

wenn wir im Folgenden etwas genauer auf Hegels Begriff der Sittlichkeit eingehen wollen.

### 3. Wenn Nutzen unnütz und Tugend wahnsinnig wird

Die Individualität ist auch das Stichwort, das uns den Zugang zum hegelschen Diskurs der Sittlichkeit ermöglicht. Wir haben gesehen, wie sich im Selbstbewusstsein das einzelne Ich *qua* Vernunft als universales Ich begreift. Es ist sich selbst zum *Begriff* geworden. Denn es muss erkennen, dass es von sich als *An-sich-Seiendem* nur sprechen kann, wenn es auch *für sich* ist, d.h., wenn es auf sich selbst als Objekt reflektiert. Diese Reflexion ermöglicht es ihm, an seiner bestimmten Individualität festzuhalten. Gleichzeitig bildet sie aber auch die Form des Bewusstseins, wodurch das individuelle An-sich-Sein als solches, d.h. in seiner Allgemeinheit, ausgesprochen werden kann. Für das einzelne Ich bedeutet dies zunächst, dass in der Reflexion abstrakte und konkrete Individualität begriffen sind. Es versteht sich so einerseits selbst, andererseits aber auch jedes andere Bewusstsein als An-sich-Seiendes. Durch diese Selbst- und Fremderkenntnis »schließt sich in diesem Begriffe *das Reich der Sittlichkeit* auf. Denn diese ist nichts anderes als in der selbstständigen *Wirklichkeit* der Individuen die absolute geistige *Einheit* ihres Wesens [...]« (PhG, 264). Wenn Hegel diese Aussage im Zentrum des Vernunft-Kapitels der *Phänomenologie* platziert, greift er allerdings vor und gibt einen Eindruck der Sittlichkeit, die erst im Geist-Kapitel expliziert wird (vgl. Siep 2000, 144f.). Dementsprechend folgt bei ihm auch zunächst eine Darstellung der Genese des sittlichen Bewusstseins. Diese wollen wir im Folgenden nachvollziehen, da die Stationen, die Hegel dabei benennt, uns helfen werden, die Mängel ›ethischer‹ Argumentationsmuster der Vergangenheit und Gegenwart nachzuvollziehen.

Wir beginnen also mit dem Subjekt, das sich als Individuum begreift und diese Erkenntnis zur allgemeinen Erkenntnis über die Subjektivität ausweitet. Ein solches Subjekt ist noch weit davon entfernt, ein sittliches Individuum zu sein, das zusammen mit anderen eine sittliche Gemeinschaft bildet.

---

im Kreuze der Gegenwart« (ebd.). Davon abgesehen versteht es sich von selbst, dass die Phrase vom »Sohn seiner Zeit« auch ebenso gut durch die Tochter substituiert werden kann. Im erneuten Ausspielen Hegels gegen Hegel, werden wir den Nachweis dafür in Kapitel III.4 erbringen.

»Diese sittliche *Substanz* in der *Abstraktion der Allgemeinheit* ist nur das *gedachte Gesetz*«, stellt Hegel fest (PhG, 264). Dieses Gesetz, das die Allgemeinheit postuliert, ist selbst noch hoch abstrakt und zunächst einmal nur denkerisch erfasst. Denn das Phänomen lässt sich ja auch von der anderen Seite her begreifen: Schließlich ist das Subjekt selbst ein wirkliches zwischen anderen wirklichen Subjekten. Als dieses einzelne Subjekt findet es sich also bereits in einer Gemeinschaft (einer Allgemeinheit) wieder und somit auch konkret unter dem abstrakten Gesetz dieser Allgemeinheit. Die vielen singulären Subjekte bilden in der Summe die abstrakte Allgemeinheit, von der jenes Gesetz ausgeht. Die Perspektive hat sich also einmal umgekehrt. Das Gesetz, das das Subjekt eben noch in sich selbst entdeckte, zeigt sich nun als ein äußeres Gesetz, dem es als Einzelnes untersteht, denn es selbst *ist* ja nicht die Allgemeinheit, sondern denkt diese nur. Und so stellt Hegel fest: »Das *einzelne* Bewußtsein ist umgekehrt nur dieses seiende Eins, indem es das allgemeine Bewußtsein in seiner Einzelheit als seines Seins sich bewußt, indem sein Tun und Dasein die allgemeine Sitte ist.« (Ebd.)

Insofern stellt das Gesetz der Allgemeinheit hier auch eigentlich nur die bestimmte »*Sitte*« dar, aber eben nicht bewusste *Sittlichkeit*. Es bezeichnet folglich einen ἔθος, der sich auf die Dimension der *Gewohnheit* beschränkt und (zunächst einmal) unveränderlich und statisch erscheinen muss. Dies merkt das Individuum z.B. daran, dass seine Freiheit nicht einfach *seine* Freiheit ist, sondern die Freiheit der Allgemeinheit bzw. des Volks, dem es aufgrund der kontingenten Umstände seiner Geburt nun einmal angehört und die es schlichtweg vorfindet, ohne selbst einen Einfluss auf diese Sitten gehabt zu haben. »Es ist hier nichts, das nicht gegenseitig wäre, nichts, woran nicht die Selbstständigkeit des Individuums sich in der Auflösung ihres Fürsichseins, in der *Negation* ihrer selbst, ihre *positive* Bedeutung, für sich zu sein, gäbe.« (PhG, 265f.) Das Individuum ist also gar nicht so frei, wie man hätte annehmen können, denn »in der Selbstständigkeit des *Anderen* die vollständige *Einheit* mit ihm anzuschauen oder diese mir vorgefundene freie *Dingheit* eines anderen« erkenne ich »das Negative meiner selbst« (PhG, 264f.), eine Grenze, die ich nicht selbst gezogen habe.

Ein Individuum ist also immer nur so frei wie das Volk, dem es zugehört (d.h. auch, dass an diesem Punkt der *Phänomenologie des Geistes* der Volksbegriff tatsächlich ein exklusives Volk, wie etwa das der attischen Polis, oder ein exklusives, aber inkludierendes Volk, wie das des römischen Reiches, bezeichnet). Dieses Volk mag zwar – nämlich im Verhältnis zu anderen Völkern, die es z.B. versklavt – frei sein, aber es ist nur seiner *Substanz* nach frei, wie Hegel

sagen würde. Es ist noch nicht *für sich* frei, ist sich noch nicht selbst *Subjekt* geworden. Seine Freiheit ist natur- oder gottgegeben, es hat sie nicht selbst errungen. Und es versteht sich, dass diese Vorstellung auf der unbewussten Wechselwirkung der symbolischen und imaginären Dimension beruht, vor deren Hintergrund das bestimmte Volk seine als substanziell verstandene Identität entwickelt. Dass hier die bewusste Selbstbestimmung fehlt, zeigt sich wiederum anhand des Kontrastes von allgemeinem und individuellem Bewusstsein. Da das Wissen um die absolute Freiheit aus der Erfahrung des individuellen Bewusstseins in seinem Verhältnis zu sich selbst erwächst, findet es gerade *in sich* das Prinzip der Freiheit. Diese Erkenntnis bringt es aber in eine missliche Lage, denn durch diese Selbsterkenntnis platziert es sich dem bestimmten Allgemeinen (dem Volk) gegenüber. Es entfremdet sich von ebendieser Allgemeinheit, die es doch eigentlich mit konstituiert. Mit Freud gesprochen, es entwickelt ein *Unbehagen in der Kultur*, denn »[d]ie individuelle Freiheit ist kein Kulturgut« (Freud 1974d, 226).

