



Würzburger Vorträge
zur Rechtsphilosophie,
Rechtstheorie
und Rechtssoziologie

41

Ludwig Siep

**Hegels praktische
Philosophie und das
„Projekt der Moderne“**



Nomos Verlag

Würzburger Vorträge zur Rechtsphilosophie, Rechtstheorie und Rechtssoziologie

Herausgegeben von Horst Dreier
und Dietmar Willoweit

Begründet von Hasso Hofmann, Ulrich Weber
und Edgar Michael Wenz [†]

Heft 41

Ludwig Siep

Hegels praktische Philosophie und das „Projekt der Moderne“



Nomos

Vortrag gehalten am 24. November 2010

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

ISBN 978-3-8329-6765-9

1. Auflage 2011

© Nomos Verlagsgesellschaft, Baden-Baden 2011. Printed in Germany. Alle Rechte, auch die des Nachdrucks von Auszügen, der fotomechanischen Wiedergabe und der Übersetzung, vorbehalten. Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier.

Inhaltsübersicht

I. Einleitung: Kontroversen um Hegels Modernität	7
II. Bedeutungen von „modern“ bei Hegel	11
III. Freiheitsrechte und Staat	15
IV. „Moderne“ bürgerliche Gesellschaft?	24
V. Säkularer Staat, Religion und Kirche	28
VI. Wie modern ist die praktische Philosophie Hegels?	34
Literaturverzeichnis	38

I. Einleitung: Kontroversen um Hegels Modernität

Die Faszination Hegels hat in der Philosophie bis heute nicht nachgelassen. Das gilt vor allem für seine praktische Philosophie, die unter dem Titel „objektiver Geist“ Recht, Moral, Sittlichkeit und Staat umfasst. Der Begriff „praktische Philosophie“, der in den siebziger Jahren in Deutschland unter der Ägide von Joachim Ritter eine „Rehabilitierung“ erfuhr, hat sich inzwischen auch in der angelsächsischen Philosophie eingebürgert.¹ Gemeint ist damit eine systematische Verbindung zwischen philosophischer Ethik, Rechts-, Staats- und Sozialphilosophie, die in der aristotelischen Tradition lange dominierend war und deren herausragender Vertreter in der Neuzeit eben Hegel ist.

In den Augen Ritters war Hegels Philosophie des objektiven Geistes, vor allem in Gestalt der 1821 publizierten „Rechtsphilosophie“, in zwei Hinsichten unbedingt „modern“: Erstens, weil sie „bis in ihre innersten Antriebe hinein Philosophie der Revolution“ sei,² allerdings nicht im Sinne einer Bejahung gewaltsamer Umstürze, sondern der Verwirklichung des Vernunftrechts im Staat – gemäß Hegels berühmter Kennzeichnung der Französischen Revolution als Versuch, die Welt aus dem Kopf,³ nämlich von den vernünftig erkennbaren Rechten des Menschen aus, zu konstruieren. Zweitens, weil Hegel die Entwicklung einer vom Staat weitgehend unabhängigen „bürgerlichen Gesellschaft“ konzipiert bzw. begriffen habe, in der der Einzelne durch Berufs- und Gewerbe-freiheit sowie eine Marktgesellschaft im Rahmen des bürgerlichen Rechts seine „Besonderheit“ entwickeln kann.

Ritter und seine Schule, vor allem Hermann Lübbe und Odo Marquard, sind vor wenigen Jahren als „Philosophie der Bürgerlichkeit“ charakterisiert und in den Rang einer der wichtigsten philosophischen Legiti-

- 1 Vgl. *Robert Pippin*, Hegel's Practical Philosophy. Rational Agency as Ethical Life, Cambridge 2008.
- 2 *Joachim Ritter*, Hegel und die französische Revolution (urspr. 1957), in: ders., Metaphysik und Politik, Frankfurt am Main 1969, S. 192. Vgl. zu dieser These auch *Herbert Schnädelbach*, Hegels praktische Philosophie, Frankfurt am Main 2000, S. 341-344.
- 3 Vgl. *G.W.F. Hegel*, Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte. Werke, auf der Grundlage der Werke von 1832-1845 neu ediert v. Eva Moldenhauer u. Karl Markus Michel, Frankfurt am Main 1970 (im Folg. abgek. TW mit Bandzahl), Bd. 12, S. 529.

mationen der Bundesrepublik erhoben worden.⁴ Für Ritters damaligen Gegenspieler, die Frankfurter Schule von Horkheimer, Adorno und später Habermas, galt Ritter dagegen – vielleicht gerade deshalb – als Neo-Konservativer. Neo-Aristotelismus, Neo-Hegelianismus und Neo-Konservatismus waren aus Frankfurter Sicht nahezu Synonyme.⁵ „Konservativ“ war Ritters Hegelianismus deshalb, weil er sich mit dem Begreifen der historischen Sitten und Institutionen begnügte, statt das „Bestehende“ im Namen der uneingelösten Versprechen der Aufklärung und der sozialen Bewegungen zu kritisieren und zumindest eine radikale Reform der restaurativen Nachkriegsgesellschaft zu fordern.

Auch dafür fand Habermas aber Unterstützung bei Hegel, vor allem in den frühen Frankfurter und Jenaer Schriften. Darin habe Hegel gegen die staatlichen und kirchlichen Herrschaftsformen der aufgeklärten Monarchien in den Konzepten von Liebe, Sittlichkeit und Anerkennung die Idee einer „unversehrten Intersubjektivität“ gesetzt.⁶ Von einer solchen kommunikativen Theorie der Gesellschaft sei der spätere Hegel zurückgekehrt zu einer metaphysischen Konzeption monologischer Subjektivität, aus der die konservative Rechtsphilosophie hervorging. In seinen 1985 publizierten Vorlesungen über den „Philosophischen Diskurs der Moderne“ nannte Habermas gleichwohl Hegel den „ersten Philosophen, der einen klaren Begriff der Moderne entwickelt hat“ und zugleich den ersten, „der den Prozess der Ablösung der Moderne von den außerhalb ihrer liegenden Normsuggestionen der Vergangenheit zum Problem erhebt“.⁷ Sein Schüler und Nachfolger Axel Honneth, inzwischen Präsident der Internationalen Hegel-Vereinigung, vertritt die These, dass der *ganze* Hegel, auch die Rechtsphilosophie, bedeutende

4 *Jens Hacke*, Philosophie der Bürgerlichkeit. Die liberalkonservative Begründung der Bundesrepublik (Bürgertum, Neue Folge Bd. 3), Göttingen 2006.

5 Vgl. *Herbert Schnädelbach*, Was ist Neoaristotelismus?, in: ders., Zur Rehabilitierung des animal rationale. Vorträge und Abhandlungen 2, Frankfurt am Main 1992, S. 205 ff. Vgl. auch *Jürgen Habermas*, Die Kulturkritik der Neo-Konservativen in den USA und in der Bundesrepublik, in: ders., Die neue Unübersichtlichkeit, Kleine Politische Schriften V, Frankfurt am Main 1985, S.30-56, insb. S. 40 f.

6 *Jürgen Habermas*, Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen, Frankfurt am Main 1985, S. 391.

7 *Habermas*, Der philosophische Diskurs der Moderne (Fn. 6), S. 13, 26.

Anregungen für eine systematische Philosophie der wechselseitigen Anerkennung oder der „kommunikativen Freiheit“ besitze.⁸

Die Bedeutung Hegels für das Verständnis der „Moderne“ wie für das Nachdenken über ihre Probleme wird zunehmend auch in der angelsächsischen, vor allem amerikanischen Philosophie gesehen. Die Erneuerung pragmatistischen Denkens, aber auch die Einflüsse des späten Wittgenstein, begünstigen eine Sichtweise auf Hegel als Vorläufer der Auffassung, dass Bewusstsein und Sprache, Handlung und Gesellschaft nicht allein von individualistischen Prämissen her begriffen werden können, sondern auf der Basis sozialer und kommunikativer Prozesse. Vorbildlich erscheint den „Neopragmatisten“ auch die enge Verbindung von genetischer und normativer Betrachtungsweise: Der Mensch ist ein durch und durch soziales Wesen und das Soziale ist von Anfang an normativ – so lautet die These eines der berühmtesten unter ihnen, Robert Brandom. Er hat parallel zu einer systematischen Sprach- und Erkenntnistheorie⁹ immer wieder auch geradezu kommentarhaft gründliche Arbeiten zur Hegel-Interpretation vorgelegt.¹⁰ Auch andere amerikanische Hegel-Interpreten wie Terry Pinkard und Robert Pippin verstehen ihn als einen exemplarischen Denker der Moderne.¹¹ Er sei ein Anti-Metaphysiker, dessen Philosophie nicht von ewigen Ideen eines apriorischen Natur- oder Vernunftrechts ausgehe, sondern philosophisch der Konzeption einer offenen Gesellschaft vorgearbeitet habe, die sich in permanenten Kommunikations- und Willensbildungsprozessen befindet. Wie modern ist Hegel wirklich? Diese Frage lässt sich nicht in *einem* Vortrag beantworten. Deshalb habe ich das Thema enger gewählt: Hegel und das „Projekt der Moderne“. Dieser Ausdruck stammt ebenfalls von

8 Axel Honneth, *Leiden an Unbestimmtheit. Eine Aktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie*, Stuttgart 2001.

9 Robert B. Brandom, *Making it Explicit*, Cambridge 1994; dt.: *Expressive Vernunft*, Frankfurt am Main 2000.

10 Z. B. Robert B. Brandom, *Selbstbewusstsein und Selbst-Konstitution*, in: Christoph Halbig/Michael Quante/Ludwig Siep (Hrsg.), *Hegels Erbe*, Frankfurt am Main 2004, S. 46-77; *ders.*, *Holism and Idealism in Hegel's Phenomenology*, in: *Hegel-Studien*, Bd. 36, Hamburg 2003, S. 61-95.

11 Vgl. Pippin, *Hegel's practical philosophy* (Fn. 1); Terry Pinkard, *Reason, Recognition, and Historicity*, in: Barbara Merker/Georg Mohr/Michael Quante (Hrsg.), *Subjektivität und Anerkennung*, Paderborn 2004, S. 47-66.

Jürgen Habermas. Angesichts der oft heillosen Vermischung von temporalen, sozialhistorisch-deskriptiven und normativen Begriffen der Moderne bietet er den Vorteil größerer Trennschärfe. „Projekt“ ist ein normativer Ausdruck insofern, als hier die Wirklichkeit einer Norm, einer Idee, einem Plan angeglichen werden soll. Das muss nicht heißen, dass diese Norm im einsamen Kopf eines Denkers und Planers entstanden ist. Von solchen hält Hegel, wie die Kritiker des 17. und 18. Jahrhunderts am „Projektemachen“ (Swift, Burke), sehr wenig.¹² „Projekt“ kann auch bedeuten, dass etwas in der gesellschaftlichen Entwicklung Entstandenes so wertvoll ist, dass es weiterentwickelt werden sollte. So lässt sich die Idee der Mitwirkungsrechte aus tradierten Standesrechten entwickeln oder die Idee der gesetzgebenden Versammlung aus königlichen Beiräten und Gerichtshöfen. „Modern“ ist dann, dass sie von den historischen Privilegien und Verdiensten von Einzelnen, Familien und Ständen gelöst und mit allgemeinen Prinzipien und Argumenten allen Menschen oder zumindest allen Bürgern zugesprochen werden. Dass im 17., vor allem aber im 18. Jahrhundert eine Reihe solcher Ideen, Normen und dazugehörige Gesellschaftsvorstellungen entwickelt worden sind, die in der Folgezeit durch Revolutionen oder Reformen verwirklicht werden sollten, ist der Sinn der Rede vom „Projekt der Moderne“. Die Frage, die Habermas beschäftigt, ist die, ob ein solches Projekt heute noch wirksam ist, im Denken und im politischen Handeln. Oder ob es in der Sozialwissenschaft und der Politik den Vorstellungen ungesteuerter Evolutionen und daraus resultierender „Sachzwänge“ gewichen ist, in der Philosophie einem „post-modernen“ Denken, das Großprojekte wie die Aufklärung nur noch als interessen geleitete Erzählungen ansieht und die individuelle Selbsterfindung von allen allgemeinen Regeln und Zielen befreien will. Hier geht es im Wesentlichen um die Teilfrage, ob Hegel sich dem Projekt einer normengeleiteten Modernisierung der Gesellschaft verpflichtet fühlte und was er darunter verstand. Ich beginne mit ein paar Bemerkungen zum Begriff der Mo-

- 12 Vgl. etwa seine Kritik an den Revolutionären, die sich auf ihre Vernunft und ihr „Herz“ berufen, im Kapitel „Vernunft“ der Phänomenologie des Geistes. *G.W.F. Hegel*, Phänomenologie des Geistes, neu hrsg. v. Hans-Friedrich Wessels u. Heinrich Clairmont, Hamburg 1988, S. 244-259; sowie dazu *Ludwig Siep*, Der Weg der Phänomenologie des Geistes, Frankfurt am Main 2000, S. 152-161.

derne bei Hegel (II) und untersuche im dritten Abschnitt seinen Begriff individueller Rechte (III), im vierten das Verhältnis von Staat und Gesellschaft (IV) und im fünften das von Staat und Religion (V). Daraus ergeben sich Konsequenzen für Hegels Stellung zum Projekt der Moderne (VI).

