophie* die von Theunissen aufgespürten Motive weit besser entfaltet als von diesem angenommen. Es wird aber auch zu sehen sein, dass die darin aufscheinende Alteritätslogik – wie in anderen Werken Hegels – von gegenläufigen Tendenzen dominiert wird.

97 G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, a.a.O., S. 83f.

richtet sich ebenso gegen einen gesetzlichen Formalismus wie gegen das demokratische Ideal der Volkssouveränität. Gleichmaßen verwirft sie die Idealisierung der subjektiven Moralentscheidung oder der öffentlichen Meinung. Stattdessen betont Hegel das Moment der Unterbrechung gegebener Rechtsauffassungen. Die »Kollision« unterschiedlicher Standpunkte offenbart die Beschränktheit derselben und stößt uns immer neu an, über diese Schranken hinauszugehen.⁹⁸ Seit den Frühschriften rückt Hegel die notwendigen Kollisionen rechtlicher Prinzipien und ihre Aufhebung immer wieder in den Vordergrund seiner rechtsphilosophischen Argumentation.⁹⁹ Nicht zuletzt seine wiederholten *Antigone*-Lektüren stellen diesen Aspekt in verschiedenen Werken heraus.¹⁰⁰ In der *Rechtsphilosophie* bildet diese Dynamik des Widerstreits den Ausgangspunkt einer konsequent pluralistischen Konzeption des Rechts.

a) Pluralität der Gewalten

In Hegels Rechtspluralismus lassen sich mindestens vier Ebenen unterscheiden. Eine erste Ebene ist die der politischen Institutionen, für die Hegel den Begriff der Verfassung, oft auch spezifischer der »politischen Verfassung«, einsetzt.¹⁰¹ Die Opposition des Verfassungsbegriffs gegen das Unmittelbare stellt Hegel prägnant heraus: »Die Verfassung ist wesentlich ein System der Vermittlung«. ¹⁰² Im Zentrum von Hegels Verfassungsbegriff steht entsprechend die Gewaltenteilung. Diese bezeichnet

98 Ebd., S. 83.

99 Vgl. zum Motiv normativer Kollisionen beim frühen Hegel C. Menke, *Tragödie im Sittlichen: Gerechtigkeit und Freiheit nach Hegel*, Frankfurt a.M. 1996.

100 Vgl. G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Hamburg 1988, S. 291ff.; ders., *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, a.a.O., S. 319; ders., *Vorlesungen über die Ästhetik I*, Werke, a.a.O., Bd. 13, S. 287; ders., *Vorlesungen über die Ästhetik II*, Werke, a.a.O., Bd. 14, S. 60; ders., *Vorlesungen über die Ästhetik III*, Werke, a.a.O., Bd. 15, S. 544ff.; ders., »Vorlesungen über die Philosophie der Religion« [Fortsetzung], in: ders., *Vorlesungen über die Philosophie der Religion II. Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes*, Werke, a.a.O., Bd. 17, S. 7–344, 132f. Mit größter Emphase hob Hegel die außerordentliche Bedeutung hervor, die er Antigone beimaß. An der aus dem zweiten Band der *Ästhetik* genannten Stelle ist etwa zu lesen, Sophokles' Stück sei »eine[s] der allererhabensten, in jeder Hinsicht vortrefflichsten Kunstwerke aller Zeiten.« Vgl. für eine Darstellung von Hegels langer Auseinandersetzung mit Antigone G. Steiner, *Antigonen. Geschichte und Gegenwart eines Mythos*, übers. v. M. Pfeiffer, München 1988, S. 34ff.

101 G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, a.a.O., passim.

102 Ebd., S. 472.

er schlichtweg als »die Garantie der öffentlichen Freiheit«. ¹⁰³ Schon in der *Phänomenologie des Geistes* hatte Hegel das Fehlen der Gewaltenteilung als Merkmal der totalitären *Terreur* in Frankreich hervorgehoben. ¹⁰⁴ In seiner Erläuterung des Prinzips wendet sich Hegel gegen negative Konzeptionen, welche eine »absolute[...] Selbständigkeit« der einzelnen Gewalten unterstellen und deren Verhältnis allein in der wechselseitigen Beschränkung sehen. ¹⁰⁵ Diese antagonistische Verselbständigung habe am Anfang des Verfalls der Französischen Revolution gestanden. ¹⁰⁶ Stattdessen seien die Gewalten als Momente eines Organismus aufzufassen. Der vielgescholtene Organismusbegriff soll den Staat nicht naturalisieren oder gar enthistorisieren. Vielmehr geht es Hegel eben darum, die konstitutive Relationalität öffentlicher Gewalten festzuhalten, die ihren Zweck nicht in sich selbst haben, sondern diesen in einem lebendig-geschichtlichen, vernünftigen Prozess der Interaktion realisieren: »der Organismus, das heißt, der Geist ist ein Prozeß in sich selbst, gliedert sich in sich, setzt Unterschiede in sich, durch die er seinen Kreislauf macht.« ¹⁰⁷

An diese Affirmation der Gewaltengliederung schließt die Kritik von Demokratie und Volkssouveränität an. Zunächst verwirft Hegel eine letzte Entscheidungs- und Regierungsgewalt des Volkes. Auch eine Wahl der Exekutive durch das Volk lehnt er ab. Dann weist er auch direktdemokratische Verfahren und eine allgemeine Volksrepräsentation bei der Gesetzgebung ab. Stattdessen verteidigt er ein System der konstitutionellen Monarchie, das die Letztentscheidungsbefugnis des Monarchen mit einem Beamtenapparat für Regierungs- und Rechtsprechungstätigkeiten und einer Abgeordnetenversammlung der bürgerlichen Stände bei der Gesetzgebung verbindet. Die konkrete Gestalt dieses Modells ist natürlich vom leitenden Anliegen der Hegel'schen *Rechtsphilosophie* bestimmt, die Vernünftigkeit der damals gegenwärtigen Verhältnisse nachzuvollziehen. ¹⁰⁸ Der grundsätzliche Einwand, den Hegel aber gegen demokratische Alternativen zum Ausdruck bringt, gilt der Annahme, dass

¹⁰³ Ebd., S. 433.

¹⁰⁴ G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, a.a.O., S. 388.

¹⁰⁵ G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, a.a.O., S. 433 (im Original kursiv).

¹⁰⁶ Ebd., S. 435.

¹⁰⁷ Ebd., S. 413.

¹⁰⁸ Vgl. G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, a.a.O., S. 26. Zum Verhältnis des Staatsmodells der Hegel'schen *Rechtsphilosophie* und der damaligen politischen Realität vgl. H. Boldt, »Hegel und die konstitutionelle Monarchie – Bemerkungen zu Hegels Konzeption des Staates aus verfassungsgeschichtlicher Sicht«, in: E. Weisser-Lohmann/D. Köhler (Hg.), *Verfassung und Revolution. Hegels Verfassungskonzeption und die Revolutionen der Neuzeit*, Hamburg 2000, S. 167–209.

das Volk in seiner Unmittelbarkeit das höchste, wahrhaft allgemeine Kriterium des Rechts darstellen würde. Ausdrücklich wendet sich Hegel nicht gegen den Begriff der Volkssouveränität, sofern damit von der Souveränität des Verfassungszusammenhangs, der Gesamtheit des Staates, die Rede ist.¹⁰⁹ Seine Kritik richtet sich gegen die Souveränität des Volks als eines konkreten Kollektivs, das keine Organisation und Differenzierung von Entscheidungsgewalten kennt. »Das Volk, *ohne* seinen Monarchen und die eben damit notwendig und unmittelbar zusammenhängende *Gliederung* des Ganzen genommen,« ist der Gegenstand der Kritik.¹¹⁰ Er kritisiert demokratische Konzeptionen, sofern sie diese empirische Größe als letzte Grundlage des Rechts verstehen und alle staatliche Gewalt aus dieser einen Quelle ableiten.¹¹¹ Ebenso verwirft er Modelle, die das so verstandene Volk »*ohne alle vernünftige Form*« als Gesetzgebungsinstanz postulieren.¹¹² Eine solche Sichtweise ist, wie Hegel in der *Geschichtsphilosophie* erläutert, vom »Prinzip der Einzelheit, der Absolutheit des subjektiven Willens« geleitet.¹¹³ Den letzten, absoluten Bezugspunkt bildet das Bewusstsein der einzelnen Subjekte. Im Ideal einer Volksherrschaft werden die subjektiven Einzelwillen bloß aggregiert, nicht durch vernünftige Vermittlung auf einen höheren Standpunkt gehoben.¹¹⁴ Darauf zielt Hegel mit polemischen Begriffen: »die Vielen (οἱ πολλοί)«¹¹⁵, »die Menge«¹¹⁶, »die formlose Masse«¹¹⁷, »der Haufe«¹¹⁸. Das Allgemeine bleibt hier Reflex der Individualwillen. Angesichts der Divergenz der Meinungen werden gar bloße Mehrheiten und Gruppen, die den Titel des Volkes für ihre Anschauungen reklamieren, bestimmend.¹¹⁹

Mit dieser Argumentation will Hegel allerdings nicht darauf hinaus, die Repräsentation des Volkes bei der Gesetzgebung abzuweisen. Auch

109 G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, a.a.O., S. 446.

110 Ebd., S. 447.

111 Vgl. G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830), a.a.O., S. 420.

112 Ebd., S. 477.

113 G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Werke, a.a.O., Bd. 12, S. 67.

114 G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830), a.a.O., S. 422.

115 G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, a.a.O., S. 469.

116 Ebd., S. 473.

117 Ebd.

118 Ebd., S. 472.

119 G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, a.a.O., S. 61. Der gegenwärtige Rekurs deutscher rechtspopulistischer Bewegungen auf die Parole »Wir sind das Volk!« bietet ein anschauliches Beispiel für den letzten Punkt.

in seinem Modell kommt Abgeordneten der bürgerlichen Gesellschaft die Hauptzuständigkeit bei der Gesetzgebung zu. Er kritisiert das Ideal unvermittelter Volksrepräsentation, dem er ein Modell der Abordnung nach Ständen für die Gesetzgebung entgegensetzt, und opponiert gegen die Erhebung der empirischen Volksgemeinschaft beziehungsweise ihrer Mehrheit zum absoluten Rechtsgrund. Bei einer Verabsolutierung des Volkswillens »ist eigentlich gar keine *Verfassung* vorhanden.«¹²⁰ Es fehlt eben ein »System der Vermittlung«¹²¹, der Differenzierung und »*Gliederung* des Ganzen«¹²², das über die Unmittelbarkeit einer momentanen Mehrheitsmeinung hinausführt. In einer erhellenden Formulierung rügt Hegel den »Kunstgriff«, der das Volk der Regierung entgegensetzt, »als ob das Volk das Ganze wäre.«¹²³ Die Assoziation als Volk bildet nicht das Ganze, sondern einen notwendig beschränkten Aspekt in einem stets pluralen und dynamischen sittlichen Zusammenhang. Gefordert ist daher eine differenzierende Organisation, die den herrschenden Anschauungen des Volkes den Schein eines totalen Gesichtspunkts nimmt und so die Überschreitung derselben ermöglicht. Diese verfassungsmäßige Gliederung steht im Zentrum seiner Rechtfertigung der konstitutionellen Monarchie. Tatsächlich verteidigt er diese nicht als Monarchie im Sinne einer Alternative zu Demokratie und Aristokratie, sondern als eine Vermittlung dieser Modelle, welche die konkurrierenden *archai* als bloße Momente im Verfassungszusammenhang aufhebt.¹²⁴

Schon früh wurde darauf hingewiesen, dass Hegels Monarchie modernen Modellen der Demokratie sehr nahekommt. So schrieb George Morris, der Lehrer und Mentor John Deweys, dass etwa die amerikanische Präsidialdemokratie und die britische Verfassungsmonarchie durchaus mit der Pointe von Hegels Konzeption vereinbar seien. Die USA könnte insofern als »monarchische Demokratie«, Großbritannien als »demokratische Monarchie« bezeichnet werden.¹²⁵ Die Nähe zu aktuellen Demokratiekonzeptionen beschränkt sich aber nicht auf Parallelen der institutionellen Struktur. Hegels leitender Hinweis auf die unhintergehbare Beschränktheit jedes bestimmten Volkswillens, die eine unendliche

120 Ebd. Vgl. auch G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830), a.a.O., S. 422: Im Bezug auf das als bloßes Aggregat genommene Volk »ist es der alleinige Zweck des Staates, daß ein Volk *nicht als solches* Aggregat zur Existenz, zur Gewalt und Handlung komme. Solcher Zustand eines Volks ist der Zustand der Unrechtlichkeit, Unsittlichkeit, der Unvernunft überhaupt«.