Dabei könnte es so schön sein, wenn es sich nur in die Allgemeinheit einordnen (bzw. sich dieser unterordnen) würde, dann wäre doch eine wirkliche Freiheit gewonnen. Dementsprechend wirken z.B. die Hochkulturen der entsprechenden freien Völker der Antike vordergründig idyllisch. »In einem freien Volke ist darum in Wahrheit die Vernunft verwirklicht; sie ist gegenwärtiger lebendiger Geist, worin das Individuum seine *Bestimmung*, d.h. sein allgemeines und einzelnes Wesen, nicht nur ausgesprochen und als Dingheit vorhanden findet, sondern selbst dieses Wesen ist und seine Bestimmung auch erreicht hat.« (PhG, 266) Dies ist das »Glücke ..., seine Bestimmung erreicht zu haben« (ebd.), dessen nostalgischer Nachhall sich z.B. in modernen Zeiten medial und auf imaginärer Ebene in der Verklärung der »guten alten Zeiten« niederschlägt. Aber da das Prinzip Freiheit nun mal kein kontingentes, historisches, sondern ein allgemeines, subjektives Prinzip ist, währt das Glück nicht lange:

Die Vernunft *muß aus diesem Glücke heraustreten*; denn nur *an sich* oder *unmittelbar* ist das Leben eines freien Volks die *reale Sittlichkeit*, oder sie ist eine *seiende*, und damit ist auch dieser allgemeine Geist selbst ein einzelner, das Ganze der Sitten und Gesetze, eine *bestimmte* sittliche Substanz, welche erst in dem höheren Momente, nämlich im *Bewußtsein über ihr Wesen*, die Beschränkung auszieht und nur in diesem Erkennen ihre absolute Wahrheit hat, nicht aber unmittelbar in ihrem Sein [...]. (PhG, 267)

Dass aber ein ganzes Volk zum Bewusstsein über das Wesen seiner bislang nur substanziellen Freiheit kommt, ist alles andere als eine kleine Aufgabe, wovon die bis in die Gegenwart reichenden Befreiungskämpfe einzelner Völker, Volksgruppen und Minderheiten ein reales Zeugnis ablegen. Dass ein Volk sich nicht nur als abstrakte, irgendwie gegebene Entität versteht, sondern als tätiges Subjekt begreift, involviert einen Bildungsprozess, der als die höchste Aufgabe anzusehen ist, der sich die (Welt-)Gemeinschaft verschreiben muss, sofern sie sich rechtmäßig als sittlich und zivilisiert bezeichnen will. Wie schwer diese Aufgabe sein kann, veranschaulicht Hegel direkt im nächsten Abschnitt der *Phänomenologie*. Denn gleich der erste Schritt in Richtung Sittlichkeit, bei dem das einzelne Subjekt die herrschende Sitte infrage stellt, zeugt von der Komplexität des Freiheitsbegriffs, die im ethisch-politischen Diskurs immer wieder zu Verwirrungen und Fehldeutungen führt und deshalb eine genaue Analyse erfordert.

Das einzelne Subjekt hat sich also von der Allgemeinheit entfremdet, aber *für sich* erkannt, dass das Prinzip des Allgemeinen, die Freiheit, *an ihm*, dem einzelnen Bewusstsein, selbst ist. Damit also auch die Allgemeinheit im subjektiven Sinne frei werde, d.h. sich ihrer Freiheit als selbstgegebene (nicht natur- oder gottgegebene) bewusst werden kann, macht es sich das einzelne Bewusstsein zum »erste[n] Zweck ..., seiner als einzelnes Wesen in dem anderen Selbstbewußtsein bewußt zu werden oder dies Andere zu sich selbst zu machen; es hat die Gewißheit, daß *an sich* schon dies Andere es selbst ist« (PhG, 270). Mit anderen Worten, es setzt die Individualität als das Allgemeine und macht die individuelle Freiheit zum Zweck der Allgemeinheit. »Es stürzt also ins Leben und bringt die reine Individualität, in welcher es auftritt, zur Ausführung. Es macht sich weniger sein Glück, als daß es dasselbige unmittelbar nimmt und genießt.« (PhG, 271) Man muss sogleich einsehen, dass dieses Unterfangen zum Scheitern verurteilt ist. Schließlich begegnen wir hier demselben logischen Kurzschluss, der sich hinter dem bekannten Sophismus verbirgt, der besagt, »dass doch an jede\*n gedacht sei, wenn nur jede\*r an sich selbst denkt«. Die reine Individualität zum Prinzip des Geistes und der Sittlichkeit zu machen, hieße, »die ärmste Gestalt des sich verwirklichenden Geistes« (PhG, 272) nicht nur zum Prinzip, sondern auch zum Zweck zu machen. Denn in Wahrheit kommt das Individuum hier gerade nicht zu seinem Begriff und kann nicht seine innere Freiheit im Sinne der Sittlichkeit verwirklichen, da es hier in einen Kreislauf gerät, in dem das Allgemeine als erfüllte Individualität bestimmt ist, das Individuelle aber seinerseits als Erfüllung der Allgemeinheit.

Dieser *circulus vitiosus* lässt sich mithilfe des lacanschen Begriffs des *Begehrens* (*désir*) wunderbar erläutern, gerade auch vor dem Hintergrund, da Hegel selbst in diesem Zusammenhang auf den Begriff der »Begierde« zurückgreift.<sup>33</sup> Lacans Formel für das Begehren lautet wie folgt: *Das Begehren ist das Begehren des Anderen*. Dieser Satz lässt sich auf viererlei Weise verstehen: Erstens ist das Begehren das Begehren von etwas anderem. Eben wollte ich noch dies, jetzt aber das. Eben hatte ich noch Hunger, jetzt bin ich satt und will keinen Nachschlag mehr. Zweitens ist das Begehren das Begehren der anderen Person. Ich bin zwar satt, aber gerade greift mein Bekannter nach dem letzten Stück Pizza und sofort ist mir klar, das kriege ich nicht nur runter, sondern das muss ich unbedingt haben. Was er begehrt, begehre ich, weil er es begehrt. Drittens ist das Begehren das Begehren des »großen Anderen«, wie Lacan sagt. Damit ist die symbolische Ordnung gemeint, auf die in jedem Austausch, in jedem Dialog (oder auch Monolog) referiert wird. Das Begehren des Anderen kann ja auch das Begehren seines Anderen sein (womit z.B. seine Vorstellung, sein Bild von mir gemeint sein mag); aber beide Akteure bewegen sich nicht in einem Bedeutungsvakuum, das sie spontan auffüllen, sondern agieren immer schon innerhalb eines sprachlich-symbolischen Referenzsystems, in dem auch immer schon Sinngehalte, Werte, Ideologie usw. vermittelt sind, die mehr oder weniger offensichtlich bei der situativen Bestimmung des individuellen Begehrens mitwirken. Viertens ist das Begehren hinsichtlich seiner Erfüllung stets aufgeschoben. Denn insofern es sich auf sich selbst richtet, ist es formaliter so bestimmt, dass es prinzipiell auf ein anderes gerichtet ist (oder gezielt auf ein anderes ausgerichtet wird – ein zirkulärer Mechanismus, den moderne Werbestrategien gerne ausnutzen). Mit Hegel gesprochen, Begierde/Begehren geht »nur auf die Form seines [des Selbstbewusstseins; Anm. T.M.] Andersseins oder seiner Selbstständigkeit, die ein wesenloser Schein ist« (PhG, 271).

»Was dem Selbstbewußtsein also in der genießenden Lust als sein Wesen zum *Gegenstande* wird, ist die Ausbreitung jener leeren Wesenheiten, der reinen Einheit, des reinen Unterschiedes und ihrer Beziehung [...].« (PhG, 273) Dadurch, dass das Subjekt die Individualität als das Allgemeine und das Allgemeine als die Individualität bestimmt, stürzt es in den Strudel des Begeh-

---

33 In der französischen Übersetzung von Hegels *Phänomenologie* ist der Begriff *Begierde* mit *désir* übersetzt. Über die Hegel-Rezeption Alexandre Kojévés (1975) fand der Begriff Eingang in Lacans Denken. Die deutschen Übertragungen der Texte Lacans übersetzen *désir* mit *Begehren*.

rens. Die »genießende Lust«, die es bei der Vorstellung seiner individuellen Freiheit als Modell der allgemeinen Freiheit empfindet (»die Ausbreitung jener leeren Wesenheiten, der reinen Einheit, des reinen Unterschiedes und ihrer Beziehung«), wird zur »Notwendigkeit« bzw. zum »Schicksal« (ebd.); und das, was eigentlich die allgemeine Verwirklichung der individuellen Freiheit sein sollte ist nur »tote Wirklichkeit« (ebd.). Es zeigt sich, dass das Individuum seine innere Freiheit selbst noch gar nicht begriffen hat und sie nur als abstrakte Freiheit im Sinne des Lustprinzips versteht und exzessiv auslebt. Diesem »kopflösen Subjekt« erscheint folglich seine vermeintliche Freiheit als alternativloses Schicksal und es muss einsehen, »daß das Individuum nur zugrunde gegangen und die absolute Sprödigkeit der Einzelheit an der ebenso harten, aber kontinuierlichen Wirklichkeit zerstäubt ist« (ebd.).

**Exkurs IX:** Wenn im vorangehenden Satz vom »alternativlosen Schicksal« die Rede ist, dann dürfte klar sein, dass bei einem analytischen Begriff wie »Schicksal« das Hinzufügen des Adjektivs »alternativlos« überflüssig ist. Schicksal ist dem Begriff nach alternativlos, ansonsten wäre es nicht Schicksal, sondern Zufall. Das Adjektiv wurde dennoch hinzugefügt, um darauf aufmerksam zu machen, dass der Gedanke, den Hegel hier äußert, dabei helfen kann, jenes moderne ökonomisch-politische Phänomen zu erklären, bei dem die »Alternativlosigkeit«<sup>34</sup> der kapitalistischen Logik konstatiert wird und sämtliche individuellen, sozialen, kulturellen und politischen Sphären dieser Logik subordiniert werden – was darüber hinaus mit der Ernennung vermeintlicher Expert\*innen (den Ökonom\*innen) einhergeht. Eine (vermeintlich) säkulare Bevölkerung davon zu überzeugen, dass sie nicht nur einem schicksalhaften Lauf der Dinge ausgesetzt ist, sondern dabei noch dazu verpflichtet ist, die Verantwortung an ausgerechnet diejenigen Expert\*innen abzutreten, die diesen fatalen Lauf ohnehin schon zu verantworten haben,<sup>35</sup> lässt sich nur mithilfe eines entsprechenden Narrativs, einer Ideologie, bewerkstelligen.

