

Sven Ellmers

.....

Freiheit und Wirtschaft

Theorie der bürgerlichen Gesellschaft
nach Hegel

[transcript]

Sven Ellmers
Freiheit und Wirtschaft

Sozialphilosophische Studien

Herausgegeben von Thomas Bedorf und Kurt Röttgers | Band 9

Editorial

Die Reihe Sozialphilosophische Studien siedelt sich auf einem Problemfeld an, das durch das Soziale im weitesten Sinne markiert ist – auf einem offenen Feld, auf dem sich Überschneidungen und Konvergenzen, Konfliktzonen und Kritikpotenziale mehrerer wissenschaftlicher Disziplinen begegnen.

Sozialphilosophie, wie sie die Reihe vertritt, versteht sich demnach nicht als eine philosophische Disziplin unter anderen, sondern als Querschnittsprogramm. Wie »die Kultur« in den Kulturwissenschaften, so ist »das Soziale« ein Operator und kein Gegenstand: Das Soziale lässt sich nicht sagen, sondern es zeigt sich in seinen Vollzugsformen. Entsprechend werden in der Reihe sowohl grundlegende systematische Studien zu den Möglichkeiten und Unmöglichkeiten des Sprechens über das Soziale als auch materiale Untersuchungen publiziert, an denen sich Erscheinungsweisen und Strukturformen des Sozialen ablesen lassen.

Die Reihe wird herausgegeben von Thomas Bedorf und Kurt Röttgers.

Sven Ellmers (Dr. phil.) ist wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Philosophie der Carl von Ossietzky-Universität Oldenburg.

SVEN ELLMERS

Freiheit und Wirtschaft

Theorie der bürgerlichen Gesellschaft nach Hegel

[transcript]

Gedruckt mit freundlicher Unterstützung der FernUniversität in Hagen.

Dieses Buch ist eine geringfügig überarbeitete Fassung der Dissertation »Reflexive Freiheit. Zu Hegels Philosophie der Wirtschaft«, die an der Fakultät für Kultur- und Sozialwissenschaften der FernUniversität in Hagen bei Prof. Dr. Thomas Bedorf eingereicht wurde.

Die freie Verfügbarkeit der E-Book-Ausgabe dieser Publikation wurde ermöglicht durch den Fachinformationsdienst Philosophie.



Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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



Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Attribution 4.0 Lizenz (BY). Diese Lizenz erlaubt unter Voraussetzung der Namensnennung des Urhebers die Bearbeitung, Vervielfältigung und Verbreitung des Materials in jedem Format oder Medium für beliebige Zwecke, auch kommerziell. (Lizenztext:

<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.de>)

Die Bedingungen der Creative-Commons-Lizenz gelten nur für Originalmaterial. Die Wiederverwendung von Material aus anderen Quellen (gekennzeichnet mit Quellenangabe) wie z.B. Schaubilder, Abbildungen, Fotos und Textauszüge erfordert ggf. weitere Nutzungsgenehmigungen durch den jeweiligen Rechteinhaber.

Erschienen 2015 im transcript Verlag, Bielefeld

© Sven Ellmers

Umschlagkonzept: Kordula Röckenhaus, Bielefeld

Druck: Majuskel Medienproduktion GmbH, Wetzlar

Print-ISBN 978-3-8376-3012-1

PDF-ISBN 978-3-8394-3012-5

<https://doi.org/10.14361/transcript.9783839430125>

Buchreihen-ISSN: 2703-1675

Buchreihen-eISSN: 2703-1683

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier mit chlorfrei gebleichtem Zellstoff.

Besuchen Sie uns im Internet: <https://www.transcript-verlag.de>

Unsere aktuelle Vorschau finden Sie unter www.transcript-verlag.de/vorschau-download

Inhalt

Vorwort | 7

Einleitung | 11

1. Hegels Theorie der bürgerlichen Gesellschaft | 21

- 1.1 Hegels Begriff der Sittlichkeit | 21
 - 1.1.1 Hegels Moral- und Gewissenskritik | 22
 - 1.1.2 Hegels Kritik neuzeitlicher Staatsvertragstheorien | 26
 - 1.1.3 Hegels Begriff des freien Willens | 31
 - 1.1.4 Welche Folgen hat der Begriff des freien Willens für die Sphären der Sittlichkeit? | 34
 - 1.1.5 Resümee zu Hegels Sittlichkeitsbegriff | 40
- 1.2 Das abstrakte Recht | 43
 - 1.2.1 Freiheit und Eigentum | 44
 - 1.2.2 Drei Formen der Eigentumskonstitution | 44
 - 1.2.3 Wert und Wertgröße | 49
 - 1.2.4 Vertrag und Unrecht | 54
- 1.3 Die bürgerliche Gesellschaft | 57
 - 1.3.1 Armut und Reichtum | 58
 - 1.3.2 Produktive Konsumtion. Zum Stellenwert der Lohnarbeit | 66
 - 1.3.3 Polizei und Korporation | 71

2. Marx' Theorie der bürgerlichen Gesellschaft | 91

- 2.1 Formgenetische Methode | 93
- 2.2 Warenanalyse | 96
- 2.3 Kapitalverhältnis | 99
- 2.4 Emanzipation vom Markt | 104

Zwischenfazit | 107

3. Honneths Theorie der bürgerlichen Gesellschaft | 113

3.1 Zu Honneths Preisgabe der Korporation | 113

3.2 Zu Honneths Aktualisierung der Korporationslehre | 118

3.2.1 Honneths individualistischer Begriff sozialer Freiheit | 118

3.2.2 Institutionen einer moralischen Ökonomie | 126

3.2.3 Hegels und Honneths moralische Ökonomie im Vergleich | 130

3.2.4 Zur intrinsischen Moralität des Marktes | 134

3.2.5 Zu Honneths Marx-Kritik | 139

3.2.6 Resümee zu Honneth | 148

4. Freiheit! – Aber welche? Ein Problemaufriss | 151

4.1 Kants Begriff reflexiver Freiheit | 154

4.2 Hegels Begriff reflexiver Freiheit | 160

Anhang | 179

Siglen | 181

Literatur | 183

Namensregister | 195

Vorwort

Die kritische Gesellschaftstheorie, einst begonnen als Kritik der politischen Ökonomie, hat in den vergangenen Jahrzehnten nicht nur an den Universitäten an Bedeutung verloren, sondern auch ihren Schwerpunkt zu kulturwissenschaftlichen Themen verlagert. Unabhängig von den vielfältigen Gründen für diese Tendenz ist jedenfalls eines nicht von der Hand zu weisen: Führt bereits eine über Wirtschafts- und Unternehmensethik hinausgehende Reflexion über die grundlegenden Strukturen der bürgerlichen Gesellschaft ein akademisches Nischendasein, führen dezidiert *ökonomiekritische* Theorien (zumindest im deutschsprachigen Raum) kaum einmal mehr das. Gegen diese Entwicklung mag sprechen, dass die Schriften von Karl Marx – und hier insbesondere die frühen Schriften – gegenwärtig wieder etwas mehr Aufmerksamkeit erfahren. Tatsächlich ist seit einigen Jahren ein Anstieg an Veröffentlichungen über Marx zu verzeichnen, die thematisch sehr breit gefächert sind.¹ In ihnen werden zum einen alte Fragen vor dem Hintergrund poststrukturalistischer bzw. postmoderner Herausforderungen neu verhandelt – Was bedeutet Kritik heute? Was ist Ideologie? –, zum anderen werden unter Rückgriff auf Marx auch neue Wege beschritten, etwa der einer kritischen Phänomenologie spätmoderner Entfremdungen.² Trotz dieses positiven Trends ist die Wiederentdeckung von Marx nur selten vom Interesse an einer avancierten *ökonomischen* Theorie getragen.³ Dies mag auch daran liegen, dass die eingehendere Beschäftigung mit dem thematischen Zentrum

- 1 Siehe u.a. den Tagungsband von Rahel Jaeggi u. Daniel Loick (Hg.), *Nach Marx. Philosophie, Kritik, Praxis*, Berlin 2013.
- 2 Rahel Jaeggi, *Entfremdung. Zur Aktualität eines sozialphilosophischen Problems*, Frankfurt am Main, New York 2005; Hartmut Rosa, *Weltbeziehungen im Zeitalter der Beschleunigung. Umrisse einer neuen Gesellschaftskritik*, Berlin 2012.
- 3 Hervorzuhebende Ausnahmen: Urs Lindner, *Marx und die Philosophie. Wissenschaftlicher Realismus, ethischer Perfektionismus und kritische Sozialtheorie*, Stuttgart 2013; Ingo Elbe, *Marx im Westen. Die neue Marx-Lektüre in der Bundesrepublik seit 1965*, Berlin 2010.

des marxschen Werks nach wie vor mit dem Stigma der Orthodoxie zu kämpfen hat.

Die in der kritischen Theorie einsetzende Sprachlosigkeit, sobald wirtschaftliche Themen berührt werden, ist sachlich unbegründet. Weder kann davon die Rede sein, dass sämtliche ökonomiekritischen Aufgaben hinreichend bewältigt wären – so sind nicht nur die Debatten um die marxsche Werttheorie unabgeschlossen, es fehlt auch eine fundierte Auseinandersetzung mit der neoklassischen Wirtschaftstheorie –, noch mangelt es an außerwissenschaftlichen Anreizen: In der medialen Berichterstattung und öffentlichen Diskussion nehmen ökonomische Probleme seit Jahren einen hervorragenden Platz ein; auch die privaten Ängste kreisen in Zeiten prekärer Beschäftigung zu einem erheblichen Teil um die Arbeitswelt. Die praktische Relevanz wirtschaftlicher Grundsatzfragen bildet sich in der kritischen Theorie jedoch kaum mehr ab:

Wahrscheinlich war der Abstand zwischen den Erfahrungen der sozialen Lebenswelt und den Themen der gesellschaftstheoretischen Dauerreflexion noch nie so groß wie heute: Während hier der Begriff der gesellschaftlichen Arbeit kaum mehr von allgemeiner Bedeutung ist, kreisen dort um ihn stärker die Nöte, Ängste und Hoffnungen der Betroffenen.⁴

Axel Honneth, von dem ein größerer Teil dieser Arbeit handelt, gehört zu den wenigen Intellektuellen mit kritischem Anspruch, die aus soziologischer und philosophischer Perspektive etwas Grundsätzliches über den modernen Kapitalismus zu sagen haben. Er knüpft dabei an ein Werk an, das gemeinhin nicht gerade als Musterbeispiel kritischen Denkens gilt: an Hegels *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Der besondere Vorzug der *Grundlinien* besteht nach Honneth darin, die lebensweltlich bereits realisierte Vernunft in den Mittelpunkt zu rücken. Die moralischen Grundlagen der Gesellschaftskritik, so Honneth, müssen nicht konstruiert, sondern philosophie- und realgeschichtlich *rekonstruiert* werden.

Mein Interesse an der hegelschen Wirtschaftsphilosophie ist ein anderes. Es ist nicht, wie bei Honneth, von der Überzeugung getragen, Hegels Unternehmen müsse (unter Absehung seines metaphysischen Unterbaus) bloß empirisch aktualisiert werden. Vielmehr möchte ich zeigen, aus welchen Gründen eine der anspruchsvollsten Theorien, die die bürgerliche Gesellschaft trotz ihres Atomismus der Sittlichkeit zuordnet, letztlich scheitert. Dennoch kann Hegels Wirtschaftsphilosophie nicht einfach zu den Akten gelegt werden. Während in der kritischen Gesellschaftstheorie die Tendenz vorherrscht, Hegel entweder zu ignorieren, weil er das obrigkeitstaatliche Denken verkörpere, oder ihm als wichtigen Be-

4 Axel Honneth, »Arbeit und Anerkennung«, in: ders. (Hg.), *Das Ich im Wir. Studien zur Anerkennungstheorie*, Berlin 2010, 79.

zugspunkt für das Denken von Karl Marx eine würdige, aber eben nur hagiographisch interessante Nebenrolle zuzubilligen, gehe ich davon aus, dass eine Auseinandersetzung mit Hegels Sittlichkeitslehre für die kritische Theorie produktiv ist: Sie gibt instruktive Hinweise darauf, welche normativen Gründe gegen die kapitalistische Wirtschaftsverfassung sprechen und welche Formen der Sozialität ein freies Gemeinwesen auszeichnen.

Über ihre normativen Grundlagen hat sich die kritische Gesellschaftstheorie in ihren Anfängen kaum Rechenschaft abgelegt. Schon bei Marx ist die indifferente bis ablehnende Haltung gegenüber Moral und Moralphilosophie auffällig; wie auch später Sigmund Freud⁵ gilt ihm Moral und Moralphilosophie eher als Gegenstand denn als Fundament der Kritik. Unabhängig davon, welche sachlichen Gründe ihn zu dieser Haltung bewogen haben, ist offenkundig, dass seine Kapitalismuskritik auf bestimmten normativen Überzeugungen beruht – schon seine Verwendung »dichter ethischer Begriffe«⁶ wie Ausbeutung, Fetischismus oder Entfremdung zeigt dies an. Die von Lenin zustimmend zitierte Einschätzung Werner Sombarts, es finde sich im »ganzen Marxismus von vorne bis hinten auch nicht ein Gran Ethik«⁷, sagt deshalb mehr über den traditionellen Marxismus als über Marx und sein Hauptwerk aus.

Autoren, die den normativen Implikationen der epistemischen Kritik nachgehen, lassen sich in aller Regel einer kantianischen (Rainer Forst, Christine Zunke), diskursethischen (Karl-Otto Apel, Jürgen Habermas) oder aristotelischen Tradition (Christoph Henning, Urs Lindner) zuordnen: Der gesellschaftskritische Mainstream beruft sich auf die reine praktische Vernunft, die notwendigen Präsuppositionen der Rede oder auf einen bestimmten Gedanken von Perfektion. Axel Honneth bildet auch hier eine Ausnahme. Er ist davon überzeugt, dass die dominanten Traditionen der normativen praktischen Philosophie unter sozialphilosophischem Gesichtspunkt nur wenig anzubieten haben. Hegels Reflexion über das Wesen der Freiheit führe hingegen auf Selbst- und Weltbezüge, die für die Wirtschaft eines freien Gemeinwesens maßgeblich wären. Ich teile diesen Grundgedanken – nicht jedoch Honneths Ausführung. Wie ich in dieser Arbeit zeige, umfasst Hegels Sittlichkeitsverständnis nicht bloß Formen kooperativer, sondern im engeren Sinne auch Formen *gemeinschaftlicher* Lebensführung, in

5 Siehe hierzu Moris Vollmann, *Freud gegen Kant? Moralkritik der Psychoanalyse und praktische Vernunft*, Bielefeld 2010.