121 G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, a.a.O., S. 472.

122 Ebd., S. 447.

123 G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, a.a.O., S. 67.

124 Vgl. G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, a.a.O., S. 437f.

125 G. Morris, *Hegel's Philosophy of the State and of History. An Exposition*, Chicago 1887, S. 92 (Übers. BV).

Bewegung der Überschreitung erfordert, wurde in der jüngeren Debatte verschiedentlich als zentrales Postulat in den Demokratiebegriff aufgenommen. Zu denken ist insbesondere an radikaldemokratische Ansätze¹²⁶ und an Derridas viel zitierte Rede von der »*démocratie à venir*«, der strukturellen Zu-Künftigkeit der Demokratie.¹²⁷ Fragwürdig bleibt freilich die herausgehobene Stellung des Monarchen in Hegels Konzeption. Es erscheint nicht konsequent, dem Monarchen eine vorbehaltlose Letztentscheidungskompetenz zuzuschreiben, darin jede Abhängigkeit von der Gesellschaft zu negieren und insoweit doch eine »grundlose Unmittelbarkeit«¹²⁸, die sich in der Natürlichkeit der Erbmonarchie konkretisiert, mit der Rechtsidee zu rechtfertigen. Diese dezisionistischen Anklänge werden indes erheblich relativiert, indem Hegel der Letztentscheidung nur eine formelle Rolle beimisst, deren Inhalt sich aus dem weiteren konstitutionellen Zusammenhang ergibt.¹²⁹ Obzwar der Form nach unmittelbar und letztgültig, bleibt die monarchische Entscheidung demnach vermitteltes Moment des Verfassungsprozesses, dem wesentlich symbolische Bedeutung zukommt. Damit erscheint Hegels Monarch wieder vergleichbar mit Monarch:innen und Staatspräsident:innen gegenwärtiger Demokratien. Beachtlich ist auch, dass Hegel an einer der seltenen Stellen, die sich der Zukunft zuwenden, das liberal-demokratische Postulat, »daß der allgemeine Wille auch der *empirisch* allgemeine sein soll« als das leitende Movens der bevorstehenden Entwicklung qualifiziert: »Diese Kollision, dieser Knoten, dieses Problem ist es, an dem die Geschichte steht und den sie in künftigen Zeiten zu lösen hat.«¹³⁰ Die Antizipation einer bevorstehenden Verarbeitung demokratischer Forderungen bestätigt nochmals, dass die Kritik nicht grundsätzlich und zeitlos auf demokratische Verfahren zielt, sondern auf die Verabsolutierung eines bestimmten empirischen Willensstandpunkts. Eine solche Verabsolutierung verbindet die klassischen Alternativen der Demokratie, Aristokratie und Monarchie. Ihr stellt Hegel den konstitutionellen Gewaltpluralismus gegenüber.

126 Grundlegend E. Laclau/C. Mouffe, *Hegemonie und radikale Demokratie. Zur Dekonstruktion des Marxismus*, a.a.O.

127 Vgl. insbes. J. Derrida, *Schurken. Zwei Essays über die Vernunft*, übers. v. H. Brühmann, Frankfurt a.M. 2006.

128 G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, a.a.O., S. 452.

129 Ebd., S. 451, vgl. auch ebd., S. 449; ders., *Vorlesungen über die Ästhetik I*, a.a.O., S. 253f. An anderer Stelle notiert Hegel als Errungenschaft, dass in Deutschland der Wille von Königen »nur für ehrwürdig gehalten [werde], insoweit er mit Weisheit das Recht, die Gerechtigkeit und das Wohl des Ganzen will.« (Ders., *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, a.a.O., S. 527.)

130 Ebd., S. 534f.

b) Sittlichkeit als Dynamik zwischen Institution und Gesellschaft

Eine zweite Ebene von Hegels Rechtspluralismus, die eine weitere gewichtige Konvergenz mit neueren Demokratietheorien darstellt, bildet das Verhältnis von formal-gesetzlicher und informell-gesellschaftlicher Normativität. Ein zentrales Merkmal von Hegels Rekonstruktion des Rechts als Sittlichkeit besteht in der Darlegung, dass sich Recht nicht in positiven Gesetzen erschöpft, sondern auch und zumal in den gesellschaftlichen Rechtsüberzeugungen geformt wird – teilweise bewussten, aber auch in erheblichem Maße unbewussten Haltungen.¹³¹ Auch die Positivismuskritik ist ein Motiv, das bereits in Hegels Frühwerk eine wichtige Stellung einnimmt, wo er es vor allem in einem theologischen Rahmen, auf der Linie der christlichen Unterscheidung von Buchstabe und Gesetz, abhandelt.¹³² Auch in der *Rechtsphilosophie* spricht Hegel das Thema der Positivität bereits im dritten Paragraphen der Einleitung an. Im Rekurs auf Montesquieus *Geist der Gesetze* postuliert Hegel, »die Gesetzgebung überhaupt und ihre besonderen Bestimmungen nicht isoliert und abstrakt zu betrachten, sondern vielmehr als abhängiges Moment einer Totalität, im Zusammenhange mit allen übrigen Bestimmungen, welche den Charakter einer Nation und einer Zeit ausmachen; in diesem Zusammenhang erhalten sie ihre wahrhafte Bedeutung sowie damit ihre Rechtfertigung.«¹³³ Sogleich wird ausdrücklich hervorgehoben, dass sich Bedeutung und Rechtfertigung gesetzlicher Bestimmungen nur aus dem sittlichen Zusammenhang der Zeit ergeben.

Im Sittlichkeitskapitel konkretisiert dies Hegel wiederum in erster Linie mit dem Verfassungsbegriff. Die Verfassung umfasst bei Hegel die Ordnung sowohl der gesellschaftlichen Institutionen (der Familie und der bürgerlichen Gesellschaft) als auch der Staatsgewalten (die oben erwähnte »politische Verfassung«). Sie integriert Individuen und Lebensgemeinschaften in ihrer Besonderheit ins konkrete Allgemeine des Staates. Diese durchdringende Struktur der Gesamtrechtsordnung kann Hegel zufolge nicht durch einen formalen Erlass geschaffen werden, sondern gründet im gemeinschaftlichen Rechtsbewusstsein. In der »Weise und Bildung des Selbstbewußtseins« eines Volkes »liegt [...] die Wirklichkeit der Verfassung.«¹³⁴ Eine Verfassung kann deshalb nicht geschichtslos a priori formuliert werden und unmöglich einer Rechtsgemeinschaft von außen verordnet werden. Überhaupt weist Hegel die Vorstellung

¹³¹ G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, a.a.O., S. 294.

¹³² Vgl. insbesondere G.W.F. Hegel, »Der Geist des Christentums und sein Schicksal«, in: Werke, a.a.O., Bd. 1, S. 274–418. Vgl. zu den rechtsphilosophischen Implikationen dieser Schrift D. Loick, *Juridismus*, a.a.O., S. 57ff.

¹³³ G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, a.a.O., S. 35.

¹³⁴ Ebd., S. 440.

zurück, die Verfassung sei ein »*Gemachtes*«. ¹³⁵ Jede Formulierung einer Verfassung setzt bereits einen normativ geformten Gemeinschaftszusammenhang und damit eben eine Verfassung voraus. Daher »bedeutet das *Machen* nur eine Veränderung«. ¹³⁶ Die Gesetzgebung kann das konstituierende Rechtsbewusstsein nur konkretisieren. Fehlt Gesetzen der hinreichende Bezug zum gegebenen rechtlichen Bewusstsein, werden sie von den Subjekten nicht als Recht anerkannt.

Die sittliche Verfasstheit gesetzlicher Bestimmungen entwickelt sich laufend: »Die Verfassung *ist* [...], aber ebenso wesentlich *wird* sie, das heißt, sie schreitet in der Bildung fort.« ¹³⁷ Dies setzt die Bedeutung und Rechtfertigung der Gesetzesordnung ständiger gesellschaftlicher Auseinandersetzung aus. Geltung und Sinn des Rechts ergeben sich erst im Kontext dieses gesamtgesellschaftlichen Prozesses. Das bedeutet allerdings nicht, dass der Legislative und anderen öffentlichen Institutionen in Hegels Verständnis eine bloß rezeptive Funktion der Ausführung zukäme. ¹³⁸ Die Gesetze wirken ebenso wie die »allgemeinen Regierungsangelegenheiten« ihrerseits wesentlich auf die Fortentwicklung der Verfassung ein. ¹³⁹ Dem positiven Gesetz kommt schon der Form nach eine herausgehobene Bedeutung für den geschichtlichen Prozess zu. Im Gesetz rückt die Allgemeinheit und Gesetztheit des Rechts, die im Gewohnheitsrecht nur dunkel gewusst wird, voll ins Bewusstsein. ¹⁴⁰ Damit tritt auch die Geschichtlichkeit des Rechts klar zutage, deren Bewusstsein dem geschichtlichen Fortgehen zugrunde liegt. ¹⁴¹ Die geschichtliche Dynamik des Rechts entfaltet sich im kritischen Wechselspiel von gesetzlich geformter Institutionenpraxis und gesellschaftlichem Ringen um das allgemeine Rechtsbewusstsein.

Es ist eine ebenso empfindliche wie erstaunliche Verkürzung neuerer Rekonstruktionen des Hegel'schen Sittlichkeitsbegriffs, dass darin der Aspekt institutioneller und gesetzlicher Formalität gegenüber der informell-gesellschaftlichen Seite des Sittlichen in den Hintergrund tritt. ¹⁴² Erstaunlich deshalb, weil Hegel eine solche Entformalisierung

¹³⁵ Ebd., S. 439.

¹³⁶ Ebd.

¹³⁷ Ebd., S. 465.

¹³⁸ Vgl. die Kritik der Ausführungsidee mit Blick auf die Regierungsgewalt G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830), a.a.O., S. 419.

¹³⁹ Ebd.

¹⁴⁰ Vgl. ebd., S. 361ff.

¹⁴¹ Die wechselseitige Bedingtheit von Geschichtshandeln und Geschichtsbebewusstsein betont Hegel in der *Geschichtsphilosophie* (G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, a.a.O., S. 83ff.).

¹⁴² A. Honneth, *Leiden an Unbestimmtheit*, a.a.O.; ders., *Das Recht der Freiheit*, a.a.O.; R. Jaeggi, *Kritik von Lebensformen*, Berlin 2013. In den

des Rechts mit unmissverständlicher Deutlichkeit und Nachdruck zurückweist. Schon die Entscheidung, nicht die Kategorie der Moral, des Ethos oder der Sitte, sondern eben den Rechtsbegriff als übergreifenden Terminus zu verwenden, zeigt die Unhintergebarkeit der formalen Dimension an. Die Explikation des Staates als Zentral- und Abschlussfigur von Recht und Sittlichkeit bekräftigt dies, und der oft ausgeklammerte zweite Titel der *Grundlinien*, »Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse«, hebt sogleich den dialektischen Zusammenhang von freiem und positivem Recht hervor. Darüber hinaus geht Hegel auch immer wieder ausdrücklich auf die Sehnsucht nach einer Befreiung von der Fremdheit des Institutionellen und Gesetzlichen ein und weist dieses Ansinnen entschieden zurück. In der Rechtsphilosophie zieht sich dieses Motiv geradezu durch das Werk hindurch. Schon die Vorrede problematisiert leidenschaftlich den »Haß gegen das Gesetz«, ¹⁴³ Gerade in der Widerständigkeit des Gesetzes eröffnet sich das Heilige des Gesetzes, die Überschreitung des Subjekthorizonts, wie Hegel in seinen Vorlesungen zur Rechtsphilosophie erläutert: »Das Heilige im Recht ist, daß es ein schlechthin festes ist, was über die subjektive Meinung erhaben ist, es ist gegen diese die Mauer, das subjektive Belieben muß sich unterwerfen. Dieß ist die Nothwendigkeit der Form des Positiven.« ¹⁴⁴

Das bedeutet nicht, dass Hegel die positiven Gesetze als letzten Gesichtspunkt des Rechts begriff. Die formalen Gesetze sind nicht das Ganze, sondern ein bedeutendes, aber ihrerseits beschränktes Moment des Rechts. Zweifelsohne wusste sich Hegel den Beweggründen der zurückgewiesenen Gesetzesskepsis nahe und wandte sich dieser gerade deshalb mit besonderer Aufmerksamkeit und Leidenschaft zu. Ein höchst empfindlicher Mangel ist die Vernachlässigung der gesetzlichen Dimension durch besagte Rekonstruktionen, weil damit gerade die kritische

Vordergrund rückt die gesetzliche Dimension des Sittlichen dagegen bei A. von Bogdandy, *Hegels Theorie des Gesetzes*, Freiburg i.B./München 1989, der geradezu die These vertritt: »Hegels Theorie der Sittlichkeit und damit seine gesamte Rechtsphilosophie sind wesentlich eine Theorie des Gesetzes.« (Ebd., S. 13, im Original kursiv.) Von Bogdandy spitzt allerdings seinerseits einseitig zu, indem er nicht-gesetzlichen Dimensionen des Sittlichen nur eine Randbedeutung zuerkennt und überpositives Recht in Hegels Modell bestreitet.