Hier ein prominentes Beispiel: 1979 gab Milton Friedman, Ökonom, ein berühmtes Interview in *The Donahue Show*, in dem er die wagemutige These aufstellte, dass jede menschliche Gesellschaft »runs on individuals pursuing their separate interests«, anders gesagt, »on greed«.<sup>36</sup> Mit dieser Behauptung antwortet Friedman auf die Frage des Gastgebers, ob er im Angesicht der größer werdenden Armut und der sich verstärkenden Ausbeutung armer Länder sowie der Machtkonzentration elitärer Kapitalträger\*innen jemals am Prinzip des Kapitalismus gezweifelt habe. Ohne wirklich auf die Frage zu antworten,

präsentiert Friedman stattdessen seine reduktionistische Anthropologie, die, umschleiert von griffiger Rhetorik, zunächst sogar einleuchtend wirken mag: Der *homo oeconomicus* ist von Natur aus habsüchtig (*greedy*) und da der Kapitalismus auf der Habsucht beruht, beruht er auf einer Konstante und ist entsprechend rational erklärbar, lenkbar und ohnehin ist die Ökonomie eigentlich etwas Natürliches bzw. naturgesetzlich determiniert – anders gesagt, sie bildet das Rahmenprogramm des Schicksals des modernen Menschen. Ein gediegener Syllogismus, der aufgrund seiner vermeintlichen Rationalität ausgesprochen resilient ist und sich bis heute in Form eines »ökonomischen Schicksalsglauben« (Vogl 2011, 116) in Anbetracht eines seinerseits ökonomischen Naturalismus hält.

Bei näherem Hinsehen aber erliegt auch Friedmans These, die hier nur beispielhaft für diese »Räson« steht, jener »absoluten Sprödigkeit«, von der Hegel spricht. *Erstens* nämlich muss das reduktionistische Menschenbild revidiert werden. Denn nur der ungebildete Mensch denkt derart abstrakt, dass er konkrete Personen auf ein einziges Prädikat reduziert.<sup>37</sup> So scheitert auch die Behauptung, dass jede menschliche Gesellschaft auf Habgier beruhe, angesichts der fundamentalsten Parzelle einer Gesellschaft, der Familie, und der Kindererziehung. Beruhte die menschliche Gemeinschaft allein auf Habgier, wäre keine\*r von uns hier, da – wagen wir den absurden Gedanken – unsere Eltern sicherlich leichtere Wege gefunden hätten, ihre Gier zu befriedigen, als ein paar Sprösslinge in die Welt zu setzen, die dann was tun? Für sie arbeiten, wenn sie alt genug dafür sind? Sie im Alter versorgen (mit den Dingen, nach denen sie gieren)? *Zweitens*: Wollte man versuchen, den fundamentalen menschlichen (An-)Trieb zu formulieren, dann wäre Habgier wohl ein schlechter Anwärter für den Posten des Prinzips. Viel eher kommt hier das oben genannte Begehren in Frage. Aber das Begehren, das nur eine formale Bestimmung darstellt, kann sich inhaltlich auf unendlich vielfältige Weise äußern – und längst nicht jede Äußerungsform muss gleich den Charakter einer »Todsünde« annehmen. Davon einmal abgesehen ist es dem vernünftigen Wesen durchaus möglich, seine (psycho-)pathologischen Interessen zu begreifen und zu lernen, mit ihnen umzugehen – was in sittlichen Gemeinschaften umso leichter fällt, da sie die betreffenden Personen nicht exkludieren, sondern auffangen. Davon abgesehen würde es sich *drittens* als Herrschaft der reinen Unvernunft erweisen, wenn das Begehren zum Prinzip des gesellschaftlichen Seins erklärt würde. Man hätte so nämlich die begriffslose Individualität zum Prinzip gemacht und mit ihr die Willkür. »Willkür heißt man zwar oft gleichfalls Freiheit; doch Willkür ist nur die unver-

nünftige Freiheit, das Wählen und Selbstbestimmen nicht aus der Vernunft des Willens, sondern aus den zufälligen Trieben und deren Abhängigkeit von Sinnlichem und Äußerem.« (Ä I, 136) Diese »unvernünftige Freiheit« ist die Freiheit, die sich im *bellum omnium contra omnes* zeigt und die sich in Form eines ökonomischen Sozialdarwinismus gerade als »Raubtierkapitalismus« äußert.<sup>38</sup> Die Freiheit der kopflosen Akteure wird daher auch nicht als Freiheit, sondern als Unfreiheit, als Schicksal empfunden. Und wo man die Erfüllung vermutet (hinter der nächsten Investition, hinter dem nächsten Shoppingtrip), zeigt sich nur die gährende, unbestimmte Leere des Begehrens. Die Freiheit ist hier keine wirkliche Freiheit, sondern genauso virtuell wie das Vermögen eines modernen Finanzkapitalisten. Die Freiheit ist eigentlich nur ein Freiheitsversprechen und die ausbleibende Einlösung des Versprechens produziert nur wieder jenes Verhalten, das die Unzufriedenheit und Unfreiheit erst hervorgerufen hat. »Denn nicht das, was ist, macht uns ungestüm und leidend, sondern daß es nicht ist, wie es sein soll.« (Hegel 1986q, 463)

Es zeigt sich also, dass Friedmans Sophismus unhaltbar ist. Aber da er seine These innerhalb einer Gesellschaft äußert, die ohnehin schon die kapitalistische Ideologie verinnerlicht hat, kann er problemlos überzeugen. Hegel wiederum liefert bereits 1807 eine Darstellung, Erläuterung und Auflösung dessen, was zur kapitalistischen *raison d'être* wurde und im Neoliberalismus (siehe auch *Exkurs XIV*) seinen vorläufigen Höhepunkt findet. Wenn Joseph Vogl dies als »ökonomischen Schicksalsglaube« bezeichnet, aktualisiert er tatsächlich eine Erkenntnis Hegels: Denn im Verlauf der *Phänomenologie* kommt Hegel noch einmal auf das schicksalsgläubige Bewusstsein zurück und identifiziert dessen »Glaube[n] an die furchtbare Nacht des Schicksals und an die Eumenide des *abgeschiedenen Geistes*« als »*Religion der Unterwelt*« (PhG, 495). Aber auch der junge Hegel bringt das Problem bereits auf den Punkt: »Dies mannigfaltige Eigentum bildet nicht ein System von Rechten, sondern eine Sammlung ohne Prinzip, deren Inkonsistenzen und Verworrenheit des höchsten Scharfsinns bedurfte, um so bei vorkommender Kollision sie gegen ihre Widersprüche so viel wie möglich zu retten, oder vielmehr der Not und Übermacht bedurfte, um sich miteinander zu vertragen; vorzüglich aber, in Rücksicht aufs Ganze, der speziellsten göttlichen Providenz, um es notdürftig zu erhalten.« (Hegel 1986q, 467) Dasselbe Prinzip, das hier mit Blick auf die staatliche Zersplitterung Deutschlands (vor dem Deutschen Bund) identifiziert wird, lässt sich auch innerhalb einer globalisierten kapitalistischen und neoliberalen Weltordnung der Gegenwart wiederfinden.