6 Urs Lindner, »Epistemologie, Wissenschaft und Ethik. Zum Kritikbegriff der marxischen Kritik der politischen Ökonomie«, in: Ingo Elbe u. Sven Ellmers (Hg.), *Die Moral in der Kritik. Ethik als Grundlage und Gegenstand kritischer Gesellschaftstheorie*, Würzburg 2011, 105.

7 Wladimir Iljitsch Lenin, »Der ökonomische Inhalt der Volkstümlerrichtung und die Kritik an ihr in dem Buch des Herrn Struve«, in: *Werke*, Bd. 1, Berlin 1961, 436.

denen etwas anderes und wichtigeres im Vordergrund steht als die wechselseitige Ergänzungsbedürftigkeit einzelner Interessen: die Freiheitserfahrung lebendiger Resonanz im Gemeinsamen, das »Leben im Allgemeinen *für* das Allgemeine« (Wannenmann, 113, § 89). Honneth, so werde ich ausführen, trägt diesem Aspekt der Sittlichkeit mit seinem individualistischen Verständnis sozialer Freiheit nur ungenügend Rechnung – dabei ist es genau dieser Aspekt, der die bleibende Attraktivität einer Wirtschaftstheorie ausmacht, die sich weder aufrechterhalten noch aktualisieren lässt.

Einleitung

Hegels Interesse an ökonomischen Fragen lässt sich bis in die Berner Zeit nachweisen, in der er empirische Studien zum örtlichen Finanzwesen durchführte.¹ Ob er für diese Arbeiten bereits Literatur der (schottischen) politischen Ökonomie heranzog, wie Norbert Waszek vermutet², lässt sich zwar nicht beweisen³, jedoch ist von Karl Rosenkranz überliefert, dass Hegel 1799 einen Kommentar zu James Steuarts *An Enquiry into the Principles of Political Economy* schrieb (der allerdings verlorengegang).⁴

Hegels Beschäftigung mit der politischen Ökonomie beginnt nicht nur früh, sondern sticht innerhalb der klassischen deutschen Philosophie besonders hervor. Kant bestimmte in der *Kritik der Urteilskraft* die ökonomischen Theorien der Haus-, Land- und Staatswirtschaft noch als technische oder pragmatische Disziplinen, das heißt als Lehren der Mittelwahl zur Erreichung von Zwecken, die aus der praktischen Philosophie herausfallen.⁵ Unter dieser Voraussetzung konnte die bürgerliche Gesellschaft bei ihm nur implizit, nämlich unter rechtsphilosophischem Gesichtspunkt thematisch werden (wie in der *Metaphysik der Sitten*). Bei Hegel erhalten die ökonomischen Fragen, die zunehmend drängender werden und in denen nach Hegels fester Überzeugung mehr zur Debatte steht als die Verteilung des materiellen Reichtums, schon auf den ersten Blick einen ganz an-

- 1 Fragmente sind abgedruckt in Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Gesammelte Werke*, Bd. 3, Hamburg 1991, 223-233.
- 2 Norbert Waszek, »Hegels Lehre von der »bürgerlichen Gesellschaft« und die politische Ökonomie der schottischen Aufklärung«, in: *Dialektik*, 1995/3, 40; ders., »Auf dem Weg zur Reformbill-Schrift. Die Ursprünge von Hegels Großbritannienrezeption«, in: Christoph Jamme u. Elisabeth Weisser-Lohmann (Hg.), *Politik und Geschichte. Zu den Intentionen von G. W. F. Hegels Reformbill-Schriften*, Bonn 1995.
- 3 Zu diesem Schluss kommt auch Albena Neschen, *Ethik und Ökonomie in Hegels Philosophie und in modernen wirtschaftsethischen Entwürfen*, Hamburg 2008, 51 ff.
- 4 Karl Rosenkranz, *Georg Wilhelm Friedrich Hegels Leben*, Darmstadt 1998, 86.
- 5 Immanuel Kant, *Kritik der Urteilskraft*, in: *Kants Werke*, Akademie-Textausgabe, Bd. V, Berlin, New York 1968, 171-173.

deren Stellenwert: Er weist ihnen einen begründungslogisch hervorgehobenen Platz in der Systematik seiner Philosophie des objektiven Geistes zu.

Hegels innovative Verwendung des Terminus ›bürgerliche Gesellschaft‹ zeigt zudem die Modernität seiner Wirtschaftsphilosophie an.⁶ Der Terminus wurde in die politische Philosophie durch Aristoteles eingeführt, der am Anfang seiner *Politik* den Begriff *koinonía politikè* (politische Gemeinschaft) für das Leben der Bürger in der Polis verwendet; später wurde *koinonía politikè* mit *societas civilis* (bürgerliche Gesellschaft) ins Lateinische übersetzt. In der griechisch-lateinischen Sprachtradition sind die politische Gesellschaft und die bürgerliche Gesellschaft jedoch nicht nur Synonyme, sondern der staatsfreie Raum, der seit dem frühen 19. Jahrhundert mit ›bürgerliche Gesellschaft‹ angesprochen ist, war gänzlich anders verfasst als sein neuzeitliches Pendant. Während die mit der Selbstverwaltung und Selbstregierung befassten Bürger frei und einander gleichgestellt waren, beruht der Hausverband (*oikos*), in dem das Lebensnotwendige besorgt wird, auf persönlichen Herrschaftsverhältnissen – und es ist neben dem Ausschluss der Metoiken diese Abgrenzung zur häuslich-ökonomischen Abhängigkeit, die den griechischen Polis-Bürger ausmacht:

Diese Gleichheit innerhalb der Polis hat sicher sehr wenig mit unserer Vorstellung von Egalität gemein; sie bedeutete, daß man es nur mit seinesgleichen zu tun hatte und setzte so die Existenz von »Ungleichen« voraus⁷.

- 6 Vgl. für die folgenden Ausführungen Manfred Riedel, »Gesellschaft, bürgerliche«, in: Otto Brunner, Werner Conze u. Reinhart Koselleck (Hg.), *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Stuttgart 2004.
- 7 Hannah Arendt, *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, München 2002, 42. Weil die griechischen Poleis niemals reiner Selbstzweck waren, sondern immer auch der materiellen Aneignung dienten, verstärkte die Tendenz zur rechtlichen und ökonomischen Angleichung unter den Bürgern die Abgrenzung gegenüber den Ungleichen sogar: »Das Kollektiv der Bürger wollte die mit dem Bürgerstatus verbundenen massiven Privilegien mit möglichst wenigen teilen. Die politische Einheit der Bürger stellte, nicht nur in Athen, einen begrenzt solidarischen Verband dar, der sich nach außen abgrenzte und auch bereit war, Teile aus den eigenen Reihen auszuschließen. Hierin zeigt sich überdeutlich, dass nur eingeschränkt von einem Egalitarismus der Polis zu reden ist. Zwar war man in der Demokratie um Gleichheit unter den Bürgern bemüht, so dass die herkömmliche Schichtung der Bürgerschaft in Adel und Demos an Bedeutung verlor. Dies gilt besonders in politischer, mit starken Einschränkungen auch in wirtschaftlicher Hinsicht, in dem Sinne nämlich, dass die ärmeren Bürger dort, wo sie dazu in der Lage waren, in der Demokratie also, sich bemühten, die vermögenden Bürger nach Kräften auszunehmen. Man befürchtete ferner bei zu großen Vermögensdifferenzen zu Recht Konflikte innerhalb der Bürgerschaft. Die andere Seite dieser egalitären Tendenz innerhalb der Bürgerschaft ist jedoch, dass diese insgesamt sich als Kriegeradel zu etablieren suchte, der von der Arbeit anderer zu leben trachtete. Dies ist nicht nur in Sparta zu beobachten, wo die Vollbürger, die sich ›Gleiche‹ nannten, die Messenier beherrschten und sie für sich arbeiten ließen, sondern in anderer Form auch in Athen, wo man auf Kosten der Bundesgenossen bzw. Unterworfenen

Die sprachliche Tradition, die zwischen bürgerlicher und politischer Gesellschaft nicht unterscheidet und die von »Aristoteles bis zu Albertus Magnus, Thomas von Aquin und Melanchthon, ja selbst von Bodinus bis zu Hobbes, Spinoza, Locke und Kant in Geltung geblieben war«⁸, wird von Hegel nicht weitergeführt. Mit den *Grundlinien der Philosophie des Rechts* reserviert er den Terminus »bürgerliche Gesellschaft« für eine eigenständige Sphäre zwischen der Familie und dem Staat, in der das Recht der Besonderheit zum Tragen komme. Der Begriff reflektiert das neuzeitliche Auseinandertreten von Staat und Gesellschaft: Zum einen entsteht eine öffentliche Staatsgewalt, die den im *Ancien Régime* verbreiteten Privatbesitz an Ämtern beseitigt, dadurch ihre Steuerungsmöglichkeiten enorm erweitert sowie Rechtssystem und Verwaltung effektiver gestaltet.⁹ Zum anderen wird der alte Hausverband aufgelöst und die moderne Ökonomie freigesetzt: An die Stelle der persönlichen Abhängigkeiten, die noch Kant in dem Abschnitt »Von dem auf dingliche Art persönlichen Recht«¹⁰ abhandelte, tritt in der bürgerlichen Gesellschaft die rein sachliche Abhängigkeit selbstinteressierter Individuen: Die »concrete Person, welche sich als *Besondere* Zweck ist, als ein Ganzes von Bedürfnissen und eine Vermischung von Naturnothwendigkeit und Willkür« (R, 160, § 182), kann ihre Ziele nicht direkt, das heißt mittels Gewalt erreichen, sondern muss sich auf die Interessen anderer, gleichermaßen freier Personen beziehen. Weil sie auf die Bedürfnisse der anderen Personen jedoch nur mit instrumentellen Hintergedanken eingeht, stellt die bürgerliche Gesellschaft, dieser »Kampfplatz des individuellen Privatinteresses Aller gegen Alle« (R, 241, § 289 A), nach Hegel »zunächst den Verlust der Sittlichkeit dar« (R, 159, § 181).

Was Hegel unter Sittlichkeit versteht, erörtere ich in Kapitel 1.1. In Kapitel 1.3 zeige ich, warum Hegel den Verlust der Sittlichkeit mit dem Vorbehalt »zunächst« versieht: Seine Theorie der bürgerlichen Gesellschaft hat eine sittliche Pointe, das heißt, sie ist weniger liberal, als es zunächst den Anschein hat.

Einerseits weisen Hegels Ausführungen zum »System der Bedürfnisse« in grundlegenden Punkten Übereinstimmungen mit der politischen Ökonomie auf –

Poleis, der Sklaven und der Metoiken lebte.« (Tobias Reichardt, »Unpersönliche Herrschaft in der griechischen Polis«, in: Ingo Elbe, Sven Ellmers u. Jan Eufinger (Hg.), *Anonyme Herrschaft. Zur Struktur moderner Machtverhältnisse*, Münster 2012, 96).

- 8 Manfred Riedel, »Der Begriff der »Bürgerlichen Gesellschaft« und das Problem seines geschichtlichen Ursprungs«, in: ders., *Studien zu Hegels Rechtsphilosophie*, Frankfurt am Main 1969, 142.
- 9 Siehe Heide Gerstenberger, *Die subjektlose Gewalt. Theorie der Entstehung bürgerlicher Staatsgewalt*, Münster 2006.
- 10 Immanuel Kant, *Metaphysik der Sitten*, in: *Kants Werke*, Akademie-Textausgabe, Bd. VI, Berlin, New York 1968, 276 ff.

Norbert Waszek hat dies in seiner viel beachteten Studie *The Scottish Enlightenment and Hegel's Account of ›Civil Society‹* detailliert herausgearbeitet. Hegel selbst weist mit einer begrifflichen Unterscheidung darauf hin, welche ökonomische Wissenschaft dem ›System der Bedürfnisse‹ zugrunde liegt: »Es ist aber nicht die Staatswirtschaft, von der wir hier sprechen« (Wannenmann, 117, § 92). In Abgrenzung zum kameralistisch konnotierten Begriff der ›Staatswirtschaft‹, der die staatlichen Wirtschaftsaktivitäten und die Finanzverwaltung meint, verwendet Hegel den der ›Staatsökonomie‹. »Die *Staats-Oekonomie* ist [...] eine der Wissenschaften, die in neuerer Zeit als ihrem Boden entstanden ist.« (R, 165, § 189 A) Als Vertreter dieser neuen, von der Willkür des Einzelnen ausgehenden Wissenschaft nennt er Adam Smith, David Ricardo und Jean-Baptiste Say – nicht Johann Heinrich Gottlob von Justi, nicht Johann Joachim Becher und auch sonst keinen Autor, der dem Merkantilismus oder Kameralismus zuzurechnen ist. Eine »regierungssüchtige Gesinnung«, die nach Rudolf Haym in den *Grundlinien* zur Rechtfertigung der »in Preußen waltenden Polizeigelüste«¹¹ geführt habe, spricht gerade nicht aus Hegels Theorie der bürgerlichen Gesellschaft – hier ist Waszek uneingeschränkt zuzustimmen.

Andererseits stehen seine Studien exemplarisch für die Verzerrungen einer Interpretationsrichtung, die ihr Hauptaugenmerk auf das ›System der Bedürfnisse‹ richtet, das heißt auf die Auflösung der traditionellen Sittlichkeit und auf die ökonomische Emanzipation von staatlicher Bevormundung. Hegel erscheint dann folgerichtig als Vertreter einer freien Marktwirtschaft, in der Eingriffe nur für den seltenen Fall des Marktversagens vorgesehen sind:

Wichtig ist jedoch, daß Hegel hier das ökonomische Gleichgewicht, das die freie Marktwirtschaft herbeiführt, als das ›Allgemeine‹, als den Normalfall betrachtet, demgegenüber der Eingriff zugunsten des Individuums als das ›Besondere‹, als die Ausnahme erscheint.¹²

Hier bin ich anderer Ansicht. Hegel lässt sich dem Liberalismus nicht eindeutig zurechnen – auch nicht einem Liberalismus, der vor seinen schlimmsten Auswüchsen durch direkte staatliche Interventionen bewahrt wird. Vielmehr setzt Hegel auf die weitreichende Selbstregulation einer korporativ verfassten Wirtschaft – nicht, weil er die Entwicklungen seiner Zeit nicht zur Kenntnis nähme, sondern umgekehrt, weil er vor dem Hintergrund einer allgemeinen Desillusion über Smith' »utopischen Kapitalismus«¹³ schreibt. In England stellt sich nämlich die erhoffte Wachstumsspirale, die auch ein steigendes Einkommen der Lohnar-

11 Rudolf Haym, *Hegel und seine Zeit. Vorlesungen über Entstehung und Entwicklung, Wesen und Werth der hegel'schen Philosophie*, Berlin 1857, 385.