II. Bedeutungen von „modern“ bei Hegel

Für Jürgen Habermas ist Hegel deshalb der erste Theoretiker der Moderne, weil er das Selbstbewusstsein der Epoche der französischen Revolution, etwas von der bisherigen Geschichte Unterschiedenes, gänzlich Neues in Politik und Kultur darzustellen, philosophisch reflektiert und auf den Begriff gebracht habe. Dafür sprechen in der Tat Stellen bei Hegel, etwa in der frühen Phänomenologie des Geistes von 1807, wo er vom blitzartigen Durchbruch einer neuen Zeit spricht,¹³ oder in den späten Vorlesungen zur Philosophie der Geschichte von 1830, wo er vom herrlichen Sonnenaufgang der Französischen Revolution schwärmt.¹⁴ An beiden Stellen benutzt er allerdings den Ausdruck „modern“ nicht. Der Wortgebrauch „modern“ ist zwar häufig bei Hegel, aber er verwendet verschiedene Begriffe der Moderne, manchmal ohne sie klar zu unterscheiden.

Die erste Bedeutung entstammt dem Begriffsgebrauch vom Mittelalter bis zur querelle des anciens et des modernes,¹⁵ der den Gegensatz zwi-

13 Vgl. *Hegel*, *Phänomenologie des Geistes* (Fn. 12), S. 10: „ein Blitz, [der] in einemmale das Gebilde der neuen Welt hinstellt“.

14 *Hegel*, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, TW 12 (Fn. 3), S. 529. Freilich handelt es sich um den zweiten Sonnenaufgang der Neuzeit: der erste ist die Reformation als „alles verklärende *Sonne*, die auf jene Morgenröte am Ende des Mittelalters folgt“ (S. 491) – mit der Morgenröte ist die „Restauration der Wissenschaften“, die „Blüte der schönen Künste“ und die „Entdeckung Amerikas“ im 15. Jahrhundert gemeint (ebd.).

15 Vgl. dazu *Hans Ulrich Gumbrecht*, Art. „Modern, Modernität, Moderne“, in: Otto Brunner/Werner Conze/Reinhart Koselleck (Hrsg.), *Geschichtliche Grundbegriffe*, Bd. 4, Stuttgart 1978, S. 93-131; zum Mittelalter S. 97 f., zur „querelle“, dem berühmten, mehr als zwei Jahrzehnte dauernden Streit über die Vorzüge der Antike oder der Gegenwart in der Académie Française seit 1687 ebd., S. 99 f. Dazu ausführlicher

schen der antiken Welt und dem nach-antiken christlichen Europa bezeichnet. Hegel hat diese Epochen in seiner Rechts- und Geschichtsphilosophie als „germanische Welt“ zusammengefasst.¹⁶ Das Christentum bringt den unendlichen Wert des Individuums in die Welt, weil es jeden Menschen versteht als von Gott geliebt und durch die Menschwerdung zur Identität mit ihm bestimmt. Darin ist bereits das Prinzip der individuellen Freiheit enthalten, das in der gesamten europäischen Geschichte entfaltet wird.¹⁷

Die zweite Bedeutung ist die der Neuzeit, die der mittelalterlichen Welt gegenübergestellt wird. In diesem Sinne spricht Hegel vom „modernen Staat“, der ein Flächenstaat mit einem zentralen Gewaltmonopol ist. Für diese Staatsbildung ist nach Hegel die Reformation eine entscheidende Voraussetzung, weil sie die Trennung religiöser und staatlicher Pflichten und Funktionen sowie Gewissensfreiheit in Bezug auf religiöse und moralische Überzeugungen fordert. In der religiösen Gemeinde verwirklicht sie mit dem allgemeinen Priestertum auch schon das Prinzip der Gleichberechtigung aller Zugehörigen.

Eine dritte Bedeutung ist die der neuesten Zeit oder „unserer Tage“. Hier ist die französische Revolution der Durchbruch, weil sie die „Umbildung des Staates aus dem Begriff des Rechts heraus“¹⁸ zum Programm macht – und zwar einem Begriff des Rechts, der nicht von Traditionen und Privilegien, sondern von Ableitungen aus Prinzipien her entwickelt

Hans Robert Jauss, Antiqui/Moderni (Querelle des Anciens et des Modernes), in: Histor. Wörterbuch der Philosophie, hrsg. v. Joachim Ritter et al., Bd. 1, Darmstadt 1971, Sp. 410-414.

- 16 Vgl. die Paragraphen 358-360 in *G.W.F. Hegel*, Grundlinien der Philosophie des Rechts. Gesammelte Werke (GW), in Verbindung mit der DFG hrsg. v. d. Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften und Künste, Bd. 14,1 (hrsg. v. Klaus Grotzsch u. Elisabeth Weisser-Lohmann), Hamburg 2009, S. 280-282; sowie Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, TW 12 (Fn. 3), S. 413 ff.
- 17 In der Vorlesung zur Religionsphilosophie spricht Hegel gelegentlich auch vom „modernen griechischen Gott“ der klassischen Zeit, der gegenüber den ägyptischen und altgriechischen Göttern bereits einen höheren Grad an Subjektivität und Freiheit besitzt, vgl. TW 17 (Fn. 3), S. 151.
- 18 TW 12 (Fn. 3), S. 532. Vgl. dazu *Ludwig Siep*, Das Recht der Revolution – Kant, Fichte und Hegel über 1789 und die Folgen, in: Rolf Gröschner/Wolfgang Reinhard (Hrsg.), Tage der Revolution – Feste der Nation, Tübingen (Politika 3) 2010, S. 115-144.

wird. Das entscheidende Prinzip ist die Freiheit, aber nicht nur in der „abstrakten“ Form der subjektiven Rechte des Individuums. Was Freiheit in der Rechtsphilosophie bedeutet, ist später zu erläutern.

Wenn Hegel den Ausdruck „modern“ in so vielfachen Bedeutungen gebraucht, ohne ihn in seine wesentlichen Unterschiede zu differenzieren, dann kann man bezweifeln, dass er darunter überhaupt einen Begriff versteht. Eher behandelt er ihn wie das, was er eine *Vorstellung* nennt: einen Gedanken, der verschiedene Bedeutungen abgekürzt und ohne analytische Bemühung zusammenfasst. So, wie die Religion viele Vorstellungen, wie Vater, Schöpfung etc. benutzt, die im Grunde wahre, aber unentfaltete, teils metaphorische Abkürzungen sind und von der Philosophie erst begrifflich gefasst und differenziert werden müssen.

Hegel verwendet die unterschiedlichen Bedeutungen von modern manchmal im selben Abschnitt ohne Angabe der Differenz.¹⁹ Schwierigkeiten bereiten aber auch die historischen Zuordnungen. Gerade der Begriff des „modernen Staates“, oder des „ausgebildeten Staates der neueren Zeit“ kann historisch nicht präzise bestimmt werden. Die Reformation sieht er als eine wesentliche Voraussetzung dafür an.²⁰ Aber ihre wesentlichen Prinzipien, die Gewissensfreiheit und die Trennung staatlicher und kirchlicher Macht, sind in den reformierten Staaten, vor allem auf dem Boden des Alten Reiches, zunächst gar nicht realisiert worden.²¹ Hegel hat das „cuius regio, ejus religio“ Prinzip schon in den frühen Manuskripten zur Verfassung Deutschlands kommentiert.²² Für ihn ist in der Verfassung des Alten Reiches zwar nicht die tatsächliche Trennung, aber doch die prinzipielle Vereinbarkeit derselben Staatsform mit unterschiedlichen Konfessionen und Kirchen anerkannt worden.²³

19 Z.B. in der Rechtsphilosophie, TW 7 (Fn. 3), S. 220-22.

20 Vgl. Philosophie der Geschichte, TW 12 (Fn. 3), S. 508-520.

21 Vgl. Horst Dreier, Kanonistik und Konfessionalisierung – Marksteine auf dem Weg zum Staat, in: Juristenzeitung 57 (2002), S. 1-13, besonders 6 ff.

22 Hegel, Fragmente zur Verfassung Deutschlands (1799-1802), TW 1 (Fn. 3), S. 518: „Die Erscheinung ist dieselbe, daß in katholischen Ländern den Protestanten und in protestantischen den Katholiken Bürgerrechte versagt sind.“ Er macht allerdings Unterschiede: „Die österreichischen und brandenburgischen Fürsten haben der reichsgesetzlichen Intoleranz zum Trotz religiöse Gewissensfreiheit für höher geachtet als die Barbarei von Rechten“.

23 TW 1 (Fn. 3), S. 521 f.: „Eben damit, daß die wichtigsten Teile des Staatsrechts in die

Die Verfassungsschrift hält andere Kennzeichen des modernen Staates fest. Dazu gehört nämlich eine zentrale Verwaltung, vor allem im Bereich von Finanzen und Verteidigung. In anderen Kontexten spricht Hegel auch von der Aufgabenteilung in der Administration, die er mit der Arbeitsteilung in der Produktion vergleicht.²⁴ Der Westfälische Frieden habe das Reich auf Betreiben Frankreichs, genauer Richelieus, daran gehindert, in diesem Sinne „Staat“ zu werden.²⁵ Ein solcher Staat war also im katholischen Frankreich, nicht aber in von der Reformation geprägten Gebieten verwirklicht.

Hinsichtlich der *wirtschaftlichen* Moderne, d.h. dem Entstehen von Märkten, Berufs- und Gewerbefreiheit, sowie Wettbewerb in einem vom Staat teilweise unabhängigen Bereich der bürgerlichen Gesellschaft, von der noch die Rede sein wird, ist es ebenso schwierig, den Zeitpunkt zu bestimmen. Hegel ist hier an der klassischen Nationalökonomie, vor allem an Adam Smith, und den Beschreibungen englischer Manufakturen orientiert. Auch dies ist nach der Rechtsphilosophie eine Bedingung des modernen Staates, der dem „Prinzip der Besonderheit“, der Entfaltung persönlicher Interessen und Vorteile Raum gewährt. Die Bedingungen dafür sind aber erst im späten 18. Jahrhundert gegeben.

Damit gehörte der „moderne“ Staat aber zum dritten Begriff der Moderne, nämlich als „neueste Zeit“, die im späten 18. Jahrhundert beginnt. Ihr Charakteristikum ist die Verwirklichung des Prinzips der Freiheit des Subjekts in der Staats- und Gesellschaftsordnung. Der Einzelne kann sich darin, wie Hegel sagt, „wieder finden“, weil er weiß, dass es im Staat um sein Recht und in der Gesellschaft um seine Interessen geht –

religiöse Spaltung verwebt wurden, sind doch zwei Religionen in den Staat verwebt worden und damit alle politischen Rechte von zwei oder eigentlich drei Religionen abhängig gemacht worden. ... zwar ist dem Grundsatz der Unabhängigkeit des Staates von der Kirche und der Möglichkeit eines Staates, der Verschiedenheit der Religionen ungeachtet, zuwidergehandelt worden, aber in der Tat [dadurch], daß verschiedene Religionen vorhanden sind und Deutschland ein Staat sein soll, ist er anerkannt worden.“

24 Vgl. Hegel, Rechtsphilosophie § 290, TW 7 (Fn. 3).

25 Hegel, TW 1 (Fn. 3), S. 548, 550. (Vgl. TW 12, 518). Richelieu wird aber nicht nur wegen seiner Raffinesse bei der Verhinderung der Staatlichkeit des Reiches, sondern auch wegen seiner Toleranz gegen „Gewissensfreiheit, Kirchen, Gottesdienst, bürgerliche und politische Rechte“ der Hugenotten gerühmt.

Interesse allerdings in einem weiten Sinne verstanden, der auch die Erfüllung durch Selbsttranszendenz in einer sittlichen Gemeinschaft umfasst. Das wird noch zu erläutern sein.

Der sittliche Sinn der Freiheit ist in der Moderne nach Hegel aber zugleich gefährdet. Und zwar durch die Verabsolutierung der Individualität als Subjekt privater Interessen sowie als ausschließlicher Rechtfertigungsgrund für Normen. Hier muss die Erinnerung an die politische Freiheit der „Alten“ die Moderne korrigieren. Insofern ist Hegel auch Kritiker der Moderne, der die Kritik Rousseaus, Schillers und Hölderlins zu systematisieren sucht.

Trotz dieser Kritik bleibt es ein Anspruch des modernen Subjekts, darin ist Habermas recht zu geben, jede Tradition, Autorität und normative Anforderung der Reflexion und der Prüfung ihrer Rechtmäßigkeit zu unterziehen. Die Moderne ist ein Zeitalter der Reflexion, auch über ihre eigene Position in der Geschichte. Hegel zieht aus dem Recht der individuellen Prüfung und Zustimmung zu Normen aber keine demokratischen und egalitären Folgerungen. Es gibt kompetente Träger der Begründung, Rechtfertigung und reflexiven Vergewisserung – die Juristen und Philosophen nehmen einen hervorragenden Rang darunter ein. Für die anderen genügt es, dass Normen und Institutionen prinzipiell für und vor jedem gerechtfertigt werden können, auch wenn sie es nicht immer tatsächlich einsehen.²⁶

Was versteht Hegel unter dem entscheidenden Prinzip der Moderne, nämlich der Freiheit, in allen drei zeitlichen Zuordnungen?

III. Freiheitsrechte und Staat

Im Schlussparagrafen der Philosophie des *subjektiven* Geistes der Enzyklopädie von 1830 sagt Hegel von der Idee der „für sich seienden Freiheit“: „Ganze Weltteile, Afrika und der Orient, haben diese Idee nicht gehabt und haben sie noch nicht; die Griechen und die Römer,

26 Vgl. zu den Reflexionsstufen der Stände auch *Ludwig Siep*, Praktische Vernunft und sittlicher Geist, in: ders., Aktualität und Grenzen der praktischen Philosophie Hegels. Aufsätze 1997–2009, München 2010, S. 188 f.