¹⁴³ G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, a.a.O., S. 20. Vgl. ferner insbes. den einleitenden § 3 zur Positivität des Rechts (ebd., S. 34–46) sowie die § 211–214 zum Gesetz (ebd., S. 361–367).

¹⁴⁴ G.W.F. Hegel (K. von Griesheim), »Wintersemester 1824/25. Nachschrift Karl Gustav Julius von Griesheim«, in: G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie des Rechts*, hg. v. K. Grotzsch, *Gesammelte Werke*, hg. v. der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften und der Künste, Bd. 26, Teilbd. 3, Hamburg 2015, S. 1047–1486, 1056.

Spannung von formeller und informeller Ebene übergangen wird, um die es Hegels Positivismuskritik zu tun ist. Es ist die irreduzible, aber leicht verdrängte Differenz dieser Ebenen, die eine Geschichte reflektierten Allgemeinheitsstrebens in den rechtlichen Verhältnissen anstößt. Diese dialektische Differenz bildet einen privilegierten Ort und ein zentrales Erkenntnismittel der Kollisionen, die über die Beschränktheit spezifischer Rechtsstandpunkte hinausführen.¹⁴⁵

Auf diese Weise gibt Hegel dem aufklärerischen Postulat eines öffentlich geformten Rechts eine bemerkenswerte Wendung. Bedeutete bei Kant öffentliches Recht zunächst die Forderung einer demokratisch erlassenen Gesetzgebung (mit dem Zugeständnis einer vorläufigen Rechtsetzung nach Maßgabe des hypothetischen Volkswillens durch die bestehenden Machthaber:innen), und traten weiterreichende Konstellationen öffentlicher Rechtsfortbildung nur implizit und ansatzweise in einem immer institutionenzentrierten Modell des Öffentlichen zutage, so skizziert Hegel in seiner Sittlichkeitskonzeption ein fortgesetztes öffentliches Ringen um Bedeutung und Rechtfertigung des Rechts in der Spannung von Institution und Gesellschaft. Die Gesetzgebung durch repräsentative Organe spielt auch hier eine herausgehobene Rolle. Gleichzeitig wird die Bedeutung von Legislativakten dezidiert relativiert. Die Wirklichkeit des Rechts formt sich in einer unablässigen gesamtgesellschaftlichen Dynamik, in der die Gesetzgebung ein besonders wichtiges, aber nicht abschließend bestimmendes Moment darstellt. Andere Elemente der Verfassungsordnung bilden, gerade auch in ihrem Gegengewicht gegen die Verabsolutierung der Gesetzgebung, ebenso einen wichtigen Schauplatz für die Öffentlichkeit des Rechts und die Aktualisierung des Allgemeinheitsversprechens, das die Öffentlichkeitsidee leitet.

Hegel bedient sich hierbei anderer Begriffe als Kant und fasst seine Erläuterung nicht unter dem Titel des öffentlichen Rechts. Er zieht den Öffentlichkeitsbegriff aber seinerseits mehrfach heran und widmet dem Begriff eine zusammenhängende Diskussion über mehrere Paragraphen.¹⁴⁶ Hierbei wendet sich Hegel explizit gegen ein Öffentlichkeitsideal, das »die *unmittelbare Äußerung* der öffentlichen Meinung« als solche zur Maßgabe nimmt, und bestimmt stattdessen eben die Interaktion zwischen institutioneller und gesellschaftlicher Sphäre als den Wert der Öffentlichkeit.¹⁴⁷ In diesem Prozess werde nicht einfach die gesellschaftlich herrschende Meinung zum Prinzip der institutionellen Abläufe gemacht, sondern auf beiden Seiten erst ein wahrhaft allgemeines Urteil gebildet. In diesem Sinne propagiert Hegel Öffentlichkeit emphatisch als

¹⁴⁵ Vgl. G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, a.a.O., S. 364.

¹⁴⁶ § 314–319 (ebd., S. 482–489).

¹⁴⁷ Ebd., S. 484.

»das größte Bildungsmittel für die Staatsinteressen überhaupt.«¹⁴⁸ Wieder kommt alles auf die konstitutionelle Differenzierung und Vermittlung an, die das unmittelbare Meinen unterbricht und aus der Versenkung in die ideologischen Gegebenheiten hinausführt.

Diese Ausführungen zur Öffentlichkeit stehen im Kontext der Darstellung der gesetzgebenden Gewalt. Schon zuvor fordert Hegel aber ebenfalls die »Öffentlichkeit der Rechtspflege«.¹⁴⁹ Diese Forderung, mit der Hegel in einer zu der Zeit und noch viele Jahrzehnte später heftig umstrittenen Frage über die damalige deutsche Rechtslage hinausgeht,¹⁵⁰ entspricht der Interpretation der Öffentlichkeit als eines steten Rahmens rechtlicher Urteilsbildung zwischen Institution und Gesellschaft. In all seinen Entwicklungen ist Recht dem pluralistischen Allgemeinheitshorizont der Öffentlichkeit auszusetzen, den die Verfassung strukturiert und in dem sich diese ihrerseits laufend fortgestaltet.

In den gemeinschaftlichen Kämpfen um die Bedeutung des Rechts spricht Hegel nicht nur kollektiven Bewegungen und Tendenzen in der Gesellschaft, sondern auch dem Denken und Handeln von Individuen eine bedeutende Rolle zu. Zwar kritisiert er die Überschätzung isolierter Moralreflexion eingehend und warnt immer wieder vor der Macht des Eigendünkels, der besondere Positionen höher erscheinen lässt als den Einklang mit den herrschenden Überzeugungen. Zu individueller Dissidenz von den Verhältnissen des Gemeinwesens sei in den entwickelten sittlichen Verhältnissen der Moderne selten Anlass. Diese Einschätzung beruht freilich auf der Annahme, dass Einzelne ihre berechtigte Stimme in der modernen Verfassungsordnung innerhalb der rechtlichen Strukturen des Gemeinwesens geltend machen können. Dies legt nahe, dass differenzierte Rechtsverhältnisse keineswegs ein Ende, sondern einen Wandel und sogar einen Bedeutungsgewinn individueller Kontestation bedeuten: von radikaler Dissidenz zu einem Rekurs auf anerkannte Normen in gesicherten gesellschaftlichen Freiräumen und dafür vorgesehenen individuellen Verfahren. Trotzdem schreibt Hegel auch unter solchen Bedingungen »in außerordentlichen Umständen und Kollisionen jener Verhältnisse« der unabhängigen, vom Gemeinwesen Abstand nehmenden Tugend die Bedeutung zu, das Sittliche zur Geltung zu bringen.¹⁵¹ Hegels großes Interesse an dieser Konstellation dokumentiert seine Faszination für Antigone. Wie er ausführt, exponiert in der Konstellation Antigones der Widerstand einer Einzelnen die normative Einseitigkeit und daher Unrechtlichkeit des Staates. Zwar ist Antigones Standpunkt

¹⁴⁸ Ebd., S. 483.

¹⁴⁹ Ebd., S. 376 (im Original kursiv).

¹⁵⁰ Vgl. zu der Diskussion M.T. Fögen, *Der Kampf um Gerichtsöffentlichkeit*, Berlin 1974. Nur in den vormals französisch beherrschten Gebieten hatte sich zu dem Zeitpunkt eine allgemeine Gerichtsöffentlichkeit erhalten.

¹⁵¹ G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, a.a.O., S. 299.

nach Hegels Lektüre seinerseits einseitig und der moderne Staat überwindet grundsätzlich beide Einseitigkeiten, indem er den Respekt familiär-privater Sittlichkeit systematisch in das politische Allgemeine aufnimmt. Trotzdem bleibt dieser Konflikt, der den Stoff *Antigones* und vieler anderer Tragödien bildet, nach Hegels Auskunft »ein für alle Zeiten gültiger Inhalt, dessen Darstellung daher aller nationalen Unterschiedenheiten zum Trotz auch unsere menschliche und künstlerische Teilnahme gleich rege erhält.«¹⁵² Antigone bietet ein Zeugnis von den fortwährend aktuellen inneren Spannungen des Rechts, die Einzelne und minoritäre Gruppen in einer pluralistischen Rechtsordnung oft immanent zum Austrag bringen, gelegentlich aber auch weiterhin im offenen Ungehorsam bekunden müssen.

c) Pluralität sittlicher Sphären

Die Geschichte *Antigones* stellt auch einen dritten, mit den beiden ersten Dimensionen eng verknüpften Aspekt von Hegels Rechtspluralismus heraus. Hegel unterscheidet innerhalb der Sittlichkeit drei Sphären beziehungsweise Standpunkte: die Familie, die bürgerliche Gesellschaft und den Staat. In der öffentlichen Allgemeinheit des Staates sind die beiden ersten Sphären aufgehoben. Sie werden damit aber nicht obsolet, sondern bilden je irreduzible Momente des Verfassungszusammenhangs. Die Familie rekonstruiert Hegel als natürlich-affektive Solidargemeinschaft, in der sich die Einzelnen unmittelbar als Glieder einer Gemeinschaft wissen. Die bürgerliche Gesellschaft bezeichnet die Sphäre der Individuen und ihrer beruflichen Interessengemeinschaften. Jenseits der spezifischen Gesellschaftsstrukturen zu Hegels Zeit behauptet sich in diesen beiden Gestalten des Sittlichen der normative Sinn zweier Formen konkreter Besonderheit: Gemeinschaften gesteigerter Verbundenheit der Lebensführung und Individuen mit den gesellschaftlichen Organisationen ihrer Interessenverfolgung.

Als bloße Momente des Verfassungsganzen bilden sie keine uneingeschränkten Gesichtspunkte. Ihre Berechtigung ist bestimmt und begrenzt durch den weiteren Rahmen des konstitutionellen Zusammenhangs. Gleichzeitig relativieren sie aber ihrerseits den Gesichtspunkt politischer Allgemeinheit. Individuen und familiäre Gemeinschaften geben rechtliche Zwecke ab, die in der Verfolgung des Gemeinwohls nicht übergangen werden dürfen. Sie bilden nicht bloß unselbständige Elemente des Staatsinteresses, die durch Verrechnung in der Bestimmung des politisch Allgemeinen aufgehen könnten, sondern rechtliche Bezugspunkte, die in der Ermittlung des Staatsinteresses steten Respekts bedürfen. Andernfalls bleibt der Anspruch des Staates einseitig und abstrakt. Nur in

¹⁵² G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über Ästhetik III*, a.a.O., S. 545.

der fortgesetzten Vermittlung mit den Interessen konkreter Besonderheit aktualisiert sich der wahre Standpunkt öffentlichen Rechts.

Hegels Pluralismus beschränkt sich also nicht auf eine pluralistisch-gegliederte Konkretisierung eines singulären öffentlichen Interesses. Er unterstellt auch eine unhintergehbare Pluralität der Zwecke. Genauer: Der allgemeine Zweck des Rechts ist innerlich gegliedert, da sich in der konkreten Allgemeinheit staatlichen Rechts das Allgemeine mit dem Besonderen vermitteln soll, um so wahrhaft allgemein zu sein. Auch dieser dritte Aspekt korrespondiert der Logik eines typischen Strukturmerkmals moderner Verfassungen. Während die Gewaltengliederung als konstitutionelle Leitfigur herausgehoben wird und sich die skizzierte Dynamik von Institution und Gesellschaft als Entwicklung des Öffentlichkeitsprinzips begreifen lässt, deutet sich hier die Idee der Grundrechte an. Individuen und bestimmten sozialen Institutionen, insbesondere der Familie, aber auch anderen nicht-staatlichen Sozialverbänden, werden konstitutionelle Ansprüche zugesprochen, die bei der Verfolgung des öffentlichen Interesses konsequent zu berücksichtigen und niemals in ihrem Kern preiszugeben sind.¹⁵³ Die Beschränkung der öffentlichen Interessenverfolgung durch diese besonderen Interessen ist Moment des öffentlichen Interesses.