Dass das Individuum an der »kontinuierlichen Wirklichkeit zerstäubt ist«, bedeutet allerdings nicht die Vernichtung des Subjekts. Im Gegenteil, das Subjekt ist noch da und versucht nun Herr der Lage zu werden und ›sein Schicksal in die Hand zu nehmen‹. Es hat erkannt, dass die ›lustige‹ Selbstverwirklichung eigentlich individuelle Unlust bewirkt und macht nun eine Kehrtwende: Statt der Selbstverwirklichung macht es nun die »Verwirklichung eines Allgemeinen im individuellen Selbstbewußtsein« (Siep 2000, 152) zu seinem Zweck. Ihm geht es nun um die »Hervorbringung des Wohls der Menschheit« (PhG, 276), zu der es sich selbst ja rechnet. Indem ihm nun das Allgemeine zum Ersten und Letzten wird, weiß es, »unmittelbar das Allgemeine oder das Gesetz in sich zu haben« (PhG, 275). Wir sind hier allerdings noch nicht auf der Stufe des kantischen Begriffs vom Sittengesetz angekommen. Das macht Hegel deutlich, indem er dieses Gesetz, das das Individuum hier entdeckt, als das »Gesetz des Herzens« bezeichnet (vgl. PhG, 275-283). Hinter dieser Bezeichnung lässt sich bereits die Naivität erkennen, der das Subjekt auf dieser Stufe des sittlichen Geisteslebens erlegen ist. Denn es rutscht hier vom einen Extrem ins nächste. Es sieht sich nun in direkter Opposition zu derjenigen individualistischen Weltordnung, für die es eben noch stand. Aber dadurch verwandelt es sich nicht plötzlich in das Allgemeine als solches, denn es ist ja immer noch ein Einzelnes, nur dass es sich jetzt als Individuum der individualistischen Allgemeinheit gegenüberstellt, weil es das vermeintlich wahrhaft Allgemeine (das ›Wohl der Menschheit‹) eben in seinem Inneren entdeckt zu haben meint. Aufgrund einer gefühlsmäßigen Intuition, einem »ozeanischen Gefühl« (vgl. Freud 1974d, 197) erklärt es, dass die Sittlichkeit nicht in

- 
- 34 ›Alternativlos‹ wurde zum *Unwort des Jahres* 2010 gewählt (vgl. dpa 2011).
- 35 Eine einfache und erhellende Darstellung dieses Sachverhaltes, versehen mit vielen einschlägigen Beispielen, liefert Dahn 2017, 77-101.
- 36 Vgl. <https://www.youtube.com/watch?v=Vpq3Cv5Wen8> (Zugriff: 18. März 2020). Die zentrale, zitierte Stelle findet sich ca. ab Minute 21.
- 37 Der Gedanke stammt von Hegel: »Wer denkt abstrakt? Der ungebildete Mensch, nicht der gebildete. [...] Dies heißt abstrakt gedacht, in dem Mörder nichts als dies Abstrakte, daß er ein Mörder ist, zu sehen und durch diese einfache Qualität alles übrige menschliche Wesen an ihm [zu] vertilgen.« (Hegel 1986w, 577.578) Mit anderen Worten, das abstrakte Denken sieht ab vom Sittengesetz und vereitelt durch seinen Reduktionismus jede Möglichkeit von Sittlichkeit und Versöhnung.
- 38 Hegel seinerseits »wendet sich scharf gegen die Übertragung der Rede vom Fressen und Gefressenwerden auf die politische Sphäre – das sei eine absurde Folgerung aus der ›Supplementar-Verdauung von Hayfischen‹ auf die Staatsgeschichte« (Vieweg 2019, 315).

der Erfüllung der individuellen Lüste besteht, sondern stattdessen als Gesetz im Herzen eines jeden Individuums schlummert. Da es aber zugleich der »gewalthabende[n] göttliche[n] und menschliche[n] Ordnung« des selbstverschuldeten Schicksals entsagt, optiert es nun dafür, »[d]iese dem Gesetz des Herzens widersprechende Notwendigkeit sowie das durch sie vorhandene Leiden aufzuheben [...]« (PhG, 276). Es missbilligt alles, was nun den Anschein von Notwendigkeit, Zwang und Zucht erweckt und nur »[d]ie Verwirklichung des unmittelbaren *ungezogenen* Wesens gilt für Darstellung einer Vortrefflichkeit und für Hervorbringung des Wohls der Menschheit« (ebd.). Anders gesagt, das Gesetz des Herzens macht das Individuum zum ungezogenen Wesen, setzt aber darauf, dass es dabei dem allgemeinen Wohlergehen dient.

Wie soll man sich das vorstellen? Wenn das Gesetz des Herzens frei agieren soll, dann darf es nicht allgemeines, geltendes Gesetz werden, da es dadurch schon wieder der Spontanität der ungezogenen, individuellen Freiheit entgegenwirkt (vgl. Siep 2000, 153). Offensichtlich verstrickt sich das Bewusstsein hier erneut in Widersprüche. Darüber hinaus hatte es eben noch der Lust und dem eisernen Gesetz des Schicksals entsagt, und jetzt beginnt es damit, sich selbst in »der eigenen Vortrefflichkeit bei der *Überschreitung* desselben« (PhG, 276) zu genießen. »Das Individuum *vollbringt* also das Gesetz seines Herzens; es wird *allgemeine Ordnung*, und die Lust zu einer an und für sich gesetzmäßigen Wirklichkeit.« (PhG, 277) Wie problematisch es ist, die Lust zum Prinzip der Sittlichkeit zu machen, hat uns bereits der Marquis de Sade vorgeführt (siehe Kapitel II.3). Hegels Ausführungen sind nun etwas niederschwelliger – allein, weil das Gesetz des Herzens etwas ganz anderes als Sades dunkler Gott ist –, aber ebenso eindrucksvoll:

Das Individuum macht nun die paradoxe Erfahrung, dass das, was es als »tote Wirklichkeit« des Schicksals hinter sich lassen wollte, tatsächlich ein ausgesprochen lebendiges Miteinander von unterschiedlichen Individuen mit ihren Sitten und Gewohnheiten ist. »Es mach die Erfahrung, daß die Wirklichkeit belebte Ordnung ist, zugleich in der Tat eben dadurch, daß es das Gesetz seines Herzens verwirklicht [...]« (PhG, 279) Indem es sich dem Gesetz des Schicksals gegenübergestellt hat, hat es sich – ohne es zu wollen – ebenso »fixiert« wie dieses. Die Wirklichkeit ist aber »vielmehr von dem Bewußtsein aller belebt« und das Gesetz des Herzens ist eigentlich das »Gesetz aller Herzen« (ebd.). An diesem Punkt entgleitet dem Individuum die Zügel und es zeigt sich, dass sein edles Vorhaben der »lustvollen Weltverbesserung«

(Siep 2000, 153) schon an der Wurzel krankte: *Die bestimmte Individualität taugt nicht als Basis der ethischen Institution.*

Eine solche Institution auf Basis der bestimmten Individualität, d.h. einer Individualität, die als Allgemeines bestimmt wäre, gerade indem sie mit sich selbst absolut identisch gesetzt ist, wäre als schizophren zu klassifizieren: Hier erfährt das Individuum die »innere Verkehrung seiner selbst« und erliegt der »Verrücktheit des Bewußtseins, welchem sein Wesen unmittelbar Unwesen, seine Wirklichkeit unmittelbar Unwirklichkeit ist«, denn »indem sie beide fixiert sind, so ist dies eine Einheit, welche der Wahnsinn im allgemeinen ist« (PhG, 280). Das wahnsinnige Bewusstsein weiß aber selbst nichts von seiner Spaltung und hält sich tatsächlich für unbedingt einig mit sich selbst. Es übersieht seine Schizophrenie. Dies hat zur Folge, dass es die innere Verkehrung nach außen projiziert: »Das Herzklopfen für das Wohl der Menschheit geht darum in das Toben des verrückten Eigendünkels über, in die Wut des Bewußtseins, gegen seine Zerstörung sich zu erhalten, und dies dadurch, daß es die Verkehrtheit, welche es selbst ist, aus sich herauswirft und sie als ein Anderes anzusehen und auszusprechen sich anstrengt.« (Ebd.) Hier zeigt sich das Gesicht des Wahns, und zwar in Form der Paranoia: Überall in der Welt erblickt das Bewusstsein nun »fanatische Priester« und »schwelgende Despoten« (ebd.), die immer die jeweils anderen unterdrücken wollen. Was es allerdings noch nicht entdeckt hat, ist, dass auch es selbst als genau solch ein Fanatiker angesehen wird. »Was öffentliche Ordnung scheint, ist also diese allgemeine Befehdung, worin jeder an sich reißt, was er kann, die Gerechtigkeit an der Einzelheit der anderen ausübt und die seinige festsetzt, die ebenso durch andere verschwindet.« (PhG, 282) Der *Krieg aller gegen alle* ist hier auf die nächste Stufe gehoben. Er basiert nicht länger auf der kopflosen Subjektivität des Lustprinzips, sondern wird durch das innere Gesetz hervorgerufen, dass zwar ein reflektiertes Gesetz, aber noch lange kein begriffenes ist. Dies könnte auch einer der Gründe dafür sein, warum Hegel vom »geistigen Tierreich« spricht, sofern man dieses »als Anspielung auf den Kampf um Ehre [...] oder gar das ›Fressen und Gefressenwerden‹ der Intellektuellen in der bürgerlichen Gesellschaft« verstehen will (Siep 2000, 162)<sup>39</sup>.