Platon und Aristoteles, auch die Stoiker haben sie nicht gehabt; sie wußten im Gegenteil nur, daß der Mensch durch Geburt (als atheniensischer, spartanischer usf. Bürger) oder Charakterstärke, Bildung, durch Philosophie (der Weise ist auch als Sklave und auch in Ketten frei) wirklich frei sei. Diese Idee ist durch das Christentum in die Welt gekommen, nach welchem das Individuum *als solches* einen *unendlichen* Wert hat.“²⁷

Die entscheidende Bestimmung des Menschen, die jedem Individuum Freiheitsrechte verleiht, gehört also der „Moderne“ des Christentums an. Aber zur institutionellen Wirklichkeit wurde sie erst nach der „Verkehrung“ der christlichen Idee durch das mittelalterliche Priester- und Papsttum. Es hat das Göttliche in magischen Ritualen und Gegenständen verdinglicht, christliche Freiheit durch kirchlich vermittelte Gnaden mediatisiert und den Glauben zum Mittel weltlicher Macht der Kirche instrumentalisiert.²⁸ Die entscheidenden historischen Schritte zur Überwindung dieser Verkehrung sind die Reformation, die Hegel, wie gesagt, auch als Grundlage der europäischen Staatenbildung auffasst, die Aufklärung und die Revolutionen des 18. Jahrhunderts, vor allem die französische.

In diesem Prozess wird die Freiheit, die „zunächst nur Begriff, Prinzip des Geistes und des Herzens und sich zur Gegenständlichkeit zu entwickeln bestimmt [ist], zur rechtlichen, sittlichen und religiösen, wie wissenschaftlichen Wirklichkeit“ (ebd.). Dass für Hegel die Entwicklung der Freiheit zu einer Ordnung von Rechten der Weg sowohl ihrer theoretischen Begründung – denn Begründung heißt in erster Linie Entfaltung zu einem in sich konsequenten System – wie auch ihrer praktischen Verwirklichung ist, zeigt schon der Titel seines Werkes „Rechtsphilosophie“. Das Recht, ein Begriff mit einem weiten, aber differenzierbaren Gehalt, ist für Hegel das „Dasein des freien Willens“²⁹ – auch dies hat den doppelten Sinn der Bestimmtheit und der Praktikabilität. Rechte sind institutionalisierte „Freiheiten“.

27 G.W.F. Hegel, Enzyklopädie von 1830, hrsg. v. Friedrich Nicolin und Otto Pöggeler, Hamburg ⁸1991, § 482, S. 388.

28 Vgl. dazu Hegels Deutung des Mittelalters in den Vorlesungen zur Philosophie der Geschichte, TW 12 (Fn. 3), S. 440-477, 492.

Zum System des Rechts gehören die Rechte der Person als Eigentümer und Vertragssubjekt, als Träger von Verantwortung für ihre Taten und als berechtigt, jede normative Zumutung zu kennen und selber zu beurteilen.³⁰ Es gehören ferner dazu die Rechte, in einer kompetitiven Erwerbsgesellschaft seinen Beruf frei zu wählen, eine Familie oder ein Unternehmen zu gründen und eine Religionsgemeinschaft zu verlassen, schließlich auch Rechte der Mitwirkung an der staatlichen Willensbildung. Aber Hegel versteht unter Recht auch die Ansprüche der Gemeinschaften der Familie und des Berufsstandes, vor allem aber der staatlichen Gemeinschaft, an den Einzelnen. Und die Hierarchie dieser Rechte endet mit dem „höchsten“ Recht des Staates auf den Gehorsam des Einzelnen, notfalls unter Opfer seines Lebens.³¹

Wie diese Hierarchie der Rechte bei Hegel zu beurteilen ist, trennt die liberale und die „etatistische“ Hegel-Interpretation, von seinen Schülern bis heute. Daher ist Hegel für die ersteren durch und durch modern, für die letzteren aber ein radikaler Kritiker an der Moderne, an ihrer Vertragstheorie und ihrem Verständnis des Staates als Garant von Grund- und Menschenrechten.³² Seine Staatsphilosophie ist in dieser Sicht charakterisiert durch eine Renaissance der antiken Idee der Polis auf den Grundlagen eines christlichen Verständnisses des Geistes.

29 Vgl. *Hegel*, Rechtsphilosophie § 29, TW 7 (Fn. 3). Zur Kategorie „Dasein“ gehört nach Hegels „Wissenschaft der Logik“ vor allem die Bestimmtheit, der Unterschied von anderem (modern gesprochen: „no entity without identity“). Vgl. *G.W.F. Hegel*, *Wissenschaft der Logik*, I. Buch, 2. Kap. („Das Dasein“), neu hrsg. v. Hans-Jürgen Gawoll, Hamburg 1990, S. 102-157.

30 Vgl. *Hegel*, Rechtsphilosophie § 132, TW 7 (Fn. 3).

31 Vgl. *Hegel*, Rechtsphilosophie §§ 258, 278, 323, 324, TW 7 (Fn. 3). Wenn Hegel in § 340 noch von einem „allerhöchsten“ Recht spricht, das nämlich der „Geist der Welt“ in der Weltgeschichte als Weltgericht ausübt, dann ist damit kein einklagbares oder erzwingbares Recht mehr gemeint, sondern die geschichtliche Durchsetzung der vernünftigeren, in seinem Sinne freiheitlicheren Verfassungen (vgl. § 342). Vgl. dazu *Henning Ottmann*, *Die Weltgeschichte* (§§ 341-360), in: Ludwig Siep (Hrsg.), *G.W.F. Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Berlin 2005, S. 267-286, besonders 279.

32 Für die liberale Interpretation stehen außer der Ritter-Schule Autoren wie *Karl-Heinz Illting*, *Einleitung: Die ‚Rechtsphilosophie‘ Hegels von 1820 und Hegels Vorlesungen über Rechtsphilosophie*, in: ders. (Hrsg.), *G.W. F. Hegel, Vorlesungen über Rechtsphilosophie 1818-1831*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1973, S. 23-126; *Eric Weil*, *Hegel et*

Da diese Kontroverse nicht durch alle Verästelungen des Hegelschen Denkens hindurch geprüft werden kann, exemplifiziere ich sie hier an der Frage nach der Konkurrenz zwischen Individualrechten und dem „höheren Recht“ des Staates. Dass für Hegel die Rechte jedes Individuums als Mensch und Bürger von zentraler Bedeutung sind, gehört unbestreitbar zu seiner Zustimmung zur Moderne. Er hat sich in verschiedenen Schriften für die Menschenrechte der „déclaration“ der französischen Republik von 1789³³ ausgesprochen und sie in der Rechtsphilosophie vehement verteidigt, vor allem gegen den romantisch-restaurativen Paternalismus eines Albrecht v. Haller oder den frühen nationalen Antisemitismus der Burschenschaften und ihres Mentors J. F. Fries.³⁴ Allerdings sind sie für ihn keine vorstaatlichen Rechte und Hegel räumt ihnen auch keinen verfassungsrechtlichen Rang oberhalb der Gesetze ein. In der „Landständeschrift“ von 1817 hat er sie zwar als „bleibende Regulatoren“ und „einfache Grundlagen der Staatsverfassung“ bezeichnet.³⁵ Aber in der Rechtsphilosophie wird, außer dem allgemeinen

l'état, Paris 1950; *Walter Kaufmann*, Hegel's Political Philosophy, New York 1970; *Shlomo Avineri*, Hegel's Theory of the Modern State, Cambridge 1972 (dt.: Hegels Theorie des modernen Staates, Frankfurt am Main 1976) oder *Pippin*, Hegel's Practical Philosophy (Fn. 1). Die Kritik am etatistischen Hegel stammt überwiegend aus der Kantischen Tradition – bis hin zu einem so ausgewiesenen und ausgewogenen Urteil wie dem von *Schnädelbach*, Hegels praktische Philosophie (Fn. 2), S. 351 – und der empiristischen. Vgl. *Bertrand Russell*, Die Philosophie des Abendlandes, München 2005 (engl. Orig.: The History of Western Philosophy, London 1945), S. 738-752, und *Karl Popper*, Die offene Gesellschaft und ihre Feinde, Bd. 2: Falsche Propheten, Bern 1958, S. 5-101.

- 33 Die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte vom 26.08.1789 (Déclaration des droits de l'homme et du citoyen), abgedr. in: Chris E. Paschold/Albert Gier (Hrsg.), Die Französische Revolution. Ein Lesebuch mit zeitgenössischen Berichten und Dokumenten, Stuttgart 1989, S. 95-98.
- 34 TW 7 (Fn. 3), 405 sowie „[Beurteilung der] Verhandlungen in der Versammlung der Landstände des Königreichs Württemberg im Jahre 1815 und 1816 (1817)“ – TW 4 (Fn. 3), S. 462-597, hier 492, sowie TW 12 (Fn. 3), S. 525. Zu Hegels Verhältnis zu Judentum und Antisemitismus vgl. *Micha Brumlik*, Deutscher Geist und Judenhass, München 2000. Hegels berühmte Äußerung zu den Menschen- und Bürgerrechten der Juden in der Anm. zu § 270 der Rechtsphilosophie beurteile ich allerdings etwas kritischer. Vgl. dazu *Ludwig Siep*, Toleranz und Anerkennung im Deutschen Idealismus und heute, in: Myriam Bienenstock/Pierre Bühler (Hrsg.), Religiöse Toleranz heute – und gestern, Freiburg voraussichtl. 2011.
- 35 TW 4 (Fn. 3), S. 492.

„Recht der Person“, kein Grundrechtskatalog den Formen des bürgerlichen, des Straf- oder des Staatsrechtes vorangestellt. Vielmehr werden diese Rechte auf verschiedenen Ebenen, vom abstrakten Recht bis zur Sittlichkeit, und in unterschiedlichen Kontexten konkretisiert.³⁶

Hegel kennt, wenn er es auch nicht ausdrücklich so benennt, sowohl Schutzrechte wie Mitwirkungsrechte und Rechte auf staatliche Leistungen.³⁷ Was sein Verständnis aber von modernen Grundrechten unterscheidet, ist der fehlende Begriff von Abwehrrechten und die fehlende Garantie für Rechtsansprüche gegen den Staat.³⁸ Hegel fasst den Schutz der Individualrechte auch nicht als den höchsten Zweck des Staates. Das ist vielmehr die Existenz, die Souveränität, aber auch die Größe und Majestät des Staates.³⁹ Da auch das Verständnis der Bürger von den

36 Das hat vor allem Gertrude Lübke-Wolff herausgearbeitet. *Gertrude Lübke-Wolff, Über das Fehlen von Grundrechten in Hegels Rechtsphilosophie. Zugleich ein Beitrag zum Verständnis der historischen Grundlagen des Hegelschen Staatsbegriffs*, in: Hans-Christian Lucas/Otto Pöggeler (Hrsg.), *Hegels Rechtsphilosophie im Rahmen der europäischen Verfassungsgeschichte*, Stuttgart 1986, S. 421-446.

37 Vgl. dazu auch meine früheren Arbeiten „Verfassung, Grundrechte und soziales Wohl“, in: *Ludwig Siep, Praktische Philosophie im Deutschen Idealismus*, Frankfurt am Main 1992, S. 285-306, bes. 294-298; sowie „Die Aktualität der praktischen Philosophie Hegels“ in: Siep, *Aktualität und Grenzen der praktischen Philosophie Hegels* (Fn. 26), S. 117-130, bes. 122-125.

38 Ansätze gibt es in Hegels Behandlung der Organisation und Verantwortlichkeit der Behörden in der Rechtsphilosophie § 295, TW 7 (Fn. 3): „Die Sicherung des Staats und der Regierten gegen den Mißbrauch der Gewalt von seiten der Behörden und ihrer Beamten liegt einerseits unmittelbar in ihrer Hierarchie und Verantwortlichkeit, andererseits in der Berechtigung der Gemeinden, Korporationen“, durch die die „in das einzelne Benehmen nicht reichende Kontrolle von oben durch die von unten ersetzt wird“. In dieser Hinsicht ist Hegels Stuttgarter Landsmann Robert von Mohl aber zweifellos vom heutigen Staatsverständnis aus gesehen moderner. Für ihn ist die Abwehr staatlicher Eingriffe in die Rechte des Einzelnen zentraler Sinn des „Rechtsstaates“. Vgl. *Robert von Mohl, Das Staatsrecht des Königreiches Württemberg*, Tübingen 1829, vgl. 2. Aufl. 1840, S. 87, 313, 397, 532. Dazu *Horst Dreier, Art. „Rechtsstaat“*, in: *Enzyklopädie Philosophie*, hrsg. v. Hans-Jörg Sandkühler, Hamburg 2010, S. 2265-2272, bes. 2266. Zu Mohl vgl. auch *Erich Angermann, Robert v. Mohl*, Neuwied 1962.

39 Rechtsphilosophie § 323, vgl. § 278, TW 7 (Fn. 3). Zu Hegels Souveränitätsbegriff vgl. auch *Franz Rosenzweig, Hegel und der Staat* (1920, neu hrsg. v. Frank Lachmann, Berlin 2010), S. 417: „Der Monarch ist nicht souverän: das ist nur der Staat; aber die Souveränität ist monarchisch: der souveräne Staat verlangt das monarchische Individuum“.

allgemeinen und den konkreten Zwecken des Staates je nach Stand und Profession sehr unterschiedlich entwickelt ist, sind die Mitwirkungsrechte nicht wirklich gleich, sie müssen nach Kompetenzen abgestuft sein. Gesetzgebung ist kein Resultat von Mehrheitsentscheidungen. Spezialisierung, Unterscheidung der Kompetenzen und „Organisation“ in ein souveränes, handlungsfähiges Subjekt konstituiert den modernen Staat im Unterschied zu den vormodernen Staatsformen.⁴⁰ Anders als in der neuzeitlichen republikanischen Tradition (Locke, Rousseau, Kant) ist die Gesetzgebung auch nicht die oberste Gewalt.