Hegel erläutert diese Gliederung des Sittlichen allerdings nicht unter der Kategorie der Rechte.¹⁵⁴ Die Figur persönlicher Rechte bildet das

¹⁵³ Letzteres hält im gegenwärtigen Grund- und Menschenrechtsschutz die Kern- bzw. Wesensgehaltsgarantie fest, die zunächst im Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland verbürgt wurde (Art. 19 Abs. 2 GG), inzwischen aber eine weit verbreitete Figur des internationalen Grundrechtsschutzes darstellt, insbesondere, aber nicht nur in Europa. Vgl. für eine rechtsordnungsübergreifende Erläuterung der Figur J. von Bernstorff, *Kerngehalte im Grund- und Menschenrechtsschutz. Eine vergleichende Studie zur Einschränkung und verfassungsrechtlichen Inkorporation elementarer Freiheitsgarantien*, Habil. Frankfurt a.M. 2010. Wichtige Aspekte dieser noch unveröffentlichten Habilitationsschrift hat von Bernstorff im folgenden Aufsatz dargelegt: »Kerngehaltsschutz durch den UN-Menschenrechtsausschuss und den EGMR. Vom Wert kategorialer Argumentationsformen«, *Der Staat* 50 (2011), S. 165–190. Die dialektische Logik dieser Garantie (Relativität und inkommensurable Selbständigkeit des Schutzinteresses) provoziert in der dogmatischen Diskussion anhaltendes Kopferbrechen, das sich allem voran im aporetischen Streit über ein absolutes oder relatives Verständnis ausdrückt. Vgl. für einen Überblick über die Kontroverse zwischen absoluter und relativer Theorie z.B. P.M. Huber, Kommentar zu Art. 19 GG, in: H. v. Mangoldt/F. Klein /C. Starck, *Kommentar zum Grundgesetz*, 7. Aufl., hg. v. P.M. Huber und A. Vosskuhle, München 2018, S. 1791–1942, Rz. 135ff.

¹⁵⁴ Vgl. zum Verzicht auf Grundrechte in Hegels Verfassungskonzeption G. Lübke-Wolf, »Über das Fehlen von Grundrechten in Hegels Rechtsphilosophie. Zugleich ein Beitrag zum Verständnis der historischen Grundlagen

Paradigma des abstrakten Rechts, das im ersten Teil der *Rechtsphilosophie* abgehandelt wird. Die Stellung der Rechte in Hegels Modell ergibt sich aus dem Verhältnis der unterschiedlichen Teile. Im Standpunkt der Sittlichkeit, den der dritte Teil expliziert, sind die vorgehenden Rechtsgestalten des abstrakten Rechts und der Moralität aufgehoben. Aufhebung meint, dass die beiden Bestimmungen nicht einfach verworfen, sondern auf einer höheren Stufe vermittelt werden. Mit der Sittlichkeitskonzeption tut Hegel eben dar, dass das Recht »der abstrakten Persönlichkeit« und die Moralität nicht absolute Gesichtspunkte darstellen, sondern Momente des sittlichen Zusammenhangs bilden. Als solche sind sie voneinander unterschieden, aber in dieser Unterschiedenheit aufeinander bezogen.

Philosophiehistorisch vermittelt Hegel mit dieser Explikation die Rechtsbegriffe Kants und Fichtes. Fichte hatte in seiner Rechtslehre gegen Kant eine stärkere Differenz von Recht und Moral behauptet.¹⁵⁵ Auch Kant unterscheidet die beiden Kategorien. Fichte radikalisiert den Unterschied aber dahingehend, dass er eine vom Moralgesetz unabhängige Vernunftgrundlage des äußerlichen Rechts geltend macht. Als genuinen Grund des Rechts erläutert Fichte die dem Selbstbewusstsein immanente Anerkennung anderer Selbstbewusstseine. Diese kausale Eigenständigkeit des Rechts erklärt nach Fichtes Dafürhalten erst, wieso ein Abweichen vom Moralgesetz rechtlich erlaubt sein kann. Hegel folgt Fichte, indem er mit dem Standpunkt der persönlichen Rechte beginnt, die Anerkennung konkreter sozialer Differenz konsequent in den Rechtsbegriff aufnimmt und die Interessen der Besonderheit als unhintergehbaren rechtlichen Gesichtspunkt berücksichtigt. Trotz der konstitutiven Unterschiedenheit der Gesichtspunkte bekräftigt Hegel aber gegen Fichte und mit Kant einen inneren Zusammenhang von abstraktem Recht und Moral, der die Maßgeblichkeit abstrakten Rechts relativiert und in die Sphäre der Moralität übergehen lässt. Die persönlichen Rechte sind als Dimension des Allgemeinen beachtlich und durch diesen Rahmen ihrer Geltung zugleich beschränkt. Die moralische Reflexion auf das Allgemeine muss umgekehrt das Besondere in seinen konkreten Interessen respektieren. Die Isolierung nur einer der beiden Seiten verwirft Hegel als »*Formalismus* des Rechts« respektive »der Pflicht«.¹⁵⁶

des Hegelschen Staatsbegriffs«, in: H.-C. Lucas/O. Pöggeler (Hg.), *Hegels Rechtsphilosophie im Zusammenhang der europäischen Verfassungsgeschichte*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1986, S. 421–446.

155 Vgl. J.G. Fichte, »Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre«, in: Fichtes Werke, hg. v. I.H. Fichte, Bd. 3, Berlin 1971, S. 1–385.

156 G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, a.a.O., S. 83. Die kritische Rede von Formalismus bezieht sich in Hegels Rechtsphilosophie also nicht nur auf die Verselbständigung positiver Vorschriften oder juridischer

Eine solche formelle Vereinseitigung beobachtet Hegel sowohl in Fichtes Rechtslehre als auch in Kants Morallehre.¹⁵⁷ Ob und wieweit Kants differenzierende Explikation des Rechtsbegriffs den Formalismus seiner allgemeinen Moralphilosophie sprengt oder mindestens mildert, erwägt Hegel allerdings nicht. Der Formalismusvorwurf gegenüber Kant fokussiert auf die moralische Pflicht und geht nicht darauf ein, dass Kant den Rechtsbegriff zwar auf die Moralphlicht bezieht, aber zugleich systematisch von dieser absetzt.

Das sittlich verstandene Recht überwindet diese Formalismen und vermittelt die beiden Momente. Die beschränkte, aber unabdingbare Geltung der persönlichen Rechte konkretisiert sich insbesondere in der Gliederung von Familie, bürgerlicher Gesellschaft und Staat. Die Anerkennung nicht-staatlicher Sphären gewährleistet, dass die besondere Interessenverfolgung in der Verwirklichung politischer Allgemeinheit nicht untergeht. Trotz der Differenzierung vom Staat sind diese Sphären in einem höheren Sinne Teil des Staates, eben weil sie ein unerlässliches Moment wahrer Allgemeinheit darstellen. Hegel bezeichnet die bürgerliche Gesellschaft daher auch als »äußerliche[n] Staat«.¹⁵⁸ Als wesentliches Moment sittlicher Allgemeinheit und nur als solches gewinnen die Ansprüche der Besonderheit auch die Qualität konstitutioneller Rechte. Die »*Rechtsverfassung*« fungiert »als Mittel der Sicherheit der Personen und des Eigentums«.¹⁵⁹ An der verfassungsmäßigen Behauptung individueller und kollektiver Persönlichkeit erhält die Verfolgung des Staatsinteresses ein stetes Korrektiv. Nur in der Spannung dieser unterschiedlichen Zwecke verwirklicht sich die sittliche Wahrheit des Rechts.

d) Pluralität der Staaten

Die ersten drei Aspekte rechtlicher Pluralität gliedern den staatlichen Zusammenhang, verbleiben aber so noch in der Totalität eines Staates. Hegels Staatsbegriff entfernt sich dabei erheblich vom heute vorherrschenden Wortgebrauch. Gemeint ist eine nicht naturalistisch und auch nicht notwendig national gedachte sittliche Gemeinschaft ohne

Argumentationslogiken, sondern umfassender auf Rechtsauffassungen, die von einem einseitigen Prinzip geleitet sind. Ein so verstandener Formalismus kann sich unter Umständen in der Fixierung auf Gesetzestexte und juristische Denkmuster äußern. In anderen Konstellation können der Gesetzesfokus und die überlieferte Methodik aber im Gegenteil die Durchbrechung der formalistischen Auffassung anleiten.

¹⁵⁷ Vgl. G.W.F. Hegel, *Geschichte der Philosophie III*, a.a.O., S. 367ff. (Kant), S. 412f. (Fichte).

¹⁵⁸ G.W.F. Hegel, *Philosophie des Rechts*, a.a.O., S. 306.

¹⁵⁹ Ebd.

scharfe Grenzen.¹⁶⁰ Dieses sittliche Ganze geht weit über ein institutionelles Gebilde hinaus und umfasst die dynamische Gesamtheit gesellschaftlicher Verhältnisse. Es gewinnt in autoritativen Entscheidungen bestimmte Identität, diese bleibt aber eingebettetes Moment einer fortwährenden geschichtlichen Bewegung. Kein Zustand kann diesen Prozess vollenden. Auch Hegels Beispiele weltgeschichtlicher Staaten am Ende der *Rechtsphilosophie* bestätigen den Abstand von der herrschenden Begriffsverwendung. Hegel verweist auf das orientalische, das griechische, das römische und das germanische Reich.¹⁶¹ Angeführt werden damit politische Komplexe ohne klare und unbewegliche Grenzen, Zuständigkeiten und Identitäten. Trotzdem hebt der Staatsbegriff darauf ab, die unterschiedlichen rechtlichen Gesichtspunkte als Momente einer Einheit zu begreifen.

Hinsichtlich eines Rechts jenseits des Staates ist Hegel vor allem für seine Skepsis bekannt. Völkerrecht führt die *Rechtsphilosophie* zwar an, allerdings nur sehr knapp und zurückhaltend. Mangels eines übergreifenden Souveräns bleibt es durchwegs abhängig von der Anerkennung der Staaten. Hegel bezeichnet es daher als »äußeres Staatsrecht«.¹⁶² Aus ebendiesem Grund weist er die Idee von einem weltbürgerlichen Zustand ewigen Friedens zurück: Jeder Friedenszustand bleibt gebunden an den Willen der verschiedenen Staaten und ist daher jederzeit prekär. Trotz dieser dezidiert kritischen Haltung bringen Hegels Erwägungen zu den zwischenstaatlichen Verhältnissen einen rechtlichen Horizont jenseits des einzelnen Staates in Anschlag. In den völkerrechtlichen Beziehungen anerkennen die Staaten einander wechselseitig. Die einzelnen Staaten realisieren, dass sie nicht die einzige und letzte Bestimmung des Rechts abgeben. Sie respektieren die Staatlichkeit und sittliche Erheblichkeit anderer Gemeinschaften und werden der Abhängigkeit des eigenen Standpunkts von der Anerkennung anderer gewahr. Auch auf dieser Ebene weist Hegel nicht nur auf Verträge und andere Gestalten formalen Rechts hin, sondern ebenso auf grenzüberschreitende Sitten, wobei er insbesondere Europa als »eine Familie« geteilter Rechtsprinzipien erwähnt.¹⁶³ In der Grenzüberschreitung behält Recht aber seinen staatsrechtlichen Charakter, weil es von der Pluralität staatlicher Anerkennung bestimmt bleibt und nicht durch eine höhere, einende Souveränität definiert wird. Andernfalls läge gar kein grenzüberschreitendes Recht, sondern ein neuer Staat vor.

Hegels Zurückweisung eines von den Staaten unabhängigen Völkerrechts ist es also nicht darum zu tun, den einzelnen Staat als geschlossenen

160 Vgl. zur untergeordneten Stellung des Nationenbegriffs in Hegels Staatsverständnis A. von Bogdandy, »Hegel und der Nationalstaat«, *Der Staat* 30 (1991), S. 513–535.

161 G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, a.a.O., S. 509ff.

162 Ebd., S. 405, vgl. S. 497ff.

163 Ebd., S. 502.

letzten Rahmen des Rechts zu positionieren. Er hebt vielmehr auf die konstitutive Pluralität des transnationalen Rechts ab. Die Argumentation ist dialektisch: Es ist die Bedingung eines grenzüberschreitenden Rechts, dass dieses von einer Pluralität der Willen abhängig und derart immer vielstimmig, umstritten und prekär bleibt. Ansonsten läge das innerstaatliche Recht eines größeren Staatsverbandes vor, damit aber eben wiederum kein grenzüberschreitendes Recht. Die buchstäbliche Relativierung transnationalen Rechts als äußeres Staatsrecht erweist sich so als Verteidigung eines Rechts jenseits des Staates. Die Möglichkeit eines effektiv umfassenden Weltstaates lehnt Hegel ab, weil jeder Staat bestimmt, damit aber endlich beschränkt und nicht absolut ist.