12 Waszek, »Hegels Lehre von der ›bürgerlichen Gesellschaft‹«, 43 f.

13 Der Begriff geht zurück auf Pierre Rosanvallon, *Le Capitalisme utopique. Critique de l'idéologie économique*, Paris 1979.

beiter vorsah, nicht ein. Stattdessen nimmt mit dem Reichtum zugleich die Anzahl der Armen, Bettler, Lasterhaften und Vagabunden zu. In der Folge entwickelt sich zwischen 1790 und 1820 ein Diskurs über das Armenrecht, in dem nicht die auf freier Lohnarbeit basierende Marktwirtschaft infrage gestellt, sondern auf Grundlage des Liberalismus nach Auswegen gesucht wird, um die Vermengung zweier Schichten zu verhindern:

Was sich in dieser unübersichtlichen Problematisierung von Armut und Pauperismus herauskristallisiert, ist die Einsicht, dass die von Adam Smith zum Programm erhobene Regierungsweise der Menschen in der zivilen Verkehrsgesellschaft eine entscheidende Schwäche aufweist: Allein über das soziale Regime der freien Lohnarbeit lassen sich nicht alle Armen in der civil society regieren. Es verbleibt neben dem Heer der arbeitenden Armen (labouring poor) eine immer zahlreicher und sozial wie politisch gefährlicher werdende Masse von sogenannten »faulen«, »bedürftigen« und moralisch »sorglosen« Armen (idle, indigent, improvident poor)¹⁴.

Dass die Gesellschaft sich in eine Klassengesellschaft spaltet, ist allerdings hier weniger das Problem. Unerträglich dagegen ist diesem Denken die gewissermaßen unhygienische Vermischung der anständigen, arbeitenden Armen mit diesen »Überflüssigen«, den faulen und sorglosen Armen. Dementsprechend wird man Überlegungen zu einer Politik der Separation, der Trennung und Unterscheidung in Angriff nehmen. Es gilt, eine unüberbrückbare, feste Linie zwischen beiden Räumen, zwischen dem Armen und dem Pauper zu errichten.¹⁵

Diese Überlegungen gehen in zwei unterschiedliche Richtungen: Während Thomas Robert Malthus vorschlägt, das Armenrecht abzuschaffen, um die Überzähligen ihrem Schicksal, das heißt dem Tod durch Hunger und Pestilenz, zu überlassen¹⁶, spricht sich Jeremy Bentham für eine Reform des Armenrechts aus, in deren Zentrum die landesweite Einführung von Arbeitshäusern steht. Bentham, Begründer des Utilitarismus, sieht die Vorzüge des Arbeitshauses darin, dass es mit dem Pauper eine ansonsten brachliegende Ressource nutzbar macht und für den Rest der Bevölkerung Begegnungen mit Bettlern auf ein Minimum reduziert – Begegnungen, die, je nach Gemüt des Betrachters, Abscheu oder Mitleid hervorrufen und somit das Gesamtwohl mindern.¹⁷

Hegel war nicht nur mit den englischen Verhältnissen und Diskursen vertraut; in den deutschen Gebieten traten ähnlich schwerwiegende Probleme auf: Im Handwerk stieg nach 1815 die »Zahl der Klein- und Alleinmeister mit kümmerlicher Existenzgrundlage [...] ebenso an wie die Zahl der Gesellen ohne Zu-

14 Matthias Bohlender, »Liberales Regierungsdenken. Zur Genealogie einer politischen Rationalität«, in: Ingo Elbe, Sven Ellmers u. Jan Eufinger (Hg.), *Anonyme Herrschaft. Zur Struktur moderner Machtverhältnisse*, Münster 2012, 181.

15 Bohlender, »Liberales Regierungsdenken«, 182.

16 Siehe Matthias Bohlender, *Metamorphosen des liberalen Regierungsdenkens. Politische Ökonomie, Polizei und Pauperismus*, Weilerswist 2007, 143-174.

17 Siehe Bohlender, *Metamorphosen des liberalen Regierungsdenkens*, 175-198.

kunftsperspektive.« Auf dem Land vergrößerten sich infolge des allgemeinen Bevölkerungswachstums die unterbäuerlichen Schichten, jedoch konnten das Gesinde und die Tagelöhner

nur zum Teil in der expandierenden Landwirtschaft Beschäftigung finden, so daß es auch hier zu Verelendungs- und Verarmungserscheinungen kam. Im ganzen lebten, schätzt man, im deutschen Vormärz rd. zwei Drittel aller Familien in so gedrückten Verhältnissen, daß sie normalerweise bei einem 12- bis 14-stündigen Arbeitstag unter Mithilfe aller Familienangehörigen ihren Lebensunterhalt knapp, dürftig und unter dauerndem Mangel bestreiten konnten, bei persönlichem Unglück, Krankheit, Mißernte oder Arbeitslosigkeit aber sofort der akuten Not, dem Hunger und dem Elend ausgeliefert waren. Eine Industrie, die diesen Millionen Menschen Arbeit und Verdienst hätte verschaffen können, gab es noch nicht.¹⁸

Die sozialstrukturellen Probleme erzeugen in England wie in den deutschen Gebieten eine weitreichende Beunruhigung, die auch Hegels Interesse am ›Pöbel‹ zugrunde liegt: Wie ist der Desintegration eines wachsenden Bevölkerungsteils zu begegnen? Jedoch fragt Hegel nicht nach den Möglichkeiten einer *liberalen Regulierung*; seine Antwort auf die Verarmung und Verpöbelung unterscheidet sich deutlich von den britischen Vorschlägen, die Smith' Gesellschaftsmodell gar nicht hinterfragen, sondern voraussetzen.

Es wird sich zeigen, dass sich Hegels Wirtschaftsphilosophie einer pauschalen Zuordnung entzieht: Auf der einen Seite ist das ›System der Bedürfnisse‹ an Politischen Ökonomen orientiert, die dem Merkantilismus nicht mehr eindeutig zuzurechnen sind (Steuart) oder die das vorherrschende Gesellschaftsverständnis revolutionieren (Smith); zudem reagiert Hegel mit seiner Thematisierung des Pöbels auf neuere Entwicklungen. Auf der anderen Seite stellt seine korporative, auf die Innensteuerung des Gewerbes setzende Wirtschaftstheorie den Versuch dar, die neue Gesellschaft mit der *alten* zu versöhnen. Dass Philosophie »ihre Zeit in Gedanken erfaßt« (R, 15, Vorrede), zeigt sich in Hegels ökonomischen Überlegungen überdeutlich; sie sind Ausdruck einer Sattelzeit (Koselleck) oder Epochenschwelle (Blumenberg): Die alten Wirtschaftsprinzipien entsprechen für Hegel nicht mehr dem erreichten Freiheitsbewusstsein, die neuen Wirtschaftsprinzipien wiederum führen für sich genommen ins Verderben; weder ist ihre Legitimität absolut noch sind die alten Strukturen aus Vernunftssicht völlig überholt. Deutlich wird dies nicht nur in Hegels Festhalten an der Korporation. Wie ich in einer kritischen Auseinandersetzung mit der bisher gründlichsten Studie zu Hegels Wirtschaftstheorie – *Hegel als Ökonom* von Birger P. Priddat – zeigen werde (1.3.2), billigte Hegel dem Verhältnis von Lohnarbeit und Kapital, das für

18 Manfred Botzenhart, *Reform, Restauration, Krise. Deutschland 1789-1847*, Frankfurt am Main 1985, 97 bzw. 98.

uns heute so selbstverständlich ist, keine konstitutive Rolle zu, sondern orientierte sich um der Freiheit willen am klassischen Modell von Meister und Geselle.

Hegels Plädoyer für eine reflexive Modernisierung, die das Gute des Alten verändernd bewahrt, um die Zukunft vor sich selbst zu schützen, ist gleichbedeutend mit einer Kritik utopischen Denkens; er lehnte es stets ab, der sozialen Realität ein ihr äußerliches normatives Ideal entgegenzuhalten. So heißt es gleich im ersten Paragraphen, die Rechtsphilosophie habe »die *Idee des Rechts*, den Begriff des Rechts und dessen Verwirklichung zum Gegenstande.« (R, 23, § 1) Die Vernunft sei

keine leere Vorstellung, sondern das Stärkste, das allein Machthabende. Es wäre eine leere, irreligiöse Vorstellung, das Göttliche sei nicht mächtig genug, sich Existenz zu verschaffen, das Wahre sei nur jenseits des blauen Himmels oder im subjektiven Gedanken, bloß im Innern. (Ringier, 5)

Mit der Darstellung des Rechts als *Idee* beabsichtigt Hegel, die kantische Kluft zwischen Sein und Sollen zu überwinden. Mit diesem Anspruch verbindet Hegel einen zweiten. Begriff und Realität sind ihm zufolge niemals deckungsgleich, auch wenn der Doppelsatz aus der Vorrede der *Grundlinien* häufig so verstanden wurde: »Was vernünftig ist, das ist wirklich, und was wirklich ist, das ist vernünftig.« (R, 14, Vorrede) Der Doppelsatz, der schon für viele Zeitgenossen zu belegen schien, dass Hegel sich der Restaurationspolitik angedient habe¹⁹, könne, so Hegels Rechtfertigung, nur für denjenigen anstößig sein, der zwischen

19 Diesen Faden nahm in den 1970er Jahren Karl-Heinz Ilting auf: Wie er anhand der Stellung des Monarchen, den Differenzen zur *Ständeschrift* und der Vorrede darlegt, sei die publizierte Rechtsphilosophie im Vergleich zu den Vorlesungen und anderen Publikationen vor und nach 1820 deutlich konservativer gestimmt. Ilting sieht darin den Versuch Hegels, sich durch Opportunismus der Gefahren zu erwehren, die von den Karlsbader Beschlüssen und der sogenannten Demagogenverfolgung ausgingen: Aufgrund seiner engen Verbindung zur burschenschaftlichen Bewegung habe Hegel nämlich allen Grund gehabt, sich zum erweiterten Kreis der Verdächtigen zu zählen. Er habe daraufhin eine im Spätsommer 1819 bereits druckfertige (und nach Iltings Vermutung deutlich liberalere) Fassung seiner Rechtsphilosophie zurückgezogen und gründlich umgearbeitet (vgl. Karl-Heinz Ilting, »Einleitung. Die ›Rechtsphilosophie‹ von 1820 und Hegels Vorlesungen über Rechtsphilosophie«, in: Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Vorlesungen über Rechtsphilosophie. 1818-1831*, Bd. 1, Stuttgart-Bad Cannstatt 1974). Diese These kann als widerlegt gelten. Es ist wahrscheinlicher, dass Hegel im Spätsommer 1819 sein Manuskript noch nicht abgeschlossen hatte, sondern, wie auch in anderen Fällen, beabsichtigte, Teile der *Grundlinien* nach und nach in Druck zu geben. Es spricht viel dafür, dass die Zensur Hegel keine großen Sorgen bereitete (siehe hierzu Hans-Christian Lucas u. Udo Rameil, »Furcht vor der Zensur. Zur Entstehungs- und Druckgeschichte von Hegels Grundlinien der Philosophie des Rechts«, in: *Hegel-Studien* 15 (1980)). Andererseits gilt es, die von Ilting angesprochenen Sachfragen ernst zu nehmen. Bis heute fehlt eine große Studie, die auf Grundlage aller mittlerweile erschlossenen Quellen Hegels politische Philosophie systematisch, historisch und werkgeschichtlich informiert einordnet.

bloßer Existenz und wahrhafter Wirklichkeit nicht zu unterscheiden wisse: »Man muß das Unausgebildete und das Überreife nur nicht wirklich nennen.« (Unb. II, 37, Vorwort) Besonders deutlich wird Hegels Grundgedanke in der Vorlesungsnachschrift Ringier von 1819/20, in der der Doppelsatz so widergegeben ist:

was vernünftig ist, ist wirklich und umgekehrt, aber nicht in der Einzelheit und dem Besonderen, das sich verwirren kann. (Ringier, 8)

Daraus ergibt sich, dass noch das rechtsphilosophische Projekt der affirmativen Explikation vernunftgewirkter Lebenswelten in ein Spannungsverhältnis zur Empirie gerät. Eine Philosophie, die nicht bereit ist, den Rechtsbegriff von der Rechtswirklichkeit zu trennen, muss zwangsläufig aufzeigen, wie die sittlichen Institutionen als realisierte Vernunft ihr Potential noch besser entfalten könnten, als dies bisher der Fall war. Als immanent ansetzende Kritik ist Hegels Sittlichkeitslehre, so Axel Honneth, »Vorausentwurf[...] noch nicht ausgeschöpfter Entwicklungspfade.« (RF, 27) Sosehr es richtig ist, dass Hegel seine Aufgabe nicht darin sah, dem Staat Reformvorschläge zu unterbreiten – denn hier komme die Philosophie unweigerlich zu spät –, lässt Hegels Darstellung der institutionell bereits realisierten Vernunft auch immer die Mängel des Bestehenden hervortreten. Die Deskription der Vernunftwirklichkeit trägt notwendig präskriptive Züge, weil die Realität niemals reiner Ausdruck der Vernunft ist. Besonders deutlich wird dies in der Korporationslehre.

Hegels Gedanke, angesichts der materiellen wie ideellen Desintegration bedürfe es der Stärkung der das Zunftwesen beerbenden Berufsgenossenschaften, ist keine Innovation der *Grundlinien*, sondern findet sich bereits im *System der Sittlichkeit* angedacht. Bereits 1802/03 erhofft sich Hegel von der »Constitution des Standes in sich«, dass sich jeder Bürger als Teil eines »lebendige[n] Allgemeine[n]« versteht, dass der »Trieb nach unendlichem Reichthum selbst ausgerottet ist«²⁰, dass die Reichen ihren erworbenen Reichtum mindern, indem sie ihn für die Zwecke des Standes verwenden. Diesen Grundgedanken wird Hegel am weitesten in den *Grundlinien* und in seinen rechtsphilosophischen Vorlesungen ausarbeiten, weshalb sie im Mittelpunkt dieser Arbeit stehen.²¹ Die Bedeutung, die er hier der ständischen Selbstverwaltung beimisst, lässt sich bereits an ihrer systematischen Stellung ablesen: Die Korporation beschließt die Theorie der bürgerlichen Gesellschaft. Jene nicht in diese einzubeziehen, wäre einer Darstellung der hegelschen Rechtsphilosophie vergleichbar, die das abstrakte Recht und die Moralität abdeckt, in der die Sittlichkeit jedoch fehlt.