Das alles bedeutet nicht, dass Hegel ein kollektivistisches oder totalitäres Staatsverständnis hätte. Die Freiheitsrechte sind aus seiner Staatsphilosophie nicht wegzudenken und ihre Ermöglichung und Förderung ist Staatszweck. Hegel geht davon aus, dass sich in einer vernünftigen Staatskonzeption die Rechte und Handlungsmöglichkeiten der Individuen und Gruppen, vor allem der umfassenden, des Staates, wechselseitig unterstützen. Sie verhelfen einander, sich möglichst eigenständig „auszubilden“, heute würde man sagen „auszudifferenzieren“, und stabil zu sein.⁴¹ Das nennt er, mit Rückgriff auf Kants Kritik der Urteilskraft, nicht auf die Romantik, „organisch“.⁴² Aber er übersieht nicht, dass es dabei zu Konflikten kommen muss, und in diesem Falle ist nicht das Recht der Individuen, sondern das Funktionieren, die Existenz und der weltpolitische Einfluss des Staates das Vorrangige.

Souveränität und Legitimation staatlicher Gewalt beruhen bei Hegel nicht auf der Volkssouveränität,⁴³ die er als „wüste Vorstellung“ be-

40 Vgl. Rechtsphilosophie §§ 273, 279, 294, 297, TW 7 (Fn. 3).

41 Zur Nähe und Distanz Hegels zu Niklas Luhmanns Begriff der Ausdifferenzierung vgl. *Stiep*, Die Aktualität der praktischen Philosophie Hegels (Fn. 37), S. 115-121.

42 Vgl. Kants Organismusbegriff in § 65 der Kritik der Urteilskraft, AA V, 373 f. und *Hegel*, §§ 258, 278, TW 7 (Fn. 3), S. 443 f.

43 In dieser Hinsicht geht bekanntlich der „Frühkonstitutionalismus“ nicht über Hegel hinaus. Vgl. etwa *Robert v. Mohl*: „Von einem Mitregieren des Volkes, von einer Theilnahme an der Staatsgewalt, oder von einer Abtretung eines Theiles derselben an den Staat ist dabei keine Rede“, in: Das Staatsrecht des Königreiches Württemberg (Fn. 38), S. 533. Die Mitwirkung der Stände ist für v. Mohl nur eine Frage der Klugheit, um vor Machtmissbrauch zu schützen. Von einer prinzipiellen Begründung der Gewaltenteilung, wie in der „modernen“ westeuropäischen Tradition (Locke, Rousseau), scheint das noch weiter entfernt als Hegel.

zeichnet,⁴⁴ sondern auf der Vernunft selber. Auch die Gewaltenteilung hat nicht nur funktionale Bedeutung: „Nur die Selbstbestimmung des Begriffs in sich, nicht irgend andere Zwecke und Nützlichkeiten, ist es, welche den absoluten Ursprung der unterschiedenen Gewalten enthält und um derentwillen allein die Staatsorganisation als das in sich Vernünftige und das Abbild der ewigen Vernunft ist“ (§ 272). Hegel folgt (und steigert) Kants Deutung der Staatsgewalten als Momente der Idee des Staates überhaupt und als Termini eines praktischen Vernunftschlusses.⁴⁵

Dass die „ewige Vernunft“ göttliche Attribute hat, konstatiert Hegel am Beginn seiner Staatsphilosophie (§ 258): „Der Staat ist als die Wirklichkeit des substantiellen Willens, die er in dem zu seiner Allgemeinheit erhobenen besonderen *Selbstbewußtsein* hat, das an und für sich *Vernünftige*. Diese substantielle Einheit ist absoluter unbewegter Selbstzweck, in welchem die Freiheit zu ihrem höchsten Recht kommt, so wie dieser Endzweck das höchste Recht gegen die Einzelnen hat, deren *höchste Pflicht* es ist, Mitglieder des Staates zu sein.“

Sicher bedeutet auch das nicht, den Staat außerhalb und oberhalb der Einzelnen zu verorten. Denn er muss in den Staatsbürgern bewusst sein und gewollt werden, mit Hegel: seine „Wirklichkeit“ haben. Es ist

44 Rechtsphilosophie § 279, TW 7 (Fn. 3), S. 447. Daher ist auch Hegels Begriff der Verfassung nicht „modern“ in dem Sinne, wie etwa *Uwe Wesel* schreibt: „Die moderne Verfassung geht erstens vom Volke aus, ist zweitens schriftlich fixiert, kann drittens im Prinzip durch die Inhaber der Verfassungsgewalt nicht geändert werden, im Gegenteil, sie sind verpflichtet, die Verfassung einzuhalten, die viertens, in der Regel verbunden ist mit der Erklärung von Menschenrechten.“ (Geschichte des Rechts in Europa, München 2010, S. 407). Für Hegel treffen nur die Kriterien zwei und drei in eingeschränktem Maße zu.

45 Vgl. Metaphysik der Sitten, Rechtslehre §§ 45-49. Auch bei Kant gibt es Parallelen zwischen der Gewaltentrias und der göttlichen Vernunft. Er spricht in § 45 des Staatsrechts der *Metaphysik der Sitten* von dem „allgemein vereinigten Willen in dreifacher Person (trias politica)“ (AA 6, 313). In der *Religionsphilosophie* nennt er Gott den „heiligen Gesetzgeber“, „gütigen Regierer“ und „gerechten Richter“ (AA 6, 139). Zu Hegels Konzeption der Gewaltenteilung vgl. auch *Michael Wolff*, Hegels staatsrechtlicher Organizismus, in: Hegel-Studien, Bd. 19 (1984), S. 147-178; *Herbert Schnädelbach*, Die Verfassung der Freiheit (§§ 272-340), in: Ludwig Siep (Hrsg.), Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, Berlin 2005; sowie *Ludwig Siep*, Hegels Theorie der Gewaltenteilung, in: ders., Praktische Philosophie im Deutschen Idealismus (Fn. 37), S. 240-269.

durchaus auch ihr Recht, das sich in ihm verwirklicht. Aber höchstes Recht ist nicht, wie Hegel sogleich fortfährt, die „Sicherheit und der Schutz des Eigentums und der persönlichen Freiheit“ – das hieße den Staat mit der bürgerlichen Gesellschaft zu verwechseln. Höchstes Recht der Bürger ist, in einer politischen Gemeinschaft mit einem dauerhaften, „substantiellen“ Willen zu leben.⁴⁶ Das ist Hegels Vereinigung der aristotelischen These vom Primat der Polis als Verwirklichung des politischen Lebewesens mit Kants kategorischem Imperativ, eine Gemeinschaft des öffentlichen Rechtes herbeizuführen. Auch bei Kant ist der Zustand des öffentlichen Rechts Selbstzweck und nicht von einem interessen geleiteten Vertrag abhängig.⁴⁷ Die Gerechtigkeit muss unbedingt verwirklicht werden, wie er in seinem berühmten Beispiel der notwendigen Hinrichtung des letzten Mörders beim Verlassen einer Insel illustriert.⁴⁸

Aber bei Hegel enthält der „absolute unbewegte Selbstzweck“ noch ein deutlicheres Erbe des aristotelischen – aber von Aristoteles nicht auf die Polis übertragenen – Gottesbegriffs des unbewegten Bewegers, der ja auch als Zweck alle Bewegungen anzieht. Der Staat hat göttliche Absolutheit und Souveränität. Was das für sein Verhältnis zur Religion bedeutet, wird noch zu erörtern sein. In der Rechtsphilosophie ist die Souveränität des individuellen Staates „sein höchstes eigenes Moment – seine wirkliche Unendlichkeit als die Idealität alles Endlichen in ihm, – die Seite, worin die Substanz als die absolute Macht gegen alles Einzelne und Besondere, gegen das Leben, Eigentum und dessen Rechte,

46 Vgl. dagegen *Schiller*: „Der Staat ist niemals Zweck, er ist nur wichtig als eine Bedingung, unter welcher der Zweck der Menschheit erfüllt werden kann, und dieser Zweck der Menschheit ist kein anderer als Ausbildung der Kräfte aller Menschen, Fortschreitung“. *Friedrich Schiller*, Die Gesetzgebung des Lykurg und Solon, in: ders., Gesammelte Werke in 8 Bänden, hrsg. v. Alexander Abusch, Berlin W 1954, Bd. 6, S. 541 f.

47 Bei *Kant* ist der Staatsvertrag nicht „Tauschvertrag“, sondern (gemäß §§ 42, 44 und 47 der Metaphysik der Sitten, Rechtslehre) Idee der freien Verwirklichung des vernünftigen, unbedingt verpflichtenden Rechts (AA V, 313, 315). Hegels Kritik am Staatsvertrag findet sich in Rechtsphilosophie § 258, TW 7 (Fn. 3), S. 400. Für Hegel wie für Kant ist die „Vereinigung“ in einem Staat unter Rechtsgesetzen vernunftnotwendig und nicht interessenabhängig.

48 Vgl. *Immanuel Kant*, AA V, 333 (Anmerkung E zu § 49 der Metaphysik der Sitten, Rechtslehre).

wie gegen die weiteren Kreise, die Nichtigkeit desselben zum Dasein und Bewußtsein bringt“.⁴⁹ Liberale Interpreten wenden ein, dass Hegel hier die Notstände staatlicher Existenz im Auge hat,⁵⁰ Krieg oder heute etwa Geiselnahme durch Terroristen usf. In ihnen muss der Staat das Leben des Einzelnen notfalls dem Fortbestehen der Rechtsordnung opfern. Aber die „moderne“ Begründung liberaler Rechtsphilosophen besteht darin, dass durch den Fortbestand der Staatsgewalt und ihres Schutzes vor Erpressbarkeit das Recht derzeitiger und künftiger Individuen geschützt wird – sicher nicht, dass durch ein solches Opfer die „Nichtigkeit“ von Leben, Eigentum und Recht der Bürger zum Bewusstsein gebracht wird.

Hier geht es um ein anderes als das liberale Bild des Staates, nämlich das einer „ewigen“ Entität, durch die der Einzelne, anders als in der christlichen und kantischen Idee eines transzendenten Fortlebens, Unsterblichkeit gewinnen kann. Das ist eine Rezeption des antiken Republikanismus,⁵¹ nicht des modernen Rechtsstaates. Das höchste Recht des Einzelnen ist es, mit dem Staat als etwas Göttlichem eins zu werden. Daher kann Hegel auch den Krieg, der nicht strikt an die Verteidigung gebunden ist, als ein positives sittliches Moment verstehen: „Der Krieg als der Zustand, in welchem mit der Eitelkeit der zeitlichen Güter und

49 § 323, TW 7 (Fn. 3), S. 491. Dieser Substanzbegriff ist nicht der aristotelische, sondern der von Hegel transformierte Begriff der Substanz als „causa sui“ aus *Spinozas* „Ethica more geometrico demonstrata“ (posthum erschienen 1677).

50 Vgl. TW 7 (Fn. 3), S. 444.

51 Natürlich mitsamt seiner Renaissance etwa bei Machiavelli, Rousseau und in der französischen Revolution. Einen „starken Republikanismus“ vertritt schon vor der Französischen Revolution einer der Herausgeber der Berlinischen Monatsschrift, *Johann Erich Biester*. In seinem Beitrag von 1783 zum Thema „Vorschlag, die Geistlichen nicht mehr bei der Vollziehung der Ehen zu bemühen“ heißt es: „O wann kommt die Zeit, da die Besorgung der Religion eines Staates nicht mehr das private Monopolium einiger Weniger ist, die den Staat oft in Verwirrung setzen, sondern selbst wieder Staatsangelegenheit wird! Dann ist Einheit zu hoffen, dann schweigt die unselige Spaltung zwischen Kirche und Staat. Dann haben die Gesetze wieder Gotteskraft [...] Dann fühlt der Untertan Anhänglichkeit an sein Land, Liebe für seine Gesetzgeber, Achtung für ihre Verordnungen“. Hier zitiert nach *Jens Kulenkampff*, *Der religionsphilosophische Hintergrund von Kants Beantwortung der Frage „Was ist Aufklärung“*, in: *Kritische Religionsphilosophie. Eine Gedenkschrift für Friedrich Niewöhner*, hrsg. v. Wilhelm Schmidt-Biggemann u. Georges Tamer, Berlin 2010, S. 323 f.

Dinge ... Ernst gemacht wird, ist hiermit das Moment, worin die Idealität des Besonderen ihr Recht erhält und Wirklichkeit wird“.⁵² Zwar werden nach Hegels Geschichtsphilosophie moderne Kriege nicht mehr aus religiösen oder Eroberungsgründen geführt, sondern um die überlegene Verfassung bzw. politische Kultur durchzusetzen.⁵³ Dann aber darf man, wie Hegel etwa den Revolutionsarmeen zugesteht, auch in fremde Länder vordringen.

