

Hegel und der Sozialismus

Eine dritte Strömung des politischen Hegelianismus

Axel Honneth

Abstract: In dem Beitrag wird die These vertreten, dass die traditionelle Vorstellung einer Aufspaltung der Hegelschen Schülerschaft in zwei entgegengesetzte Fraktionen, einer konservativ orientierten und einer revolutionär gesinnten, falsch und irreführend ist; eine solche Zweiteilung verschleiert, dass es neben diesen beiden Strömungen auch eine mittlere, ebenso wirkmächtige Traditionslinie gegeben hat, in der das politische Denken Hegels in Richtung eines nicht revolutionär, sondern reformistisch verstandenen Sozialismus fortentwickelt wurde. Die These einer sozialistischen Tradierung Hegels wird an den drei Stationen des politischen Denkens von Eduard Gans, der politischen Philosophie des britischen Idealismus und der Soziologie von Emile Durkheim umrissen.

Keywords: Hegel, Frühsozialismus, Korporationen, Markt, Durkheim, Eduard Gans, britischer Idealismus

Das intellektuelle Fortwirken der politischen Philosophie Hegels im 19. Jahrhundert wird gewöhnlicherweise so beschrieben, dass sich seine Anhänger und Schüler in zwei Gruppen mit höchst entgegengesetzten politischen Gesinnungen und Zielen aufgespaltet haben: Die hegelsche Rechte, so lautet dieses herkömmliche Erzählmuster, setzte dessen politisches Denken im restaurativen Sinn einer Beschwörung von staatlicher Autorität und notwendiger Traditionsbindung fort, die hegelsche Linke hingegen nahm seine dialektische Methode zur Vorlage, um die Notwendigkeit einer revolutionären Umwälzung der bestehenden Verhältnisse zu demonstrieren.¹ Beide Parteien, die Anhänger von Karl Rosenkranz und Johann Eduard Erdmann auf der einen, die Gruppe um Bruno Bauer und Karl Marx auf der anderen Seite, waren dieser Darstellung zufolge in der Lage, im Werk von Hegel genügend Anhaltspunkte zu finden, um ihre jeweiligen Absichten mit Verweis auf das geschriebene Wort rechtfertigen zu können: Hegel schien einerseits in seiner *Rechtsphilosophie* einem starken, autoritären Staat das Wort geredet zu haben und hatte doch auch gleichzeitig in

1 Vgl. etwa: Lübke (1963); Löwith (1978). Die heute übliche Unterscheidung zwischen revolutionär gesinnten Junghegelianern und konservativ gestimmten Althegeleianern geht, wie Löwith berichtet, auf den Philosophen und evangelischen Theologen David Friedrich Strauß zurück, der sie schon 1837 verwendet hat (vgl. ebd., 65).

seiner Dialektik den Gedanken einer erforderlichen Überwindung aller in sich zerrissenen, nicht-versöhnten Verhältnisse nahegelegt. Dieses Bild einer Aufspaltung der hegelschen Schülerschaft in zwei entgegengesetzte Fraktionen, einer konservativ orientierten und einer revolutionär gesinnten, ist nach meiner Auffassung falsch und irreführend; es gibt nicht zu erkennen, dass es neben diesen beiden Strömungen auch eine mittlere, ebenso wirkmächtige Traditionslinie gegeben hat, in der das politische Denken Hegels in Richtung eines nicht revolutionär, sondern reformistisch verstandenen Sozialismus fortentwickelt wurde.

Im Folgenden will ich versuchen, die Behauptung einer solchen dritten, mittleren Schule der Beerbung des politisch-philosophischen Vermächtnisses Hegels unter Beweis zu stellen. Dabei begegnet einem allerdings sofort eine Schwierigkeit, die sich bei den beiden anderen, herkömmlicherweise unterschiedenen Gruppierungen nicht im gleichen Maße ergibt. Während sich diese nämlich im engen Kontakt miteinander und daher gewissermaßen in kooperativer Manier darangemacht haben, das aus ihrer Sicht Bewahrenswerte an Hegels politischer Philosophie in die Gegenwart und Zukunft hinüberzuretten, gilt dies für die dritte Strömung gerade nicht, weil deren Vertreter weder genauere Kenntnis voneinander besaßen noch auch nur ähnliche Hintergrundannahmen teilten; es handelt sich daher nicht im eigentlichen Sinne des Wortes um eine Schule von Gleichgesinnten oder eine theoretisch geeinte Gruppe, sondern eher um ein weitverzweigtes Netzwerk von an unterschiedlichen Orten tätigen Sozialwissenschaftlern und Philosophen, bei denen sich erst im Rückblick aus einem Abstand von inzwischen mehr als einhundert Jahren feststellen lässt, dass sie gemeinsam das Ansinnen teilten, der hegelschen Rechten und Linken die Alternative eines liberaldemokratischen Sozialismus entgegenzusetzen. Das heißt umgekehrt freilich auch, dass der Einfluss Hegels auf das politisch-philosophische Denken im 19. Jahrhundert heute nur dann angemessen zu untersuchen ist, wenn man eine Perspektive wählt, die weit genug ist, um auch in zunächst disparat erscheinenden Theorieansätzen noch das Strickmuster ein und derselben Anknüpfung an dessen Ideen und Konzepte zu entdecken; wir können nur wissen, was an zukünftigen Entwicklungsmöglichkeiten in der hegelschen Rechtsphilosophie steckte, wenn wir uns vor Augen führen, dass deren Überlegungen und Anregungen auch von Denkern weiterentwickelt wurden, die zunächst einmal nur wenig theoretische Gemeinsamkeiten über den bloßen Rückbezug auf die Schriften des deutschen Idealisten hinaus teilten. Hat man eine solche Erweiterung des Blickwinkels aber erst einmal vorgenommen, so ist es nicht allzu schwer, in

den Bemühungen verschiedener, an diversen Orten operierender Autoren das gemeinsame Ansinnen zu erkennen, das hegelsche Vermächtnis für das Projekt eines reformistisch verstandenen Sozialismus fruchtbar zu machen.

Ich will meinen Versuch, eine solche neue Sicht auf das politisch-philosophische Erbe Hegels zu werfen, mit einem Autor beginnen, der Hegel noch sehr nahestand und gleichwohl weder dem konservativen noch dem revolutionären Flügel seiner Schülerschaft angehörte, sondern ganz eigene Wege in der Beerbung seines Lehrers einschlug, nämlich den Rechtsphilosophen Eduard Gans (I). Nachdem ich an dessen Arbeiten kurz dargelegt habe, inwiefern sie Hegels politische Philosophie mit Bestrebungen des französischen Frühsozialismus in Verbindung zu bringen versuchten, will ich im nächsten Schritt meines Beitrags die politische Philosophie der britischen Idealisten streifen; auch in den Schriften von Autoren wie Bernard Bosanquet, Thomas Hill Green und Francis Herbert Bradley finden sich Bestrebungen, so soll gezeigt werden, das politische Erbe Hegels in Richtung eines liberaldemokratischen Sozialismus weiterzuentwickeln (II). Die letzte Station, die ich aufsuchen werde, um meine Behauptung einer dritten Traditionslinie in der Beerbung der politischen Philosophie Hegels zu stützen, wird das Werk des französischen Soziologen Emile Durkheim bilden; auch wenn sich dessen reife Gesellschaftstheorie nur sehr indirekt hegelschen Einflüssen verdankt, kann sie doch als ein zentrales Glied in der Kette der Bemühungen gelten, ein dem Sozialismus nahestehendes Programm auf der Grundlage des Gesellschaftsmodells des deutschen Philosophen zu umreißen (III). Wie sich zeigen wird, sind es ganz verschiedene Elemente in der hegelschen Sozial- und Rechtsphilosophie, an die bei den jeweiligen Autoren angeknüpft wurde, um die eigenen sozialdemokratischen oder sozialistischen Ideen zu begründen; erst in der systematisierenden Zusammenschau aller dieser drei Ansätze wird sich daher offenbaren, worin die Grundannahmen und Eckpunkte einer sozialistischen Weiterentwicklung der politischen Philosophie Hegels bestehen (IV).