39 Siep verweist hier insbesondere auf Lukács 1967, 593. Vieweg scheint eine abgemilderte, aber nicht unähnliche Lesart wenigstens zu implizieren, bei der die »Bewegung der Individualität ... als die Realität des Allgemeinen, als Zweck an sich selbst erfahren [wird]. Das Vernunftkapitel kulminiert schließlich in der Gestalt des *geistigen Tierreichs*« (Vieweg 2019, 285). Da die besagte Bewegung notgedrungen zu einem Gegen-

Diese ganze Passage der *Phänomenologie* lässt sich dabei wie eine Abwehr des *Utilitarismus* lesen. Da es sich bei diesem um eines der prominentesten ethischen Modelle handelt, das sich gerade in der Wirtschaftsethik großer Beliebtheit erfreut, wollen wir uns das utilitaristische Denken und die hegel-sche Kritik einmal genauer anschauen:

Die Wurzeln des Utilitarismus finden sich in den Werken Jeremy Benthams, einem Zeitgenossen Hegels. Ähnlich wie wir es bereits oben am Beispiel der Ökonomie sahen (die von allen möglichen ethischen Modellen hauptsächlich den Utilitarismus beerbt), basiert Benthams Ethik auf einem monolithischen Menschenbild, das den Menschen auf dessen vermeintlich natürlichen Drang<sup>40</sup> zur Nutzenmaximierung reduziert. Doch in dieser Voraussetzung sieht der Utilitarismus eine Stärke. So folgt Benthams Logik gewissermaßen dem Motto: ›Wenn jede\*r an sich selbst denkt, dann ist doch an jede\*n gedacht‹. Der individuelle Drang zur Nutzenmaximierung hat, so Bentham, ei-

---

einander der individuellen Bewegungen führt, ist ein Agonismus der Paradigmenpluralität (vgl. Lyotard 2012; Welsch 1996) durchaus denkbar.

- 40 Wir wählen hier absichtlich den Begriff Drang und verzichten auf den Begriff des Triebs. Dies hat folgenden Grund: Utilitarismus und Ökonomie gehen davon aus, dass Nutzen- und Gewinnmaximierung Konstanten der *conditio humana* darstellen und erklären somit, dass die Produktion von »Mehrgenießen« (*plus-de-jouir*) (Lacan) und Mehrwert den Menschen kontinuierlich zum entsprechenden (naturgesetzlich-rationalen) Handeln drängen. Dies ist allerdings mit psychoanalytischen Triebtheorien nicht vereinbar. In psychoanalytischer Perspektive sind Drang und Trieb unbedingt zu unterscheiden, und zwar vor allem darin, dass der Drang eine konstante Kraft im Sinne einer biologischen Funktion (z.B. beim Hunger oder beim Durst) darstellt, während der Trieb keinesfalls in diesem rein biologischen Sinn aufgeht. Der Trieb ist vielmehr ein kulturelles Phänomen und fällt damit in das Register des Symbolischen (vgl. Lacan 2015d, 169-181, bes. 173). Daher fallen aber auch Mehrlust- und Mehrwert-Gewinnung in den Bereich des Triblebens und nicht in den Bereich der natürlichen Bedürfnisbefriedigung. So wird man z.B. in der freien Wildbahn kein Tier vorfinden, das sich kontinuierlich überfrisst, während der Mensch (und teilweise auch das Haustier, das in ein gewisses symbolisches – z.B. ritualisiertes – Verhältnis zum Menschen eintreten kann) durchaus dazu tendiert über die einfache Bedürfnisbefriedigung hinaus zu *genießen*. Dies tut er nicht von Natur aus, sondern weil er als organisches und sprachbegabtes Lebewesen zugleich die natürliche Welt und das symbolische Universum der Sprache bewohnt, in der sich das Begehren konstituiert. (Ein weiteres Beispiel wäre das Sexualleben, das bei den meisten Tieren – mit Ausnahme höher entwickelter Primaten – zyklisch verläuft, während der Mensch auch zwischendurch und aus Spaß Sex hat.) Die fundamentalen Annahmen von Utilitarismus und Ökonomie entpuppen sich somit als höchst problematisch und diskutabel.

nen positiven *Trickle-Down-Effekt* zur Folge, wobei alles, was ein Individuum ursprünglich für sein Wohl hervorbrachte zugleich der Allgemeinheit zugutekommt. Wenn eine Person z.B. aufgrund ihrer Hoffnung auf eine positive Rendite mehr Nahrung produziert, als sie selbst benötigt, dann kann diese Überproduktion ja der übrigen Gesellschaft zur Verfügung gestellt werden. In diesem Sinne ist auch die normative Maxime der utilitaristischen Ethik zu verstehen, bei der es um die Herbeiführung des ›größten Glücks für die größte Zahl‹ geht: »It is the greatest happiness of the greatest number that is the measure of right and wrong.« (Bentham 1977b, 393) Man muss hier genau lesen: Es geht um das größte Glück der größten *tatsächlichen* Zahl, nicht der *größtmöglichen* Zahl. Für den Utilitaristen zählt das tatsächliche Ziel seiner Handlung und nicht ein mögliches (wenn auch imaginäres) Ideal, geschweige denn der formale Imperativ des Sittengesetzes. Nicht umsonst wird diese Form der Ethik daher auch als *Konsequenzialismus* bezeichnet, da hier der Zweck, wenn er sich denn endlich zeigt, die Mittel zu seiner Erreichung retroaktiv heiligt. Dies öffnet nun allerdings der Willkür Tür und Tor. Denn die Maxime ist schließlich an das Gesetz des Herzens gebunden, das allzu leicht in einen tobenden Individualismus abdriftet. Dies hängt vor allem mit der verkürzten naturalistischen Anthropologie und der Fehlinterpretation des Begehrens im Utilitarismus zusammen. Denn die Produktion eines Mehrwerts (der dann allen zugutekommen soll) hängt schließlich mit dem Begehren zusammen. Anders als das natürliche Bedürfnis, das sehr konkrete Ziele hat (z.B. satt zu werden) und beim Erreichen des Ziels Halt macht, verschwindet das Begehren nicht mit seiner Befriedigung. Wie wir gesehen haben, ist das Begehren *im Prinzip* auf ein anderes gerichtet, denn das ›Begehren ist das Begehren des Anderen‹. Dadurch situiert es sich aber auf der symbolischen Ebene und transzendiert das Reale der natürlichen Bedürfnisbefriedigung. Hier ein Beispiel: Es versteht sich von selbst, dass eine Person, die z.B. einen Mastbetrieb für Schlachtvieh leitet, selbst nicht alles Fleisch, das sie produziert, verbrauchen kann oder will. Vielmehr betreibt sie ohnehin darum einen Mastbetrieb, weil sie sich einen möglichst hohen Gewinn von der Produktion verspricht. Hier zeigt sich nun, dass ihr Bedürfnis zwar schon x-mal befriedigt ist, aber das Begehren nach einem Mehrwert verlangt (inwiefern dieses Begehren wirklich ihr Begehren oder das Begehren des Marktes, also des ›großen Anderen‹, ist, braucht uns hier nicht zu interessieren). Es wird deutlich erkennbar, dass Bedürfnis und Begehren unterschieden werden müssen. Denn das Begehren vermittelt sich gerade im Register des Symbolischen. Im Fall unseres Beispiels ist der Antrieb, den das Begehren liefert, nämlich kein

natürlicher (die Sättigung), sondern spielt sich im symbolischen Feld der Ökonomie und der kapitalistischen Produktionsweise ab. Kurz gesagt, es ist nicht der Hunger, der die Person antreibt, sondern die imaginäre Hoffnung auf eine hohe Rendite, eine kumulative Hoffnung, die sich mit jeder Investition und jedem Verkauf erneuert und alles andere als ein natürliches, sich selbstbegrenzendes Bedürfnis darstellt. Indem der Utilitarismus also Begehren und Bedürfnis verwechselt, erliegt er einem Grundirrtum.