Trotzdem enden Hegels Ausführungen nicht bei der unüberwindlichen Pluralität der Staaten, sondern behaupten einen höheren Vermittlungszusammenhang. An die Stelle der unendlichen kosmopolitischen Friedensidee tritt hier die Weltgeschichte. Das weltgeschichtliche Recht bezeichnet Hegel wie oben zitiert als das »uneingeschränkt absolute«. ¹⁶⁴ Die Rechtsanschauungen verschiedener sittlicher Gemeinschaften bleiben trotz ihrer Beschränktheit nicht ungestört nebeneinander bestehen. In der Behauptung rechtlicher Geltung beanspruchen sie allgemeine Anerkennung. So geraten sie in Kollision mit ausgeschlossenen Ansprüchen. Diese Kämpfe um Anerkennung an den Grenzen rechtlicher Gemeinschaften enthüllen die Beschränktheit der herrschenden Prinzipien und heben das Rechtsbewusstsein auf einen höheren Standpunkt. Der wahre, absolute Sinn aktualisiert sich in dieser Geschichte fortwährenden Aufbrechens bestehender Ordnungen durch transnationale Anerkennungskämpfe. Die Bedeutung dieser Kollisionen erschöpft sich nicht im unmittelbaren Bewusstsein der involvierten Subjekte. Auch die neu errungenen Gesichtspunkte bleiben endlich. Ihre höhere Bedeutung haben die Kollisionen als Momente des geschichtlichen Prozesses, der den Akteuren nicht oder nur mittelbar als solcher bewusst ist. »Staaten, Völker und Individuen« sind »bewußtlose Werkzeuge und Glieder« im »Geschäfte des Weltgeistes«. ¹⁶⁵ Der Abschluss beim absoluten Recht des Weltgeistes rückt die kritische Pointe nochmals mit einer radikalen Provokation des modernen Selbstverständnisses in den Mittelpunkt: Die befreiende Kraft des Rechts liegt in der geschichtlichen Sprengung, der Entsetzung unseres Bewusstseins.

2.2.3 Mittelbarkeit als Strukturprinzip der Rechtsverwirklichung

Hegel expliziert und affirmiert Recht als eine Semantik und Form der Differenz. Darin entfaltet sich eine geschichtliche Bewegung der

¹⁶⁴ Siehe oben Fn. 77.

¹⁶⁵ Ebd., S. 505.

Transzendenz und eben so der Freiheit. Wir haben vier Aspekte der Pluralität unterschieden: Die Differenzierung der Gewalten, die Unterscheidung von Institution und Gesellschaft, die Gliederung der sittlichen Zwecke und die weltgeschichtliche Pluralität staatlicher Gemeinschaften und ihrer Prinzipien. Mit seiner pluralistischen Konzeption weist Hegel dezidiert die Vorstellung einer statisch-unmittelbaren Gegebenheit des Rechts zurück. Stattdessen rekonstruiert er Recht als eine geschichtliche Bewegung der Vermittlung verschiedener Momente, in der die Endlichkeit unmittelbarer Standpunkte fortlaufend unterbrochen und überschritten wird. Die Explikation des Rechtsbegriffs ist eingebettet in Hegels philosophisches System und eng mit dem allgemeinen Programm seines dialektischen Idealismus verbunden. Auch die Bezugnahme auf Kant entspricht Kants Stellung in anderen Teilen der Hegel'schen Philosophie. Oft entwickelt Hegel seine Argumentation in Abgrenzung von Kant, verfolgt und radikalisiert dabei aber zugleich Gedanken, die bei Kant zumindest vorgezeichnet sind. Die tiefe Verwobenheit der Rechtsexplikation mit dem übrigen philosophischen System bedeutet allerdings nicht, dass Hegels Erläuterung des Rechts lediglich die Anwendung seiner allgemeinen philosophischen Ansichten auf diesen Themenbereich darstellen würde. Es gehört im Gegenteil zu den Wesensmerkmalen von Hegels Philosophie, dass er seine allgemeinen Gedanken in Auseinandersetzung mit den konkreten Gegenständen entwickelt. Recht ist dabei von seinen ersten Schriften an ein besonders prominentes Objekt der Auseinandersetzung. Gerade die leitende Kritik der Unmittelbarkeit in der Rechtsphilosophie hat überdies einen existentiellen Anstoß in Hegels Zeit, den er immer wieder eindringlich zur Sprache bringt: Den Verfall der Französischen Revolution in den jakobinischen Staatsterrorismus.

Schon oft ist die enorme Bedeutung vermerkt und diskutiert worden, welche die Französische Revolution für Hegel hatte. In einem klassischen Text zu dem Thema behauptete Joachim Ritter gar: »Das Ereignis, um das sich bei Hegel alle Bestimmungen der Philosophie im Verhältnis zur Zeit, in Abwehr und Zugriff das Problem vorzeichnend, sammeln, ist die französische Revolution, und *es gibt keine zweite Philosophie, die so sehr und bis in ihre innersten Antriebe hinein Philosophie der Revolution ist wie die Hegels.*«¹⁶⁶ Dieser steile Satz ist natürlich streitbar,

¹⁶⁶ J. Ritter, *Hegel und die französische Revolution*, Frankfurt 1965, S. 18. Vgl. ferner insbes. J. Habermas, »Hegels Kritik der Französischen Revolution«, in: ders., *Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien*, Frankfurt a.M. 1971, S. 128–147; H. Marcuse, *Vernunft und Revolution. Hegel und die Entstehung der Gesellschaftstheorie*, übers. v. A. Schmidt, Berlin 2020; M. Theunissen, *Die Verwirklichung der Vernunft. Zur Theorie-Praxis-Diskussion im Anschluss an Hegel*, Philosophische Rundschau, Beiheft 6, Tübingen 1970, S. 28ff.

sowohl hinsichtlich der Rolle der Französischen Revolution bei Hegel als auch hinsichtlich der unterstellten Erstrangigkeit im Vergleich zu anderen philosophischen Ansätzen. Unbestreitbar war das welthistorische Ereignis für Hegel aber von grundlegender Relevanz. Sein Blick darauf war von einer außerordentlichen Ambivalenz gekennzeichnet. Einerseits teilte er mit Kant und vielen anderen Zeitgenoss:innen eine tiefe Bewunderung für die Revolution. In seinen Schriften bleibt die Faszination unverkennbar. Mit kaum zu überbietender Emphase heißt es etwa in der *Geschichtsphilosophie*:

»Solange die Sonne am Firmamente steht und die Planeten um sie herumkreisen, war das nicht gesehen worden, daß der Mensch sich auf den Kopf, d.i. auf den Gedanken stellt und die Wirklichkeit nach diesem erbaut. Anaxagoras hatte zuerst gesagt, daß der $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ die Welt regiert; nun aber erst ist der Mensch dazu gekommen, zu erkennen, daß der Gedanke die geistige Wirklichkeit regieren solle. Es war dieses somit ein herrlicher Sonnenaufgang. Alle denkenden Wesen haben diese Epoche mitgefeiert. Eine erhabene Rührung hat in jener Zeit geherrscht, ein Enthusiasmus des Geistes hat die Welt durchschauert, als sei es zur wirklichen Versöhnung des Göttlichen mit der Welt nun erst gekommen.«¹⁶⁷

Diese einzigartige Bedeutung der Revolution bezieht Hegel unmittelbar auf die Rechtsidee: »der *Begriff des Rechts* machte sich mit *einem Male* geltend, und dagegen konnte das alte Gerüst des Unrechts keinen Widerstand leisten. Im *Gedanken des Rechts* ist also jetzt eine Verfassung errichtet worden, und auf diesem Grunde sollte nunmehr alles basiert sein.«¹⁶⁸ Erstmalig und umfassend wurde nach Hegels Wahrnehmung in der Französischen Revolution der Rechtsbegriff, wie er ihn verstand, zum leitenden Prinzip. Trotzdem entwickelt Hegel den Rechtsbegriff dann als dezidierte Kritik der Revolutionsfolgen. Offenkundig war es gerade das singulär Bewundernswerte der Revolution, das ihren Verfall besonders erschütternd machte: Der weltgeschichtlich reinste Ausdruck der Vernunft, der Freiheit und Gerechtigkeit pervertierte in größte Barbarei. In seiner Rechtsphilosophie und seiner Philosophie überhaupt versucht Hegel, diese fatale Dialektik zu begreifen und die revolutionäre Logik entsprechend zu korrigieren. Dieses Anliegen tritt nicht als unabhängiges Movens zur Kritik vorhergehender philosophischer Ansätze hinzu. Die beiden Projekte konvergieren vielmehr, denn Hegel erkannte eine grundlegende Affinität zwischen den Revolutionsvorgängen und der Aufklärungsphilosophie, die bei Kant ihren höchsten Ausdruck findet. Sowohl in der *Phänomenologie* als auch in der *Geschichtsphilosophie* werden die Aufklärung und die Revolution mit ihrem Umschlag in

¹⁶⁷ G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, a.a.O., S. 529.

¹⁶⁸ Ebd.

den Terror im selben Kapitel abgehandelt.¹⁶⁹ Auch die *Rechtsphilosophie* hebt den Zusammenhang bereits in der Einleitung hervor.¹⁷⁰

Aufklärung und Revolution brachten die Prinzipien zum Durchbruch, um die es Hegel selbst ging: die Macht des Denkens, Freiheit, Allgemeinheit, Recht. Das Politische wird als eine ideelle Wirklichkeit begriffen, die durch das Prinzip des Rechtsgedankens natürlich gewachsene Gesellschaftsverhältnisse durchbricht. Der fatale Irrtum, den Hegel jedoch in der revolutionären Praxis wie in der aufklärenden Ideologie ausmacht, besteht darin, dass der entdeckte Gesichtspunkt der Vernunft von der Welt abstrahiert und der Letzteren unvermittelt gegenübergestellt wird. Die erfasste Freiheit ist »absolute Freiheit«, die alle Wirklichkeit auf die Selbstgewissheit des denkenden Ich zurückführt;¹⁷¹ ihre Allgemeinheit »abstrakte Allgemeinheit«, die sich allem Bestimmten und Besonderen entgegensetzt.¹⁷² Ohne jegliche Bestimmtheit ist die Kategorie des Allgemeinen aber letztlich leer. Soweit der abstrakte Standpunkt Wirklichkeit gewinnt und sich gegen das Partikulare behauptet, muss er selbst bestimmt und mithin beschränkt sein. Aufklärung und Revolution identifizieren ihn mit der endlichen Reflexion der handelnden Subjekte. Indem der so konkretisierte Standpunkt als das schlechthin Allgemeine gilt, wird seine Beschränktheit aber nicht reflektiert, sondern im Gegenteil verdrängt. Die endliche Vernunft des Subjekts wird so zur vorbehalt- und rücksichtslosen Richtschnur. Diese Unerbittlichkeit verschärft sich weiter, weil sich die Idee einer von allem Besonderen reinen Allgemeinheit eben nicht nur gegen konkurrierende Bestimmungen, sondern gegen Bestimmtheit als solche wendet und ins Nichts treibt. Die abstrakte Allgemeinheit behauptet sich daher wesentlich negativ, in der verzweifelten Destruktion der konkreten Verhältnisse: »Nur indem er etwas zerstört, hat dieser negative Wille das Gefühl seines Daseins«.¹⁷³ Diese erschütternde Dynamik beobachtete Hegel in der Entwicklung der Revolution:

»Kein positives Werk noch Tat kann [...] die allgemeine Freiheit hervorbringen; es bleibt ihr nur das *negative Tun*; sie ist nur die *Furie* des Verschwindens. [...] Das einzige Werk und Tat der allgemeinen Freiheit ist [...] der *Tod*, und zwar ein Tod, der keinen innern Umfang und Erfüllung hat, denn was negiert wird, ist der unerfüllte Punkt des absolutfreien Selbst; er ist also der kälteste, platteste Tod, ohne mehr

169 G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, a.a.O., S. 355ff.; ders., *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, a.a.O., S. 520ff.

170 G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, a.a.O., S. 80f.

171 G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, a.a.O., S. 386 (im Original gesperrt); ders., *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, a.a.O., S. 520.

172 G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, a.a.O., S. 252; vgl. ders., *Phänomenologie des Geistes*, a.a.O., S. 389ff., sowie ders., *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, a.a.O., S. 523ff.