I.

Es gab in den Jahrzehnten nach dem Tod Hegels nicht wenige unter seinen Anhängern in Deutschland, die mit der sich abzeichnenden Aufspaltung seiner Schule in einen reaktionären und einen revolutionären Flügel nicht glücklich waren; in diesen Kreisen sah man als das politische Vermächtnis Hegels weder die Empfehlung zur Anpassung an den preußischen Staat

an noch das dialektische Programm, den sozialen Wandel generell nach dem Muster einer revolutionären Überwindung der sozial gegebenen Verhältnisse zu denken; stattdessen setzte man hier, an vorderster Stelle bei Lorenz von Stein, auf eine allmähliche Verwirklichung der Rechte aller Bürger auf soziale Teilhabe durch die schrittweise Etablierung eines rudimentären Sozialstaates.² Für Eduard Gans, dem direkten Schüler Hegels und Herausgeber der bis heute maßgeblichen Ausgabe seiner *Rechtsphilosophie*, war diese am hegelschen Rechtsbegriff geschulte Lösung der gesellschaftlichen Herausforderungen aber nicht weitreichend genug; er betrachtete als das Schlüsselproblem seiner Zeit nämlich nicht die mangelnde Verwirklichung der Grundrechte im politischen Raum, sondern die ihrem normativen Versprechen diametral entgegenstehende Lage der arbeitenden Klassen im ökonomischen Raum, die von Armut, Verelendung und Rechtlosigkeit geprägt war – womit er das Schicksal des von seinem Lehrer nur stiefmütterlich behandelten „Pöbels“ in das Zentrum seines politischen Denkens rückte und schon in den 1830er-Jahren hellseherisch vorwegnahm, was alsbald von den herrschenden Eliten mit Angst und Sorge als „soziale Frage“ verhandelt werden sollte.³ Von Haus aus Rechtswissenschaftler und der Gesinnung nach überzeugter Europäer, begann Eduard Gans noch zu Lebzeiten Hegels nach der Möglichkeit von wirtschaftlichen Institutionen Ausschau zu halten, mit deren Hilfe die immer größer werdende Spaltung der Gesellschaft in eine kleine Klasse von Produktionsmitteleigentümern und eine wachsende Klasse von besitzlosen Lohnabhängigen innerhalb der ökonomischen Sphäre selbst überwunden werden könnte; es war im Kontext dieser Suchbewegungen, dass sein Blick auf das von ihm geliebte und mehrfach besuchte Paris fiel, wo sich gerade mit den Saint-Simonisten eine soziale Bewegung herausgebildet hatte, die – wie er selbst – darauf drängte, das kapitalistische System des Marktes in eine dem allgemeinen Wohl zugutekommende, stärker vergesellschaftete Wirtschaftsordnung zu überführen. Nicht alles, was die Anhänger Saint-Simons an entsprechenden Reformen vorschlugen, stieß auf die Zustimmung von Gans; aber das wenige, was er sich von deren Programm zu eigen machte, reichte aus, um ihn zum ersten und wohl bislang einzigen Repräsentanten einer Vermittlung zwischen Hegels politischer Philosophie und dem Gedankengut des fran-

² Vgl. Böckenförde (1991); Waszek (2018).

³ Waszek (1987).

zösischen Frühsozialismus zu machen.⁴ Um zu verstehen, worum es ihm bei dieser wechselseitigen Annäherung ging, ist es allerdings erforderlich, zuvor einen kurzen Blick auf das Kapitel über die „bürgerliche Gesellschaft“ in der *Rechtsphilosophie* zu werfen, in dem Hegel versucht hatte, die Marktwirtschaft als ein mittleres Glied in dem ethischen, der Realisierung von sozialer Freiheit dienenden Institutionsgefüge moderner Gesellschaften zu denken.

In diesem berühmten Kapitel, das insgesamt nicht sehr umfangreich ist, macht sich Hegel an den schwierigen Versuch, von der im Entstehen begriffenen Marktwirtschaft zu zeigen, dass sie trotz ihrer vielen disruptiven Kräfte durchaus als ein allen Bürgerinnen und Bürgern zugutekommendes Organ in der institutionalisierten Sittlichkeit moderner Gesellschaften begriffen werden sollte. Dabei verfängt er sich allerdings insofern in gewissen Schwierigkeiten, als er zunächst den Anschein erweckt, der Markt sei ohne jede weitere Vorkehrung zu einer gemeinschaftsförderlichen Koordinierung der privaten Interessen aller Beteiligten in der Lage,⁵ um später in demselben Kapitel dann aber auf die Notwendigkeit von zusätzlichen Institutionen wie die polizeiliche Gewerbeaufsicht und die Korporationen zu verweisen, ohne die eine solche Vergemeinschaftung des privategoistischen Handelns nicht möglich sei; zudem gesteht Hegel in der Mitte seiner Bemühungen, philosophisch eine sittliche Ordnung in das Marktgeschehen zu bringen, selbst ganz unverblümt ein, dass er für das chronische Problem der Überproduktion und der damit regelmäßig entstehenden Armut und Verelendung keine rechte Lösung wisse, mit Ausnahme der Empfehlung, in den Kolonien zusätzliche Absatzmärkte zu schaffen.⁶ Nimmt man all diese Widersprüchlichkeiten und Notlösungen zusammen, so ist es nicht weiter erstaunlich, dass sich inzwischen drei ziemlich weit auseinanderliegende Sichtweisen auf dieses Kapitel der *Rechtsphilosophie* herausgebildet haben: Entweder werden Hegels Ausführungen zur Marktwirtschaft als eine Bekundung seiner abschließenden Einsicht verstanden, dass die moderne Sittlichkeit keine organische Totalität bilden könne, weil die privatkapitalistische Wirtschaft darin immer ein Fremdkörper bleiben würde; oder, zweitens, man interpretiert dieses Kapitel als das Resultat des geschei-

4 Vgl. Schmidt am Busch et al. (2007); darin vor allem die Einführung von Norbert Waszek (ebd., 13–35).

5 Vgl. Heisenberg (2018).

6 Zu den vielen Unstimmigkeiten in Hegels Charakterisierung der von ihm „bürgerliche Gesellschaft“ genannten Marktwirtschaft vgl. Honneth (2022); Teichgraeber (1977).

terten Versuchs Hegels, mithilfe einiger konzeptueller Manöver und unter Inkaufnahme offensichtlicher Ungereimtheiten, die Möglichkeit einer sittlichen Einhegung des Marktes zu demonstrieren; oder aber, drittens, man begreift die Ausführungen Hegels in diesem Kapitel resolut als ein Sammelbecken von höchst instruktiven Anregungen, die allerdings erst noch der Weiterentwicklung bedürften, um tatsächlich das tragfähige Gerüst für eine sittlich eingehegte, allseits individuelle Freiheit ermöglichende Wirtschaftsform abgeben zu können.⁷ Eduard Gans, obwohl Hegel sehr nahestehend und von der dauerhaften Bedeutung seines Werks tief überzeugt, gehörte schon früh zu der letzten dieser drei Gruppierungen; er war der Überzeugung, dass seinem Lehrer das Programm einer Versittlichung der ökonomischen Sphäre nicht wirklich gelungen sei, weil es für die sich damals bereits deutlich abzeichnende Armut und Verelendung der arbeitenden Bevölkerung keine angemessene Lösung bereitzustellen vermochte.