Fassen wir zusammen: Der Utilitarismus widerspricht sich in seiner Grundannahme, denn er setzt darauf, dass ausgerechnet jenes Wesen, von dem behauptet wird, dass es allein aus Eigennutz handle, sich die Maxime vom größten Glück der größten Zahl zu eigen macht. Da aber das individualistische Paradigma zur notwendigen Voraussetzung der Einlösung der Maxime gemacht wird und darüber hinaus auch noch auf dem naiven Postulat einer reduktionistischen Anthropologie beruht, ist die utilitaristische Ethik notwendigerweise zum Scheitern verurteilt.<sup>41</sup> Und als habe Bentham selbst diesen fatalen Irrtum bemerkt, führt er sogleich ein weiteres Element ein, mit dessen Hilfe nun das Leck im sinkenden Schiff gestopft werden soll: das Recht. Und hier ist Bentham auch nicht zimperlich. Das Recht muss rigoros sein und den einzelnen »Nutzenmaximierer« in das Korsett der Allgemeinheit zwingen. Wer sich eben nicht »von Natur aus« der utilitaristischen Maxime unterwirft, der muss eben unterworfen werden – und das funktioniert am besten durch die Androhung von Strafen und durch Überwachung: »I do really take it for an indisputable truth, and a truth that is one of the corner stones of political science – the more strictly we are watched, the better we behave.« (Bentham 2001b, 277) Bentham sieht in dieser kurzerhand zur unbedingten Wahrheit erhobenen These die Legitimationsgrundlage für das, was er das *Panoptikum* nennt. Das Ideal des Panoptikums sieht die dauerhafte Überwachung jedes einzelnen Menschen vor – eine Idee, die inzwischen zur Realität geworden ist. Die Legitimierung der Überwachung geht einher mit der Legitimation der Arkan- bzw. Geheimpolitik, des Spitzelwesens und der öffentlichen Ächtung von Dissidenten (etwa dadurch, dass diese bestimmte

---

41 Was – um an das obige Beispiel anzuknüpfen – der moderne Finanzkapitalismus zu Genüge bewiesen hat: »Zwei Milliarden Menschen, von insgesamt 7,6 Milliarden, haben keinen Zugang zu sauberem Trinkwasser. Alle fünf Sekunden verhungert ein Kind auf diesem Planeten. Aber die Weltlandwirtschaft, so wie sie heute ist, könnte problemlos zwölf Milliarden Menschen ernähren – fast das Doppelte! Das heißt, es gibt keine Fatalität.« (Ziegler 2020)

Zeichen zur Kenntlichmachung am Körper tragen müssen), aber vor allem mit der hypertrophen Ermächtigung der Exekutiven und der Konstruktion eines Polizeistaats. Aufgrund der Tatsache, dass die Idee des Panoptikums im massiven Widerspruch zu Volkssouveränität, Menschenwürde und den Idealen der Französischen Revolution (die Bentham bekanntermaßen als »nonsense upon stilts« [Bentham 2002b] abtut) steht, dass sie die Autonomie zugunsten eines rigorosen heteronomen Systems ablehnt und dass sie dadurch notgedrungen die herrschende institutionelle Ordnung in ihrer Macht stärkt, zeigt sich, dass die panoptisch organisierte Gesellschaft in letzter Konsequenz als paranoid und schizophran einzustufen ist. Hegel veranschaulicht diese Schizophrenie in seiner Rechtsphilosophie am Beispiel des fichteschen Polizeistaats; seine Gedanken lassen sich aber ebenso gut auch auf Benthams Modell übertragen (vgl. Vieweg 2019, 531):

Die Polizei soll von jedem Bürger wissen was er jeden Augenblick thut, wo er sei, aber seine Innerlichkeit ist nicht zu beaufsichtigen. Wenn jemand ein Messer kauft, muß die Polizei wissen wozu, muß daneben hergehen, damit sie verhüte daß er nicht einen todsticht. Ein Reisender ist sogleich verdächtig, ein bloßer Paß, ein bloßes Signalement reicht zu seiner Legitimation nicht aus, im Paß muß sein Portrait sein. Wenn man so den äusseren Verstandesstaat ausbildet, so kommt man auf solche Einzelheiten die sich in sich selbst zerstören. Die Polizei muß wieder beaufsichtigt werden pp alle solche Dinge führen in der Ausführung auf einen unendlichen Progreß. (Hegel 1974, 617)

In einer solchen Gesellschaft herrscht letztlich der Generalverdacht. Jede Person steht jederzeit unter dem Verdacht, ein Verbrechen auszuhecken – zumindest so lange, bis sich zeigt, dass dies nicht der Fall ist. Doch sogleich kann der nächste Verdacht erhoben werden, schließlich – und Hegel wird nicht müde dies immer wieder zu betonen – bedeutet zu leben auch zu handeln, tätig zu sein, wodurch die Situation, die man eben noch überblickte, sich jetzt schon wieder als verändert und damit suspekt entpuppt. Das Reale aber lässt sich nicht festhalten, sondern wird stetig »aufgehoben«. Der Polizeistaat und das Panoptikum (das allein durch seinen Namen bereits auf das visuelle und bildliche Element hinweist) aber sind einem imaginären Bild von einer Gesellschaft verhaftet, die mehr wie eine Maschine funktionieren *soll* und keine lebendige Gemeinschaft autonomer Menschen bildet. So verbleibt das gesamte utilitaristische Programm in einem reduktionistischen und au-

todestruktiven Formalismus gefangen, der keiner vernunftgemäßen Prüfungsstandzuhalten vermag.

An anderer Stelle bringt Hegel diesen Widerspruch, bei dem es sich um den Widerspruch aller formalistischen, rein normativen Ethiken handelt, wie folgt auf den Punkt: Wo die Herbeiführung oder die Verwirklichung der Moralität zum endgültigen Zweck einer Gemeinschaft gemacht wird, wo das Normative der entsprechenden Ethik absolute Gültigkeit beansprucht, hat sie sich schon längst in einen Selbstwiderspruch verrannt. Denn »weil das moralische Handeln der absolute Zweck ist, so ist der absolute Zweck, daß das moralische Handeln gar nicht vorhanden sei« (PhG, 456). In einem solchen Fall wäre nämlich die »Harmonie der Moralität und der Wirklichkeit« (ebd.) postuliert – was ganz offensichtlich illusorisch ist, da sich die Wirklichkeit nun einmal *in der Tat* als dynamisch zeigt.

Dies führt uns nun direkt zur Kritik Hegels an dem nächsten ethischen Grundmodell, nämlich der *Tugendethik*, der er sich im Abschnitt »Die Tugend und der Weltlauf« der *Phänomenologie* widmet. In diesem Unterkapitel unterzieht Hegel den Gedanken der *Fortschrittsideologie* (die im Übrigen auch latent im Utilitarismus wirksam ist) einer drastischen Kritik, denn es zeigt sich, dass das Prinzip der Tugendethik immer einen Aufschub produziert und das Element der realen Sittlichkeit verfehlt. Schauen wir uns Hegels Argumentation einmal genauer an:

Das individuelle Bewusstsein hatte erkannt, dass die Logik vom Gesetz des Herzens scheitern muss. Angesichts seiner Fixierung auf das eigene innere Gesetz erscheint ihm das Gesetz aller Herzen als Verkehrung des Weltlaufs, der doch eigentlich ganz dem individuellen Gesetz entsprechen soll. Auf diese Weise zerfallen Allgemeines und Einzelnes: Der Weltlauf wird nur noch als »Schein eines bleibenden Ganges« und als »das wesenlose Spiel der Festsetzung der Einzelheiten und ihrer Auflösung« wahrgenommen (PhG, 282). Währenddessen versteht sich das individuelle Bewusstsein als die wahre Allgemeinheit, wobei es sich eigentlich »nur als ein Inneres, das nicht gar nicht, aber doch keine Wirklichkeit ist« (PhG, 283), in sich selbst vergräbt, erzürnt über den gnadenlosen Gang des Weltlaufs – diese *Hölle, die die anderen sind* (Sartre). Es ist das »unglückliche, in sich entzweite Bewußtsein« (vgl. PhG, 163-177, hier 163), welches in seiner »unendlichen Sehnsucht« sein Wesen in das »unerreichbare *Jenseits*« fabuliert und dem im Angesicht der Wirklichkeit des Weltlaufs »nur das *Grab* seines Lebens zur Gegenwart komm[t]« (PhG, 169). Wir haben es hier also – psychologisch gesprochen – mit einem melancholischen Bewusstsein zu tun, das etwas verloren zu haben glaubt, das es nie

besessen hat (vgl. Freud 1975b). In seinem Inneren ist es nicht eins mit sich selbst, sondern zerrissen, was noch einmal durch die Tatsache verschlimmert wird, dass es von dieser Zerrissenheit nichts weiß. Es zeigt sich also, dass das Individuum alles andere als selbstbestimmt ist. Es wird vielmehr von einem Drang in seinem Inneren bestimmt, der sich in Form des Gesetzes des Herzens an eine imaginäre Harmonie von individuellem und allgemeinem Gesetz klammert, aber aufgrund seines Beharrens auf der reinen, ungezügelten Individualität nur einem moralischen Pseudouniversalismus frönt.