20 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, »System der Sittlichkeit [Critik des Fichteschen Naturrechts]«, in: ders., *Gesammelte Werke*, Bd. 5, Hamburg 1998, 354, 355.

21 Zu Hegels Thematisierung der Ökonomie in der Berner, Frankfurter und Jenaer Zeit siehe Neschen, *Ethik und Ökonomie*.

Wie ich in Kapitel 1.3 und im Zwischenfazit argumentieren werde, sieht sich Hegels Idee einer korporativen Wirtschaftsverfassung vor unlösbare Probleme gestellt, weshalb ich mit Marx' Kritik der politischen Ökonomie eine alternative Theorie der bürgerlichen Gesellschaft vorstelle (Kapitel 2). Diese Theorie wird von Axel Honneth (Kapitel 3) aus noch zu erörternden Gründen verworfen. Anhand seiner Monographien *Leiden an Unbestimmtheit* (2001) und *Das Recht der Freiheit* (2012) stelle ich zwei Vorschläge vor, wie auf die Probleme in Hegels Konzeption reagiert werden kann. Dabei wird sich u.a. zeigen, dass Honneths jüngster Vorschlag zur Aktualisierung der Korporationsidee auf einem Sittlichkeitsbegriff beruht, der sich in wesentlichen Punkten vom hegelschen Vorbild unterscheidet. Nach einer kritischen Darstellung von Honneths normativer Rekonstruktion des Marktes nehme ich diesen Faden in Kapitel 4 wieder auf: Hegels Sittlichkeitsverständnis bringt einen Begriff reflexiver Freiheit zum Ausdruck, den ich zunächst vom Freiheitsbegriff Immanuel Kants (4.1) unterscheiden werde, bevor ich abschließend (4.2) die Potentiale wie Zumutungen der hegelschen Sittlichkeitslehre für eine kritische Gesellschaftstheorie diskutiere.

1. Hegels Theorie der bürgerlichen Gesellschaft

1.1 Hegels Begriff der Sittlichkeit

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

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

1.1.1 Hegels Moral- und Gewissenskritik

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

1.1.2 Hegels Kritik neuzeitlicher Staatsvertragstheorien

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

18 Kant, *Metaphysik der Sitten*, 230.

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

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

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

22 Kant, *Metaphysik der Sitten*, 231.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

1.1.3 Hegels Begriff des freien Willens

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

51 Hegel, *Phänomenologie*, 319.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

1.1.5 Resümee zu Hegels Sittlichkeitsbegriff

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

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

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

56 Schnädelbach, *Hegels praktische Philosophie*, 263.

57 Schnädelbach, *Hegels praktische Philosophie*, 268.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

1.2 Das abstrakte Recht

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

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

63 Vgl. Hoffmann, *Hegel*, 429.

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

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

1.2.1 Freiheit und Eigentum

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

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

1.2.2 Drei Formen der Eigentumskonstitution

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

1.2.3 Wert und Wertgröße

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

1.2.4 Vertrag und Unrecht

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

1.3 Die bürgerliche Gesellschaft

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

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

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

1.3.1 Armut und Reichtum

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Es kommt hierin zum Vorschein, daß bey dem *Uebermaße des Reichthums*, die bürgerliche Gesellschaft *nicht reich genug* ist, d.h. an dem ihr eigenthümlichen Vermögen nicht genug besitzt, dem Uebermaße der Armuth und der Erzeugung des Pöbels zu steuern. (R, 194, § 245)

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

1.3.2 Produktive Konsumtion. Zum Stellenwert der Lohnarbeit

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

92 Priddat, *Hegel als Ökonom*, 145.

93 Priddat, *Hegel als Ökonom*, 64.

duktiven Unternehmerkonsumenten. Bei Griesheim heißt es an entsprechender Stelle:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

97 Priddat, *Hegel als Ökonom*, 197.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

1.3.3 Polizei und Korporation

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

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

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

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

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

1.3.3.1 Die Polizei

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

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

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

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

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

101 Priddat, *Hegel als Ökonom*, 91.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

1.3.3.2 Die Korporation

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Mitgliedschaft

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

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

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

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

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

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

Verhältnis von Korporation und Zunft

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Theorie-immanente Spannungen

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Historischer Kontext

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Werner Conze bringt diese Entwicklung wie folgt auf den Punkt:

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

Warum Hegel an der Korporation festhält

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

124 Vogel, *Allgemeine Gewerbefreiheit*, 180.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

2. Marx' Theorie der bürgerlichen Gesellschaft

Hegel beschreibt in seiner Theorie der bürgerlichen Gesellschaft zwei gegenläufige Tendenzen: Auf der einen Seite geht er von einer »ins unendliche fortgehende[n] Vervielfältigung« (R, 166, § 191) der Bedürfnisse aus und reflektiert die weitreichenden Veränderungen, die sich mit dem Manufakturwesen und der beginnenden Industrieproduktion im Arbeitsprozess vollzogen. Auf der anderen Seite stellt die Einführung der Berufsgenossenschaft den Versuch dar, die *unendliche* Differenzierung und Erneuerung der Produktion in die bloße *Verschiedenheit* der Arbeitszweige umzubiegen – »eine Verschiedenheit, die nicht als unendlich sich gliedernd aufgefasst werden muss, sondern ebenso gut als ein ruhiges Neben- und Miteinander von gesellschaftlicher Arbeitsteilung ohne ruinöse Konkurrenz gedacht werden kann«.¹

Von beiden Tendenzen – der zur rastlosen Steigerung und der zur korporativen Entschleunigung – hat sich offensichtlich die erste durchgesetzt. Die geschichtliche Entwicklung ist über Hegels Hoffnung, hier lägen keine wirklichen Gegensätze vor, sondern die marktwirtschaftliche Steigerungslogik bringe noch die Einhegung des Marktes hervor, hinweggegangen – und konfrontiert uns mit einer ungebrochenen Beschleunigung von Technik, sozialem Wandel und Identitätsmustern. Insbesondere durch die Forschungen von Hartmut Rosa sind die mit den temporalen Strukturen der (Spät-)Moderne verbundenen Krisenerscheinungen in den letzten Jahren zu einem vielbeachteten Thema geworden. Für Rosa sind die Entfremdungsphänomene zwar nicht *nur* Ausdruck ökonomischer Prozesse – für ihn sind sie Resultat eines umfassenderen Problems, nämlich eines entfremdeten Weltverhältnisses –, jedoch sieht er in der kapitalistischen Eigendynamik einen *der* zentralen Gründe – und die Theorie, die diese Eigendynamik

1 Hans-Georg Bensch, »Sozialstaatliche Elemente in der Hegelschen Rechtsphilosophie«, in: Christoph Bauer u.a. (Hg.), *Faschismus und soziale Ungleichheit*, Duisburg 2007, 151.

besonders treffend beschreibe, sei die marxische Kritik der politischen Ökonomie.²

Deren sozialphilosophisch innovativer Gehalt blieb lange Zeit hinter politischen Interessen verborgen: Die alte Sozialdemokratie, der bürgerliche Antikommunismus und der Weltanschauungsmarxismus instrumentalisierten die marxische Theorie gleichermaßen für ihre jeweiligen Zwecke. Dabei kamen sie häufig zu ähnlichen Ergebnissen, die nur unterschiedlich bewertet wurden: Marx und Engels, darin war man sich einig, hätten die Grundlagen für eine umfassende proletarische Weltanschauung erarbeitet, der zufolge die Menschheitsgeschichte einen naturgesetzlichen Verlauf nehme: Noch die Einrichtung einer *befreiten* Gesellschaft sei bei den Begründern des wissenschaftlichen Sozialismus als ein *ökonomisch determinierter* Prozess gedacht. Gegen diesen sozialtheoretischen Naturalismus eines Kautsky, Lenin oder Stalin richtete sich der mit den Veröffentlichungen von Karl Korsch und Georg Lukács anhebende westliche Marxismus.³ Die Rehabilitierung des Subjekts, die er *mit* Marx einforderte, markiert rezeptionsgeschichtlich jedoch nicht nur einen wichtigen Fortschritt, sondern sie ist auch Ausgangspunkt einer erneut selektiven Interpretation: Mit ihr ging eine Fokussierung auf das ›humanistische‹ Frühwerk sowie eine gewisse Skepsis gegenüber dem ›szientistischen‹ Spätwerk einher; letzteres kam entweder gar nicht mehr oder perspektivisch verzerrt zur Sprache.

In Westdeutschland änderte sich dies erst Mitte der 1960er Jahre grundlegend.⁴ Die Autoren⁵, die sich im Nachhinein unter dem Label *neue Marx-Lektüre* fassen lassen, machten es sich zur Aufgabe, den ganzen Marx, vor allem jedoch die Motive und die Methodik der Kritik der politischen Ökonomie zu rekonstruieren: Dabei arbeiteten sie heraus, dass im Zentrum des marxischen Werks eine den Naturschein verselbständigter ökonomischer Prozesse durchbrechende *Formtheorie* oder *Formanalyse* der bürgerlichen Gesellschaft steht. An-

2 Siehe Hartmut Rosa, »Klassenkampf und Steigerungsspiel: Eine unheilvolle Allianz. Marx' beschleunigungstheoretische Krisendiagnose«, in: Rahel Jaeggi u. Daniel Loick (Hg.), *Nach Marx. Philosophie, Kritik, Praxis*, Berlin 2013.

3 Siehe Perry Anderson, *Über den westlichen Marxismus*, Frankfurt am Main 1978.

4 Siehe Elbe, *Marx im Westen*; zur internationalen Rezeption siehe Jan Hoff, *Marx global. Zur Entwicklung des internationalen Marx-Diskurses seit 1965*, Berlin 2009.

5 Zu den wichtigsten Autoren gehören Hans-Georg Backhaus (*Dialektik der Wertform. Untersuchungen zur marxischen Ökonomiekritik*, Freiburg 1997), Helmut Brentel (*Soziale Form und ökonomisches Objekt. Studien zum Gegenstands- und Methodenverständnis der Kritik der politischen Ökonomie*, Opladen 1989), Ingo Elbe (*Marx im Westen*), Michael Heinrich (*Die Wissenschaft vom Wert. Die Marxsche Kritik der politischen Ökonomie zwischen wissenschaftlicher Revolution und klassischer Tradition*, Münster 2010), Isaak Iljitsch Rubin (*Studien zur Marxschen Werttheorie*, Frankfurt am Main 1973) und Dieter Wolf (*Der dialektische Widerspruch im ›Kapital‹. Ein Beitrag zur Marxschen Werttheorie*, Hamburg 2002).

statt den anthropologischen, ahistorischen, individualistischen und empiristischen Diskurs der klassischen politischen Ökonomie fortzuschreiben⁶, stelle Marx die kapitalistische Produktionsweise als einen Systemzusammenhang dar, der auf historisch-spezifischen – und damit änderbaren – Formbestimmungen der Arbeit beruht. Diesen Grundgedanken, der in der Marx-Forschung mittlerweile *common sense* ist, möchte ich im Folgenden näher ausführen – zum einen, weil sich die Dynamik der bürgerlichen Gesellschaft mit Marx realistischer beschreiben lässt als mit Hegel, zum anderen, weil Marx' Theorie in der Auseinandersetzung mit Honneth noch eine wichtige Rolle spielen wird.

2.1 Formgenetische Methode

Marx' löst seinen Anspruch, die Historizität der Strukturen herauszuarbeiten, die den Kapitalismus zum Kapitalismus machen, mit einer besonderen wissenschaftlichen Darstellungsweise ein: mit einer *begrifflichen* Untersuchung der bereits *entwickelten* bürgerlichen Verhältnisse, deren Entstehungsgeschichte erst *nach* der Identifizierung ihrer wesentlichen Bestimmungen in Grundzügen geschrieben werden kann. Dass ein Gegenstand erkannt sein muss, bevor sich sein historisches Werden zur Darstellung bringen lässt, verdeutlicht Marx in den *Grundrissen* mit einer evolutionstheoretischen Analogie:

Die Anatomie des Menschen ist ein Schlüssel zur Anatomie des Affen. Die Andeutungen auf Höheres in den untergeordneten Tierarten können dagegen nur verstanden werden, wenn das Höhere selbst schon bekannt ist. (G, 39)

Es mag paradox klingen, aber es ist die begriffliche Analyse des Bestehenden, die dem Anspruch auf Historisierung gerecht wird, während die Darstellung der ökonomischen Kategorien entsprechend ihrer geschichtlichen Aufeinanderfolge die historischen Differenzen zu nivellieren tendiert. Marx verdeutlicht dies am Beispiel des Grundeigentums: »nichts scheint naturgemäßer« als die ökonomische Theorie mit den Kategorien des Grundeigentums und der Grundrente zu beginnen, weil die Landwirtschaft die »erste Produktionsform aller einigermaßen befestigter Gesellschaften« war. Marx hingegen kommentiert: »nichts wäre falscher« (G, 40). Eine Darstellung der Kategorien gemäß ihrer Geschichte scheidet

- 6 Der Diskurs der klassischen politischen Ökonomie ist *anthropologisch* und *ahistorisch*, weil die ökonomischen Formen auf einen menschlichen Wesenskern zurückgeführt werden, der den Motiven des Warenbesitzers entspricht – ein Beispiel ist die Behauptung von Adam Smith, der Mensch hätte einen natürlichen Hang zum Tausch –, er ist *individualistisch* oder *atomistisch*, weil die Gesellschaft aus dem Handeln unverbundener Einzelner erklärt wird, und er ist *empiristisch*, weil er die Wirklichkeit als unmittelbar transparent unterstellt. Vgl. Heinrich, *Die Wissenschaft vom Wert*, 82.