173 G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, a.a.O., S. 50.

Bedeutung, als das Durchhauen eines Kohlhauptes oder ein Schluck Wassers.«¹⁷⁴

In ihrer abstrakten Verabsolutierung ist die Selbstgewissheit der Subjekte nicht nur beschränkt, ausschließend und destruktiv, sondern auch beliebig. Der vermeintlichen Reinheit und Apriorität fehlt das Bewusstsein der eigenen Partikularität und jeglicher Maßstab, der die abstrakte Vernunft in Frage stellen könnte.¹⁷⁵ In der Revolutionsideologie konkretisiert dies die vorbehaltlose Autorität des unmittelbaren Willens. »Recht in der Gesellschaft ist, was das Gesetz will, und der Wille ist als *einzelner*; [...] es wird nun ausgegangen von den Willensatomen, und jeder Wille ist unmittelbar als absoluter vorgestellt.«¹⁷⁶

Die leere Abstraktion, die Verselbständigung der Vernunft von der Wirklichkeit der Welt, die sich in der Unmittelbarkeit der einzelnen Willen konkretisiert, begründet also nach Hegels Diagnose die Verkehrung des aufklärenden Revolutionsgeistes in sein radikales Gegenteil. Vernunft wird Unvernunft, Recht Unrecht. Das isolierte Bewusstsein der Subjekte trifft nichts mehr, was seine Unmittelbarkeit bricht und über es hinausführt. So bleibt es gänzlich in seine Endlichkeit eingeschlossen, während es sich seiner falschen Allgemeinheit durch Zerstörung vergewissert. In dieser allgemeinen Dynamik, aber auch in den Einzelheiten seiner Anlage sah Hegel das revolutionäre Projekt von der Logik der Abstraktion beherrscht. Als abstrakten Irrweg geißelt Hegel namentlich die »Torheit [...], eine Revolution ohne eine Reformation gemacht zu haben«, wobei Institutionen und Gesetze grundlegend neugestaltet wurden, ohne das religiöse Gewissen, den weltanschaulichen Rahmen des sittlichen Bewusstseins, zu berühren.¹⁷⁷ Ohne entsprechende Gesinnung bleiben die »sozusagen a priori« erlassenen Gesetze machtlos, die wirklichen Folgen bestimmen sich durch die Haltung der ausführenden Subjekte.¹⁷⁸ Ebenso kritisiert Hegel, wie oben bemerkt, die Abstraktion der Staatsgewalten, welche statt Vermittlung permanenten Kampf und gegenseitige Unterwerfung gezeitigt habe.¹⁷⁹

174 G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, a.a.O., S. 389f.; vgl. auch ders., *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, a.a.O., S. 5 off.

175 Diesen Vorwurf der Beliebigkeit formuliert Hegel immer wieder gegen die abstrakte Allgemeinheit von Kants Moralprinzip. Vgl. z.B. G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, a.a.O., S. 252f.

176 G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, a.a.O., S. 527.

177 G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830), a.a.O., S. 436. Vgl. auch ders., *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, a.a.O., S. 71f.

178 G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830), a.a.O., S. 435.

179 G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, a.a.O., S. 433ff.

Diese Diagnose leitet Hegels rechtsphilosophische Argumentation. Recht löst sich auf, es verliert seinen befreienden Sinn und wird im Gegenteil zwanghaft-suppressiv, wenn es mit einer unvermittelten Instanz identifiziert wird. Der Semantik des Rechts entspricht dagegen eine Form der Mittelbarkeit: Die bestimmte Unterbrechung des endlichen Bewusstseins durch ein Anderes, das die Endlichkeit des unmittelbaren Willens sprengt, als strikt mittelbares Moment aber ebenso über sich selbst hinausweist. So stößt Recht den unendlichen Prozess der Transzendierung an, der allein seine absolute Bedeutung aktualisiert. »Die strenge Mittelbarkeit«, als die Hegels Studienfreund Hölderlin das Gesetz qualifiziert¹⁸⁰, muss das durchgängige Strukturprinzip der Rechtsverwirklichung bilden. Diese Einsicht drückt Hegel nicht nur in der Verteidigung des positiven Gesetzes aus, dessen starre Formalität die Ruhe des ideologischen Bewusstseins stört und in der Spannung von Bewusstsein und Gesetz zu einer beide Momente überschreitenden Reflexion anstößt. Sie konkretisiert sich auch in allen anderen Aspekten der Pluralität, welche die geschichtliche Unruhe von Hegels Recht freisetzen.¹⁸¹ Nur indem die Kollision und Vermittlung der differierten Momente unmittelbare Rechtsanschauungen fortwährend aufhebt, wird die Allgemeinheit des Rechts wirklich und konkret.

2.2.4 *Exposition und Verschüttung der Alterität in Hegels Rechtsphilosophie*

Die Rechtsidee tritt also wesentlich in der Konfrontation mit einem Anderen auf. Ihre tiefere Quelle ist nicht die Selbstbehauptung des Subjekts, sondern gerade die von diesem in seiner Unmittelbarkeit nicht antizipierte Infragestellung desselben. Zwar fungiert in Hegels Explikation der freie Wille als Grundbegriff des Rechts. Hegel wird aber nicht müde, sich von einem subjektivistischen Verständnis der Kategorie zu distanzieren: Der freie Wille, der sich im Recht aktualisiert, ist nicht der unmittelbare Einzelwille, sondern der allgemeine Wille, der in der subjektiven Perspektive fälschlich als Beschränkung wahrgenommen wird.¹⁸² Auch hier positioniert sich Hegel ausdrücklich gegen Kant, um Leitgedanken des Kritisierens konsequenter zu entfalten. Dass die wahre Freiheit des Willens nicht

180 F. Hölderlin, »Ursprung der Loyoté. Neun Pindar-Kommentare«, in: Sämtliche Werke. »Frankfurter Ausgabe«, hg. v. D.E. Sattler, Bd. 15, Basel/Frankfurt a.M. 1987, S. 331–364, 355 (Kommentar zu »Das Höchste.«).

181 Vgl. zur bestimmenden »Unruhe« in Hegels Denken J.L. Nancy, »Die Unruhe des Negativen«, übers. v. T. Etzold, in: J.-L. Nancy, *Hegel*, Zürich 2011, S. 165–139.

182 Diesen Punkt stellt Hegel ins Zentrum der Einleitung seiner *Rechtsphilosophie*. Vgl. G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, a.a.O., § 4–29, insbes. 29 (S. 46–83, insbes. 80f.).

in der Willkür des Subjekts, sondern dem vernünftigen Willen des Allgemeinen liegt, bildet ja den Kern von Kants praktischer Philosophie. Die Beschreibung des Rechts als Beschränkung hebt auf ebendiese unhintergehbare Differenz des freien vom unmittelbaren Willen ab, die Hegel vor allem durch das Kollisionsmotiv in neuer Wendung, aber durchaus ähnlich pointiert. Genau diese Alterität des rechtlichen Willens kommt auch in der von Hegel ebenfalls verworfenen Privilegierung des Pflichtbegriffs und dem kritisierten Unendlichkeitsgedanken zum Ausdruck. Hegel beobachtet aber in Kants Erläuterung eine irrige und folgenschwere Unterstellung von Ursprünglichkeit und Autarkie der unmittelbaren Willkür. Die eigeninteressierte Willkür wird als natürlicher Ausgangspunkt dargestellt, der dann sekundär durch die eigene moralische Reflexion und die äußerliche Rechtsordnung überwunden, eben beschränkt wird. Recht bleibt vom ersten Willen getrennt und muss sich fortwährend gegen dieses behaupten. Gleichzeitig werden der moralische und der rechtliche Standpunkt als Produkt der Reflexion eben so strukturierter Einzelwillen begriffen. Auch Kants öffentliches Recht führt die als ursprünglich unterstellten Individualwillen lediglich zusammen. Diesen Primat der einzelnen Willkür möchte Hegel mit seiner Geistphilosophie vollständig überwinden.¹⁸³ Der allgemeine Wille wird hier konsequent zum Prinzip genommen. Als abgeleitet wird dagegen umgekehrt die Unmittelbarkeit besonderer Willkür gefasst. In der Entwicklung des Geistes bildet dieser unmittelbare Standpunkt ein unselbständiges Moment. Seine Bedeutung als defizitäre Willensbestimmung ergibt sich nur aus dem inneren Bezug zum allgemeinen Willen in der Dynamik des Geistes. Der allgemeine Wille ist wiederum nicht der abstrakte Gegensatz besonderer Willkür, sondern der in diesem defizitären Freiheitsmodus immer angelegte tiefere Sinn desselben.

Konkret bedeutet dieser Übergang vom Paradigma des Ich zu dem des Geistes zunächst, dass das Soziale als der Ort menschlicher Freiheitsverwirklichung in den Fokus rückt.¹⁸⁴ Während Kant noch – wenn

183 Vgl. zur Pointe des Geistbegriffs, den Primat der individuellen Ich-Perspektive zu überwinden, J. Habermas, »Arbeit und Interaktion. Bemerkungen zu Hegels Jenenser ›Philosophie des Geistes‹«, in: ders., *Technik und Wissenschaft als ›Ideologie‹*, Frankfurt 1968, S. 9–47, 12ff.

184 Der soziale Charakter von Hegels Freiheitsverständnis wurde in der jüngeren Diskussion namentlich von Frederick Neuhouse herausgestellt und systematisch erläutert. Vgl. F. Neuhouse, *Foundations of Hegel's Social Theory*, a.a.O. Neuhouse übergeht allerdings die soziale Verfasstheit des Selbstbewusstseins und fokussiert stattdessen auf die soziale Verfasstheit der Freiheitsrealisierung. Mit seinem von verschiedener Seite aufgenommenen Begriff »sozialer Freiheit« bezeichnet Neuhouse daher auch nur eine von mehreren Freiheitsdimensionen (vgl. ebd., S. 5f.). Hegels Punkt ist radikaler und interessanter: Freiheit ist fundamental und in all ihren Dimensionen sozial, weil sich der freie Wille nicht nur im Verein mit Anderen aktualisieren

auch in zurückhaltender Weise – auf die Figur des Gesellschaftsvertrags rekurriert und damit die Vorstellung einer Übereinkunft ursprünglich unabhängiger Individuen weiterträgt, insistiert Hegel darauf, dass das individuelle Bewusstsein immer schon in soziale Verhältnisse und sittliche Konventionen eingebettet ist. Es gehört zu den bekanntesten Aspekten von Hegels Werk, dass er die Ausbildung des Selbstbewusstseins und damit in eins des Begriffs des Geistes in seinen Jenaer Schriften als sozialen Anerkennungsprozess rekonstruiert.¹⁸⁵ Die Erfahrung des Anderen, sein ethischer Anspruch und die Eröffnung von Allgemeinheit in dieser Begegnung sind dem Selbstbewusstsein des Einzelnen demnach immer schon eingeschrieben. Seine individuelle Willensbestimmung geht aus diesem Kontext sozialer Allgemeinheit hervor, der selbstbewusste Wille verhält sich bewusst und unbewusst immer schon zu einem normativen Gesichtspunkt des Allgemeinen. Der Standpunkt des Rechts ergibt sich daher auch nicht aus der Abstandnahme von allen Gehalten des eigenen Willens, der Überwindung jeglichen subjektiven Interessiertseins, sondern durch die Entfaltung des konkreten Allgemeinheitshorizonts, der dem besonderen Willen innewohnt. Rechtliche Strukturen dienen der Realisierung dieses inneren, geistigen Allgemeinheitshorizonts.

Den Anerkennungsbegriff übernimmt Hegel aus der Fichte'schen Rechtsphilosophie.¹⁸⁶ Fichte deduziert aus dem Selbstbewusstsein die Notwendigkeit wechselseitiger Anerkennung mehrerer Selbstbewusstseine. Hieraus bestimmt er den Rechtsbegriff.¹⁸⁷ Schon Fichte macht also die soziale Grundlage der Rechtsidee namhaft. Hegel knüpft daran an, geht aber auch entschieden über Fichte hinaus und schließt diesen in seine Kritik ein. Im Fichte-Kapitel seiner Philosophiegeschichte kon-

must, sondern sich sozial heraus- und fortbildet – auch in seiner persönlichen und moralischen Dimension, die Neuhouser von der sozialen unterscheidet.

185 Grundlegend für die herausgehobene Karriere des Anerkennungsbegriffs in der Hegel-Rezeption war A. Kojève, *Hegel. Eine Vergegenwärtigung seines Denkens*, übers. v. I. Fetscher und G. Lehmbruch, erweiterte Ausgabe, Frankfurt a.M. 1975. Vgl. dazu und zur weiteren vielseitigen Verarbeitung des Motivs in der französischen Philosophie die ihrerseits einflussreiche Studie von J. Butler, *Subjects of Desire. Hegelian Reflections in Twentieth-Century France*, New York 1987. Für die jüngere Diskussion außerdem zentral: A. Honneth, *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, mit einem neuen Nachwort, Frankfurt a.M. 1994. Vgl. ferner zu dem Begriff bei Hegel L. Siep, *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie. Untersuchungen zur Jenaer Philosophie des Geistes*, Freiburg i.B./München 1979.

186 Vgl. A. Wildt, *Autonomie und Anerkennung. Hegels Moralitätskritik im Lichte seiner Fichte-Rezeption*, Stuttgart 1982.