IV. „Moderne“ bürgerliche Gesellschaft?

Der zweite wesentlich „moderne“ Aspekt des Staates bei Hegel ergibt sich aus seiner Theorie der bürgerlichen Gesellschaft. Für Joachim Ritter war sie das Zentrum seiner Modernität, weil er hier dem auf die „Ewigkeit“ gerichteten Staat eine Sphäre der Dynamik, der permanenten Reform und der freigelassenen „Entzweiung“ zwischen individuellen Wünschen und allgemeinen Zwecken entgegengestellt hat. Hegel selber sieht es als die „ungeheure Stärke und Tiefe“ des „Prinzips der modernen Staaten“, dass sie das „Prinzip der Subjektivität sich zum selbständigen Extreme der persönlichen Besonderheit vollenden“ lassen (§ 260). Der Raum für diese Vollendung ist die bürgerliche Gesellschaft, in der die „Besonderheit das Recht, sich nach allen Seiten zu entwickeln und zu ergeben“ erhält (§ 184).

52 TW 7 (Fn. 3), S. 492. Hegel wiederholt eine Bemerkung in seinem Jenaer Aufsatz „Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts“, dass der Krieg die „sittliche Gesundheit der Völker“ bewahre, TW 2 (Fn. 3), S. 482. Zur versittlichenden Funktion des Krieges, wenn auch nicht in seiner Gegenwart, äußert sich auch Kant positiv. Vgl. *Ludwig Siep/Attila Karakus*, Krieg und Völkerrecht bei Kant und Hegel, in: Bernd Prien/Oliver R. Scholz/Christian Suhm (Hrsg.), *Das Spektrum der kritischen Philosophie Immanuel Kants*. Berlin 2006, S. 143-158. Zu Hegels Stellung zum Krieg vgl. die gegensätzlichen Deutungen von *Herbert Schnädelbach*, Die Verfassung der Freiheit (§§ 272-340), in: Siep (Hrsg.), *Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts* (Fn. 45), S. 243-266, hier: 263 f.; und *Henning Ottmann*, Die Weltgeschichte, ebd. S. 267-286; hier: 270 ff.

53 Vgl. *Ludwig Siep*, Hegel und Europa, in: ders., *Aktualität und Grenzen der praktischen Philosophie Hegels* (Fn. 26), S. 171 f.

Dass die „Staaten des Altertums“ dieses Prinzip nicht hatten, sagt Hegel deutlich – wann der „neue Staat“ zu dieser Freiheit gekommen ist, dagegen nicht. Da eine bürgerliche Gesellschaft Gewerbefreiheit enthält, muss zumindest eine Lockerung der Zunftprivilegien vorausgesetzt werden. Hegel folgt hier auch den Konzepten der preußischen Reformer um Hardenberg, die den altständischen Rechten und Pflichten zunächst über die bürgerliche Gesellschaft den Boden entziehen wollten, bevor eine repräsentative Verfassung sinnvoll ist.⁵⁴ Ideengeschichtlich richtet sich seine Konzeption der bürgerlichen Gesellschaft vor allem gegen Rousseau, Fichte und andere Kritiker der städtischen und frühindustriellen Gesellschaft in Frühsozialismus und Romantik.

Die Konkurrenzgesellschaft zerstört für ihn weder Gemeinwohl noch individuelle Autonomie, sondern bereitet ihre Synthese auf ungeplante Weise vor. Fichtes „Geschlossener Handelsstaat“ zeigt dagegen für Hegel, dass die staatliche Garantie lebenserhaltender Arbeit eine perfekte Planwirtschaft voraussetzt. Fichte gründet seine Konzeption staatlicher Wirtschaftsplanung bei Abkoppelung des privaten Handels vom internationalen Austausch bekanntlich auf das unbedingte, auf das erste Prinzip seiner Philosophie zurückführbare Recht eines jeden, sich durch eigene Arbeit erhalten zu können.⁵⁵ Um das zu garantieren, müssen Bedürfnisse, Berufe und Arbeitsplätze staatlich koordiniert und ihre stabile

54 Vgl. *Reinhard Koselleck*, *Preußen zwischen Reform und Revolution*, Stuttgart 21975, S. 305, 314 f. Auch Hegel zielt auf eine berufständische Repräsentation, akzeptiert aber die Majoratsverfassung und die Unveräußerlichkeit des adeligen Grundbesitzes als Moment der Vermittlung der „beweglichen Seite“ (Rechtsphilosophie § 308, TW 7 [Fn. 3]) der bürgerlichen Gesellschaft mit der Konstanz des „fürstlichen“ Elementes (vgl. §§ 305-308). Zu den damaligen Strömungen in der Frage der Repräsentation vgl. *Hasso Hofmann*, *Repräsentation. Studien zur Wort- und Begriffsgeschichte von der Antike bis ins 19. Jahrhundert*, Berlin 1974, bes. § 20.

55 Dieses Recht begründet Fichte bereits in der „Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre“ von 1796/97 und führt seine Bedingungen aus im „Geschlossenen Handelsstaat“ von 1800. *Johann Gottlieb Fichte*, *Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre*, in: Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Reihe I: Werke, Bd. 3, hrsg. v. Reinhard Lauth u. Hans Jacob, Stuttgart-Bad Cannstatt 1966, S. 291-460 sowie Bd. 4, hrsg. v. Reinhard Lauth u. Hans Gliwitzky, ebd. 1970, S. 3-162. *Ders.*, *Der Geschlossene Handelsstaat*, a.a.O., Bd. 7, hrsg. v. Reinhard Lauth u. Hans Gliwitzky, ebd. 1988, S. 1-141.

Zuordnung garantiert werden. Das macht freie Berufswahl und damit die Entfaltung der persönlichen Besonderheit unmöglich.

Was Rousseau und seine Nachfolger nicht bemerkt, dagegen seine Gegenspieler von Mandeville bis Adam Smith⁵⁶ entdeckt haben, ist die „Macht“ der Allgemeinheit in Gestalt von Konventionen und ökonomischen Gesetzen (§ 184), die dazu imstande ist, „*Extrem[e]* der persönlichen Besonderheit...in die *substantielle Einheit* zurückzuführen“, d.h. die Staatsloyalität mit den persönlichen Interessen zu verknüpfen (§ 260). Es sind nicht nur die „invisible hand“-Prozesse des Marktes, die Hegel hier im Auge hat, sondern das allgemeinere, sich in mannigfaltigen Formen artikulierende Prinzip, dass der Einzelne sich um der Erreichung der eigenen, legitim „selbstsüchtigen“ Zwecke willen, an allgemeine Prozesse anpassen muss. Das reicht von den impliziten Konventionen der Mode und des alltäglichen Verhaltens über die notwendigen Kenntnisse und Fertigkeiten für erfolgreiches Erwerbshandeln sowie die kollektiven Prozesse der Bedürfnis- und Nachfragebildung bis zu den rechtlichen Rahmenbedingungen des Marktes.

Hegel ist aber kein durchgängig überzeugter „Marktliberaler“. Was er den Schriften über das frühindustrielle England *auch* entnimmt und in Ansätzen in Preußen schon erfahren kann, ist die Instabilität dieses Systems. Sowohl Zufallsfaktoren – etwa die Verteilung von Rohstoffen oder die Unberechenbarkeit von Klima und Wetter – wie ökonomische Gesetzmäßigkeiten sind dafür verantwortlich. Die „Anhäufung von Reichtum“ einerseits und die Verarmung durch Absatz- und Lohnkrisen andererseits führen zu einer Klassenbildung, die bis zur Auflösung der Rechtsloyalität bei den Aussichtslosen gehen kann.⁵⁷ Es zeigt sich dann,

56 Vgl. *Bernard de Mandeville*, Die Bienenfabel oder private Laster, öffentliche Wohltaten. Deutsch m. einer Einl. v. Walter Euchner, Frankfurt am Main 1980 (Orig.-Ausg. 1714); *Adam Smith*, An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations (Orig.-Ausg. 1776), dt. Auswahl Ausgabe v. *Horst C. Rechtenwald*, München 1974.

57 Vgl. Rechtsphilosophie § 244, TW 7 (Fn. 3). Diesen Verlust der Identifikation mit Staat und Recht nennt Hegel „Pöbel“. Auch auf der Seite der Reichen kommt, wie Hegel wohl in Vorlesungen gesagt hat, die „Gesinnung der Pöbelhaftigkeit“ auf: „Der Reiche betrachtet alles als käuflich für sich“. Vgl. *G.W.F. Hegel*, Philosophie des

„daß bei dem *Übermaße des Reichtums* die bürgerliche Gesellschaft nicht reich genug ist. . . dem Übermaße der Armut und der Erzeugung des Pöbels zu steuern“ (§ 245). Wenn Hegels Theorie der Ausdifferenzierung von Marktgesellschaft und Staat also modern ist, so ist er zugleich auch der Kritiker dieser Moderne.

Historisch gesehen, vor allem von den nachhegelschen Entwicklungen aus, sind Hegels eigene Vorschläge nicht ohne weiteres einer progressiven Richtung zuzuordnen. Die Stabilisierung der krisenhaften bürgerlichen Gesellschaft erfolgt von drei Seiten: von der Familie, die ihren Mitgliedern auch in ökonomischen Krisen oder Gesundheitsproblemen noch Unterstützung gewährt,⁵⁸ von der „zweiten Familie“ berufsständischer Organisationen und schließlich von der staatlichen Verwaltung aus, der „Policey“ in der traditionellen Bedeutung des Begriffes. Es ist bis heute umstritten, ob Hegels Konzeption der „Stände und Korporationen“ in die Zukunft moderner Berufsorganisationen vorweist – immerhin ist von Berufsausbildung und Prüfungen in Kammern die Rede, auch von genossenschaftlicher (§ 251) Vorsorge für mögliche Lebenskatastrophen Einzelner – oder ob sie im Grunde doch an der Organisation der Zünfte festhält.⁵⁹ Insgesamt bleibt das Modell insofern „korporatistisch“, als für Hegel ein Gegensatz der Interessen und Organisationen von Arbeitgebern und Arbeitnehmern weder erkennbar noch vernünftig ist. Mehr als ständige Stabilisierungsbemühungen durch Kor-

Rechts. Die Vorlesung von 1819/20 in einer Nachschrift, hrsg. v. Dieter Henrich, Frankfurt am Main 1983, S. 196. (Der Rückgriff auf Nachschriften, zu deren Gegenstand auch von Hegel selber publizierte Texte vorliegen, scheint mir legitim, wenn sie den gedruckten Text erläutern, nicht korrigieren).

58 Vgl. Rechtsphilosophie § 238, TW 7 (Fn. 3): „im Falle eintretender Unfähigkeit“.

59 Nach Franz Rosenzweig, der Hegels Behandlung der „sozialen Frage“ insgesamt für fortschrittlich hält („lässt ... die zeitgenössische Theorie weit hinter sich“, S. 39), redet Hegels Konzeption der Korporationen doch „einer Erneuerung der alten Zunftverfassung das Wort“ (S. 397). Vgl. *Rosenzweig, Hegel und der Staat* (Fn. 39). Eher in die Zukunft weisend ist diese Theorie für *Hans Christoph Schmidt am Busch*, Religiöse Hingabe oder soziale Freiheit. Die saint-simonistische Theorie und die Hegelsche Sozialphilosophie, Hegel-Studien Beiheft 48, Hamburg 2007, S. 163-172. Gemischt fällt das Urteil bei *Friedrich Müller* aus: *Korporation und Assoziation. Eine Problemgeschichte der Vereinigungsfreiheit im deutschen Vormärz*, Berlin 1965, S. 336 f.

porationen und Staat schlägt er aber nicht vor. Eine systematische Synthese der Gegensätze gibt es innerhalb dieser Sphäre nicht.

Zu den staatlichen Maßnahmen, die Hegel entstehen sieht und rechtfertigt, gehören zukunftsweisende Elemente wie Gewerbeaufsicht (§ 236) oder Maßnahmen der Sozial- und Verkehrspolitik („öffentliche Armenanstalten, Krankenhäuser, Straßenbeleuchtung“, § 242). Es gehören dazu aber auch Schritte, die auf das Zeitalter des Imperialismus eher vorausweisen als auf unsere Gegenwart, wie die Förderung der Auswanderung und die staatliche Außenhandelspolitik (§§ 246-249). Letztere kann nach Hegels Souveränitätsbegriffen vermutlich sehr „robust“ sein. Von Kants weltbürgerlichen Rechten und Pflichten, etwa der notwendigen vertraglichen Verständigung zwischen Kolonisten und einheimischer Bevölkerung, ist nicht die Rede.

In summa: Hegels Theorie der bürgerlichen Gesellschaft ist modern im Sinne der Ausdifferenzierung der Sphären von Wirtschaft und Staat, familiärer, beruflicher und politischer Existenz. Sie ist modern auch im Sinne der Beschreibung oder Vorwegnahme der Beseitigung ständischer oder staatlicher Privilegien. Sie verfolgt aber kein Projekt, „naturwüchsige“ Prozesse durch eine vernünftig geplante und administrierte Steuerung zu ersetzen. Vielmehr will sie die entfesselten Kräfte des Marktes durch Transformation traditioneller Institutionen, durch professionelle Tugenden⁶⁰ und einen subsidiären Staat bezähmen.

V. Säkularer Staat, Religion und Kirche

Der dritte wesentliche Aspekt des modernen Staates ist seine Säkularität. Zwar gibt es in der modernen Soziologie und Geschichtswissenschaft einen heftigen Streit über die Erklärung der Säkularisierung als eines

60 Vgl. Rechtsphilosophie § 253, TW 7 (Fn. 3). Das Prestige eines Standesmitgliedes hängt weniger von seinem wirtschaftlichen Erfolg als von seiner Ehrbarkeit und Standessolidarität ab. Vgl. *Ludwig Siep*, „Gesinnung“ und „Verfassung“. Bemerkungen zu einem nicht nur Hegelschen Problem, in: ders., *Praktische Philosophie im Deutschen Idealismus* (Fn. 37), S. 272-274.

linearen Prozesses.⁶¹ Dass der Einfluss der Kirchen als Organisationen auf die staatlichen Gewalten in Europa spätestens seit dem 18. Jahrhundert abnimmt, dürfte aber unumstritten sein.