Schon in seiner „Vorrede“ zu der von ihm edierten Ausgabe der *Rechtsphilosophie* Hegels heißt es nach einer Erläuterung sowohl der Absicht der Vorlesungen seiner Lehrer als auch der eigenen Editionsrichtlinien ganz am Ende bei Gans, dass die Weiterentwicklung der sozialen Wirklichkeit alsbald auch eine Revision der darin formulierten Ideen aus „denselben Grundprinzipien“⁸ verlangen würde; gemeint war mit den sich wandelnden Umständen zweifellos die wachsende Bedeutung der „sozialen Frage“ – mit dem Verweis darauf, dass diese aus „denselben Grundprinzipien“ neu gelöst werden müsse, bezog sich Gans sicherlich auf Hegels Absicht, auch die ökonomische Sphäre als ein sittliches System des sozialen Miteinanders und der kommunikativen Freiheit begreifen zu wollen. Bei seinem Versuch, Lösungen dafür zu finden, wie bei Beibehaltung dieses hegelschen Prinzips eine andere, nicht mehr auf krasse Ungleichheit und privatkapitalistische Willkür beruhende Wirtschaftsordnung zu denken sei, mobilisiert Gans nun einige der wesentlichen Ideen der Saint-Simonisten. In seinen persönlichen Lebenserinnerungen, in denen er ausführlich über seine vielen Begegnungen und Gespräche mit führenden Intellektuellen seiner Zeit berichtet, listet er zunächst auf, was ihn von den glühenden Anhängern des französischen Sozialtheoretikers trennt. Äußerst kritisch steht er deren Vorsatz gegenüber, die Wirtschaft dadurch zukünftig gänzlich im Staat aufgehen zu lassen, dass anstelle des Marktes eine mit religiösen Weihen versehene Planungszentrale die Aufgabe zu übernehmen hätte, die öko-

7 Einen derartigen Versuch unternimmt Kuch (2023).

8 Gans (1991), 132f.

nomischen Aktivitäten aller Einzelnen harmonisch aufeinander abzustimmen; getreu den Grundsätzen seines Lehrers folgend, gibt er gegen diese wirtschaftspolitische Absicht zu bedenken, dass mit ihr der individuellen Person wieder die Freiheit genommen würde, die doch gerade die große Errungenschaft der Moderne gegenüber dem „Altertum“⁹ gebildet habe; ja, Gans geht sogar noch einen Schritt weiter und behauptet, dass gerade in der Möglichkeit des „Glück(s) oder Unglück(s), Erfolg(s) oder Missgeschick(s)“, die die Konkurrenz auf dem Markt böte, die einzig verbleibende Chance für die Mitglieder moderner Gesellschaften bestünde, im Kontrast von Scheitern und Gelingen so etwas wie die „Poesie“ des Lebens zu erfahren.¹⁰ Aber schon im nächsten Absatz seiner Auseinandersetzung mit den Saint-Simonisten heißt es dann gegen Hegel gerichtet, diese Konkurrenz dürfe auf keinen Fall so weit entfesselt werden, dass „dem Dienst eines Einzigen“, also dem kapitalistischen Unternehmer, die „Gesundheit“, der „Lebensgenuss“ und die gesamte Existenz einer ganzen Klasse „zum Opfer gebracht“ würde;¹¹ und in noch vehementeren Tönen fragt Gans direkt im anschließenden Satz rhetorisch, ob es „nicht Sklaverei“ genannt werden müsse, „wenn man den Menschen wie ein Tier exploitiert, auch selbst, wenn er frei wäre sonst von Hunger zu sterben?“¹² Bei dem Versuch, die schwierige Frage zu beantworten, wie denn dann beides zu vereinigen sei, einerseits marktvermittelte Konkurrenz und andererseits Beseitigung von ökonomischer Ausbeutung und Willkürherrschaft durch die Unternehmer, stützt Gans sich nun auf einen anderen wirtschaftspolitischen Strang aus der Gedankenwelt der Saint-Simonisten; in Umkehr der Richtung seiner bisherigen Argumentation lobt er deren Vertreter jetzt dafür, dass sie mit der Wiederbelebung des alten Zunftgedankens das einzige zeitgemäße Mittel ersonnen hätten, welches die arbeitende Bevölkerung befähigen könnte, der Macht des Kapitals gleichgestellt gegenüberzustehen. Ich zitiere die Stelle, an der Gans diesen Schulterschluss mit den Frühsozialisten in seinen Betrachtungen zum Ausdruck bringt, hier ein wenig ausführlicher, weil daran gut erkennbar wird, wie er mit Hegel weit über Hegel hinauszugehen versucht:

Das Mittelalter mit seinen Zünften hatte eine organische Einrichtung für die Arbeit. Die Zünfte sind zerstört, und können nie wieder errichtet

9 Gans (1836), 99 (die Schreibweise von Gans habe ich heutigen Richtlinien angepasst).

10 Ebd.

11 Ebd., 100.

12 Ebd.

werden. Aber sollte jetzt die freigelassene Arbeit aus der Corporation in die Despotie, aus der Herrschaft der Meister in die Herrschaft des Fabrikherrn verfallen? Gibt es kein Mittel dagegen? Allerdings. Es ist die freie Corporation, es ist die Vergesellschaftung.¹³

Zwar bleibt hier ein wenig vage, was Gans mit seinem Verweis auf die notwendige „Vergesellschaftung“ des Marktes genauer meint, aber aus dem Kontext geht hervor, dass damit wesentlich mehr bezweckt wird als das, was Hegel mit seinen Ausführungen zu den Korporationen intendiert hatte. Für diesen hatten solche Korporationen vor allem den kompensatorischen Zweck, die Arbeitenden in gewerbsmäßig ausdifferenzierte Organisationen zu integrieren, die unter ihnen ein Bewusstsein der arbeitsteiligen Rolle ihrer Tätigkeiten wachhalten und in Notfällen wie Arbeitslosigkeit und Krankheit für die Absicherung des Lebensnotwendigen aufkommen sollten.¹⁴ Ganz anders und wesentlich radikaler bei Gans, der mit den Korporationen oder „Assoziationen“, wie er auch gerne sagt, die Vorstellung verknüpft, den Arbeitenden durch ihre Integration in Berufsgruppen eine Handlungsmacht zu verschaffen, die sie bei der Aushandlung von Tarifverträgen oder Arbeitszeiten über ebenso viel Stimmrecht und Entscheidungsgewalt verfügen lässt wie ihren jeweiligen Arbeitgeber. Wollte man den Unterschied zwischen Hegel und seinem Schüler bezüglich der Aufgabe der Korporationen auf einen Punkt bringen, so könnte man unter Verwendung heutiger Begriffe sagen, dass Hegel dabei eher an Not- oder Solidargemeinschaften, Eduard Gans hingegen viel stärker an kämpferische Gewerkschaften denkt. Ob dieser noch einen Schritt weiter gehen wollte und den Korporationen (ähnlich wie Genossenschaften) auch das Eigentum an den Produktionsmitteln zu überantworten gedachte, lässt sich an seinen sparsamen Auskünften nicht eindeutig entscheiden; hätte er auch eine solche Maßnahme noch ins Auge gefasst, so könnte man sein Programm mit aller Vorsicht als den frühen Entwurf eines marktsozialistischen Wirtschaftssystems bezeichnen. Aber so weit müssen wir gar nicht gehen, um feststellen zu können, dass sich mit Gans ein direkter Schüler Hegels darangemacht hat, dessen teils widersprüchliche, teils unfertige Ausführungen zur sittlichen Wiedereinbettung des Marktes in Richtung von entweder sozialdemokratischen oder liberalsozialistischen Leitvorstellungen weiter-

¹³ Ebd., 100f.