*Für uns* zeigt sich nun, dass der Geist hier offensichtlich nicht stehenbleiben kann. Offensichtlich taugt nämlich auch das Gesetz des Herzens nicht zur Verwirklichung wahrer Sittlichkeit, denn es birgt in sich nur die selbstzerstörerische Selbstgenügsamkeit der starren Individualität, die sich mit dem allgemeinen Weltlauf zerworfen hat. An diesem Extrempunkt setzt nun das Bewusstsein der *Tugend* ein. Während dem Individuum, das dem Gesetz des Herzens folgt, der Weltlauf und das Tun und Handeln der anderen Individuen als verkehrte Welt erscheint, dreht sich dieses Verhältnis unter dem Aspekt der Tugend vollständig um. »Dem Bewußtsein der Tugend ist das Gesetz das *Wesentliche* und die Individualität das Aufzuhebende.« (PhG, 283) Es gilt also, »die eigene Individualität in die Zucht unter das Allgemeine [...] zu nehmen«, denn »die wahre Zucht ist allein die Aufopferung der ganzen Persönlichkeit« (ebd.). Dass die Individualität aufgeopfert werden muss, ist für das tugendhafte Bewusstsein eine logisch notwendige Annahme. Es erkennt, dass die Individualität vom allgemeinen Weltlauf immer schon »vertilgt« wurde und auch immer vertilgt werden wird. Dadurch beweist das Allgemeine (der Weltlauf als das Tun und Handeln aller) den Sieg über die Individualität. Für die Tugend bedeutet dies, dass doch eigentlich der Weltlauf als »absolute *Ordnung*« gelten muss, da er »gleichfalls gemeinschaftliches Moment« ist; das Problem ist nur, dass der Weltlauf »nicht als *seiende Wirklichkeit* für das Bewußtsein vorhanden« ist, sondern nur als »das *innere Wesen* desselben« (PhG, 284). Es kann den Weltlauf eben nie wirklich als abgeschlossenes Ganzes wahrnehmen. Es hat begriffen, dass die Individualität aufzuheben ist, und es verinnerlicht nun die neue Allgemeinheit eines vermeintlichen Ganzes, das sich nunmehr durch seine Dynamik auszeichnet und das es als sein eigentliches Wesen betrachtet.

Dieses innere, subjektive Wesen gilt es nun zu verwirklichen. Es muss objektiv werden. Das tugendhafte Individuum sieht sich genau dazu berufen und erklärt sich selbst zum »Agent[en] des Fortschritts« (Siep 2000, 156). Die Tugend zeigt sich so als Negation der Negation: sie hebt das starre Gesetz der

Individualität auf, das seinerzeit als Aufhebung der chaotische ›Weltordnung‹ des Lustprinzips auftrat. Sie will nun die »wahrhafte Wirklichkeit« hervorbringen, indem sie »den verkehrten Weltlauf wieder zu verkehren und sein wahres Wesen hervorzubringen« anstrebt (PhG, 285).

Aber was will das tugendhafte Bewusstsein denn eigentlich konkret verwirklichen? Der Weltlauf zeichnet sich doch gerade dadurch aus, dass er sich nicht festhalten lässt. Wie muss man sich die Vision der Tugend vorstellen, wenn sie den Fortschritt des Weltlaufs verwirklichen will? Hier lässt sich bereits das fundamentale Problem erkennen: Was ist denn eigentlich mit ›Fortschritt‹ gemeint? Dass sich der Weltlauf als ein *Weltlauf* verwirklicht, dazu bedarf es offenbar nicht der Tugend, das passiert einfach *en passant*. Tatsächlich geht es dem tugendhaften Bewusstsein aber darum, dass das, was es für das Wesen des Weltlaufs hält, verwirklicht wird. Damit bezieht es sich auf den Aspekt des Fortschritts im Sinne einer progressiven Entfaltung der Wahrheit, die im Weltlauf selbst angelegt ist. Als *einzelnes, kontingentes* Bewusstsein legt sich das tugendhafte Individuum deshalb darauf *fest*, dem Fortschritt zu dienen. Den Fortschritt findet es dabei natürlich im Weltlauf selbst, z.B. indem es herausragende (historische) Ereignisse als solche ausweist. Aber woher weiß es eigentlich, dass sich dahinter ein Prinzip des Fortschritts verbirgt? Die Antwort ist ernüchternd, denn das tugendhafte Bewusstsein weiß es gar nicht. Da das Prinzip des Fortschritts nach seinem Dafürhalten »an dem Weltlauf nur erst als sein *Ansich*« besteht, aber »noch nicht wirklich« ist, bleibt ihm nichts anderes übrig als blinde Überzeugung (ebd.). Der (stets ausstehende) Fortschritt muss sich erst erweisen »und die Tugend *glaubt* es daher nur« (ebd.).

Indem sie sich also festlegt und glaubt, dem Fortschritt zu dienen, unterstellt sie dem Weltlauf eine notwendige inhärente Logik, die sich so oder so entfalten würde und mit der sie sich in ihrem Mitwirken identifiziert. Erneut haben wir es also mit einem paradigmatischen Widerspruch zu tun, den Hegel ans Licht bringt: »Wo also die Tugend den Weltlauf anfaßt, trifft sie immer auf solche Stellen, die die Existenz des Guten selbst sind [...].« (PhG, 287) Dies widerspricht aber ihrer grundsätzlichen Überzeugung, »denn sie *will* das Gute erst ausführen und gibt selbst es nicht für Wirklichkeit aus« (PhG, 286). Hier wiederholt sich also die »Verrücktheit des Bewußtseins«, nur dieses Mal im Register der Tugendethik. Das tugendhafte Bewusstsein will im vorausliegenden Gehorsam dem Fortschritt des Weltlaufs zuarbeiten, aber der Weltlauf hat immer schon besorgt, was es erst hervorzubringen versucht. Seine guten Absichten bleiben nichts weiter als das, was sie sind – Absichten. Darüber

hinaus findet es seine Vorstellung vom Fortschritt ironischerweise immer nur in vergangenen Ereignissen. In der *Dreigroschenoper* liefert Bertold Brecht ein passendes Bild, das die tragische Ironie der Tugend veranschaulicht: »Denn alle rennen nach dem Glück/Das Glück rennt hinterher«, heißt es dort im »Lied von der Unzulänglichkeit menschlichen Strebens« (Brecht 2005c, 253).

»Die Tugend wird also von dem Weltlaufe besiegt, weil das abstrakte unwirkliche *Wesen* in der Tat ihr Zweck ist und weil in Ansehung der Wirklichkeit ihr Tun auf *Unterschieden* beruht, die allein in den *Worten* liegen.« (PhG, 289) Hiermit wendet sich Hegel gegen all die Advokaten der Tugend, indem er ihre Agenda als aufgebauschtes, rein symbolisches Unterfangen ohne Realität enttarnt. Die »pomphaften Reden vom Besten der Menschheit [...] sinken als leere Worte zusammen, welche das Herz erheben und die Vernunft leer lassen, erbauen, aber nichts aufbauen« (ebd.). In letzter Konsequenz geht die Tugend davon aus, dass die reale Person und die reale Gemeinschaft unwirklich ist und dass der »wahre« Mensch und die »wahre« Gemeinschaft erst herbeigeführt werden muss, was allein durch tugendhaftes Verhalten möglich wird. Wer also nicht tugendhaft ist, wirkt der Wahrheit des Weltlaufs entgegen und stellt in den Augen der Tugend wenigstens ein Ärgernis, wenn nicht gar eine Gefahr dar, wie es sich z. B. in der Jakobiner-Herrschaft unter Robespierre zeigt, wo auf der einen Seite erhebende Reden über »*Gaben, Fähigkeiten, Kräfte*« (PhG, 286) der Individuen und des Menschlichen an sich geschwungen werden, während auf der anderen Seite Generalverdacht und Guillotine an der Tagesordnung sind. Mit anderen Worten, auf ihrem Höhepunkt bedingt die Tugendethik keine reale Sittlichkeit, sondern vielmehr eine *ethische Zweiklassengesellschaft*.

Hierfür liefert Hegel auch sogleich ein historisches Beispiel, nämlich die »antike Tugend«. Auch sie ist letztlich eine »wesenlose Tugend« (PhG, 290), obwohl sie, anders als die Tugend der fanatischen Revolutionäre, sich als schon verwirklicht voraussetzt. »Die antike Tugend hatte ihre bestimmte Bedeutung, denn sie hatte an der *Substanz* des Volks ihre *inhaltvolle Grundlage* und ein *wirkliches, schon existierendes* Gutes zu ihrem Zwecke; sie war daher auch nicht gegen die Wirklichkeit als eine *allgemeine Verkehrtheit* und gegen den Weltlauf gerichtet.« (Ebd.) Nun könnte man doch meinen, dass man es hier mit einer idealen Gesellschaft zu tun habe, denn offensichtlich ist diese Gesellschaft mit sich selbst im Reinen. Was vordergründig aber als romantisches Ideal der Antike erscheinen mag, zeigt sich aber auf dieser Stufe des Geistes als unzureichend und nicht vereinbar mit dem Begriff der (individuellen) Freiheit. In der antiken Gesellschaft ist ein Individuum nämlich nur inso-