Wenn Hegels Staat ein säkularer Staat ist, dann gehört er in dieser Perspektive zu den Theoretikern des modernen Staates. Aber ist er das? Es gibt Bedenken aus drei Hinsichten: Erstens ist nicht klar, wie weit die Trennung des Staates von der Kirche bei Hegel wirklich geht. Immerhin bezeichnet er die Religion, vor allem die protestantische,⁶² an einigen Stellen als „Grund“ des Staates und konstatiert in der Rechtsphilosophie, der Staat könne fordern, dass sich die Bürger „zu einer Kirchengemeinde halten“.⁶³ Zweitens vertreten Interpreten wie Ernst Wolfgang Böckenförde die Auffassung, Hegels Staat stehe selbstverständlich auf der Grundlage einer christlichen Sittlichkeit und sei in dieser Hinsicht mit unserer modern-pluralistischen Gesellschaft nicht vergleichbar.⁶⁴

61 Die Säkularisationsgeschichte kann natürlich mit unterschiedlichen Wertungen geschrieben werden, wie neuerdings etwa in der Sicht einer „katholischen Moderne“ bei Charles Taylor. Vgl. *Charles Taylor*, Ein säkulares Zeitalter (A Secular Age), Frankfurt am Main 2009; *ders.*, A Catholic Modernity, New York/Oxford 1999.

62 Hegel gebraucht den Ausdruck „protestantisch“ in der Regel ohne Unterscheidung der unterschiedlichen konfessionellen Richtungen der Reformation. Dass die lutherische Konfession der Wahrheit über das Absolute am nächsten kommt, bringt er nur gelegentlich in den Vorlesungen zum Ausdruck – etwa in den Vorlesungen zur Philosophie der Geschichte (TW 12 [Fn. 3], S. 495–498) und zur Religionsphilosophie (vgl. TW 17 [Fn. 3], S. 328).

63 TW 7 (Fn. 3) 420. Im vollen Sinne „Kirchengemeinde“ sind für Hegel in Übereinstimmung mit dem Allgemeinen Preußischen Landrecht und Art. 16 der Wiener Bundesakte (1815) offenbar nur die drei christlichen Konfessionen der Lutheraner, Reformierten und Katholiken. Andere „Sekten“ und Religionsgemeinschaften (z. B. die jüdische) genießen nach der Anm. zu § 270 nur das passive Bürgerrecht – auch das in Übereinstimmung mit dem Allgemeinen Preußischen Landrecht, das zwischen „ausdrücklich angenommenen Kirchengesellschaften“ (2. Teil. Titel 11, § 17) und lediglich „geduldeten“ (a.a.O., § 20) unterscheidet. Vgl. dazu *Christian Friedrich Koch*, Allgemeines Landrecht für die preußischen Staaten, 3. Aufl., Berlin 1863, Bd. 2, 2, 1, S. 233. Nach v. Mohl, Das Staatsrecht des Königreiches Württemberg (Fn. 38), S. 375 gilt für Europa insgesamt, dass der Staat „zwar den Eintritt in eine bestimmte Kirche nicht zwangsweise verlangt oder das Bekenntnis zu einer andern geradezu und unbedingt verbietet, wo er jedoch die bürgerlichen Vortheile mit der einen, die Entziehung derselben mit der andern verbindet“.

64 Vgl. *Ernst Wolfgang Böckenförde*, Bemerkungen zum Verhältnis von Religion und Staat bei Hegel, in: *ders.*, Recht, Staat, Freiheit, Frankfurt am Main 1991, S. 115–142.

Und drittens sind wir oben schon auf die religiöse bzw. göttliche Bedeutung des Staates bei Hegel gestoßen, weshalb nicht nur Ernst Cassirer von einer gefährlichen Staatsvergottung bei Hegel gesprochen hat.⁶⁵ Das aber wäre eher ein Rückgang zu den antiken politischen Religionen oder gar zu mythischen Vorstellungen der Gemeinschaft – sicher keine moderne Theorie des Staates.

Zum ersten Punkt ist zu sagen, dass Hegel seit seinen frühen Berner Schriften rechtsphilosophisch und institutionell für die Trennung von Staat und Kirche plädiert.⁶⁶ Die Kirche darf in den Bereich der bürgerlichen und öffentlichen Rechte nicht eingreifen. Auch in der Rechtsphilosophie von 1821 kann sie bei der Gesetzgebung oder der fürstlichen Gewalt keine Mitwirkung als Institution beanspruchen – ausgeschlossen sind sicher nicht persönliche Einflüsse, etwa durch Mitglieder des Staatsrates. Umgekehrt untersteht jede Kirche der „oberpolizeilichen Aufsicht“ (§ 270) – modern gesprochen: der Rechtsaufsicht – des Staates. Die Trennung gilt auch für die rechtsphilosophische Begründung: In der Hegelschen Rechtsphilosophie gibt es keinen Satz, dessen Gültigkeit auf den Inhalten, gar den Offenbarungen, einer bestimmten Religion beruhte.

In welchem Sinne spricht Hegel dann aber doch von der Religion als „Grundlage“ des Staates? Man muss zumindest zwei Bedeutungen unterscheiden:

(a) Zum einen ist eine politische Kultur, eine „Verfassung“ in Hegels Sprachgebrauch, Teil einer Gesamtkultur. Insofern diese eine Deutung der eigentlichen Wirklichkeit und der letzten Gründe aller Dinge enthält – mit Hegel: eine Vorstellung des Absoluten –, ist sie „Religion“. Vor allem in den frühen Zeiten der Kulturgeschichte, vor ihrer Ausdifferenzierung in autonome Bereiche wie Recht, Kunst oder Religion im en-

65 Vgl. *Ernst Cassirer*, *Vom Mythos des Staates*, Hamburg 2002 (engl. Orig.-Ausg.: *The Myth of the State*, London 1947).

66 Vgl. TW 1 (Fn. 3), S. 189; GW (Fn. 16), Bd. 1, S. 317, 349-351; sowie *Walter Jaeschke*, *Hegel-Handbuch*, Stuttgart 2003, S. 73 f. Zum Folgenden vgl. auch *Ludwig Siep*, Staat und Kirche bei Fichte und Hegel, in: Werner Beierwaltes/Erich Fuchs (Hrsg.), *Symposium Johann Gottlieb Fichte. Herkunft und Ausstrahlung seines Denkens* (Abh. der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Philos.-Histor. Klasse, NF, H. 134), München 2009, S. 47-63.

geren Sinne, ist die gesamte Kultur „Religion“. Daher ist das Weltbild der Religion „Grund“ auch der Vorstellungen von der Ordnung der sozialen Gemeinschaft.

Für Hegel bleibt die Interdependenz der verschiedenen Kulturbereiche und ihre Abhängigkeit von den fundamentalsten Begriffen der Wirklichkeitsdeutung auch nach der Ausdifferenzierung der besonderen Bereiche erhalten. Das gilt vor allem für Bereiche, die Normen und Gebote für das menschliche Handeln enthalten, also Moral, Recht, Staat. Daher passt keineswegs jede Staatsauffassung zu jeder religiösen Vorstellung. Gewaltherrschaft und Sklaverei waren für Hegel von Anfang an mit dem Christentum unvereinbar – vermutlich sieht er ihre Koexistenz mit dem Christentum als ein jahrhundertlanges Missverständnis an. Aber auch während der Geschichte des Christentums gibt es noch Wechselwirkungen zwischen Religion und Staatsauffassung: Zum Begriff eines geheimnisvollen Gottes und seines unerforschlichen Willens passt das Gottesgnadentum.⁶⁷ Umgekehrt verträgt sich mit einem vernünftigen Rechtsstaat auch nur ein Gottesbegriff, der transparent und intelligibel ist. Ein sich verbergender Gott ist für Hegel ein „neidischer“, der die Menschen durch Furcht vor seinen unbekannten Eigenschaften und Absichten zur Unterwerfung bringen will.

Die Entwicklung des menschlichen Freiheits- und Rechtsbewusstseins hat die Religion humanisiert und ihre Organisationen aus dem staatlich-politischen Bereich ausgegliedert. Allerdings nicht so weit, dass der neutrale Staat mit jeder Religion vereinbar wäre. Für Hegel hat etwa der Islam inhärent theologische und historische Affinitäten mit der Theokratie.⁶⁸ Nach der Rechtsphilosophie kann der Staat im Christentum zwar konfessionsneutral sein, aber in den späten Vorlesungen zur Geschichtsphilosophie bezweifelt Hegel die Vereinbarkeit von Katholizis-

67 So heißt es in einer Vorlesungsnachschrift, die Legitimierung königlicher Willkürherrschaft mittels des Gottesgnadentums beruhe darauf, „daß man sagte, das Göttliche kann man nicht fassen; daß man das Göttliche aus der Gegenwart verbannte. Daß man es als ein Jenseits betrachtet. Gott ist gegenwärtig so auch in einem Volke. Gegenwärtig ist er, daß er gewußt wird.“ Vgl. *G.W. F. Hegel, Vorlesungen über die Philosophie des Rechts*, Berlin 1819/20. Nachgeschrieben von Johann Rudolf Ringier, hrsg. v. Emil Angehrn, Martin Bondeli u. Hoo Nam Seelmann, Hamburg 2000, S. 156.

68 Vgl. TW 7 (Fn. 3) 428, TW 12 (Fn. 3) 429 f.

mus und modernem Verfassungsstaat. Die Juli-Revolutionen in den romanischen Ländern offenbaren ein „falsches Prinzip“, nämlich, „daß die Fesseln des Rechts und der Freiheit ohne die Befreiung des Gewissens abgestreift werden, daß eine Revolution ohne Reformation sein könne“.⁶⁹

(b) Das ist die zweite Bedeutung des religiösen „Grundes“: die Verankerung des Staates im individuellen Gewissen. Sie darf nicht mit der wissenschaftlichen Begründung oder politischen Rechtfertigung verwechselt werden. Unter „Gewissen“ versteht Hegel hier die letzten persönlichen Überzeugungen, die stark durch Intuition und Gefühl geprägt sind. Gefühl und Vorstellung sind die der Religion zugeordneten epistemischen Formen, so wie Anschauung der Kunst und Begreifen der Philosophie.

Seit der Reformation gilt für Hegel prinzipiell, dass das Gewissen sowohl im religiösen wie im politischen Bereich nicht gezwungen und von keiner Autorität bevormundet werden darf. Das suspendiert den Handelnden allerdings nicht von den Gesetzen – die schlichte Berufung aufs eigene Gewissen im sozialen Handeln wäre nach Hegel ein Anspruch, andere zu misshandeln.⁷⁰ Dennoch ist das religiöse Gewissen im Sinne des Komplexes der letzten Überzeugungen für den Einzelnen auch der letzte Horizont seiner Handlungen. Daher müssen seine religiösen Überzeugungen mit den rechtlichen und politischen vereinbar sein. Hegel glaubt darüber hinaus zeigen zu können, dass „durch die protestantische Kirche die Versöhnung der Religion mit dem Recht zustande gekommen ist. Es gibt kein heiliges, kein religiöses Gewissen, das vom weltlichen Recht getrennt oder ihm gar entgegengesetzt wäre.“⁷¹ In der Enzyklopädie (3. Aufl. 1830) spricht Hegel von der „Befreiung“ des Göttlichen aus dem Jenseits in die geheiligte sittliche Welt. Armut, Keuschheit und Gehorsam seien verwirklicht in Erwerbsgesellschaft, Familie und

69 Vorlesungen zur Philosophie der Geschichte, TW 12 (Fn. 3), S. 535.

70 „Wer darum sagt, daß er nach *seinem* Gesetze und Gewissen gegen die Anderen handle, sagt in der Tat, daß er sie misshandle“. *Hegel*, Phänomenologie des Geistes (Fn.12), S. 435. Vgl. zu Hegels Konzeption des Gewissens in der Phänomenologie *Ludwig Siep*, Praktische Vernunft und sittlicher Geist, in: ders., Aktualität und Grenzen der praktischen Philosophie Hegels (Fn. 26), S. 182-187.

71 Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, TW 12 (Fn. 3), S. 539.

Staat.⁷² In den Vorlesungen über die Philosophie der Religion erscheint diese Verwirklichung des Göttlichen in der Welt sogar als eine vollständige „Versöhnung“ von Staat und Kirche: „In der Organisation des Staates ist es, wo das Göttliche in die Wirklichkeit eingeschlagen, diese von jenem durchdrungen und das Weltliche nun an und für sich berechtigt ist; denn ihre Grundlage ist der göttliche Wille, das Gesetz des Rechts und der Freiheit.“⁷³

Man kann sicher fragen, ob diese philosophische Versöhnung beider Seiten nicht am Ende zu hohe Kosten hat: Das Christentum, das in Staat und Gesellschaft der Moderne seine innerweltliche Verwirklichung gefunden hat, verliert seine eschatologische und transzendente Dimension. Der Staat wird jeder Instrumentalisierung durch die Religion dadurch enthoben, dass er eine sakrale Dimension erhält. Diese verhindert aber den Abwehrcharakter der Individualrechte und verleiht ihrer Dispensierung in periodischen Notfällen einen positiven Sinn. Hegels Verabsolutierung des Staates resultiert aus der Konkurrenz mit der Dynamik der bürgerlichen Gesellschaft und der Heiligkeit der Kirche. Sie erscheint mir weniger harmlos als zwei so gegensätzlichen Hegel-Interpreten wie Böckenförde und Schnädelbach annehmen.⁷⁴ Allerdings hat sie mit dem totalen Staat des 20. Jahrhunderts weit weniger gemein als Cassirer, Popper und andere, vor allem angelsächsische Interpreten der Nachkriegszeit vermutet haben.⁷⁵

72 *Hegel*, Enzyklopädie (Fn. 27), § 552, S. 434. Hegels Gegenüberstellung der innerweltlichen protestantischen Tugenden mit den „transzendenten“ katholischen Mönchstugenden übergeht allerdings die moralischen Vorschriften der Laien im Katholizismus. Zu den Hintergründen der verschärften Polemik des späten Hegel gegen den romantisch-restaurativen Katholizismus vgl. *Rosenzweig*, Hegel und der Staat (Fn. 39), S. 496 f. sowie Hegels „Verteidigung über eine Anklage wegen öffentlicher Verunglimpfung der katholischen Religion“ von 1826 (TW 11 [Fn. 3], S. 68-71).