¹⁴ Vgl. Hegel (1970), §§ 250–256. Vgl. dazu Honneth (2023), 36. Zu Hegels Konzeption der „Korporationen“ vgl. auch den sehr ergiebigen Sammelband Ellmers/Herrmann (2017).

zuentwickeln. Um dem ethischen Ziel Hegels gerecht zu werden, auch die Wirtschaft noch als eine Stätte der Verwirklichung von sozialer Freiheit denken zu können, bedarf es Gans zufolge aufgrund der faktischen Machtlosigkeit der Arbeiterklasse mehr als bloß des Hinweises auf eine marktregulierende Gewerbepolizei und auf das Erfordernis berufsspezifischer Solidargemeinschaften; nach seiner Überzeugung würde eine tatsächliche „Vergesellschaftung“ des Marktes erst durch die gleichberechtigte Mitwirkung der Arbeitenden an den ökonomischen Entscheidungsprozessen für eine solche sittliche Einbettung der Wirtschaft in die Gesellschaft Sorge tragen. Wir können mithin festhalten, dass Eduard Gans der Überzeugung war, das philosophisch-politische Erbe Hegels ließe sich nur dann angemessen für die Gegenwart fruchtbar machen, wenn der Arbeiterklasse innerhalb des kapitalistischen Marktes ein möglichst weitgehendes Mitbestimmungsrecht eingeräumt würde.

II.

Von Deutschland weg will ich nun den Blick auf einen anderen intellektuellen Schauplatz wenden, an dem die politischen Ideen Hegels in Richtung eines reformerischen Sozialismus weiterentwickelt wurden; an diesem Ort, dem England des ausgehenden 19. Jahrhunderts und Beginn des 20. Jahrhunderts, war es allerdings nicht das Unfertige und Halbgare seiner wirtschaftstheoretischen Vorstellungen, sondern sein philosophisches Konzept der sozialen Freiheit, das einige Autoren zur politischen Radikalisierung seines Vermächtnisses angehalten hat. Die Vertreter der philosophischen Schule, die ich dabei vor Augen habe, wurden schon zu Lebzeiten von Ihren Zeitgenossen als „britische Idealisten“ bezeichnet; ihnen gehörten in der ersten Generation an vorderster Stelle Thomas Hill Green, Francis Herbert Bradley und Bernard Bosanquet an, in der zweiten Generation folgten diesen unter anderen John Henry Muirhead und John M. Ellis McTaggart.¹⁵ Ihren Ausgang nahm diese Schule von einer Kritik des im englischen Denken lange Zeit vorherrschenden Empirismus, dem man unter Rückgriff auf Kant und Hegel vorwarf, die menschliche Vernunft in eine kausale Abhängigkeit von der natürlichen Wirklichkeit versetzt zu haben; dementsprechend begann man hier mit unterschiedlichen Zielsetzungen damit, grundlegend zu umreißen, inwiefern es gerechtfertigt sei, von einem

15 Zusammenfassend: Mander (2011); Boucher/Vincent (2012); Robbins (2019).

konstitutiven Primat der Vernunft in der Gesamtheit unserer Beziehungen zur Welt auszugehen.

Auf dem Feld der politischen Ethik und Sozialphilosophie, zu dem fast alle Mitglieder der britischen Idealisten substanzielle Beiträge lieferten,¹⁶ musste dieser Vorsatz bedeuten, den Nachweis anzutreten, dass unser Handeln unter normalen Bedingungen von dem Willen geleitet wird, ein ideales Ich zu realisieren, das den vernunftgemäßen Prinzipien des allgemeinen Wohlergehens (*common good*) gehorcht. An dieser Stelle nun schloss man sich in der Mehrzahl insofern nicht Kant, sondern Hegel an, als man davon ausging, solche moralischen Ideale der individuellen Selbstverwirklichung seien nicht aus der Perspektive eines isolierten Subjekts zu gewinnen, sondern nur aus den sittlichen Gehalten einer bereits vernünftig gewordenen Wirklichkeit: Wonach der Einzelne gewöhnlich strebt, was er idealerweise im Leben zu erreichen versucht, lässt sich nach dieser Überzeugung aus den institutionellen Vorgaben einer gegebenen Gesellschaft unter der Bedingung ablesen, dass diese ihrerseits den Standards einer sich geschichtlich entfaltenden Vernunft entspricht.¹⁷ Bis hierhin klingt all dies noch so stark nach einer buchstabengetreuen Wiedergabe von Hegels *Rechtsphilosophie*, dass man sich zurecht fragen kann, woher denn in den politisch interessierten Kreisen des britischen Hegelianismus der Impuls zu einer Radikalisierung seines Anliegens gekommen sein mag; zu behaupten, dass die Maßstäbe für ein ethisch angemessenes Verhalten der jeweiligen sozialen Wirklichkeit entnommen werden müssten, sofern diese als hinreichend vernunftgemäß gelten und dementsprechend als dem Allgemeinwohl dienlich gelten könne, war nicht gerade neu, sondern ein allgemein geteilter Grundsatz aller Hegelianer der damaligen Zeit. Der Grund, mit Hegel über Hegel hinauszugehen und seine *Rechtsphilosophie* in Richtung eines sozialistischen Reformismus zu radikalisieren, ergab sich für die britischen Idealisten daher nicht einfach aus diesen vernunftidealistischen Prämissen; er verdankte sich vielmehr erst der Einsicht, dass der Gesellschaft oder dem Staat wesentlich mehr Aufgaben aufgebürdet werden müssten, als bei Hegel vorgesehen, wenn tatsächlich in der Gegenwart all die sozialen Voraussetzungen bereitgestellt werden sollten, die für die ethische Selbstverwirklichung des Einzelnen erforderlich wären. Um zu verstehen, worin diese Differenzen zu Hegel genau bestanden, bedarf es kurz einer Vergewis-

16 Vgl. Boucher/Vincent (2000).

17 Vgl. Bradley (1988), Essay V („My Station and Its Duties“); Bosanquet (1897); Bosanquet (1930), Kap. VII; Green (2004), Buch III. Vgl. hierzu auch die exzellente Einleitung von David O. Brink (ebd., XIII–CX).

serung über dessen Konzept der institutionellen Bedingungen individueller Freiheit.

Hegel hatte bekanntlich die Voraussetzungen für die Verwirklichung individueller Freiheit so umfangreich gefasst wie kaum ein anderer Denker vor ihm; er wollte darunter nicht nur (wie John Locke) die egalitäre Verfügung über liberale Grundrechte verstehen, auch nicht nur (wie Rousseau oder Kant) das universelle Recht zur individuellen Selbstbestimmung, sondern über all das hinaus vor allem das positive Vermögen zur Teilnahme an den grundlegenden Institutionen der Gesellschaft; diese letzte, institutionelle Bedingung individueller Freiheit schien ihm unverzichtbar, weil nur durch sie sicherzustellen wäre, dass jeder Einzelne seine Persönlichkeit in den gesellschaftlich institutionalisierten Praktiken bei Anerkennung durch die jeweils anderen Beteiligten würde verwirklichen können.¹⁸ Insofern machte Hegel in seiner politischen Ethik die individuelle Selbstbestimmung von der Voraussetzung abhängig, in gesellschaftliche Institutionen einbezogen und tätig zu sein, die rational genug waren, um sie als Orte einer kommunikativen Befriedigung der eigenen Ziele und Wünsche erfahren zu können. Mit dieser institutionalistischen Wende ist Hegel zum Begründer einer Tradition geworden, in der soziale Gerechtigkeit maßgeblich nicht von einem Bündel persönlicher Rechte, sondern von den faktischen Chancen her gedacht wird, gleichberechtigt am institutionell geregelten Zusammenleben gestalterisch und ohne Zwang mitzuwirken. Allerdings hatte Hegel nun das, was in der Gegenwart an rechtlichen und institutionellen Voraussetzungen tatsächlich gegeben sein müsste, um in derartiger Weise zur Selbstbestimmung befähigt zu sein, recht unzureichend und vage gefasst; er begnügte sich mit dem Verweis darauf, dass dazu die Mitgliedschaft in einer auf Liebe und Sorge gegründete Familie, die Teilhabe am staatlich regulierten Marktgeschehen und schließlich die Zugehörigkeit zu einer politisch mitgestaltenden Bürgerschaft erforderlich seien. Keinerlei Erwähnung findet bei Hegel in diesem Zusammenhang die Frage, ob nicht vielleicht armeselige Lebensumstände, niederdrückende, stark abhängige Arbeitsverhältnisse oder eine mangelnde Schulbildung nicht nur das aktive Mitwirken an diesen freiheitsverbürgenden Institutionen erschweren, sondern den Zugang zu ihnen gänzlich verunmöglichen könnte; das Problem, an den etablierten Sphären der intersubjektiven Realisierung von individueller Freiheit überhaupt nicht teilnehmen zu können, weil es einem an