fern frei, als es zufällig in eine freie Gesellschaft hineingeboren wird. So ist es etwa für Aristoteles noch selbstverständlich, dass Bürger (πολίτης) nur derjenige sein kann, der an der Regierung des Staats beteiligt ist (vgl. Aristoteles 2012, III 1, 1275a22); da aber Frauen, Kinder, Sklaven und Fremde *de facto* nicht als Bürger galten, waren sie auch nicht an der Regierung beteiligt (vgl. ebd., III 5, 1278a11). Diese Trennung folgt einer pseudo-naturalistischen Logik, da ein Sklave, laut Aristoteles, von Natur aus ein Sklave sei (vgl. ebd., I 5, 1254b20-23.1255a1f.), ebenso wie es für die vermeintlich irrationale Frau besser sei, dem Urteil des Manns unterworfen zu sein (vgl. ebd., VII 10, 1330a20f.; ebd., I 5, 1254b10-15; ebd., I 13, 1259a12). Vor diesem Hintergrund entwickelt Aristoteles u.a. den Gedanken der *Aristokratie*, der Herrschaft (κρατεῖν, herrschen; im Altgriechischen begegnet uns in diesem Zusammenhang natürlich auch die ἀρχή wieder: παραλαμβάνειν τὴν ἀρχήν, die Herrschaft übernehmen) der Besten (ἄριστου). Diese wird als gewissermaßen tugendethische Alternative der Oligarchie (ὀλίγοι), der Herrschaft der Wenigen, entgegengesetzt. Während die Oligarchie nämlich auf der Idee des ›natürlichen‹ (Geburts-)Rechts der Reichen und Besitzenden beruht, basiert die Idee der Aristokratie auf dem Gedanken, dass die Frage, wer zu den Besten gehöre, eben nicht mit Blick auf die Herkunft der Person, sondern anhand ihrer Tugendhaftigkeit entschieden werden muss. Hier kommt es allerdings bei Aristoteles zu einer Begriffsverwirrung. Zwar hält er dem oligarchischen Naturrecht die Idee von Tugend und Bildung entgegen, aber gleichzeitig implementiert er selbst eine naturalistische Bestimmung, nämlich die Naturwüchsigkeit des Staats (vgl. ebd., I 2, 1253a1). Mit dieser natürlichen Gegebenheit des Staats ist aber auch die natürliche Unterscheidung von Bürgern und Nicht-Bürgern eingeführt und damit die Unterscheidung zwischen den Individuen, die frei sind, weil sie zufällig in eine freie Gesellschaft hineingeboren wurden, und denjenigen Individuen, die als Anteil der Anteillosen diese freie Gesellschaft bevölkern. Diese grundsätzliche Differenzierung kann auch durch die Idee der Tugend nicht eingeholt werden. Und auf diese Weise reproduziert das tugendhafte Bewusstsein das Phänomen der Zwei-Klassen-Gesellschaft, und zwar bis hinein in die Moderne.<sup>42</sup>

---

42 »Der demokratische ›Geist von Athen‹ ist mithin zugleich der *Geist der Klassengesellschaft* – und als solcher weht er auch durch die Moderne: Auch sie kennt die Unterscheidung zwischen Bürgern und Nicht-Bürgern, Bürger\*innen erster und zweiter Klasse.« (Lessenich 2019, 40f.)

Hier zeigt sich nun, was Hegel meint, wenn er festhält, dass folglich auch die antike Tugend mit dem Weltlauf kämpft, indem sie an einem Bestehenden festhält. Selbst die tugendhafteste Regierung von Aristokraten, genau wie diejenige der ambitionierten Revolutionäre, besteht in nichts weiter als einer »Leerheit der mit dem Weltlaufe kämpfenden Rednerei« (PhG, 290). Würde jemand fragen, »was ihre Redensarten bedeuten«, wenn sie etwa das Wort »Freiheit« für den *Begriff* der Freiheit ausgeben, dann würde sich sogleich das Ungenügen ihrer Idee von Freiheit zeigen; die Worte werden nicht wirklich *begriffen*, »sie werden daher *als bekannt vorausgesetzt*« (ebd.). Und wenn nun jemand auf der Frage beharrt, um zum Begriff vorzudringen, dann würde die Leerheit der Rednerei »entweder durch einen neuen Schwall von Redensarten erfüllt oder ihr die Berufung auf das Herz entgegengesetzt, welches *innerhalb* sage, was sie bedeuten« (ebd.). So richtet sich Hegel hier zum einen gegen politische Phrasendrescherei als solche und spricht sich zum anderen gegen diese Art Phrasendrescherei aus, die der Ablenkung vom wesentlichen ethisch-politischen Diskurs dient. Wir haben es hier mit einer bekannten Konstellation zu tun: Die institutionalisierte Selbstgenügsamkeit des tugendhaften Bewusstseins verbleibt innerhalb der symbolischen Ordnung, die es voraussetzen muss, um überhaupt Gültigkeit zu beanspruchen.<sup>43</sup> Und auch seine Begriffe – die konkreten Tugenden, die es benennt – lassen sich nur vor diesem kontingenten Hintergrund begreifen, jedoch nicht aus sich selbst heraus.

Hegels erneuter Verweis auf die Innerlichkeit enthält aber noch eine weitere Erkenntnis: Denn so oder so, wenn die Tugend als Agent des Weltlaufs auftreten will, dann *tut* sie dies nicht, indem sie sich das abstrakte Prinzip der Allgemeinheit nur *vor*-stellt, sondern indem sie erkennt, dass die konkreten *tätigen* Subjekt die wirkliche Allgemeinheit (bildend) bilden. Denn wir haben bereits auf einer früheren Stufe festgestellt, dass es das Ganze der Tätigkeit der Individuen ist, wodurch der Weltlauf überhaupt erst verwirklicht wird. Einmal mehr also dreht sich das Verhältnis von Einzelnem und Allgemeinem um: »Es fällt mit dieser Erfahrung das Mittel, durch *Aufopferung* der Individualität das Gute hervorzubringen, hinweg, denn die Individualität ist gerade die *Verwirklichung* des Ansichseienden [des Weltlaufs; Anm. T.M.] [...]: die Bewegung der Individualität ist die Realität des Allgemeinen.« (PhG, 290.291) Offensichtlich geht es also darum, dass sich die tätige Individualität, die dieses Tätigsein als Allgemeines versteht, darin selbst bestimmt. Der Gedanke der Autonomie bahnt sich an.

43 Vgl. hierzu auch Lacans Kritik am Tugendbegriff in Lacan 2015c, 15-18.

Hiermit ist die *Phänomenologie des Geistes* bei dem Begriff von Individualität angekommen, den wir in der kantischen Moralphilosophie vorgefunden haben und der sich Hegel dann auch als nächstes zuwendet. *En passant* hat Hegel dabei die Grenzen und Probleme von Utilitarismus und Tugendethik aufgezeigt, was er später in der *Rechtsphilosophie* noch einmal pointiert in folgendem Satz zusammenfasst: »Der Grundsatz: bei den Handlungen die Konsequenzen verachten, und der andere: die Handlung aus den Folgen beurteilen und sie zum Maßstabe dessen, was recht und gut sei, zu machen – ist beides gleich abstrakter Verstand.« (GPhR, § 118) Bei keinem dieser Prinzipien kann die Vernunft verweilen, denn innerhalb jener Paradigmen bleibt sie notwendigerweise auf ein Jenseits verwiesen, das aus dem Zusammenspiel von symbolischen und imaginären Konstellationen das Reale der Sittlichkeit verdrängt. Und Hegel mahnt bereits in der Vorrede der *Phänomenologie*, dass der vorweggenommene Zweck nur das »unlebendige Allgemeine« ist und eine Berufung auf ihn nichts mit philosophischem Denken zu tun hat (PhG, 13). Während also jene Ethiken ihrerseits hinter der praktischen Philosophie Kants zurückbleiben, gilt es nun, die Deontologie von ihrem formalistischen Charakter zu befreien.

#### 4. Das geistige Wesen und die sittliche Substanz

Mit der Erkenntnis, dass die tätige Individualität, d.h. das Tätig-Sein aller Individuen, die wesentliche Bestimmung des Allgemeinen ist, suspendiert Hegel jeden (künftigen) Versuch, abstrakte Individualität oder abstrakte Allgemeinheit zum ethisch-politischen Prinzip zu machen. Ein solcher unzulässiger Erklärungsversuch führt nur zum starren, fanatischen Festhalten entweder an der individuellen Selbstverwirklichung, die notwendigerweise in Selbsterstörung umschlagen muss, oder an der Amalgamierung des abstrakten Allgemeinen, z.B. eines exklusiven Volksbegriffs und der davon abgeleiteten Rechtsvorstellung, welche beide hinter den Grundsätzen der Französischen Revolution, der Erklärung der Menschenrechte und dem Verfassungsgedanken zurückbleiben – ganz zu schweigen vom Vernunftprinzip der Sittlichkeit. Im Gegensatz zu solchen Bestimmungen vermeintlicher Moral und Sittlichkeit, hat das individuelle Bewusstsein, das sich selbst als allgemeines, weil tätiges Bewusstsein erkannt hat, sein Wesen nicht in einer abstrakten Verstandesvorstellung, sondern in der Vernunft. Als Subjekt der Vernunft erkennt sich das einzelne Ich als allgemeines Ich, insofern es sich als faktisches