187 J.G. Fichte, »Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre«, a.a.O., S. 3 off.

statiert er in aller Deutlichkeit: »das Naturrecht ist besonders mißraten«. ¹⁸⁸ Auch bei Fichte bleibt, wie Hegel darlegt, eben der Einzelne der Ausgangspunkt, der lediglich ebenso abstrakt gefasste andere Einzelne anerkennt, als logische Voraussetzung des eigenen Bewusstseins. Recht wird daraus abgeleitet, behält aber den Charakter einer negativ-äußerlichen Beschränkung gegen den scheinbar ursprünglichen Einzelwillen, anstatt mit diesem vermittelt zu werden. ¹⁸⁹

Dieser Distanzierung von Fichte korrespondiert eine Verschiebung der Rolle des Anerkennungsbegriffs in der Hegel'schen *Rechtsphilosophie*. Der Begriff nimmt hier eine weniger prominente Stellung ein, als es die Bedeutung der Figur in der Wirkungsgeschichte erwarten ließe. Hegel verweist zwar ausdrücklich auf seine früheren Ausführungen zum Kampf um Anerkennung und bemerkt, dass dieser die Voraussetzung des freien Willens bildet, der sich im Recht verwirklicht. Allerdings erwähnt er dies nicht wie Fichte in der allgemeinen Exposition des Rechtsbegriffs, sondern eher beiläufig im Kapitel zum abstrakten Recht. ¹⁹⁰ Die Bemerkung hebt auch weniger auf die Bedeutung des Anerkennungskampfes als auf die Abgrenzung von der Rechtsentwicklung ab: Recht setzt erst in der Folge dieser Anerkennungsdiagnostik ein. Im übrigen Gang der Argumentation steht nicht die wechselseitige Anerkennung der Subjekte, sondern das »allgemein Anerkannte und Gültige« des Rechts im Vordergrund. ¹⁹¹ Die Individuen bleiben zwar Objekt und Subjekt dieser Anerkennungskonstellation, nunmehr aber nach Maßgabe der allgemein-sittlichen Verhältnisse: Einerseits werden ihre besonderen Interessen im Recht allgemein anerkannt; andererseits haben sie teil am rechtlichen Gemeinwillen und anerkennen die konkrete Allgemeinheit des Rechts als ihren eigenen Willen. ¹⁹² Eine größere Nähe zur Struktur des intersubjektiven Anerkennungskampfes besteht im zwischenstaatlichen Verhältnis, weil dort eine vereinigende Bildungs- und Durchsetzungsinstanz fehlt. ¹⁹³ Aber auf dieser Ebene ist die Perspektive der Einzelnen immer schon zugunsten der kollektiven Positionierung staatlich-sozialer Gebilde überschritten.

Diese Relativierung der Intersubjektivität bedeutet keine Preisgabe der Sozialität oder der Alterität in der Rechtskonzeption, wie seit Marx oft unterstellt wurde. ¹⁹⁴ Hegel geht es im Gegenteil darum, die

¹⁸⁸ G.W.F. Hegel, *Geschichte der Philosophie III*, a.a.O., S. 413.

¹⁸⁹ Ebd., S. 412f.

¹⁹⁰ G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, a.a.O., S. 124.

¹⁹¹ Ebd., S. 13. Vgl. auch ders., *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830), a.a.O., S. 389.

¹⁹² G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, a.a.O., S. 406f.

¹⁹³ Vgl. ebd., S. 498ff.

¹⁹⁴ Vgl. insbes. M. Theunissen, »Die verdrängte Intersubjektivität in Hegels Philosophie des Rechts«, a.a.O.

Eigensinnigkeit des Sozialen und ihren freiheitlichen Sinn gegen die auch bei Fichte beobachteten Relikte eines gesellschaftlichen Atomismus geltend zu machen. Der einzelne Wille soll eben in keiner Form mehr den Leitfaden abgeben, sondern als Moment des sozialen Zusammenhangs begriffen werden. Das normative Bewusstsein und die Ansprüche von Einzelnen und gesellschaftlichen Gruppen bleiben tragend, haben aber ihre rechtliche Bedeutung als Elemente eines gesellschaftlichen Prozesses, der über das unmittelbare subjektive Wissen und Wollen hinausgeht, so aber eben erst den tieferen, allgemeinen Gehalt des Einzelbewusstseins freilegt. Hier wird die oft vermerkte und vielfältig weitergedachte Affinität von Hegel'scher Philosophie und Psychoanalyse in ihrem sozialphilosophischen Gewicht sichtbar.¹⁹⁵ Immer wieder bringt Hegel ausdrücklich in der Erläuterung rechtlicher Verhältnisse und Entwicklungen das Unbewusste in Anschlag.¹⁹⁶ Eine wesentliche Pointe von Hegels Unbewusstem ist eben, dass die gesellschaftliche Dynamik über das Meinen und Verfügen ihrer einzelnen Glieder hinausgeht, ohne den Subjekten

195 Vgl. Th.W. Adorno, »Negative Dialektik«, a.a.O., S. 344f. Der Hegelmarxismus der Frankfurter Schule war und ist bis heute auch über den hier bemerkten Gesichtspunkt hinaus ein wichtiger Kontext der Vermittlung Hegels mit Freud. Darüber hinaus wurden die Affinitäten von Hegel und der Psychoanalyse zunächst vor allem in der französischen Rezeption erkundet. Ein früher wichtiger Beitrag war J. Hyppolite, »«Phénoménologie» de Hegel et psychanalyse« (1957), in: ders., *Figures de la pensée philosophique*, Bd. 1, Paris 1991, S. 213-230. Besonders einflussreich war dann die von Kojève geprägte Hegelrezeption Lacans. Vgl. dazu J. Butler, *Subjects of Desire*, a.a.O., S. 186ff. Aber auch jenseits des Werks von Lacan waren und sind Hegel und die Psychoanalyse oft zusammengebrachte Kernreferenzen der philosophischen Debatte in Frankreich. Diese Tradition setzt sich heute vor allem in kritischen Theorien auch außerhalb Frankreichs fort. Genannt sei neben Judith Butler nur Slavoj Žižek, der die Verknüpfung besonders dezidiert vertritt und in zahlreichen Schriften erläutert hat. Vgl. nur S. Žižek, *Psychoanalyse und die Philosophie des deutschen Idealismus. Bände 1 und 2*, übers. v. I. Charim und L. Marinelli, Wien 2008.

196 Vgl. G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, a.a.O., S. 294: »Betrachtet man die Sittlichkeit von dem objektiven Standpunkt, so kann man sagen, der sittliche Mensch sei sich unbewußt.« Siehe auch ebd., S. 385, 397, 444, 505. Besonders aufschlussreich ist im vorliegenden Zusammenhang eine Stelle der Verfassungsschrift, wo Hegel vom »Widerspruch zwischen dem Unbekannten, dass die Menschen bewußtlos suchen, und dem Leben, das ihnen angeboten und erlaubt wird und das sie zu dem ihrigen machten,« spricht (G.W.F. Hegel, »Die Verfassung Deutschlands«, in: Werke, a.a.O., Bd. 1, S. 449-610, 457). Vgl. ferner ders., *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, a.a.O., S. 46, wo die »innerliche Seele aller Individuen, aber die bewußtlose Innerlichkeit« mit dem »weitergeschrittene[n] Geist« identifiziert wird. Siehe dort ferner S. 39f., 91, 137, 428.

irgendwie äußerlich zu sein. Noch weitergehend hält Hegel, wie wir gesehen haben, dafür, dass die Rechtsidee auch den objektiven Horizont gesellschaftlichen Bewusstseins aufsprengt. Auch damit wird indes nicht eine äußerliche Instanz unterstellt, sondern eine immanente Bewegung geschichtlicher Transzendenz nachgezeichnet. Entscheidend für diese Freiheitsbewegung sind, so sahen wir weiter, Konstellationen der Differenz, die den Schein letzter, totaler Gesichtspunkte durchbrechen. Oft stehen sich dabei nicht mehr Ansprüche einzelner Individuen, sondern institutionelle und gesellschaftliche Instanzen, Sphären und Kriterien gegenüber. Die Einzelnen behalten aber durchaus eine prominente Stellung in Hegels Differenzdynamik. Davon zeugt nicht nur der Modellcharakter Antigones und der ebenso berühmte Topos historischer Individuen.¹⁹⁷ Auch in weniger dramatischen Fällen behält das individuelle Bewusstsein eine unersetzliche Rolle in der pluralistischen Verwirklichung des Rechts. In der Moderne sieht Hegel den Einspruch der Einzelnen stärker institutionell vermittelt. Darin liegt aber nicht eine Einschränkung, sondern vielmehr eine Bekräftigung der Bedeutung individueller Intervention. Diese kann sich freilich nach Hegels Verständnis nicht im unmittelbaren Anspruch der Einzelnen erschöpfen, sondern ergibt sich erst aus der Austragung der durch den Einwand offengelegten Widersprüche. Die Dynamik der Vermittlung führt auch über die Perspektive der Einsprechenden hinaus. Hegels symmetrischer Leitbegriff der Kollisionen zeigt die beidseitige Beschränktheit an und vermeidet die Suggestion, dass nur einer der involvierten Standpunkte unzulänglich wäre. Der Kollisionsvorgang bricht die Einseitigkeit beider Momente auf und eröffnet so einen höheren Standpunkt. Eben so birgt die Kollision eine Erfahrung radikaler Alterität, die letztlich auch den Horizont gesellschaftlicher Totalität zerreißt. Die Kollision offenbart eine Uneinholbarkeit, die kein objektiver Sittlichkeitszusammenhang abschließend zu fassen vermag.

Hegel bedient sich in der Erläuterung dieser Logik allerdings nur selten der Rede von einem Anderen. Er bleibt bemüht, nicht aus der Perspektive der Einzelnen, sondern der übergreifenden des absoluten Geistes darzustellen, dem die Differenzen immanent sind. Der Kollisionsbegriff kann diese Beschreibung als innere Spannung leisten. Wo von einem Anderen gesprochen wird, geht es sogleich um die Einsicht dialektischer Identität: Im Anderen ist der Geist bei sich selbst. Es ist natürlich die Pointe dieser Kernfigur Hegels, des Im-Anderen-bei-sich-selbst-Seins, dass sie sich zugleich identitäts- und alteritätslogisch lesen lässt. So kann Hegel je nach Einschätzung und Präferenz als Identitäts- oder als Alteritätsdenker gelesen, affirmiert und kritisiert werden. Außer Zweifel steht, dass Hegel die Wirklichkeit des Geistes und damit

¹⁹⁷ Vgl. ebd., S. 44ff.; G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, a.a.O., S. 506f.

auch das Recht als eine Struktur der Pluralität und der Beziehung versteht. Das Insistieren auf geschichtlicher Identität will im Kern der inneren Bezogenheit der differenten Momente Rechnung tragen, ohne die sich die Pluralität in abstrakter Isolation auflösen würde. Identität ist also die Bedingung der Pluralität.