73 TW 17 (Fn. 3), S. 332.

74 *Schnädelbach*, Hegels praktische Philosophie (Fn. 2), S. 188; *Böckenförde*, Bemerkungen zum Verhältnis von Religion und Staat bei Hegel (Fn. 64), S. 121.

75 Zu den angelsächsischen Kontroversen vgl. Walter Kaufmann (ed.), *Debating the Political Philosophy of Hegel*, New York 1970 (Nachdruck Piscataway, N.J., 2009).

VI. Wie modern ist die praktische Philosophie Hegels?

Was ist das Fazit? Inwieweit ist Hegel dem Projekt der Moderne verpflichtet? Jürgen Habermas hat es in seiner Adorno-Preis-Rede folgendermaßen charakterisiert: „Das Projekt der Moderne, das im 18. Jahrhundert von den Philosophen der Aufklärung formuliert worden ist, besteht nun darin, die objektivierenden Wissenschaften, die universalistischen Grundlagen von Moral und Recht und die autonome Kunst unbeirrt in ihrem jeweiligen Eigensinn zu entwickeln, aber gleichzeitig auch die kognitiven Potentiale, die sich so ansammeln, aus ihren esoterischen Hochformen zu entbinden und für die Praxis, d.h. für eine vernünftige Gestaltung der Lebensverhältnisse zu nützen“.⁷⁶

Wenn man das Projekt der Moderne so fasst, ist Hegel ihm sicher nur sehr eingeschränkt zuzuordnen. Dass die Ergebnisse der empirischen und formalen Wissenschaften auf dem Weg über Technik und Organisation in die Gestaltung der Lebensverhältnisse eingehen, dürfte er akzeptieren, auch wenn ihre ontologischen und epistemologischen Deutungen Aufgabe der Philosophie sind.⁷⁷ Erklärungsmonopole der Wissenschaften außerhalb ihres Bereiches hat Hegel immer kritisiert. Aber die eigene „esoterische Hochform“ der Philosophie, die keine Bereichsbeschränkung kennt, macht sie selber nur wissenschaftlich gebildeten Vermittlern zugänglich, vor allem in Administration und Kirche.⁷⁸ Die

76 Jürgen Habermas, *Die Moderne – ein unvollendetes Projekt*, S. 453, in: ders., *Kleine politische Schriften I-IV*, Frankfurt am Main 1981, S. 444-464.

77 Hegel kritisiert immer wieder (in der *Phänomenologie*, der *Philosophie der Natur* und der *Wissenschaft der Logik*) die „Verstandesmetaphysik“, die hinter dem Selbstverständnis der (für ihn) zeitgenössischen Naturwissenschaften steht – ihre Ontologie der festen Körper und Stoffe (vgl. *Enzyklopädie* von 1830 §§ 130, 334), ihr mechanistisches Denken und ihre unklaren Begriffe von Kräften und Gesetzen (vgl. das Kapitel „Kraft und Verstand“ der *Phänomenologie des Geistes* von 1807). Die Philosophie zeigt, dass dies nur „verdinglichte“ und einseitige Ausschnitte komplexerer Verhältnisse sind, die es, modern gesprochen, mit Selbstorganisationen, also reflexiven und holistischen Strukturen zu tun haben. Vgl. dazu *Hans Friedrich Fulda*, Hegel, München 2003, S. 143-146.

78 Der wissenschaftlich gebildete „Stand der Allgemeinheit“ in Staat, Kirche und Wissenschaft kann für Hegel sicher auch die wahre, spekulative Staatsphilosophie verstehen, aber schon der („reflektierende“) Gewerbestand kaum noch und sicher nicht das „gediegene Gemüt“ des Agranstandes. Entsprechend unterschiedlich ist die aktive

universalistischen Grundlagen von Moral und Recht sollen und werden sich für ihn hingegen in der Tat weiterverbreiten, aber in spezifisch kulturellen Ausformungen und in Spannung zu den Machtentfaltungen der Staaten. Ein überstaatlicher Prozess der Durchsetzung von Menschen- und Bürgerrechten, auch gegen staatliche Souveränität, wie heute etwa in gewaltsamen humanitären Interventionen, ist für ihn auf keinen Fall zu rechtfertigen.

Der Kunst gesteht Hegel ebenfalls kein Potential mehr zu, durch neue Perspektiven auf die Welt oder neue individuelle und gemeinschaftliche Lebensformen der Entfremdung in modernen Gesellschaften entgegenzutreten. Ihre Relevanz für Erkenntnis und Sitten nimmt immer mehr ab zugunsten spielerischer Virtuosität und esoterischer Intellektualisierung – für Hegel vor allem in den avanciertesten „romantischen“ Künsten der Literatur und Musik. Was Adorno und Habermas der Kunst an kritischem oder utopischem Potential gegenüber einer bürokratisierten und ökonomisierten Gesellschaft zutrauten, kann bei Hegel allenfalls noch in der Religion angesiedelt werden.

Nach meiner Lesart schreibt Hegel der religiösen Gemeinde immer noch wichtige Funktionen bei der Weiterentwicklung der allgemeinen Sittlichkeit zu, vor allem hinsichtlich der Anerkennung und Integration von Außenseitern und Neuerern.⁷⁹ Sie kann Lernprozesse im Umgang mit Krisen und Veränderungen von Normen und Sitten wesentlich unterstützen. Allerdings gerät für den späten Hegel, der das „Ende der Gemeinde“, d.h. der kirchlichen und religiösen Bindungskräfte, kommen sieht, die Erfüllbarkeit dieser Funktionen bereits in Zweifel.⁸⁰ Heute haben wir es mit moralischen und rechtlichen Lernprozessen in einem viel breiteren Spektrum zu tun: In einer Vielzahl von Gruppierungen und Organisationen auf nationaler und internationaler, religiöser, politischer

Beteiligung dieser Stände und ihrer Mentalitäten („Gesinnungen“) an der Staatsführung (vgl. Rechtsphilosophie §§ 203-205, 297, 301-305, TW 7 [Fn. 3] u. o. Fn. 26).

79 Hegel hat schon in der Phänomenologie von 1807 eine enge Verbindung zwischen der moralischen Versöhnung mit dem Außenseiter und dem Geist der religiösen Gemeinde gesehen. Vgl. *Siep*, Der Weg der Phänomenologie des Geistes (Fn. 12), S. 214-216 und 245-247. Zur Versöhnung bei Hegel vgl. umfassend *Erzsébet Rózsa*, Versöhnung und System. Zu Grundmotiven von Hegels praktischer Philosophie, München 2010.

80 TW 17 (Fn. 3), S. 342-344.

und gesellschaftlicher Ebene. Sie machen aufmerksam auf das Leiden von Individuen und Gruppen unter unterdrückenden und diskriminierenden Normen in veränderbaren wirtschaftlichen und politischen Verhältnissen. Und sie propagieren Änderungen unterschiedlicher Radikalität.

Hegel nimmt teil am Projekt der Moderne, insofern er die Ausdifferenzierung von Bereichen wie Ökonomie und Recht, Staat und Kirche, Kunst und Religion als vernünftige Prozesse begreift. Allerdings gehört seine ganze philosophische Anstrengung einer Art „organischer“ Zusammenführung dieser Bereiche, so dass jeder in seinem Eigenen unterstützt wird, aber zugleich der Stärke des souveränen Staates und seiner kulturellen Leistungen dient. Die philosophischen Mittel einer solchen Integration reichen heute wohl nicht mehr aus angesichts neuer Formen der politischen Willensbildung, aber auch der Entdifferenzierung von Staat und Gesellschaft, von der Parteiendemokratie bis zur Zivil- und Mediengesellschaft.

Dem umfassenden Projekt der philosophischen Aufklärung des 18. Jahrhunderts, in seiner Spannweite von Kant bis Condorcet,⁸¹ bleibt Hegel ferner verbunden mit der Forderung der vernünftigen Begründung von Normen und Institutionen sowie der Bindung des säkularen Staates an das Recht. Diese Begründung setzt aber ein Verständnis der Verwirklichung der Freiheit in der Geschichte, vor allem ihrer jüngsten Phase, voraus – in den verschiedenen Bedeutungen, die der Begriff der Freiheit bei Hegel hat. Dazu gehören sowohl die rechtlich gesicherte Unabhängigkeit der Person wie die ökonomische Stabilisierung des „Wohls“, der Freiheit von schicksalhafter Not. Beides ist Voraussetzung der Entwicklung individueller Fähigkeiten und Kompetenzen („Besonderheit“), aber auch der Befreiung von den Grenzen privater und vergänglicher Individualität in „ewigen“ Institutionen („Sittlichkeit“). Dazu kann in Extremfällen „Aufopferung“ gehören, im Normalfall gestufte Beteiligung am kulturellen und politischen Leben. Für Hegel ist der Staat ja auch Träger der „höheren“ Kultur des „absoluten Geistes“

81 *Marie Jean Marquis de Condorcet*, Entwurf einer historischen Darstellung der Fortschritte des menschlichen Geistes (*Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, 1795), hrsg. v. Wilhelm Alff, Frankfurt am Main 1976.

(Kunst, Religion, Philosophie), die der Anschauung und Erkenntnis der Wahrheit gewidmet ist. Auch an deren „Verfassung“ und Leistung, nicht nur am Niveau der Rechtsverfassung, wird der Staat historisch gemessen.

Diese Orientierung am historischen Prozess der Verwirklichung individueller und öffentlich-gemeinschaftlicher Freiheit trennt Hegel von allen postmodernen oder technokratischen Bewegungen der Gegenwart. Die meisten Funktionen und Bedingungen, die er für die Verwirklichung der Rechte und der politischen Natur des Menschen für notwendig hielt, werden auch in pluralistischen, technisierten und globalisierten Gesellschaften nötig sein. Die institutionellen Formen, die Hegel zur Erfüllung dieser Funktionen für absolut begründet und im Kern unüberholbar hielt – sei es der Familie, der Berufsstände, des absolut souveränen Einzelstaates oder der Kirchen mit ihren kognitiven und moralischen Ausschließlichkeitsansprüchen –, werden dafür aber nicht mehr ausreichen.

Literaturverzeichnis

Werke

Allgemeines Landrecht für die preußischen Staaten, 4 Bde., hrsg. v. Christian Friedrich Koch, Berlin ³1863.

Condorcet, Marie Jean Marquis de: Entwurf einer historischen Darstellung der Fortschritte des menschlichen Geistes (*Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, 1795), hrsg. v. Wilhelm Alff, Frankfurt am Main 1976.

Fichte, Johann Gottlieb: Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre, in: Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Reihe I: Werke, Bd. 3, hrsg. v. Reinhard Lauth u. Hans Jacob, Stuttgart-Bad Cannstatt 1966, S. 291-460 sowie Bd. 4, hrsg. v. Reinhard Lauth u. Hans Gliwitzky, ebd. 1970, S. 3-162.

Fichte, Johann Gottlieb: Der Geschlossene Handelsstaat, in: Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Reihe I: Werke, Bd. 7, hrsg. v. Reinhard Lauth u. Hans Gliwitzky, Stuttgart-Bad Cannstatt 1988, S. 1-141.

Hegel, G.W.F.: Enzyklopädie von 1830, hrsg. v. Friedrich Nicolin u. Otto Pöggeler, Hamburg ⁸1991.

Hegel, G.W.F.: Fragmente zur Verfassung Deutschlands (1799-1802). Werke, auf der Grundlage der Werke von 1832-1845 neu ediert v. Eva Moldenhauer u. Karl Markus Michel, Frankfurt am Main 1970, Bd. 1.

Hegel, G.W.F.: Grundlinien der Philosophie des Rechts. Gesammelte Werke in Verbindung mit der DFG hrsg. v. d. Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften und Künste, Bd. 14,1 (hrsg. v. Klaus Grotzsch u. Elisabeth Weisser-Lohmann), Hamburg 2009.

Hegel, G.W.F.: Phänomenologie des Geistes, neu hrsg. v. Hans-Friedrich Wessels und Heinrich Clairmont, Hamburg 1988.

Hegel, G.W.F.: Philosophie des Rechts. Die Vorlesung von 1819/20 in einer Nachschrift, hrsg. v. Dieter Henrich, Frankfurt am Main 1983.

Hegel, G.W.F.: Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte. Werke, auf der Grundlage der Werke von 1832-1845 neu ediert v. Eva Moldenhauer u. Karl Markus Michel, Frankfurt am Main 1970, Bd. 12.

Hegel, G.W.F.: Vorlesungen über die Philosophie der Religion. Werke, auf der Grundlage der Werke von 1832-1845 neu ediert v. Eva Moldenhauer u. Karl Markus Michel, Frankfurt am Main 1970, Bd. 17.