für ihn aus, weil Grundeigentum und Grundrente für die Erklärung des Kapitalverhältnisses nicht erforderlich sind, Grundeigentum und Grundrente vielmehr ihren »Rang und Einfluß« vom Kapitalverhältnis zugewiesen bekommen: Das Kapitalverhältnis ist die »allgemeine Beleuchtung, worin alle übrigen Farben getaucht sind und [die] sie in ihrer Besonderheit modifiziert.« (G, 40) Eine historiographische Darstellung hingegen trägt diesem »besondre[n] Äther, der das spezifische Gewicht alles in ihm hervorstechenden Daseins bestimmt« (G, 40), nicht Rechnung, sondern suggeriert das gegenläufige Bedingungsverhältnis und erzeugt auf diese Weise den falschen Anschein historischer Kontinuität. Marx' Schlussfolgerung:

Es wäre also untubar und falsch, die ökonomischen Kategorien in der Folge aufeinander folgen zu lassen, in der sie historisch die bestimmenden waren. Vielmehr ist ihre Reihenfolge bestimmt durch die Beziehung, die sie in der modernen bürgerlichen Gesellschaft aufeinander haben, und die genau das umgekehrte von dem ist, was als ihre naturgemäße erscheint oder der Reihe der historischen Entwicklung entspricht. (G, 41)

Für die Rezeptionsgeschichte hatte es fatale Konsequenzen, dass Friedrich Engels – nach Marx' Tod dessen unumstrittener Statthalter –, diesen zentralen Sachverhalt nicht erfasste, sondern Marx ausgerechnet die Methode unterstellte, die dieser für »untubar und falsch« hielt: die sogenannte »logisch-historische Methode«, nach der die »logische Behandlungsweise [...] in der Tat nichts andres [ist] als die historische, nur entkleidet der historischen Form und der störenden Zufälligkeiten.«⁷ Dementsprechend liest Engels den Tausch von Ware gegen Ware, mit dem Marx seine Untersuchung im *Kapital* beginnt, als komplexitätsreduzierende Darstellung einer »einfachen Warenproduktion«, das heißt einer prämonetären Naturalwirtschaft, deren Beginn »vor aller geschriebenen Geschichte« liege: Sie lasse sich »in Ägypten auf mindestens dritthalbtausend, vielleicht fünftausend, in Babylonien auf viertausend, vielleicht sechstausend Jahre vor unserer Zeitrechnung zurückführ[en]«⁸ und habe bis ins fünfzehnte Jahrhundert hinein Bestand gehabt. Charakteristisch für die Zeit der einfachen Warenproduktion ist nach Engels die Transparenz der noch nicht durch Kaufmann und Metallgeld vermittelten Transaktion: Der mittelalterliche Handwerker habe nicht nur gewusst, wie viel Zeit er selbst zur Herstellung seiner Waren aufbringen musste, sondern weil er selbst ein Stück Land besaß, auf dem er einige

7 Friedrich Engels, »Karl Marx, »Zur Kritik der Politischen Ökonomie«, in: *Marx Engels Werke*, Bd. 13, Berlin 1990, 475.

8 Friedrich Engels, »Ergänzungen und Nachtrag zum III. Buche des »Kapital«, in: *Marx Engels Werke*, Bd. 25, Berlin 1988, 909.

Nahrungsmittel anbaute, konnte er auch den (Arbeits-)Wert der Waren berechnen, die der Bauer auf dem Markt anbot⁹ – und *vice versa*:

Der Bauer sowohl wie die Leute, von denen er kaufte, waren selbst Arbeiter, die ausgetauschten Artikel waren die eignen Produkte eines jeden. Was hatten sie bei der Herstellung dieser Produkte aufgewandt? Arbeit und nur Arbeit [...]; wie also können sie diese ihre Produkte mit denen anderer arbeitenden Produzenten austauschen anders als im Verhältnis der darauf verwandten Arbeit? Da war nicht nur die auf diese Produkte verwandte Arbeitszeit der einzige geeignete Maßstab für die quantitative Bestimmung der auszutauschenden Größen; da war überhaupt kein anderer möglich. Oder glaubt man, der Bauer und der Handwerker seien so dumm gewesen, das Produkt zehnstündiger Arbeit des einen für das einer einzigen Arbeitsstunde des andern hinzugeben? Für die ganze Periode der bäuerlichen Naturalwirtschaft ist kein anderer Austausch möglich als derjenige, wo die ausgetauschten Warenquanta die Tendenz haben, sich mehr und mehr nach den in ihnen verkörperten Arbeitsmengen abzumessen.¹⁰

Das marxsche Wertgesetz, so Engels (und später der Marxismus-Leninismus), habe in Reinform nur in vorkapitalistischen Gesellschaften gegolten. Die Schwäche der ethnologisch-historiographischen Interpretation deutet sich hier bereits an: Anstatt realistisch davon auszugehen, dass der in Naturalökonomien nebensächliche Produktentausch in vielfältiger Hinsicht normativ reguliert war, unterstellt Engels den Akteuren eine *bewusste* Reduktion der Waren auf Arbeitswerte, das heißt er projiziert einen als intentional gedeuteten Akt auf die Vergangenheit, der sich nach Marx *im Kapitalismus* und hier *hinter dem Rücken der Akteure* abspielt. Mit dieser enthistorisierenden Historiographie ist jedoch schon der erste Satz im *Kapital* nicht vereinbar:

Der Reichtum der Gesellschaften, in welchen *kapitalistische* Produktionsweise herrscht, erscheint als eine »ungeheure Warensammlung«, die einzelne Ware als seine Elementarform. Unsere Untersuchung beginnt daher mit der Analyse der Ware. (K I, 49, Hervorhebung von mir)

Wenn Marx zu Beginn seiner Untersuchung Ware gegen Ware tauschen lässt, spricht er keine vorkapitalistischen Produktionsweisen an, sondern er abstrahiert bewusst von weiteren Kategorien (Geld und Kapital), die für ein hinreichendes Verständnis der bürgerlichen Gesellschaft zwar unabdingbar sind, die sich jedoch nicht zeitgleich darstellen lassen: Jede Theorie muss an einem bestimmten Punkt einen Anfang machen, das heißt die in Wirklichkeit nur zusammen existierenden Strukturen müssen nacheinander und auseinander entwickelt werden. Die einfachste Kategorie, mit der Marx darum auch beginnt, ist die (kapitalistische) *Ware*.¹¹

9 Engels, »Ergänzungen und Nachtrag«, 908.

10 Engels, »Ergänzungen und Nachtrag«, 907.

11 Siehe hierzu ausführlich Heinrich, *Die Wissenschaft vom Wert*, 171-179.

2.2 Warenanalyse

Die Untersuchung der Ware führt nicht nur zu dem trivialen Ergebnis, dass sie zwei Eigenschaften hat: die Gebrauchswert-Eigenschaft, menschliche Bedürfnisse zu befriedigen, und die Tauschwert-Eigenschaft, in einem bestimmten proportionalen Verhältnis gegen andere Gebrauchswerte eintauschbar zu sein. Die Waren-Analyse endet auch nicht mit dem (schon gar nicht mehr so trivialen) Ergebnis, dass in einer Gesellschaft, deren dominierendes Produktionsverhältnis die Warenproduktion ist, die Tauschrelationen Äquivalenzrelationen¹² sind und die Äquivalenz im durch abstrakte Arbeit (oder gleiche menschliche Arbeit) bestimmten Wert der Waren begründet ist. Der eigentliche Clou der Warenanalyse besteht vielmehr in dem Nachweis, dass Arbeitsprodukte *nur unter ganz bestimmten sozialen Bedingungen die Form des Werts* annehmen.

Dazu unterscheidet Marx drei Begriffe gleicher menschlicher Arbeit¹³: Mit jeder Arbeitstätigkeit setzt der Mensch seinen Organismus zweckmäßig in Bewegung, das heißt er verausgabt zur Befriedigung seiner Bedürfnisse *physiologische Energie* (a). Die physiologische Vergleichbarkeit konkreter Arbeiten ist wiederum die Grundlage der *gesellschaftlich gleichgesetzten Arbeit* (b): Wären die Menschen nicht in der Lage, von einer Arbeitstätigkeit zur anderen zu wechseln, gäbe es nicht die Möglichkeit, die zur Verfügung stehende Gesamtarbeit gesellschaftlich umzuverteilen.¹⁴ Die Gleichsetzung konkreter Arbeiten ist jedoch noch kein Spezifikum der Warenproduktion. Dies ist erst die *abstrakt menschliche Arbeit als Werts substanz* (c), bei der es sich um eine besondere Form der gesellschaftlich gleichgesetzten Arbeit handelt:

Daß jede Nation verrecken würde, die, ich will nicht sagen für ein Jahr, sondern für ein paar Wochen die Arbeit einstellte, weiß jedes Kind. Ebenso weiß es, daß die den verschiedenen Bedürfnismassen entsprechenden Massen von Produkten verschiedene und quantitativ bestimmte Massen der gesellschaftlichen Gesamtarbeit erheischen. Daß diese *Notwendigkeit* der *Verteilung* der gesellschaftlichen Arbeiten in bestimmten Proportionen durchaus nicht durch die *bestimmte Form* der gesellschaftlichen Produktion aufgehoben, sondern nur ihre *Erscheinungsweise* ändern kann, ist self-evident. Naturgesetze können überhaupt nicht aufgehoben werden. Was sich in historisch ver-

12 Mathematisch gesprochen handelt es sich um *transitive Relationen*: Aus den Relationen xRy und yRz muss die Relation zRx folgen, weil sich andernfalls Gewinne *dauerhaft* durch bloßen Tausch realisieren ließen.

13 Siehe hierzu Rubin, *Studien zur Marxschen Werttheorie*, 91-123.

14 Heinrich weist gegen Wolf und Rubin jedoch darauf hin, dass »die bloße Verteilung der gesellschaftlichen Gesamtarbeit noch keine Gleichsetzung der einzelnen konkreten Arbeiten impliziert: wenn eine selbst wirtschaftende bäuerliche Familie täglich neben zwei Stunden Bäckerarbeit auch noch eine Stunde Schneiderarbeit verausgabt, so ist dies keine Gleichsetzung [...], sondern es werden die verschiedenen konkreten Arbeiten auf verschiedene Mitglieder der Familie verteilt. Die ›Gleichsetzung‹ ist hier der Akt des betrachtenden Theoretikers.« (Heinrich, *Die Wissenschaft vom Wert*, 213).

schiednen Zuständen ändern kann, ist nur die *Form*, worin jene Gesetze sich durchsetzen. Und die Form, worin sich diese proportionelle Verteilung der Arbeit durchsetzt in einem Gesellschaftszustand, worin der Zusammenhang der gesellschaftlichen Arbeit sich als *Privataustausch* der individuellen Arbeitsprodukte geltend macht, ist eben der *Tauschwert* dieser Produkte¹⁵.

Demnach ist der Wertcharakter der Arbeitsprodukte eine notwendige Konsequenz *privatarbeitsteiliger* Produktionsverhältnisse: Ohne eine vorgängige Koordination der Arbeiten führt die willkürlich erfolgende Verteilung der Gesamtarbeit auf die einzelnen Produktionssphären regelmäßig zu Disproportionalitäten, auf die der Markt nachträglich reagiert. Dass die Arbeitsprodukte unter privatarbeitsteiligen Bedingungen ihre Gesellschaftlichkeit erst noch unter Beweis stellen müssen, bedeutet, dass Wert und Wertgröße gar nicht *vor* dem Austausch bestimmbar sind. Daher auch die Notwendigkeit des Geldes. Während Geld häufig nur als ein technisches Hilfsmittel zur Erleichterung des Produktentauschs verstanden wird, auf das grundsätzlich verzichtet bzw. das durch Stundenzettel ersetzt werden könnte, macht Marx darauf aufmerksam, dass die Frage, ob und in welchem Maße die Privatarbeit als Teil der gesellschaftlichen Gesamtarbeit gelten kann, sich nicht *ex ante* beantworten lässt:

Die Frage, warum das Geld nicht unmittelbar die Arbeitszeit selbst repräsentiert, so daß z.B. eine Papiernote x Arbeitsstunden vorstellt, kommt ganz einfach auf die Frage heraus, warum auf Grundlage der Warenproduktion die Arbeitsprodukte sich als Waren darstellen müssen, denn die Darstellung der Ware schließt ihre Verdopplung in Ware und Geldware ein. Oder warum Privatarbeit nicht als unmittelbar gesellschaftliche Arbeit, als ihr Gegenteil, behandelt werden kann. (K I, 109)

Abstrakte Arbeit als Werts substanz ist demnach keine Substanz, die einem isolierten Gegenstand zukäme, sondern sie ist eine *gemeinsame* Eigenschaft, die lediglich im Austausch der Arbeitsprodukte, das heißt im Zuge einer hinter dem Rücken der Akteure erzwungenen Gleichsetzung konkreter Arbeiten existiert.¹⁶

15 Karl Marx u. Friedrich Engels, *Briefe über »Das Kapital«*, Berlin 1954, 185.

16 Alfred Sohn-Rethel prägte hierfür den Begriff der »Realabstraktion«. Im Unterschied zur Nominalabstraktion wird die Reduktion der konkreten Privatarbeiten auf Arbeit schlechthin von Seiten der Marktteilnehmer durch bewusst-intentionale Handlungen *unbewusst* vorgenommen: Der Käufer macht sich Gedanken darüber, wie dringend er das Produkt braucht, welchen Preis er bezahlen kann oder zu zahlen bereit ist etc., aber die Reduktion auf abstrakte Arbeit selbst vollzieht sich *nicht* in seinem Kopf, sondern durch den Austauschakt hindurch. Smith und Engels hingegen verwechseln »die objektive Gleichung, die der Gesellschaftsprozess gewaltsam zwischen den ungleichen Arbeiten vollzieht« mit der »subjektive[n] Gleichberechtigung der individuellen Arbeiten.« (Karl Marx, *Zur Kritik der Politischen Ökonomie*, in: *Marx-Engels-Werke*, Bd. 13, Berlin 1990, 45) Abstrakte Arbeit als Resultat einer unbewussten wie erzwungenen Gleichsetzung ungleicher Privatarbeiten ist von der abstrakten Arbeit zu unterscheiden, die Hegel (siehe »Naturphilosophie und Philosophie des Geistes. Vorlesungsmanuskript zur Realphilosophie«, 224; R, 169, § 198; Unb. I, 193) und der frühe Marx (in den *Ökonomisch-philosophischen Manuskripten*) thematisieren: Abs-

In der Erstauflage des *Kapital* hatte Marx die relationale Natur des Werts noch nicht deutlich genug herausgestellt, weshalb er bei ihrer Überarbeitung notiert:

So wurden der Rock und Leinwand als Werthe, jedes für sich, auf *Vergegenständlichung menschlicher Arbeit schlechthin* reducirt. Aber in dieser Reduktion wurde vergessen, daß keines für sich *solche Werthgegenständlichkeit* ist, sondern daß sie solches nur sind, soweit das ihnen *gemeinsame Gegenständlichkeit* ist. Ausserhalb ihrer Beziehung aufeinander – der Beziehung, worin sie gleichgelten – besitzen weder der Rock noch die Leinwand *Werthgegenständlichkeit* oder ihre *Gegenständlichkeit* als blosses Gallerten menschlicher Arbeit schlechthin.¹⁷

Kritiker, die in Marx einen substanzialistischen Arbeitswerttheoretiker im Gefolge David Ricardos sehen, interpretieren die »gemeinsame Gegenständlichkeit« nicht, wie Marx sie an mehreren Stellen explizit verstanden wissen will, im Sinne einer Reflexionsbestimmung, das heißt einer nur relational existierenden Eigenschaft, sondern als eine Gemeinsamkeit individuell vorhandener Eigenschaften.¹⁸ Damit übersehen sie jedoch, was nach Marx' Selbstverständnis den Kern seiner *Kritik* der politischen Ökonomie ausmacht: Wert und Wertgröße nicht länger als dingliche Eigenschaft zu behandeln, sondern als Ausdruck gesellschaftlicher Verhältnisse zu entschlüsseln, die als dingliche Eigenschaften in Erscheinung treten.