Trotz der Unbestechlichkeit dieser Logik und dem in der *Rechtsphilosophie* immer wieder unverkennbar leidenschaftlichen Eintreten für Differenz behält Hegels Konzeption aber letztlich dennoch den Zug zu suppressiver Identitätsbeschwörung, den Kritiker:innen oft monieren.¹⁹⁸ Die Figuren des Staates, der Geschichte, des Geistes zielen auf die Überwindung abstrakter Einzelheit ab, rücken dann aber immer die Einheit in den Fokus. Der gegliederte Staatszusammenhang kulminiert in der monarchischen Dezision, die Totalitätskritik der Geschichtsphilosophie führt in die höhere Totalität einer einheitlichen Weltgeschichte, die Absolutheit des Geistes sammelt sich in der Einheit philosophischen Denkens. Immer wieder bestimmt und konkretisiert Hegel einheitliche Fluchtpunkte, ohne die letzte Perspektivität, Vorläufigkeit und Stückhaftigkeit auch dieses philosophischen Blicks herauszustellen. Dabei geht es ihm zwar darum, die Verabsolutierung und Abstraktion endlicher Standpunkte, die er bei seinen Vorgängern beobachtet, zu überwinden, das Absolute aus der Herrschaft des subjektiven und objektiven Bewusstseins zu befreien und die Beschränktheit der Letzteren aufzuzeigen. Dabei unterschätzt er allerdings, wie sehr auch diese Darstellung des Absoluten den Paradoxien der Endlichkeit unterworfen bleibt und ihrerseits einseitig wird. Hatte Kant die Perspektive des endlichen Subjekts nach Hegels Beobachtung irreführend privilegiert, so wird hier die philosophische Überschreitung der subjektiven Erfahrung zum einseitigen Leitfaden. In der Fokussierung des absoluten Idealismus auf das Denken und spezifischer die philosophische Spekulation geht der Wahrheitsgehalt der Endlichkeitserfahrung nicht gänzlich verloren, kommt aber folgenreich zu kurz. Insbesondere gerät aus dem Blick, dass die Philosophie selbst Moment materieller, sozialer und geschichtlicher Lebenspraxis ist, in der sich die Wahrheit und Wirklichkeit eines Denkens erst erweist. Es geht unter, dass jede philosophische Perspektive, auch die absolut-idealistische, konkret inkarniert und situiert bleibt, und ihre existentiellen Folgen für das Selbstverständnis und das Handeln daher einen wesentlichen Teil der Theorie bilden, an dem sich ihre Wahrheit bemisst. Das ist der gewichtige Einwand, der die beiden, durch Marx und Kierkegaard profilierten Hauptstränge der Hegelkritik verbindet. Er führt zugleich zurück zu Kant, dessen Betonung der schlechthinnigen Unerreichbarkeit des Ideellen gerade in der

198 Klassisch Th.W. Adorno, »Drei Studien zu Hegel«, a.a.O.; ders., »Negative Dialektik«, a.a.O.

Rechtsphilosophie erheblich von der Erwägung der praktisch-politischen Implikationen philosophischer Darstellung geleitet ist.¹⁹⁹

Hegels Vertiefung der Kantischen Überschreitungslogik ist also außerordentlich zwiespältig. Der Zusammenhang von Recht und Geschichte wird konsequent entfaltet und systematisch hervorgehoben. Pluralität, Kollision und Vermittlung werden als semantische und formierende Merkmale des Rechts aufgewiesen und als Vollzugsmomente der entsetzenden Logik expliziert. Dabei bringt Hegel auch die Tiefe der sozialen Verfasstheit des Rechts zur Geltung, die er in der Herausbildung des menschlichen Selbstbewusstseins verortet. Er spürt begriffliche Voraussetzungen und Weichenstellungen in Kants Rechtslehre auf, die der sozialen Konstitution und geschichtlichen Sprengkraft des Rechts zuwiderlaufen, und schärft den totalitätskritischen Sinn des Rechts im Lichte der Gewaltexzesse des Jakobinismus. Gegen die Andeutung eines reinen Vernunftgesichtspunkts in Kants kosmopolitischer Rechtsidee entwickelt er Recht als immer unreine, konkret-geschichtliche Form der Unterbrechung endlicher Selbstgewissheit. Auf der anderen Seite zwingt Hegel aber in seiner Bemühung um den Aufweis der Relationalität der verschiedenen Momente alle Differenz in eine höhere Einheit. Alle rechtliche Verschiedenheit und Alterität wird in übergreifende Standpunkte integriert, im monarchischen Staat, im weltumspannenden Geschichtsprozess, im absoluten Geist. Die Betonung der Gegenwärtigkeit der emanzipatorischen Geschichtsdynamik und des vernünftigen Kerns inmitten der zwiespältigen Endlichkeit gegebener Rechtsverhältnisse rückt die umgreifende Unvernunft und das Ausstehende – trotz Hegels vollem Bewusstsein davon und zweifellos entgegen seiner Intention – aus dem Blick.²⁰⁰ Es entsteht ein Schein vollendeter Identität des Rechts mit der

199 Näher hierzu B. Vischer, »Systematicity to Excess«, a.a.O., S. 313ff.

200 Hegel stellt die Vorläufigkeit und Ambivalenz auch der Verhältnisse seiner eigenen Zeit an vielen Stellen durchaus deutlich heraus. Vgl. in der *Rechtsphilosophie* insbesondere die berühmte Vorrede (G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, a.a.O., S. 11ff.). Allen weiteren Ausführungen zum Recht wird hier zuallererst eine eindringliche Erinnerung an die zeitliche Situiertheit aller Philosophie vorausgeschickt. »Es ist ebenso töricht zu wähnen, irgendeine Philosophie gehe über ihre gegenwärtige Welt hinaus, als, ein Individuum überspringe seine Zeit [...]« (Ebd., 26.) Ein Ende der Geschichte bietet die Gegenwart für den Geist der jeweiligen Zeit. Immer wieder kommen in der darauffolgenden Argumentation auch Mängel in den damaligen Rechtsverhältnissen zur Sprache. Es ist die anspruchsvolle Leistung wahrer Philosophie, darin die Vernunft zu erkennen. Entsprechend erklärt Hegel auch in der *Geschichtsphilosophie*: »Es ist leichter, den Mangel an Individuen, an Staaten, an der Weltleitung einzusehen als ihren wahrhaften Gehalt.« (Ders., *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, a.a.O., S. 53.) Die Unabgeschlossenheit der Geschichte macht Hegel

gegebenen Herrschaftsordnung, der Quietismus nahelegt und zum Gedanken verführt, Hegel habe die Verhältnisse seiner Zeit und sein eigenes Wissen als Ende aller Geschichte postuliert – die in der Tat »schlechterdings absurde«²⁰¹ These Kojèves, die bis heute ungemein wirkungsreich ist.²⁰² Hegel selbst geht zwar keineswegs konsequent, aber immer wieder vom Insistieren auf der Wirklichkeit des Vernünftigen und der Vernünftigkeit des Wirklichen zur Affirmation der spezifischen Wirklichkeit bestehender Macht über. Ebenso unterwirft er die pluralistische Produktivität rechtlicher Widersprüche seinen Einheitskonzeptionen von Entscheidung, Staat und Weltgeschichte.

Die Ambivalenz von Differenz und Identität in Hegels Rechtskonzeption reflektiert eine allgemeine Zwiespältigkeit der Hegel'schen Sozialphilosophie und Philosophie überhaupt. Dieser allgemeine Sachverhalt kommt auch in der Rezeption Hegels deutlich zum Ausdruck. Judith Butler spricht von Hegel an einer Stelle geradehin als von »der modernen Quelle für ein Verstehen der Alterität«.²⁰³ Vor allem in der breiten Aufnahme von Hegels Anerkennungsbegriff und seiner Darlegung der konstitutiven Rolle des Sozialen wird Hegel oft als Denker der Differenz angeführt. Als Alteritätsdenker wird Hegel aber nicht nur für die Wendung zum Sozialen konsultiert, sondern darüber hinausgehend zur Kritik sozialer Totalität herangezogen. Das Andere, das Hegel in Anschlag bringt, transzendiert demnach den ideologischen Horizont des gesellschaftlichen Ganzen. Wie wir gesehen haben, zeichnet dies namentlich Michael Theunissen nach. Oft wird dabei eingeräumt, dass Hegels Philosophie in dem Punkt ambivalent bleibt. Ausdrücklich liest Theunissen »Hegel stellenweise sozusagen wider den Strich«; dies aber mit dem Anliegen, Hegels eigene Einsicht so besser zu entfalten: Die Korrektur erfolgt »mit Hegel gegen Hegel«.²⁰⁴ Theunissens Präzisierung der Hegel'schen Dia-

hier auch durch verschiedene Zukunftsprognosen deutlich. Amerika wird mit einer bekannten Formel als »Land der Zukunft« beurteilt, »in welchem sich in vor uns liegenden Zeiten [...] die weltgeschichtliche Wichtigkeit offenbaren soll«. (Ebd., 114.) In Europa weist er, wie wir bereits gesehen haben, auf den liberal-demokratischen »Knoten« hin, »an dem die Geschichte steht und den sie in künftigen Zeiten zu lösen hat.« (Ebd., 535.) Vgl. zur Zukunft bei Hegel mit Blick auf die tieferen philosophischen Grundlagen C. Malabou, *L'avenir de Hegel. Plasticité, temporalité, dialectique*, Paris 1996.

201 M. Theunissen, *Hegels Lehre vom absoluten Geist als theologisch-politischer Traktat*, a.a.O., S. 7.

202 Vgl. A. Kojève, *Hegel*, a.a.O., S. 49, 89.

203 J. Butler, »Kann ›das Andere‹ der Philosophie sprechen?«, übers. v. K. Wördemann, in: J. Butler, *Die Macht der Geschlechternormen und die Grenzen des Menschlichen*, Frankfurt a.M. 2009, S. 367–393, 378.

204 M. Theunissen, *Hegels Lehre vom absoluten Geist als theologisch-politischer Traktat*, a.a.O., S. X, 55.

lektik orientiert sich dabei allem voran an der Dialogik.²⁰⁵ Judith Butler akzentuiert Hegels Anderes durch die Linse der französischen Rezeption und rückt es im Rekurs auf Emmanuel Lévinas in eine ähnliche Konstellation wie Theunissen.²⁰⁶ Auf der anderen Seite wird Hegel aber auch und zum Teil eben bei denselben Autor:innen als Philosoph der Identität und Immanenz gelesen, der – gerade in der *Rechtsphilosophie* – Alterität, Intersubjektivität und insofern auch Sozialität verdrängt.²⁰⁷

Es ist deutlich geworden, dass beides richtig ist: Hegels Rechtskonzeption und seine dialektische Philosophie überhaupt stellen die Unhintergebarkeit von Alterität, Differenz und Pluralität deutlich heraus und haben damit eine bis heute enorm produktive Wirkungsgeschichte entfaltet. Stets bleibt aber der Anspruch einer letzten Einheit und Totalität beherrschend, welche die Dimension des Nichtidentischen integriert. Auch diese Seite Hegels wirkt bis heute maßgeblich, nicht zuletzt und besonders empfindlich im Bezug auf Recht und Politik. Allerlei antipluralistischen Postulaten diverser ideologischer Spielart konnte und kann dieser Hegel eine wertvolle Referenz bieten: Autoritäre Entscheidungsprozesse, sittlich homogene Volksgemeinschaften, Staatsüberhöhung, Völkerrechtsskepsis, weltgeschichtlicher Eurozentrismus, geopolitische Hegemonie, Verkündigungen eines letztgültigen Geschichtsendes. Gewiss hat auch Kants Kosmopolitismus unrühmliche Wirkungen gezeigt.²⁰⁸ Kants Rechtsphilosophie erscheint aber er-

205 Ebd., S. Xf. Vgl. neben der Studie zum absoluten Geist auch die ergänzende Schrift M. Theunissen, *Sein und Schein*, a.a.O., wo Theunissen »kommunikative Freiheit« als Leitidee der Hegel'schen Logik freilegt.

206 Die um das Anerkennungsmotiv kreisende französische Hegelrezeption im 20. Jahrhundert hat Butler in ihrem aus der Dissertation hervorgegangen ersten Buch *Subjects of Desire* (a.a.O.) aufgearbeitet. Zu Butlers Verknüpfung von Hegel mit Lévinas vgl. J. Butler, *Kritik der ethischen Gewalt*, übers. v. R. Ansén, Frankfurt a.M. 2003.

207 Vgl. Th.W. Adorno, »Drei Studien zu Hegel«, a.a.O.; J. Habermas, »Arbeit und Interaktion«, a.a.O.; M. Theunissen, »Die verdrängte Intersubjektivität in Hegels Philosophie des Rechts«, a.a.O. J. McDowell hat in einem einflussreichen Beitrag der jüngeren Diskussion sogar vorgeschlagen, die Herr-/Knecht-Dialektik der *Phänomenologie des Geistes* als Schilderung eines Prozesses im Bewusstsein eines einzigen Individuums zu lesen. Vgl. J. McDowell, »The apperceptive I and the empirical self: towards a heterodox reading of ›Lordship and Bondage‹ in Hegel's Phenomenology«, in: K. Deligiorgi (Hg.), *Hegel: New Directions*, Chesham 2006, S. 33–48. Mit der Verlegung des Vorgangs in ein biologisches Individuum wird Hegels eigene Darstellung wenig überzeugend beiseitegeschoben, aber McDowells Interpretation verdeutlicht, dass der Zug ins Identische selbst dort besteht, wo Hegel intersubjektive Vorgänge beschreibt.

208 Vgl. für eine Kritik der imperialen Auswüchse von Kants Kosmopolitismus und der daran anschließenden Tradition etwa C. Douzinas, *Human Rights*

heblich weniger dazu angetan, als Stütze identitärer Projekte zu dienen. In der Bilanzierung von Hegels Bemühungen um das Andere schlägt dieses antipluralistische Erbe gewichtig zu Buche.

and Empire. The Political Philosophy of Cosmopolitanism, Abingdon 2007; J. Tully, *Public Philosophy in a New Key*, Bd. II: Imperialism and Civic Freedom, Cambridge 2008. Für eine wohlwollendere Analyse des ambivalenten Verhältnisses Kants zum Kolonialismus K. Flikschuh/L. Ypi (Hg.), *Kant and Colonialism. Historical and Critical Perspectives*, Oxford 2014.