Hegel, G.W.F.: Vorlesungen über die Philosophie des Rechts, Berlin 1819/20, nachgeschrieben von Johann Rudolf Ringier, hrsg. v. Emil Angehrn, Martin Bondeli u. Hoo Nam Seelmann, Hamburg 2000.

Hegel, G.W.F.: Wissenschaft der Logik, neu hrsg. v. Hans-Jürgen Gawoll, Hamburg 1990.

Kant, Immanuel: Kritik der Urteilskraft, in: Werke, hrsg. v. d. Preußischen Akademie der Wissenschaften, 1902 ff., Bd. V, Berlin ND 1968.

Kant, Immanuel: Metaphysik der Sitten, in: Werke, hrsg. v. d. Preußischen Akademie der Wissenschaften, 1902 ff., Bd. VI, Berlin ND 1968.

Mandeville, Bernard de: Die Bienenfabel oder private Laster, öffentliche Wohltaten. Deutsch m. einer Einl. v. Walter Euchner, Frankfurt am Main 1980.

Mohl, Robert von: Das Staatsrecht des Königreiches Württemberg, Tübingen ²1840.

Schiller, Friedrich: Die Gesetzgebung des Lykurg und Solon, in: ders., Gesammelte Werke in 8 Bänden, Bd. 6, hrsg. v. Alexander Abusch, Berlin W 1954, S. 532-563.

Smith, Adam: An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations (Orig.-Ausg. 1776), dt. Auswahlausgabe v. Horst C. Recktenwald, München 1974.

Sekundärliteratur

Angermann, Erich: Robert v. Mohl, Neuwied 1962.

Avineri, Shlomo: Hegel's Theory of the Modern State, Cambridge 1972; dt.: Hegels Theorie des modernen Staates, Frankfurt am Main 1976.

Böckenförde, Ernst Wolfgang: Bemerkungen zum Verhältnis von Religion und Staat bei Hegel, in: ders., Recht, Staat, Freiheit, Frankfurt am Main 1991, S. 115-142.

Brandt, Robert B.: Holism and Idealism in Hegel's Phenomenology, in: Hegel-Studien, Bd. 36, Hamburg 2003, S. 61-95.

Brandt, Robert B.: Making it Explicit, Cambridge 1994; dt.: Expressive Vernunft, Frankfurt am Main 2000.

Brandt, Robert B.: Selbstbewusstsein und Selbst-Konstitution, in: Christoph Halbig/Michael Quante/Ludwig Siep (Hrsg.), Hegels Erbe, Frankfurt am Main 2004, S. 46-77.

Brumlik, Micha: Deutscher Geist und Judenhaß, München 2000.

Cassirer, Ernst: Vom Mythos des Staates, Hamburg 2002 (engl. Orig.-Ausg.: The Myth of the State, London 1947).

Dreier, Horst: Kanonistik und Konfessionalisierung – Marksteine auf dem Weg zum Staat, in: Juristenzeitung 57 (2002), S. 1-13.

- Dreier, Horst: Art. „Rechtsstaat“, in: Enzyklopädie Philosophie, hrsg. v. Hans-Jörg Sandkühler, Hamburg 2010, S. 2265-2272.
- Fulda, Hans-Friedrich: Hegel, München 2003.
- Gumbrecht, Hans-Ulrich: Art. „Modern, Modernität, Moderne“, in: Otto Brunner/Werner Conze/Reinhart Koselleck (Hrsg.), Geschichtliche Grundbegriffe, Bd. 4, Stuttgart 1978, S. 93-131.
- Habermas, Jürgen: Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen, Frankfurt am Main 1985.
- Habermas, Jürgen: Die Kulturkritik der Neo-Konservativen in den USA und in der Bundesrepublik, in: ders., Die neue Unübersichtlichkeit, Kleine Politische Schriften V, Frankfurt am Main 1985, S.30-56.
- Habermas, Jürgen: Die Moderne – ein unvollendetes Projekt, in: ders., Kleine politische Schriften I-IV, Frankfurt am Main 1981, S. 444-464.
- Hacke, Jens: Philosophie der Bürgerlichkeit. Die liberalkonservative Begründung der Bundesrepublik (Bürgertum, Neue Folge Bd. 3), Göttingen 2006.
- Hofmann, Hasso: Repräsentation. Studien zur Wort- und Begriffsgeschichte von der Antike bis ins 19. Jahrhundert, Berlin 1974.
- Honneth, Axel: Leiden an Unbestimmtheit. Eine Aktualisierung der Hegelschen *Rechtsphilosophie*, Stuttgart 2001.
- Ilting, Karl-Heinz: Einleitung, in: G.W.F. Hegel: Vorlesungen über Rechtsphilosophie, 1818-1831, hrsg. v. Karl-Heinz Ilting, 4 Bde., Stuttgart-Bad Cannstatt 1973, Bd. 1, S. 25-126.
- Jaeschke, Walter: Hegel-Handbuch, Stuttgart 2003.
- Jauss, Hans Robert: Antiqui/Moderni (Querelle des Anciens et des Modernes), in: Histor. Wörterbuch der Philosophie, hrsg. v. Joachim Ritter et al., Bd. 1, Darmstadt 1971, Sp. 410-414.
- Kaufmann, Walter (Hrsg.): Debating the Political Philosophy of Hegel, New York 1970 (Nachdruck London 2010).
- Kaufmann, Walter: Hegel's Political Philosophy, New York 1970.
- Koselleck, Reinhart: Preußen zwischen Reform und Revolution, Stuttgart ²1975.
- Kulenkampff, Jens: Der religionsphilosophische Hintergrund von Kants Beantwortung der Frage „Was ist Aufklärung“, in: Kritische Religionsphilosophie. Eine Gedenkschrift für Friedrich Niewöhner, hrsg. v. Wilhelm Schmidt-Biggemann u. Georges Tamer, Berlin 2010, S. 319-337.

- Lübbe-Wolff, Gertrude: Über das Fehlen von Grundrechten in Hegels Rechtsphilosophie. Zugleich ein Beitrag zum Verständnis der historischen Grundlagen des Hegelschen Staatsbegriffs, in: Hans-Christian Lucas/Otto Pöggeler (Hrsg.), *Hegels Rechtsphilosophie im Rahmen der europäischen Verfassungsgeschichte*, Stuttgart 1986, S. 421-446.
- Müller, Friedrich: *Korporation und Assoziation. Eine Problemgeschichte der Vereinigungsfreiheit im deutschen Vormärz*, Berlin 1965.
- Ottmann, Henning: Die Weltgeschichte (§§ 341-360), in: Ludwig Siep (Hrsg.), G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Berlin ²2005, S. 267-286.
- Paschold, Chris E./Gier, Albert (Hrsg.): *Die Französische Revolution. Ein Lesebuch mit zeitgenössischen Berichten und Dokumenten*, Stuttgart 1989.
- Pinkard, Terry: Reason, Recognition, and Historicity, in: Barbara Merker/Georg Mohr/Michael Quante (Hrsg.), *Subjektivität und Anerkennung*, Paderborn 2004, S. 47-66.
- Pippin, Robert: *Hegel's Practical Philosophy. Rational Agency as Ethical Life*, Cambridge 2008.
- Popper, Karl: *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde*, Bd. 2: *Falsche Propheten*, Bern 1958.
- Ritter, Joachim: Hegel und die französische Revolution, in: ders.: *Metaphysik und Politik*, Frankfurt am Main 1969, S. 183-255 (urspr. 1956).
- Rosenzweig, Franz: *Hegel und der Staat*, hrsg. v. Frank Lachmann, Berlin 2010.
- Rózsa, Erzsébet: *Versöhnung und System. Zu Grundmotiven von Hegels praktischer Philosophie*, München 2010.
- Russell, Bertrand: *Die Philosophie des Abendlandes*, München ²2005 (engl. Orig.: *A History of Western Philosophy*, London 1945).
- Schmidt am Busch, Hans-Christoph: Religiöse Hingabe oder soziale Freiheit. Die saint-simonistische Theorie und die Hegelsche Sozialphilosophie, *Hegel-Studien Beiheft* 48, Hamburg 2007, S. 163-172.
- Schnädelbach, Herbert: Die Verfassung der Freiheit (§§ 272-340), in: Ludwig Siep (Hrsg.), Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Berlin ²2005, S. 243-266.
- Schnädelbach, Herbert: *Hegels praktische Philosophie. Ein Kommentar der Texte in der Reihenfolge ihrer Entstehung*, Frankfurt am Main 2000.
- Schnädelbach, Herbert: Was ist Neoaristotelismus?, in: ders., *Zur Rehabilitierung des animal rationale. Vorträge und Abhandlungen 2*, Frankfurt am Main 1992, S. 205-230.

- Siep, Ludwig: Das Recht der Revolution – Kant, Fichte und Hegel über 1789 und die Folgen, in: Rolf Gröschner/Wolfgang Reinhard (Hrsg.), Tage der Revolution – Feste der Nation, Tübingen (Politika 3) 2010, S. 115-144.
- Siep, Ludwig: Der Weg der Phänomenologie des Geistes, Frankfurt am Main 2000.
- Siep, Ludwig: „Gesinnung“ und „Verfassung“. Bemerkungen zu einem nicht nur Hegelschen Problem, in: ders., Praktische Philosophie im Deutschen Idealismus, Frankfurt am Main 1992, S. 270-284.
- Siep, Ludwig: Hegels Theorie der Gewaltenteilung, in: ders., Praktische Philosophie im Deutschen Idealismus, Frankfurt am Main 1992, S. 240-269.
- Siep, Ludwig: Hegel und Europa, in: ders., Aktualität und Grenzen der praktischen Philosophie Hegels. Aufsätze 1997-2009, München 2010, S. 161-174.
- Siep, Ludwig/Karakus, Attila: Krieg und Völkerrecht bei Kant und Hegel, in: Bernd Prien/Oliver R. Scholz/Christian Suhm (Hrsg.), Das Spektrum der kritischen Philosophie Immanuel Kants, Berlin 2006, S. 143-158.
- Siep, Ludwig: Praktische Vernunft und sittlicher Geist, in: ders., Aktualität und Grenzen der praktischen Philosophie Hegels. Aufsätze 1997-2009, München 2010, S. 175-193.
- Siep, Ludwig: Staat und Kirche bei Fichte und Hegel, in: Werner Beierwaltes/Erich Fuchs (Hrsg.), Symposium Johann Gottlieb Fichte. Herkunft und Ausstrahlung seines Denkens (Abh. der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Philos.-Histor. Klasse, NF, H. 134), München 2009, S. 47-63.
- Siep, Ludwig: Toleranz und Anerkennung im Deutschen Idealismus und heute, in: Myriam Bienenstock/Pierre Bühler (Hrsg.), Religiöse Toleranz heute – und gestern, Freiburg voraussichtl. 2011.
- Siep, Ludwig: Verfassung, Grundrechte und soziales Wohl, in: ders., Praktische Philosophie im Deutschen Idealismus, Frankfurt am Main 1992, S. 285-306.
- Siep, Ludwig: Zur Aktualität der praktischen Philosophie Hegels, in: ders., Aktualität und Grenzen der praktischen Philosophie Hegels. Aufsätze 1997-2009, München 2010, S. 117-130.
- Taylor, Charles: A Catholic Modernity, New York/Oxford 1999.
- Taylor, Charles: Ein säkulares Zeitalter (A Secular Age), Frankfurt am Main 2009.
- Waszek, Norbert: The Scottish Enlightenment and Hegel's Account of „Civil Society“. Dordrecht/Boston/London 1988.
- Weil, Eric: Hegel et l'état, Paris 1950.
- Wolff, Michael: Hegels staatstheoretischer Organizismus, in: Hegel-Studien, Bd. 19 (1984), S. 147-178.



Prof. Dr. Ludwig Siep

geb. 2. 11. 1942 in Solingen

1963-1969 Studium der Philosophie, Germanistik, Geschichte und politischen Wissenschaft an den Universitäten Köln und Freiburg

1969 Promotion und 1976 Habilitation an der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg

1976 Visiting assistant professor, Princeton University

1979 bis 1986 Professor für Philosophie an der Universität GH Duisburg

1986 Visiting professor, Emory University (Atlanta/USA)

1986 bis 2011 (Emeritierung) Professor für Philosophie an der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster

Seit März 2011 Senior Professor am Exzellenzcluster „Religion und Politik“ sowie der DFG-Kollegforschergruppe „Theoretische Grundfragen der Normenbegründung in Medizinethik und Biopolitik“ an der Universität Münster

Ordentliches Mitglied der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften und Künste sowie korrespondierendes Mitglied der Bayerischen Akademie der Wissenschaften.

Mitherausgeber der Hegel-Studien (mit Walter Jaeschke)

Monographien

Hegels Fichtekritik und die Wissenschaftslehre von 1804 (1970, japan. 2001).

Anerkennung als Prinzip der Praktischen Philosophie (1979, ital. 2007).

Der Weg der Phänomenologie des Geistes (2000).

Konkrete Ethik (2004, japan. 2007).

John Locke, Zweite Abhandlung über die Regierung. Hrsg. und Kommentar (2007).

Eigene Aufsatzsammlungen

Praktische Philosophie im Deutschen Idealismus (1992).

Aktualität und Grenzen der praktischen Philosophie Hegels (2010).

Herausgeberschaft

G.W.F. Hegel, Grundlagen der Philosophie des Rechts („Klassiker auslegen“ Bd. 9) (2. Aufl. 2005).

(mit Ch. Halbig u. M. Quante), Hegels Erbe (2004).