Diesen Naturschein der ökonomisch-sozialen Formen bezeichnete Marx als *Fetischismus*: Gegenständen (Ware, Geld, Kapital) wird eine genuin soziale Eigenschaft als Natureigenschaft zugesprochen, ohne dass es sich beim Verkennen des sozialen Grundes um ein bloß individuelles Erkenntnisdefizit der Theoretiker

trakte Arbeit im Sinne vereinfachter oder mechanisierter Arbeit ist der Terminologie der Kritik der politischen Ökonomie zufolge eine *besondere Form der konkreten Arbeit*, die sich beobachten und mit der Stoppuhr messen lässt, während abstrakte Arbeit als Wertsubstanz ein »*gesellschaftlich praktiziertes Geltungsverhältnis*, eine gesellschaftlich gültige Zuschreibung« (Michael Heinrich, »abstrakte Arbeit«, in: Wolfgang Fritz Haug (Hg.), *Historisch-kritisches Wörterbuch des Marxismus*, Bd. 1, Hamburg, Berlin 1996, Sp. 60) ist.

- 17 Karl Marx, »Ergänzungen und Veränderungen zum ersten Band des ›Kapitals‹«, in: *Karl Marx Friedrich Engels Gesamtausgabe*, Bd. II.6, Berlin 1987, 30.
- 18 Dabei können sie sich u.a. auf diese fatale Stelle im *Kapital* berufen: »Alle Arbeit ist [...] Verausgabung menschlicher Arbeitskraft im physiologischen Sinn, und in dieser Eigenschaft gleicher menschlicher oder abstrakt menschlicher Arbeit bildet sie den Warenwert.« (K I, 61) Ist dies nur eine missverständliche Formulierung, die aus dem geltungstheoretischen Rahmen fällt? Überwiegt bei Marx umgekehrt ein werttheoretischer Naturalismus? Oder überkreuzen sich geltungstheoretische und naturalistische Überlegungen fortlaufend? So gefragt, steht das *Gewicht* der beiden Konzeptionen im Mittelpunkt. Wichtiger scheint mir hingegen die Sachfrage zu sein, welches werttheoretische Grundverständnis *überzeugend* ist und wie sich von ihm ausgehend eine in sich stimmige Ausbeutungstheorie entwickeln lässt. Selbst wenn sich nämlich zeigen ließe, dass Marx über weite Strecken den naturalistischen Diskurs der klassischen politischen Ökonomie fortführt, spräche nichts dagegen, Marx auf dem ungleich attraktiveren Weg zu folgen, den er zweifelsohne auch einschlug.

oder gar um eine ideologische Manipulation der Massen handeln würde. Um zu verdeutlichen, dass die Naturalisierung ein *Effekt der sozialen Verhältnisse selbst* ist, bezeichnet er die ahistorischen Kategorien der klassischen politischen Ökonomie auch als »objektive Gedankenformen« (K I, 90). Gemeint ist damit nicht etwa eine Determination des Bewusstseins, aus der es kein Entrinnen gäbe. Die ideologischen Alltagsauffassungen, die sich auch in den Theorien der Wirtschaftswissenschaftler niederschlagen, deutet Marx vielmehr als strukturell induzierte Verkennungen: Wert, Ware und Geld erscheinen spontan als geschichtslose Voraussetzungen des Sozialen, weil die privatarbeitsteiligen Produktionsverhältnisse nicht das Resultat einer interpersonellen Übereinkunft sind, sondern sich gegenüber jedem einzelnen als äußerer Zwang geltend machen:

Den letzteren [den Produzenten, S.E.] erscheinen daher die gesellschaftlichen Beziehungen ihrer Privatarbeiten als das, was sie sind, d.h. nicht als unmittelbar gesellschaftliche Verhältnisse der Personen in ihren Arbeiten selbst, sondern vielmehr als sachliche Verhältnisse der Personen und gesellschaftliche Verhältnisse der Sachen. (K I, 87)

Ideologie im marxischen Sinne ist nicht etwa die reine Unwahrheit, sondern in der Konfundierung von erster und zweiter Natur ist noch die Erkenntnis aufgehoben, dass die Menschen in der bürgerlichen Gesellschaft von ihren eigenen sozialen Beziehungen beherrscht werden – Ideologie ist, in den Worten Adornos, »das verzerrte Bewußtsein von der realen Vormacht des Ganzen.«¹⁹

2.3 Kapitalverhältnis

Diese Vormacht des Ganzen macht sich innerhalb der Warenzirkulation, in der sich Ware gegen Geld (Verkauf) und Geld gegen Ware (Kauf) tauscht, insofern geltend, als der einzelne Privatproduzent für die Befriedigung seiner vielfältigen Bedürfnisse auf das Angebot und die Nachfrage der anderen Privatproduzenten angewiesen ist: Denn unter der Voraussetzung einer universalisierten Warenproduktion verfügt niemand über sämtliche Mittel, die zur Selbstversorgung erforderlich wären. Der Umstand, dass der einzelne Privatproduzent zwar fortwährend von anderen kaufen muss, der Absatz seiner eigenen Waren jedoch nicht gesichert, sondern den unkalkulierbaren Bewegungen des Marktes ausgeliefert ist, führt dazu, dass das Geld nicht nur als Maß der Werte und Zirkulationsmittel die Waren vermittelt, sondern selbst zum Zweck der ökonomischen Transaktion wird: »Mit mehr entwickelter Warenproduktion muß jeder Warenproduzent sich den nervus rerum, das »gesellschaftliche Faustpfand« sichern.« (K I, 145)

19 Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik*, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. 6, Frankfurt am Main 1997, 299.

Marx erörtert mit der Schatzbildung eine Möglichkeit, dies zu tun: Der Warenbesitzer verkauft, ohne zu kaufen. Dass er das eingenommene Geld auf Dauer der Zirkulation entzieht, führt jedoch wider Willen zum Verlust des Werts: »Solange es [das Geld, S.E.] der Zirkulation entzogen bleibt, ist es ebenso wertlos, als läge es im tiefsten Bergschacht vergraben.«²⁰ Andererseits kann das Geld auch nicht der Zirkulation zugeführt werden, denn in diesem Fall tauschte es sich gegen Gebrauchsgegenstände, deren Konsum ebenfalls den Verlust des Werts nach sich zöge – es sei denn, es fände sich auf dem Markt eine Ware, deren Konsum selbst wertschaffend ist:

Um aus dem Verbrauch einer Ware Wert herauszuziehen, müßte unser Geldbesitzer so glücklich sein, innerhalb der Zirkulationssphäre, auf dem Markt, eine Ware zu entdecken, deren Gebrauchswert selbst die eigentümliche Beschaffenheit besäße, Quelle von Wert zu sein, deren wirklicher Verbrauch also selbst Vergegenständlichung von Arbeit wäre, daher Wertschöpfung. Und der Geldbesitzer findet auf dem Markt eine solche spezifische Ware vor – das Arbeitsvermögen oder die Arbeitskraft. (K I, 181)

Die Existenz der Arbeitskraft als Ware ist keine Selbstverständlichkeit, sondern das Ende eines langen und gewalttätigen Prozesses der Enteignung und Disziplinierung, den Marx im 24. Kapitel unter dem Titel »Die sogenannte ursprüngliche Akkumulation« beschreibt: Die kapitalistische Produktionsweise ist nicht nur ein endliches System, weil andere Formen der Vergesellschaftung an seine Stelle treten können, sondern auch, weil sie sich nur unter Bedingungen etablierte, die sie nicht selbst setzte. Marx nennt im *Kapital* drei dieser Bedingungen:

1. Der Arbeiter muss rechtlich frei sein, das heißt, er darf weder Eigentum einer anderen Person (Sklave) noch anderen persönlichen Abhängigkeitsverhältnissen unterworfen sein (wie der Vasall, Leibeigene oder Grundhold). Stattdessen bezieht er sich auf sein Arbeitsvermögen als eine nur von ihm kontrollierte Ware.
2. Der Arbeiter darf nicht im Besitz von Produktionsmitteln sein (Trennung in Klassen), weil er ansonsten nicht darauf angewiesen wäre, sein Arbeitsvermögen auf dem Arbeitsmarkt anzubieten.
3. Der kapitalistische Arbeitsprozess verlangt Konformität, das heißt, er bedarf Arbeiter, die eine seinen Anforderungen genügende Disziplin aufbringen.

Sind alle Bedingungen erfüllt, kann der Geldbesitzer von der kommodifizierten Arbeitskraft Gebrauch machen. Die Ware Arbeitskraft unterscheidet sich von anderen Waren zwar dadurch, dass sie an eine lebensweltlich situierte Person gebunden ist und darum nicht rein kapitalistisch produziert wird, jedoch zeichnet

20 Karl Marx, »Fragment des Urtextes von »Zur Kritik der politischen Ökonomie««, in: ders., *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, Berlin 1953, 929.

sie sich – wie jede andere Ware auch – durch zwei Eigenschaften aus: Sie hat einen Gebrauchswert und einen Wert.

Der *Wert* der Arbeitskraft setzt sich aus dem Wert der zu ihrer Reproduktion erforderlichen Lebensmittel zusammen. Welche Lebensmittel wiederum erforderlich sind, lässt sich nicht durch ein physisches Existenzminimum bestimmen. Der Umfang der erforderlichen Lebensmittel hängt davon ab, »mit welchen Gewohnheiten und Lebensansprüchen die Klasse der freien Arbeiter sich gebildet hat« – und Marx schlussfolgert: »Im Gegensatz zu den anderen Waren enthält also die Wertbestimmung der Arbeitskraft ein historisches und moralisches Element« (K I, 185). Darüber hinaus unterscheidet sich der Wert der Arbeitskraft vom Wert anderer Waren dadurch, dass in ihn nur die käuflich zu erwerbenden Lebensmittel eingehen, nicht jedoch die unbezahlte Reproduktionsarbeit, die im Haushalt verrichtet wird.

Der *Gebrauchswert* der Ware Arbeitskraft besteht darin, dass ihre Anwendung mehr Arbeit vergegenständlicht, als zu ihrer Produktion erforderlich ist: Sie reproduziert nicht nur den in sie investierten Wert, sondern sie ist Quelle von *Mehrwert*. Tauscht der Geldbesitzer sein Geld (G) gegen die Ware Arbeitskraft (W) und die Arbeitsprodukte wieder gegen Geld, eignet er sich die Differenz (G') zwischen dem Wert der Ware Arbeitskraft und dem von der Arbeitskraft geschaffenen Wert an; er ist nunmehr nicht nur Gelbesitzer, sondern Kapitalist, der, unter den Bedingungen der Konkurrenz, den neu geschaffenen Wert nicht einfach konsumieren kann, sondern re-investieren muss. Auf diese Weise ver selbständigt sich die Reichtumsakkumulation nicht nur gegenüber dem Lohnarbeiter, sondern auch gegenüber dem Kapitalisten. Anstatt ihn für das Ausbeutungsverhältnis persönlich verantwortlich zu machen, behandelt Marx ihn als lebendigen Repräsentanten des Kapitals, als »Personifikation ökonomischer Kategorien« (K I, 16). Sein Gewinnstreben ist weder die »individuelle Manie« des Schatzbildners noch die moralisch zu verurteilende Gier nach Luxuskonsum, sondern »Wirkung des gesellschaftlichen Mechanismus, worin er nur ein *Trieb-rad* ist« (K I, 618); er ist Teil eines Prozesses, der von sich aus kein Ende findet, weil er im Unterschied zur personalen Herrschaft vorkapitalistischer Ökonomien keinen menschlichen Zwecken mehr folgt.

Dieser außermenschliche Zweck – der Profit um des Profits willens – wirkt sich auf den Arbeitsprozess dahingehend aus, dass der in Konkurrenzverhältnissen stehende Kapitalist danach strebt, in seinem Betrieb die Arbeitszeit zu verlängern und die Arbeitsintensität zu erhöhen: Die Mehrwertrate wird gesteigert, indem die Mehrarbeit absolut ausgedehnt wird. Obgleich die Arbeiter dabei körperlichen und seelischen Schaden nehmen, verhält sich das Kapital durchaus in Übereinstimmung mit den Gesetzen des Warentauschs, weil der Kauf der Ar-

beitskraft zu ihrem Tageswert den Kapitalisten berechtigt, die Arbeitskraft so lange wie möglich für seine Zwecke zu nutzen. Diesem Recht steht jedoch ein nicht minderes entgegen: Der Arbeiter kann sich gleichermaßen auf die Spielregeln des Warentauschs berufen, wenn er verlangt, die Anwendung seiner Kräfte auf ein Ausmaß zu beschränken, das nicht deren vorzeitigen Verschleiß zur Folge hat:

Es findet hier also eine Antinomie statt, Recht wider Recht, beide gleichmäßig durch das Gesetz des Warentauschs besiegt. Zwischen gleichen Rechten entscheidet die Gewalt (K I, 249).