18 Vgl. die vorzügliche Rekonstruktion dieser Konzeption sozialer Freiheit in Neuhauser (2000), v. a. Kap. 5.

den dafür erforderlichen Grundqualifikationen fehlte, taucht bei ihm nur am marginalen Beispiel des „Pöbels“ auf, wird aber nirgends mit Blick auf die große Masse der arbeitenden Bevölkerung diskutiert. An keiner Stelle kommen diese soziologische Idealisierungen Hegels, sein Absehen von der Lage der unteren Sozialschichten, stärker zum Tragen als dort, wo er mit großer Selbstverständlichkeit die Frauen von aller Tätigkeit außerhalb des Haushalts und der Familie ausgeschlossen wissen möchte; in grober Verkennung der sozialen Realität großer Bevölkerungsgruppen, in denen die Erwerbstätigkeit von Frauen zum Alltag gehörte, glaubt er, deren natürliche Befähigungen würden ihnen die Freiheit sozialer Selbstverwirklichung nur in der Liebe zum eigenen Mann und in der erzieherischen Betreuung und Aufzucht der gemeinsamen Kinder erlauben.¹⁹ Es sind diese offensichtlichen Defizite der *Rechtsphilosophie* Hegels, an denen sich die britischen Idealisten in der Epoche des Viktorianismus zu reiben begannen; man stimmte zwar auf breiter Linie mit dessen grundlegender Prämisse überein, dass Freiheit als das positive Vermögen gefasst werden müsse, durch aktive Teilnahme an den zentralen Sphären des sozialen Lebens zur vernünftigen Selbstverwirklichung zu gelangen, ging aber davon aus, dass dazu wesentlich mehr an sozialer Gleichstellung und Beseitigung ökonomischer Benachteiligungen erforderlich sei, als jener sich in seiner politischen Ethik vorgestellt hatte.

Der Ausgangspunkt für diese soziale Überschreitung des hegelschen Vorstellungshorizontes bestand in der besonderen Weise, in der die britischen Idealisten dessen Konzept der institutionellen Bedingungen individueller Freiheit aufnahmen; sie lief auf die These hinaus, dass vernunftgemäße Selbstverwirklichung von jedem Gesellschaftsmitglied verlange, die rudimentären Pflichten zu erfüllen, die einem die jeweilige Rolle in der sozialen Kooperation auferlegte.²⁰ Gleichzeitig aber war man ebenfalls der Überzeugung, dass eine solche Mitwirkung an der gesellschaftlichen Zusammenarbeit nur dann gerechtfertigterweise zu erwarten wäre, wenn die jeweils notwendigen Aufgaben relativ gleichmäßig verteilt, allgemein zugänglich und mit ungefähr dem gleichen Aufwand zu erledigen wären. Sobald diese sozialen Voraussetzungen aber erfüllt wären, sobald also die soziale Kooperation fair und gerecht genug organisiert wäre, durfte daraus nach Meinung aller britischen Idealisten im Sinne Hegels auf ein organisches Zusammenspiel zwischen individueller Selbstverwirklichung und

19 Vgl. Hegel (1970), §§ 165–168.

20 Vgl. FN 17.

allgemeinem Wohlergehen geschlossen werden: Jeder würde aus eigenem vernünftigen Antrieb genau das tun, was in der Ergänzung mit dem ebenso freiwilligen und vernünftigen Tun aller anderen dem Wohl der gesamten Gesellschaft dienlich wäre. Im Unterschied zu Hegel aber glaubte man nun gerade nicht, dass unter den gegebenen Bedingungen des gesellschaftlichen Daseins die Voraussetzungen für eine solche faire und gerechte Organisation der sozialen Kooperation bereits erfüllt wären; dazu fehlte es aufgrund des unkontrollierten Marktes, der ungleichen Vermögensverteilung und des hierarchisch gegliederten Bildungssystems an so vielem, dass man ihrer Ansicht nach schlechterdings nicht erwarten konnte, dass die Gesellschaftsmitglieder ihr Lebensglück ausgerechnet in der Erfüllung der ihnen sozial auferlegten Pflichten suchen würden. Was mithin die britischen Idealisten für unbedingt erforderlich hielten, waren eine Reihe von sozialen Reformen, durch welche die Voraussetzungen überhaupt erst geschaffen würden, unter denen die Bürgerinnen und Bürger ihre eigene Selbstverwirklichung tatsächlich als Beitrag zum allgemeinen Wohlergehen verstehen könnten. Worin die dazu erforderlichen Maßnahmen im Einzelnen bestehen sollten, variierte bei den Vertretern des britischen Idealismus natürlich je nach persönlichem Temperament und politischer Gesinnung; so neigte etwa Green dazu, allein dem Staat die Aufgabe der Durchsetzung gerechterer Kooperationsbeziehungen aufzubürden, während Bosanquet von einem derartigen Etatismus wenig hielt und stattdessen im Sinne eines moralischen Reformismus stärker auf die vernünftige Einsicht des Einzelnen vertraute, sich aus egalitärem Elan für die Belange des Gemeinwohl zu engagieren.²¹

Fast alle Mitglieder des Kreises plädierten jedoch ganz im Sinne des geteilten „moralischen Sozialismus“ an erster Stelle dafür,²² das öffentliche Bildungssystem so stark zu vereinheitlichen und so durchlässig zu gestalten, dass jedem Gesellschaftsmitglied die faktische Chance zur Ergreifung eines Berufs eröffnet würde, der den eigenen Talenten und Selbstansprüchen entspreche. An zweiter Stelle stand häufig die Sorge um den Zustand der gesellschaftlichen Arbeitsverhältnisse; nicht wenige Vertreter des britischen Idealismus vermuteten, dass diese aufgrund der kapitalistischen Produktionsbedingungen individuell zu belastend, zu schlecht entlohnt und intel-

21 Vgl. Collini (1976).

22 So betitelte Bosanquet die gemeinsame Absicht der britischen Idealisten: Bosanquet (1890). Dass der britische Idealismus deutlich sozialistisches Gedankengut enthielt, haben vor allem seine etwas jüngeren Anhänger herausgearbeitet: Vgl. Caird (1997); Jones (1997).

lektuell zu anregungsarm seien, um allen Beschäftigten tatsächlich eine faire Chance zur Wahrnehmung ihrer politischen Partizipationsrechte zu geben.²³ Einen dritten Schwerpunkt des politischen Engagements vieler Mitglieder des Kreises bildete schließlich das englische Wahlrecht; dieses wurde schon deswegen als nicht gerecht und geradezu rückschrittlich angesehen, weil es den Frauen weiterhin den Zugang zu den öffentlichen Wahlen vorenthielt, sie damit in einer entscheidenden Hinsicht von der Teilnahme am gesellschaftlichen Leben ausschloss und sie stattdessen in die privaten Räume von Küche und Kinderzimmer verbannte. Fasst man alle diese Reformabsichten der britischen Idealisten zusammen, so kann es nicht überraschen, dass sie heute im Rückblick von vielen Historikern als intellektuelle Impulse für die Gründung der Labour-Party im Jahr 1900 angesehen werden; neben politischen Anregungen von Seiten der Fabian-Society, so wird vielerorts behauptet, seien es vor allem die Ideen von Green, Bradley und Bosanquet gewesen, die in das erste, stark auf die Begrenzung des kapitalistischen Privateigentums abzielende Programm dieser Organisation der Arbeiterbewegung eingeflossen seien. Würde das stimmen, so wäre dies ein weiterer Beleg dafür, dass sozialistisches Gedankengut auch aus dem Geist der hegelschen politischen Philosophie zu gewinnen war – und nicht nur, wie herkömmlich angenommen, aus dem Geist der philosophischen Werke entweder von Marx oder von Kant. Es war der gerechtigkeits-theoretische Institutionalismus Hegels, der die Anhänger des britischen Idealismus zu einer solchen Radikalisierung seiner politischen Philosophie befähigte; nach ihrer Überzeugung musste das gegebene Gesellschaftssystem weit über Hegels Vorstellungen hinaus staatlich geregelt und sozial begründet werden, wenn es all seinen Mitgliedern tatsächlich eine faire Chance bieten können sollte, sich in der Vielzahl ihrer institutionellen Verpflichtungen zwanglos und ohne Nöte zu verwirklichen.

III.

Der Übergang zur nächsten und letzten Station meines Überblicks, der Sozialtheorie von Emile Durkheim, fällt insofern nicht allzu schwer, als einige britische Idealisten sich gelegentlich auch ausdrücklich auf dessen Werk bezogen haben; man stand zwar nicht in intellektuellem Austausch miteinander, beobachtete sich aber wechselseitig aufmerksam, weil man

23 Vgl. Boucher/Vincent (2012), 76–101.

den Eindruck hatte, an eng benachbarten Projekten auf dem Feld einer ethisch grundierten Gesellschaftstheorie zu arbeiten.²⁴ Emile Durkheim, der zunächst in Bordeaux, dann in Paris als Professor wirkte, galt in den Augen seiner Zeitgenossen zwar als ein Soziologie, der sich in seinem Werk vor allem von der Philosophie Kants inspirieren ließ; nach einer bis heute weit verbreiteten Auffassung sei er zeitlebens maßgeblich damit befasst gewesen, die zentralen Kategorien der Erkenntnis- und Moraltheorie von Kant ihres transzendentalen Charakters zu entkleiden und stattdessen als Produkte des kollektiven Geistes sozialer Gemeinschaften verständlich zu machen. Inzwischen aber hat sich mehr und mehr die Vorstellung durchgesetzt, es sei nicht Kant, sondern Hegel gewesen, von dem sich Durkheim in der Entwicklung seiner Sozialtheorie vor allem habe beeinflussen lassen.²⁵ Allerdings hatte er keine Schrift des deutschen Idealisten je im Original gelesen; all sein Wissen über dessen Werk bezog er offensichtlich aus einer der ersten englischen Interpretationen Hegels, die auch für die Entstehung des britischen Idealismus von allergrößter Bedeutung gewesen sein soll.²⁶

Wie einflussreich aber auch immer die Sozialphilosophie Hegels für den französischen Soziologen tatsächlich gewesen sein mag, seine Gesellschaftstheorie atmet in all ihren zentralen Teilen durch und durch den Geist und die Gesinnung des deutschen Idealisten. Das beginnt damit, dass auch Durkheim Gesellschaften nach dem Muster lebendiger Organismen zu begreifen versucht, in denen die einzelnen Organe ihre Bedeutung nur durch ihre Funktion für die Aufrechterhaltung des Ganzen erlangen; insofern vertreten beide Denker sozialontologisch einen Holismus, der besagt, dass Gesellschaften nicht hinreichend aus dem Zusammenwirken ihrer einzelnen Mitglieder erklärt werden können, sondern umgekehrt als eigenständige Entitäten aufgefasst werden müssen, die eine formierende, zweckbestimmende Macht jenen gegenüber besitzen.²⁷ Ein zweite Gemeinsamkeit zwischen Hegel und Durkheim ergibt sich aus ihrer Antwort auf die Frage, woher denn im besonderen Falle von Gesellschaften die Macht kommen soll, die der lebendige Organismus auf seine individuellen Glieder derart ausüben können soll, dass sie seiner allgemeinen Zweckbestim-

24 Vgl. etwa Bosanquet (1890). Zur Verwandtschaft des britischen Idealismus mit der Soziologie Durkheims vgl. auch Collini (1978).

25 Vgl. Honneth (2021).

26 Vgl. Stirling (1865). (Den Hinweis auf dieses legendäre Buch verdanke ich Steven Lukes).

27 Neben dem bereits in FN 25 genannten Aufsatz des Autors vgl. auch Neuhouser (2023), v. a. Kap. 8–10.

mung gewöhnlich Folge leisten; beide teilen die Überzeugung, dass diese Macht der sozialen Integration aus einer Moral stammt, die von allen Gesellschaftsmitgliedern in Form von sittlichen Gewohnheiten oder in der Gestalt eines „kollektiven Bewusstseins“ geteilt wird. Eine dritte große Gemeinsamkeit zeichnet sich zwischen Hegel und Durkheim schließlich dort ab, wo es um die Frage geht, welche Gestalt die Sittlichkeit oder Kollektivmoral in modernen Gesellschaften angenommen hat; beide behaupten, dass im Laufe der soziokulturellen Entwicklung aufgrund einer Steigerung der Arbeitsteilung und der Freiheitsansprüche eine funktionale Differenzierung von Gesellschaften in die drei Aufgabenfelder der familialen Sozialisation, der wirtschaftlichen Reproduktion und der politischen Steuerung erforderlich geworden ist, die jeweils auf unterschiedliche Weise normativ geregelt werden müssen. Die Sittlichkeit, welche den lebendigen Organismus moderner Gesellschaften zusammenhält, zerfällt daher für Hegel wie für Durkheim in die Zweige der Familie, der Wirtschaft und der Politik, deren normative Integration jeweils durch gesonderte moralische Regeln gesichert werden muss und die zum Zwecke ihres harmonischen Zusammenspiels der ordnenden Funktion des Staates bedürfen.

Angesichts dieser vielen Gemeinsamkeiten, die noch viel tiefer reichen, als zuvor kurz angerissen wurde, stellt sich wieder dieselbe Frage, die mich schon bei den britischen Idealisten beschäftigt hatte: Wenn Durkheim in seinen Vorlesungen zur *Physik der Sitten und des Rechts* der hegelschen *Rechtsphilosophie* sowohl architektonisch als auch inhaltlich so weit folgt, dass von einer großen geistigen Verwandtschaft gesprochen werden kann, was hat ihn dann veranlasst, doch über deren Vorstellungshorizont hinauszugehen und ein am Ende gut und gerne „sozialistisch“ zu nennendes Gesellschaftssystem ins Auge zu fassen? Es sind zwei Gründe, die sich dafür anführen lassen und die wir beide hier nicht zum ersten Male hören. Einerseits stimmt Durkheim mit der von Eduard Gans vorgetragenen Kritik insofern überein, als auch er das kapitalistische Wirtschaftssystem aufgrund der Machtungleichheit zwischen Kapital und Arbeit für viel zu disruptiv hält, als dass es durch die notdürftig hinzugedachten Institutionen einer polizeilichen Gewerbeaufsicht und der Korporationen noch sittlich integriert werden könnte; wie sein Vorgänger sieht er daher für das Subsystem des ökonomischen Marktes eine viel stärkere Vergesellschaftung vor, die er dadurch herbeiführen wollte, dass durch massive Vermögens- und Erbschaftssteuern einerseits und durch die Einrichtung von vermittelnden Berufsgruppen andererseits den Beschäftigten eine gleichberechtigte Mit-

wirkung an der Gestaltung der Arbeitsbedingungen und der Festlegung der Produktionsziele ermöglicht werden sollte.²⁸ Auch im Hinblick auf diesen Maßnahmenkatalog Durkheims stellt sich wieder die Frage, wie weit er mit ihm eigentlich über den kapitalistischen Markt hinausgehen wollte; ein marktsozialistisches System mit wirtschaftlich konkurrierenden Produktionsgenossenschaften sah er wohl nicht vor, da er trotz seiner sozialistischen Gesinnungen in das private Eigentumsrecht nicht eingreifen wollte,²⁹ am ehesten wäre es daher wohl gerechtfertigt, ihn für den Verfechter einer möglichst tiefgreifenden Mitbestimmung zu halten – wie sie heute etwa von Elizabeth Anderson mit überzeugenden Argumenten politisch eingeklagt wird.³⁰