Damit behauptet Marx selbstverständlich nicht, dass alle bisherigen Arbeitskämpfe und staatlichen Regelungen (zum Normalarbeitstag oder auch zum Umweltschutz) bloß funktionalistischer Natur und nicht in andere denn marktrationale Sinnhorizonte eingebettet gewesen sind. Gegenstand der marxischen Analyse sind lediglich die Tendenzen, die aus der kapitalistischen Verwertungslogik selbst folgen.

Zu diesen Tendenzen gehört die rastlose Umwälzung des Arbeitsprozesses. Der einzelne Kapitalist ist daran interessiert, die Arbeitsproduktivität fortlaufend zu erhöhen (beispielsweise durch Kooperation oder den Einsatz von Maschinen), um einen »Extramehrwert« (K I, 336) zu erzielen: Seine Arbeiter benötigen weniger als die gesellschaftlich notwendige Arbeitszeit, um die Waren herzustellen, er kann sie jedoch auf dem Markt zu ihrem (durch die gesellschaftlich notwendige Arbeitszeit bestimmten) Wert verkaufen, was ihm einen neuerlichen Spielraum zur Investition in produktivitätssteigernde Veränderungen ermöglicht. Diese einzelbetriebliche Rationalität hat nicht-intendierte gesamtwirtschaftliche Folgen: Die Lebensmittel werden mit weniger Zeitaufwand hergestellt, dementsprechend sinkt der Wert der Arbeitskraft und es verschiebt sich die Relation zwischen notwendiger Arbeit und Mehrarbeit zugunsten des Kapitals; die Mehrarbeitszeit kann sich also ausdehnen, selbst wenn die absolute Arbeitszeit gleich bleibt oder gar sinkt – womit weitere Kapazitäten im kapitalistischen Steigerungsspiel freigesetzt werden.

Dieses Steigerungsspiel ist das einer zunehmenden Verkehrung von Subjekt und Objekt. Wie schon bei den Kategorien Ware und Geld lässt es Marx jedoch nicht dabei bewenden, die sozialen Beziehungen aufzudecken, die den Kern des Kapitals und seiner Methoden zur Produktion des relativen Mehrwerts ausmachen, sondern er erklärt noch aus der Verselbständigung der ökonomischen Form die ihren sozialen Grund unsichtbar machenden »gang und gäbe Denkformen« (K I, 564). Ein Beispiel hierfür ist die erste Methode, die Kooperation. Bei der Kooperation wird eine größere Masse von Arbeitern gleichzeitig beschäftigt und damit eine neue Produktivkraft geschaffen: Es können nun Aufgaben mit Leich-

tigkeit bewältigt werden, die ein einzelner selbst in Jahren nicht hätte bewältigen können (Massenkraft). Zudem »erzeugt bei den meisten produktiven Arbeitern der bloße gesellschaftliche Kontakt einen Wetteifer und eine eigne Erregung der Lebensgeister« (K I, 345). Die Produktivitätssteigerung ist in beiden Fällen ein Resultat des Zusammenwirkens der Lohnarbeiter; es ist *ihre* Produktivitätssteigerung. Auf der anderen Seite sind es nicht die Arbeiter, die den Produktionsprozess gemeinschaftlich organisieren; als vereinzeltten Besitzern der Ware Arbeitskraft ist ihnen der gesellschaftliche Charakter ihrer Arbeit äußerlich: Er tritt ihnen in Gestalt des Kapitalisten, der von ihm bezahlten Aufseher und der von ihm gestellten Arbeitsinstrumente als eine fremde Macht entgegen. Ihre ideologische Entsprechung findet diese Entmächtigung in der Annahme, dass die Produktivität der kombinierten Arbeit dem Kapital zukommt:

Als unabhängige Personen sind die Arbeiter Vereinzelte, die in ein Verhältnis zu demselben Kapital, aber nicht zueinander treten. Ihre Kooperation beginnt erst im Arbeitsprozeß, aber im Arbeitsprozeß haben sie bereits aufgehört, sich selbst zu gehören. Mit dem Eintritt in denselben sind sie dem Kapital einverleibt. Als Kooperierende, als Glieder eines werktätigen Organismus, sind sie selbst nur eine besondere Existenzweise des Kapitals. Die Produktivkraft, die der Arbeiter als gesellschaftlicher Arbeiter entwickelt, ist daher Produktivkraft des Kapitals. Die gesellschaftliche Produktivkraft der Arbeit entwickelt sich unentgeltlich, sobald die Arbeiter unter bestimmte Bedingungen gestellt sind, und das Kapital stellt sie unter diese Bedingungen. Weil die gesellschaftliche Produktivkraft der Arbeit dem Kapital nichts kostet, weil sie andererseits nicht von dem Arbeiter entwickelt wird, bevor seine Arbeit selbst dem Kapital gehört, erscheint sie als Produktivkraft, die das Kapital von Natur besitzt, als seine immanente Produktivkraft. (K I, 352)

Durch die Form des Lohnes wird der Kapitalfetisch noch verstärkt. Während im Feudalismus die Mehrarbeit als Fron für den Herrn noch zeitlich und räumlich von der notwendigen Arbeit geschieden war, scheint das Kapital mit dem Lohn nicht den Wert des *Arbeitsvermögens*, sondern den Wert der tatsächlich *geleisteten* Arbeit zu entgelten. Der Schein der Lohnform und der Kapitalfetisch verstärken sich so gegenseitig: Wenn mit dem Lohn die tatsächlich geleistete Arbeit bezahlt ist, kann der Mehrwert nur der (vermeintlichen) Produktivität des Kapitals entspringen. Die bürgerliche Gesellschaft scheint deshalb nicht auf Ausbeutung zu beruhen, sondern auf der Kombination von unterschiedlichen Produktionsfaktoren, die gemäß ihres jeweiligen Beitrags zum Wertprodukt zu entlohnen sind. Ist in der Arbeiterbewegung dennoch von »Ausbeutung« die Rede, richtet sich die Kritik in aller Regel nicht gegen das kapitalistische Lohnarbeitsverhältnis an sich, sondern gegen den »Übergriff des Kapitals über seine berechtigten Ansprüche«²¹; gewerkschaftliche Forderungen wie »Ehrliches Geld für ehrliche Arbeit!« treten an die Stelle einer sozialen Utopie im marx'schen Sinne.

21 Heinrich, *Die Wissenschaft vom Wert*, 309.

2.4 Emanzipation vom Markt

Marx beansprucht im *Kapital* zweierlei nachzuweisen: erstens, dass die Willkürfreiheit der bürgerlichen Gesellschaft zu einer Verselbständigung der sozialen Verhältnisse gegenüber jedem Einzelnen führt, zweitens, dass die Freiheit der Willkür ein *herrschaftliches Fundament* hat. Die begriffliche Entwicklung kann ähnlich wie bei Hegel als ein *Rückgang in den Grund* verstanden werden, denn die in der Warenzirkulation realisierten Bestimmungen der Freiheit und Gleichheit (Gewaltverzicht und Tausch von Äquivalenten) sind mit dem Kapitalverhältnis, das heißt mit sozialer Unfreiheit und Ungleichheit verbunden: Ohne dass dies gegen die Aneignungsgesetze des Marktes verstieße, eignet sich das Kapital die Mehrarbeit derjenigen an, die strukturell zum Verkauf ihrer Arbeitskraft genötigt sind. Was den Arbeitern als eine fremde Macht gegenübertritt, ist damit nichts anderes als das Produkt ihrer vergangenen Arbeit – verselbständigter Reichtum, dessen Zweck nicht (qualitative) Konsumtion, sondern (quantitative) Akkumulation ist.

Wie sähe eine Gesellschaft aus, die sich von der anonymen Herrschaft kapitalistischer Verwertung emanzipiert? Für Marx, der sich in diesen Fragen aus guten Gründen bedeckt hielt, stand zumindest fest, dass sie nicht marktwirtschaftlich verfasst sein dürfe. Alle Vorstellungen, die darauf hinauslaufen, die Prinzipien der Freiheit und Gleichheit ohne das Lohnarbeitsverhältnis realisieren zu wollen, lehnte er entschieden ab:

Es ist ein ebenso frommer wie alberner Wunsch, daß z. B. der Tauschwert aus der Form von Ware und Geld sich nicht zu der Form des Kapitals oder die Tauschwert produzierende Arbeit sich nicht zur Lohnarbeit fortentwickeln soll. Was diese Sozialisten von den bürgerlichen Apologeten unterscheidet, ist auf der einen Seite das Gefühl der Widersprüche des Systems, andererseits der Utopismus, den notwendigen Unterschied zwischen der realen und idealen Gestalt der bürgerlichen Gesellschaft nicht zu begreifen, und daher das überflüssige Geschäft zu übernehmen, den idealen Ausdruck, das erklärte und von der Wirklichkeit selbst als solches aus sich geworfne reflektierte Lichtbild, selbst wieder verwirklichen zu wollen.²²

Marx' Polemiken gegen die französischen Sozialisten lassen sich ohne weiteres auf Hegels Theorie der bürgerlichen Gesellschaft beziehen. Offen bleibt in diesem Zitat jedoch, warum der Gedanke, an der Privatarbeit festzuhalten, fromm und albern ist. Der bloße Hinweis auf den von Marx nachgewiesenen Zusammenhang von Ware, Geld und Kapital reicht hier keineswegs aus, denn auch wenn das *historische* Argument zutreffend ist, dass sich die Warenproduktion erst zu dem Zeitpunkt der ganzen Gesellschaft aufzwang, als den Menschen die Möglichkeit genommen war, sich auf Gemeindeland selbständig mit Lebensmit-

22 Marx, »Fragment des Urtextes«, 916.

teln zu versorgen, und auch wenn das *analytische* Argument zutreffend ist, dass die Warenproduktion derzeit nur unter kapitalistischem Vorzeichen stattfindet, wäre doch zumindest *theoretisch* eine Wirtschaftsverfassung möglich, wie sie Hegel vor Augen stand. Oder anders gesagt: Geschichtlich wie gegenwärtig hängen die geldvermittelte Warenproduktion und das auf Lohnarbeit beruhende Kapital eng zusammen, jedoch ist dieser Zusammenhang nicht logisch zwingend. Ich halte diesen Einwand grundsätzlich für berechtigt – und teile aus zwei Gründen dennoch die marxischen Bedenken:

1. In einer Wirtschaft von Privatproduzenten, die ohne Lohnarbeiter auskommt und lediglich einzelne Gesellen auf ihre Selbständigkeit vorbereitet, sinkt die Produktivität auf ein extrem niedriges Niveau, weil in ihr die Produktivkraft der kombinierten Arbeit weitgehend ungenutzt bleibt. Dieses Argument läuft keineswegs darauf hinaus, sozialen Fortschritt allein am Produktivitätsniveau zu messen. Angesichts der Tatsache, dass die derzeitige Gestalt der Produktion nicht auf die Bedürfnisse der arbeitenden Menschen, sondern auf Verwertungsinteressen zugeschnitten ist, ist es keineswegs ausgeschlossen, dass auch in einer den Marktmechanismus durch demokratische Entscheidungsprozesse ersetzenden Wirtschaft die Arbeitsproduktivität (zunächst) abnimmt. Gegen die Annahme, Kern der Befreiung sei die Entfesselung der Produktivkräfte, hatte sich bereits Benjamin ausgesprochen:

Marx sagt, die Revolutionen sind die Lokomotiven der Weltgeschichte. Aber vielleicht ist dem gänzlich anders. Vielleicht sind die Revolutionen der Griff des in diesem Zuge reisenden Menschengeschlechts nach der Notbremse.²³

Diese Emanzipationsperspektive ist jedoch nur solange plausibel, wie sie ihre Grenzen kennt. Denn mit der automechanischen Steigerungslogik zu brechen, den Arbeitsprozess unter freiheitlichen Gesichtspunkten neu zu gestalten und dabei eventuelle Produktivitätseinbußen zu akzeptieren, ist etwas anderes als der viel weitergehende Verzicht auf die gesellschaftliche Produktivkraft der Arbeit, den auch Hegels Wirtschaftstheorie impliziert.

Der einzige Weg, um postkapitalistische Marktallokation mit höherer Arbeitsproduktivität zu verbinden, ist ein System konkurrierender Produktivgenossenschaften, die sich im Besitz der jeweiligen Arbeiterschaft befinden. Gegen dieses Modell spricht nicht nur, dass die Zwänge der Konkurrenz weiter fortbestehen – nur dass sie jetzt von den Arbeitern selbst exekutiert werden müssen –, sondern auch der folgende Einwand gegen nicht-kapitalistische Marktwirtschaften.

23 Walter Benjamin, *Gesammelte Schriften*, Bd. I/3, Frankfurt am Main 1974, 1232.

2. Wirtschaftsmodelle, die eine Überwindung der Lohnarbeit bei Beibehaltung der Konkurrenz versprechen, sind insofern widersprüchlich, als sie eine vorgängige soziale Koordination der Arbeiten ablehnen, ohne die sich daraus ergebende Möglichkeit des Konkurses in Übereinstimmung mit den Gesetzen und Funktionen der Konkurrenz bewältigen zu können: Ein Privatproduzent, der, sei es durch Zufall oder Ungeschick, im Wettbewerb unterliegt und damit die Grundlage seiner Selbständigkeit verliert, muss sich entweder als Lohnarbeiter verdingen – was gemäß dieses Modells jedoch ausgeschlossen ist – oder er muss umgehend mit neuen Produktionsmitteln ausgestattet werden, womit die koordinierende Funktion der Konkurrenz – nämlich die nachträgliche Sanktion einer bestehenden Verteilung der gesellschaftlichen Gesamtarbeit auf die einzelnen Produktionsbereiche – außer Kraft gesetzt wäre. Es ist daher kein Zufall, dass nicht-kapitalistische Marktwirtschaftsmodelle an die Stelle der *invisible hand* des Marktes die *visible hand* der Korporation oder des Staates setzen – ihre vordergründige Plausibilität beruht darauf, dass auf den Marktmechanismus, der zunächst als unverzichtbar behauptet wird, in einem sehr weitgehenden Maße verzichtet wird, weil der selbstwidersprüchliche Charakter des Modells sonst offen zu Tage träte.