Der zweite Grund für Durkheim, das hegelsche Gesellschaftssystem in Richtung eines liberalsozialistischen Modells zu überschreiten, ergab sich aus den Bedenken, die uns schon bei den britischen Idealisten begegnet waren: Er sah nicht nur das Wirtschaftssystem, das Hegel in seinem Kapitel über die „bürgerliche Gesellschaft“ portraitiert hatte, für veraltet an, sondern hielt auch dessen Charakterisierung des Staates für untauglich, den politisch-moralischen Ansprüchen der Zeit gerecht zu werden. Anders als es sich Hegel im letzten Teil seiner *Rechtsphilosophie* vorstellen wollte, wo er die Grundlagen einer konstitutionellen Monarchie unter weitgehender Absehung von allen Einwirkungsmöglichkeiten der Bürger skizziert hatte, begriff Durkheim den modernen Staat in Übereinstimmung mit dem von ihm vorausgesetzten Organizismus als ein „intellektuelles Organ“,³¹ durch das der demokratisch ausgehandelte Wille des Volkes klug und pragmatisch angemessen umgesetzt werden sollte; damit die Regierung diese nur dienende Funktion aber in der erforderlichen Weise erfüllen konnte, war sie nach seiner Überzeugung darauf angewiesen, dass sich alle Bürgerinnen und Bürger frei und ungezwungen an der Generierung von Informationen und Kenntnissen beteiligten, mit deren Hilfe die gesellschaftlichen Probleme möglichst vollständig ausgeleuchtet werden konnten. Ganz anders als Hegel wollte Durkheim daher die Regierungstätigkeit an eine demokratische Meinungs- und Willensbildung zurückgebunden wissen, der primär

28 Vgl. Durkheim (1988), 421–465 (drittes Buch); Durkheim (1999), 9–63.

29 Vgl. Durkheim (2011). Mit dem Hinweis auf dieses Buch schlage ich auch noch einmal eine Brücke zum Kapitel über Eduard Gans, weil deutlich wird, dass beide Denker ihre eigene Konzeption eines liberalen Sozialismus der intensiven Auseinandersetzung mit dem Frühsozialismus Saint-Simons verdanken.

30 Vgl. Anderson (2019).

31 Honneth (2011), 567.

die epistemische Funktion zukommen sollte, die sozialen Nöte und Sorgen der Bevölkerung öffentlich sichtbar zu machen; je mehr Gesellschaftsmitglieder in die Lage versetzt würden, ihre Bedrängnisse in diesem Erfahrungsaustausch laut und deutlich zu artikulieren, desto intelligenter und angemessener dürften nach seiner Meinung die Lösungen sein, mit denen der Staat gesellschaftlich drängende Probleme zu beheben versuchte. In überraschender Übereinstimmung mit John Dewey, dem amerikanischen Pragmatisten, schlägt Durkheim mithin vor, Hegels konstitutionelle Monarchie durch ein politisches System zu ersetzen, in dem der Staat nur noch die Aufgabe haben sollte, die Ergebnisse einer radikal entgrenzten Meinungs- und Willensbildung innerhalb des Volkes in rechtlich bindende Entscheidungen umzusetzen; nichts blieb bei dieser Lösung mehr vom Autoritarismus der Staatskonstruktion in der *Rechtsphilosophie*, nichts erinnerte mehr an Hegels Liebäugeln mit der Figur des weisen Monarchen, weil alle politische Macht in die Befugnisse einer demokratischen Öffentlichkeit gelegt worden war.

Warum Durkheim trotz all dieser von mir „sozialistisch“ genannten Abweichungen von Hegels *Rechtsphilosophie* gleichwohl ein Hegelianer blieb, lässt sich leicht daran klarmachen, dass er seine sämtlichen Umbauten und Transformationen unter stillschweigender Berufung auf die leitenden Prinzipien genau dieser Schrift durchgeführt hat: Innerhalb der Marktwirtschaft wollte er die Mitbestimmungsrechte der Beschäftigten entschieden gestärkt wissen, weil nur das dem hegelschen Grundsatz der Verwirklichung individueller Freiheit durch institutionelle Teilnahme Genüge tun würde, im politischen System wollte er die Macht nahezu vollständig der demokratischen Öffentlichkeit überantworten, weil nur dadurch gemäß der Prämisse Hegels alle Bürgerinnen und Bürger gleichberechtigt an der politischen Entscheidungsfindung teilhaben könnten. Jedes Mal nimmt Durkheim seine Korrekturen am hegelschen System einzig vor, weil er glaubt, durch sie der Idee einer organischen Sittlichkeit moderner Gesellschaften besser Rechnung tragen zu können. Die Frage aber, ob er damit gleich zum Mitglied einer ganzen „Schule“ des liberalsozialistischen Hegelianismus geworden ist, wie ich zu Beginn meines Beitrags behauptet habe, lässt sich nur dann beantworten, wenn wir zum Schluss noch einmal einen kurzen Blick zurück auf die beiden anderen Stationen meines Überblicks werfen: Gibt es einen gemeinsamen Schlüssel für all die von mir in Augenschein genommenen Revisionen am System der *Rechtsphilosophie* Hegels, der es rechtfertigen könnte, neben dem Rechts- und dem Linkshegelianismus

von einer dritten Schule der Beerbung seines politisch-philosophischen Vermächtnisses zu sprechen?

IV.

Gleich zu Beginn meines Beitrags hatte ich die These vertreten, dass es kurzsichtig sei, von nur zwei Schulen der Weiterführung der politischen Philosophie Hegels zu reden; schaut man auf sein Wirken aus der Perspektive unserer Gegenwart zurück, so wird man aufgrund des größer gewordenen Abstands vielmehr feststellen müssen, dass es tatsächlich eine weitere Gruppierung solcher Art gegeben hat, deren Orientierung weder konservativ noch linksrevolutionär, sondern, wie ich es genannt habe, liberalsozialistisch war. Zum Zwecke einer Begründung dieser These habe ich drei intellektuelle Schauplätze kurz Revue passieren lassen, an denen nach meinem Eindruck eine derartige Radikalisierung der politischen Philosophie Hegels in Richtung eines liberalen Sozialismus erprobt worden war: Die erste Station dieser Rückschau bildete der Versuch von Eduard Gans, den Frühsozialismus für eine politische Aktualisierung der *Rechtsphilosophie* Hegels fruchtbar zu machen, die zweite Station führte mich zu den britischen Idealisten, die sich Hegels politische Philosophie mit dem Ziel der Legitimierung sozialdemokratischer Reformen anzueignen versuchten, und die letzte dieser drei Stationen ergab sich aus einer neuen Sicht auf die Sozialtheorie Emile Durkheims, in der wir heute mehr und mehr die Umrisse eines sozialistisch weitergedachten Hegelianismus zu erkennen beginnen. Aber reichen diese vagen Gemeinsamkeiten im Weiterdenken Hegels tatsächlich aus, um von einer dritten, liberalsozialistischen Schule der Beerbung seiner politisch-philosophischen Hinterlassenschaft sprechen zu können? Muss nicht (wie bei den Links- und Rechtshegelianern) so etwas wie eine geteilte Grunderfahrung mit dem Werk Hegels hinzutreten, bevor wir begründetermaßen behaupten dürfen, es gäbe eine solche dritte, gesinnungsmäßig gleichgerichtete Gruppe in der Wirkungsgeschichte seiner politischen Philosophie?

Ich will mit einer Vermutung darüber schließen, worin eine solche gemeinsame Erfahrung in der Aneignung der politischen Philosophie Hegels auch bei den ganz verschiedenen Denkern bestanden haben mag, deren Werke ich zuvor kurz betrachtet habe. Schaut man sich die intellektuellen Entwicklungswege all dieser Philosophen und Soziologen an, so stößt man immer auf das Moment einer gewissen Enttäuschung über den mangeln-

den Realitätssinn Hegels, sein fehlendes Gespür für die wahren Nöte und Begehrlichkeiten der Zeit; als wäre es ein bloßes, nicht weiter ernstzunehmendes Missgeschick des Geistes, hatte er aus ihrer Sicht dramatisch unterschätzt, dass der größte, arbeitende Teil der Bevölkerung noch gar nicht über die materiellen und rechtlichen Voraussetzungen verfügte, um sich zu den Höhen desjenigen sittlichen Lebens aufschwingen zu können, dessen moderne Grundzüge er doch so überzeugend skizziert hatte. Hegels kapitaler Fehler bestand nach Überzeugung von Gans, Green, Bosanquet, Bradley und Durkheim darin, zu glauben, bei seinen Ausführungen zur modernen Sittlichkeit eine „faire Kooperation“ (John Rawls) unter den Gesellschaftsmitgliedern bereits voraussetzen zu können, obwohl die Bedingungen dafür noch gar nicht vorhanden waren. Kaum eine der sozialen Voraussetzungen, die für eine alle Bürgerinnen und Bürger einbeziehende Verwirklichung sozialer Freiheit erforderlich gewesen wäre, existierte bereits zu Hegels Zeiten, war aber selbst in der Epoche des Viktorianismus oder zu Beginn des 20. Jahrhunderts nicht einmal in ausreichendem Maße gegeben: Solange Frauen aus dem öffentlichen Leben ausgeschlossen waren, die Beschäftigten als bloße Befehlsempfänger behandelt wurden und die Bürgerinnen und Bürger keinerlei Mitspracherecht bei politischen Entscheidungen besaßen, konnte von bereits verwirklichten Bedingungen einer sozialen Freiheit des institutionell vermittelten Miteinanders keine Rede sein. Das war die Schlüsselerfahrung, die alle hier behandelten Autoren bei der Lektüre der hegelschen *Rechtsphilosophie* miteinander teilten – und die sie gemeinsam antrieb, Hegel mit dessen eigenen Prinzipien und Mitteln entschieden in Richtung eines liberalen Sozialismus weiterzuentwickeln.

Literatur

Anderson, Elizabeth: Private Regierung. Wie Arbeitgeber über unser Leben herrschen (und warum wir nicht darüber reden). Übersetzt von Karin Wördemann, Berlin 2019.

Böckenförde, Ernst-Wolfgang: Lorenz von Stein als Theoretiker der Bewegung von Staat und Gesellschaft zum Sozialstaat, in: ders.: Recht, Staat, Freiheit. Studien zur Rechtsphilosophie, Staatstheorie und Verfassungsgeschichte, Frankfurt am Main 1991, S. 170–208.

Bosanquet, Bernard: The Antithesis between Individualism and Socialism Philosophically Considered, in: Charity Organisation Review 69 (1890), H. 6, S. 357–368.

Bosanquet, Bernard: Psychology of the Moral Self, London 1897.

Bosanquet, Bernard: The Philosophical Theory of the State, London 1930.

- Boucher, David/Vincent, Andrew: *British Idealism and Political Theory*, Edinburgh 2000.
- Boucher, David/Vincent, Andrew (Hrsg.): *British Idealism. A Guide for the Perplexed*, London 2012.
- Bradley, Francis Herbert: *Ethical Studies* (1876), Oxford 1988.
- Caird, Edward: *Individualism and Socialism* (1897), in: David Boucher (Hrsg.): *The British Idealists*, Cambridge 1997, S. 173–194.
- Collini, Stefan: *Hobhouse, Bosanquet and the State: Philosophical Idealism and Political Argument in England 1880–1918*, in: *Past & Present* 72 (1976), S. 86–111.
- Collini, Stefan: *Sociology and Idealism in Britain 1880–1920*, in: *European Journal of Sociology* 19 (1978), H. 1, S. 3–50.
- Durkheim, Emile: *Über soziale Arbeitsteilung. Studie über die Organisation höherer Gesellschaften*. Übersetzt von Ludwig Schmidts, Frankfurt am Main 1988.
- Durkheim, Emile: *Physik der Sitten und des Rechts. Vorlesungen zur Soziologie der Moral*. Übersetzt von Michael Bischoff, Frankfurt am Main 1999.
- Durkheim, Emile: *Le Socialism. Sa Définition – Ses Débuts – La Doctrine Saint-Simonienne* (1928), Paris 2011.
- Ellmers, Sven/Herrmann, Steffen (Hrsg.): *Korporation und Sittlichkeit. Zur Aktualität von Hegels Theorie der bürgerlichen Gesellschaft*, Paderborn 2017.
- Gans, Eduard: *Rückblicke auf Personen und Zustände*, Berlin 1836.
- Gans, Eduard: *Vorrede zu Hegels „Rechtsphilosophie“*, in: Norbert Waszek (Hrsg.): *Eduard Gans (1797–1839): Hegelinaner – Jude – Europäer. Texte und Dokumente*, Frankfurt am Main 1991, S. 127–133.
- Green, Thomas Hill: *Prolegomena to Ethics* (1883), Oxford 2004.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Grundlinien der Philosophie des Rechts (Theorie Werkausgabe)*, Frankfurt am Main 1970.
- Heisenberg, Thimo: *Hegel on the value of the market*, in: *European Journal of Philosophy* 26 (2018), H. 4, S. 1283–1296.
- Honneth, Axel: *Das Recht der Freiheit. Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit*, Berlin 2011.
- Honneth, Axel: *Hegel und Durkheim. Konturen einer geistigen Walverwandtschaft*, in: *WestEnd. Neue Zeitschrift für Sozialforschung* 18 (2021), H. 1, S. 49–68.
- Honneth, Axel: *Schein oder Erscheinen des Sittlichen? Hegels Analyse der Marktwirtschaft*, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 70 (2022), H. 5, S. 725–742.
- Honneth, Axel: *Hegel und Fichte. Zwei frühe Formen der Kapitalismuskritik*, in: Birgit Sandkaulen/Brady Bowman (Hrsg.): *Hegel-Studien, Band 57*, Hamburg 2023, S. 9–45.
- Jones, Henry: *The Coming of Socialism*, in: David Boucher (Hrsg.): *The British Idealists*, Cambridge 1997, S. 195–213.
- Kuch, Hannes: *Wirtschaft, Demokratie und liberaler Sozialismus*, Frankfurt am Main 2023.
- Löwith, Karl: *Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des 19. Jahrhunderts* (1941), Hamburg 1978.

- Lübbe, Hermann: Politische Philosophie in Deutschland. Studien zu ihrer Geschichte, Basel 1963.
- Mander, William J.: British Idealism. A History, Oxford 2011.
- Neuhouser Frederick: Foundations of Hegel's Social Theory. Actualizing Freedom, Cambridge 2000.
- Neuhouser, Frederick: Diagnosing Social Pathology. Rousseau, Hegel, Marx, and Durkheim, Cambridge 2023.
- Robbins, Peter: The British Hegelians 1875–1925, London 2019.
- Schmidt am Busch, Hans-Christoph/Siep, Ludwig/Thamer, Hans-Ulrich/Waszek, Norbert (Hrsg.): Hegelianismus und Saint-Simonismus, Paderborn 2007.
- Stirling, James Hutchinson: The Secret of Hegel, London 1865.
- Teichgraeber, Richard: Hegel on Property and Poverty, in: Journal of the History of Ideas 38 (1977), H. 1, S. 47–64.
- Waszek, Norbert: Eduard Gans on Poverty. Between Hegel and Saint-Simon, in: The Owl of Minerva 18 (1987), H. 2, S. 167–178.
- Waszek, Norbert: Die soziale Frage bei Lorenz von Stein, in: Thomas Bremer/Wolfgang Fink/Françoise Knopper/Thomas Nicklas (Hrsg.): Vormärz und soziale Frage 1830–1840, Reims 2018, S. 245–279.