Zwischenfazit

Hegels Vorschlag, durch ein Element der traditionellen Sozialordnung ein Mindestmaß an Sittlichkeit in die entzweite bürgerliche Gesellschaft einzuführen, fasst die von ihm erlebte Zeit der politischen, sozialen und wirtschaftlichen Umbrüche insofern in Gedanken, als er eine mögliche Variante der damals verbreiteten Überzeugung darstellt, Altes und Neues müsse miteinander verbunden werden. Zünfte übten zu seiner Zeit noch einen nicht unbedeutenden Einfluss auf die gewerbliche Lage aus, obgleich sie rechtlich ihre entscheidenden Privilegien verloren hatten; auch waren die Stände in den frühkonstitutionellen Monarchien und ebenso in den preußischen Verfassungsentwürfen ein fester Bestandteil der Nationalrepräsentationen. Es sollte deutlich geworden sein, dass Hegel zwar in Fragen der Wirtschaftspolitik und Repräsentation kein klassischer Liberaler und Demokrat, allerdings ebenso wenig ein Anwalt altständisch-konservativer Ideen war. Schließlich wirft Hegel mit seiner Kritik des Kontraktualismus eine Frage auf, die mit Durkheims Veröffentlichung *Über soziale Arbeitsteilung* (1893) erst sieben Jahrzehnte später Eingang in die Soziologie finden sollte: die nach den außervertraglichen Voraussetzungen des Vertrags, das heißt nach den Bedingungen qualifizierter Freiheit, die erfüllt sein müssen, damit die Marktwirtschaft mit ihrer (negativen) Vertragsfreiheit von allen Betroffenen als legitim anerkannt werden kann. Auf der Suche nach einer vorvertraglichen Legitimationsressource für die Vertragsverhältnisse des Marktes stößt Hegel auf die Korporation, die, so seine Überlegung, besonders gut geeignet ist, Akzeptanz zu generieren, weil die Begrenzung der Vertragsfreiheiten auf ein sozialverträgliches Maß in erster Linie nicht durch eine äußere Instanz erfolgt (wie beim Polizei-Staat), sondern von den vereinigten Gewerbetreibenden selbst vollzogen wird. Hegels interessante Überlegung ist, dass die Willkürfreiheit der Ökonomie nur dann von Wirtschaftsteilnehmern akzeptiert werden kann, wenn sie sich als Berufsgruppen zusammenschließen, deshalb untereinander verbunden fühlen und schließlich den individuellen Handlungsspielraum selbst festgelegt haben. Hegel belässt es also nicht bei wohlfeilen wie wirkungslosen ethischen Appellen, sondern setzt auf die

institutionalisierte Innensteuerung eines Gewerbes, das nicht aus Rechtspersonen allein besteht, sondern ein konkretes Ethos ausbildet.

Gleichwohl bewegt sich Hegel mit der Einführung der Korporation bereits nicht mehr auf der Höhe des von ihm – wenn auch nur in Ansätzen – entwickelten Begriffs der bürgerlichen Gesellschaft. Anstatt der »eigenen immanenten Entwicklung der Sache selbst zuzusehen« (R, 23, § 2), arbeitet er mit seiner Korporationslehre gegen die Logik der Sache, damit der über Leichen gehende Laissez-faire-Liberalismus, dieser »Krebsschaden von England« (Griesheim, 630, § 255), nicht auch auf die deutschen Länder übergreife. Hegel macht in diesem Fall das, was er an anderen Autoren sonst scharf kritisiert: Er entwirft ein der immanenten Entwicklung zuwiderlaufendes Modell. Dieses Modell sieht eine schrittweise äußere wie innere Begrenzung der Marktrationalität auf ein sozial akzeptables Maß vor. Hegels Bestreben geht zusammengefasst darauf, die Verselbständigung der Wirtschaft institutionell wie mental soweit zurückzunehmen, dass die bürgerliche Gesellschaft als ein der Bedarfssicherung dienendes interpersonales Anerkennungsverhältnis begriffen werden kann – und nicht, wie bei Marx, als ein Verhältnis von Personen, welches durch *das der Sachen* vermittelt ist. Das Wirtschaftsmodell, das diese Forderung erfüllt, ermöglicht jedem, die Qualifikationen zu erwerben, die für die ökonomische Selbständigkeit erforderlich sind. Das unternehmerische Vorbild der korporativen Wirtschaftsordnung ist der *Meister*, der keine *Lohnarbeiter* beschäftigt, sondern *Gesellen*, das heißt Personen, die fachlich in den Stand versetzt werden, eine eigene Existenz aufzubauen, welche wiederum durch die korporative Marktregulation *ex ante* gesichert ist. Die Meister unterscheiden sich untereinander zwar durch den Grad der Geschicklichkeit in ihrer allgemeinen Profession, niemals darf jedoch die ökonomische Willkürfreiheit ein das Auskommen der Berufsgenossen gefährdendes Ausmaß annehmen (Nahrungsprinzip). Die Korporation wacht hierüber als Selbstverwaltungseinheit. Sie verhindert schon im Vorhinein das Auftreten sozialer Kosten, die sich aus individueller Willkür ergeben (sogenannte »negative externe Effekte«); die Korporation, die Hegel am Ende des Abschnitts zur bürgerlichen Gesellschaft beschreibt, ist eine *planwirtschaftliche* Organisation von und für *Privatproduzenten*, die keinen Reichtum anstreben, sondern gesichertes Auskommen und Selbständigkeit. Indes fordert Hegel an keiner Stelle ein Verbot der Lohnarbeit, rechtfertigt vielmehr in »Das abstrakte Recht« (§ 67) die temporäre Veräußerung des Nutzungsrechts an der eigenen Arbeitskraft.

Damit ist die Frage nach dem Verhältnis von idealer Wirtschaftsverfassung und der sich ankündigenden kapitalistisch-industriellen Wirklichkeit aufgeworfen. Sie wird von Hegel jedoch offengelassen. Die Forderung nach einem Verbot moderner Lohnarbeit wäre insofern naheliegend gewesen, als Hegel den exklu-

siven rechtlichen Besitz an äußeren Gegenständen als ein durch ständigen Gebrauch zu aktualisierendes Willensverhältnis rekonstruiert: »[H]abe ich den Gebrauch der ganzen Sache habe ich auch ihr ganzes Eigentum« (Hotho, 231, § 61). Der doppelt freie Lohnarbeiter zeichnet sich jedoch dadurch aus, dass er Zeit seines Lebens kein Eigentum an den Dingen erwirbt, die er bearbeitet. Weil der Kapitalist nicht an und mit den Dingen arbeitet, deren rechtlicher Eigentümer er ist, ließe sich auch nicht argumentieren, dass der Lohnarbeiter nur zeitlich befristet seine Arbeitskraft veräußert, mithin sein »Gebrauch nicht vollständig«, sondern nur ein »teilweiser« und »temporaerer« (Hotho, 232, § 61) ist. Mit Hegels Eigentumstheorie lässt sich lediglich ein am Handwerk orientierter Kleinbetrieb rechtfertigen, in dem die Gesellen mit den vom Meister selbst eingesetzten Werkzeugen bzw. Gegenständen arbeiten¹, nicht jedoch die kapitalistische Trennung in Produktionsmittel besitzende Nicht-Arbeiter und Produktionsmittel anwendende Nicht-Besitzer. Den »bloßen Kapitalisten«, das heißt den reinen Rentier, kritisiert Hegel denn auch, ohne allerdings auszuführen, wie das von ihm nicht nur negativ dargestellte Industriegewerbe der korporativen Regulation unterworfen und mit seiner Eigentumstheorie kompatibel gemacht werden kann.² Möglicherweise liefen Hegels Überlegungen darauf hinaus, dass sich der in einem *korporativ regulierten Industriegewerbe* beschäftigte Arbeiter nur graduell vom Meister unterscheidet. Der Meister ist als Korporationsmitglied ebenso wenig ein freier Unternehmer im Sinne Smith' wie der Arbeiter eines größeren korporativen Betriebs ein rechtloses Verfügungsobjekt wäre, das nur als Kostenfaktor in Betracht kommt. Hinsichtlich der Aufgabe, die Menschen durch Arbeit zu bilden, mögen sich Handwerk und Industrieproduktion zwar weiterhin unterscheiden, jedoch unterliegt das Handwerk als Teil der bürgerlichen Gesellschaft ebenso der Tendenz vereinseitigender Spezialisierung wie die korporativ eingebettete Industrie nicht in radikalem Taylorismus endete. Damit stabilisierten sich zudem die Arbeitslöhne, wie auf der Seite der Selbständigen keine übermäßigen Reichtümer entstünden. In einer korporativen Wirtschaftsordnung, die die Existenz von Lohnarbeit akzeptierte, käme die Industrie dem keineswegs innovati-

- 1 Solche Kleinbetriebe waren zu Beginn des 19. Jahrhunderts im preußischen Handwerk auch die Regel. Siehe hierzu die Betriebsgrößen-Tabelle im Anhang.
- 2 Die Vermutung, Hegel habe nur den Handwerksstand, nicht jedoch das Industriegewerbe korporativ verfasst sehen wollen, ist unzutreffend: »Je mechanischer nun die Fabrikarbeiten sind, um so mehr sind die Leute von der Fabrik abhängig, und um deren Subsistenz zu sichern, tritt die Polizei ein und gibt Privilegien und beschränkt die Zahl der Arbeiter; es entstehen Zünfte, damit die zu große Konkurrenz verhindert wird.« (Wannenmann, 132 f., § 104 A) Daran anschließend argumentiert Hegel, dass die weltweit miteinander konkurrierenden Fabriken die korporative Einhegung noch viel dringender benötigen als die Handwerksbetriebe mit ihren überschaubaren regionalen Absatzmärkten.

onsfeindlichen Handwerk in allen rechtsrelevanten Punkten entgegen, gliche sich die Industriearbeit an das Qualifikations-, Anerkennungs- und Lohnniveau des Handwerks an. Für eine solche Perspektive spricht zum einen, dass Hegel Formulierungen verwendet, die eher auf einen graduellen Unterschied zwischen Handwerk und Industrie hinauslaufen³, zum anderen, dass Hegel nicht Zeitzeuge der Hochindustrialisierung ist, sondern eine Übergangszeit reflektiert, die darüber hinaus durch die Ungleichzeitigkeit der wirtschaftlichen Entwicklung charakterisiert ist: Man darf nicht vergessen, dass die erste, etwa bis 1840 andauernde und durch die Baumwollspinnerei bestimmte Phase der Industrialisierung »im wesentlichen eine britische«⁴ ist; anstelle der Schwerindustrie, durch die die kontinentaleuropäischen Staaten später zu England aufschlossen, standen Hegel das noch handwerklich dominierte heimische Gewerbe und die sektoral begrenzten Industrialisierungsfortschritte eines einzigen Landes vor Augen – der (bei Hegel recht unbestimmt bleibende) Gedanke, die beginnende Industrialisierung noch genossenschaftlich einhegen zu können, mag da nicht fern gelegen haben.

Wie auch immer sich Hegel eine Industrie vorstellt, die sich der korporativen Wirtschaft einfügt, er setzt auf die sittliche Haltung derjenigen, die ursprünglich aus egoistischen Motiven in der Korporation zusammenfanden. Der sittliche Wille wird in Hegels Modell zwar durch Kompetenzen abgesichert, die der Staat der Korporation überträgt, jedoch besteht die entscheidende Differenz zwischen Polizei und Korporation gerade darin, dass letztere keine den Gewerbetreibenden äußerliche Ordnung ist, sondern eine Selbstverwaltungseinheit, die von der ständischen Gesinnung lebt. Logisch zwingend folgt die das Gewinnstreben eindämmende Standesehre jedoch keineswegs aus dem kalkulierten Zusammenschluss. Letzten Endes steht die Idee der Selbstaufhebung der bürgerlichen Gesellschaft sogar im Widerspruch zu Hegels Begriff der Sittlichkeit, denn das sittliche Verhalten wird erworben in *vorgängigen* Gemeinschaften, in denen sich Individualität erst herausbildet; das reflexiv-bejahende Verhältnis zur Gemeinschaft wird von einem Individuum vollzogen, das bereits Teil dieser Gemeinschaft ist und erst in ihr wurde, was es ist:

3 »Der Gewerbsmann sorgt zwar für das einzelne Bedürfnis, aber in seiner Werkstätte ist nicht die Abstraktion vorhanden wie bei dem *Fabrikanten*, bei dem das Mechanische mehr eintritt« (Wannenmann, 132, § 104 A). Dass Hegel das Wort »Fabrikant« verwendet, ist ein weiterer Hinweis: Während wir heute unter dem »Fabrikanten« den Besitzer einer modernen Industrieanlage verstehen, meinte das Wort seinerzeit den in einer Werkstätte beschäftigten Arbeiter – und zwar den »vornehmste[n] unter denselben, welcher die Stelle des Meisters bey den Handwerken vertritt« (Adelung, *Grammatisch-kritisches Wörterbuch*, Bd. 2, 3-4). Was Hegel beschreibt, ist die zunehmend prekärer werdende Existenz dieser den Handwerker nicht unähnlichen, sich von ihnen jedoch zunehmend entfernenden Fabrikanten.

4 Dieter Ziegler, *Die Industrielle Revolution*, Darmstadt 2009, 13.

Die Gesetze, die den Staat regieren, wissen die Individuen, die danach regiert werden, und sie wollen es. Das Eigenste der Individuen ist es, wovon sie regiert werden. Diese geistige Welt existiert dann wie eine natürliche. Jeder findet den Staat vor. Er ist schon längst im Staat erzogen, hat seine Muttermilch in sich aufgenommen, ohne daß er es noch weiß. (Unb. II, 232, § 257)

Mit der begrifflichen Entwicklung der Korporation wandelt Hegel hingegen auf den Spuren einer gänzlich anderen sozialphilosophischen Tradition. Das aus dem Familienverband entlassene, völlig auf sich gestellte wie bedachte Mitglied der bürgerlichen Gesellschaft überwindet unbeabsichtigt seine Selbstsucht, indem es sich ihr hingibt: Es gründet einen interessekonvergenten Zweckverband, der sich ohne nähere Angabe von Gründen zu einem Lebensverband wandelt. Wenn »das Interesse der Selbstsucht umschlägt in das Allgemeine, bewußtlos« (Unb. II, 227, § 249), steht die sittliche Haltung des Korporationsmitglieds jedoch am Ende einer genuin *vertragstheoretischen* Argumentation. Die berühmte »List der Vorsehung, die durch die Menschen, indem sie für sich agieren, göttliche Zwecke zur Wirklichkeit bringt« (Unb. II, 182, § 188), umschreibt überaus prägnant diese Argumentation, nur enthält sie keine Begründung, die eine Brücke zwischen Atomismus und Sittlichkeit schlägt.⁵

Die Anziehung, die von Hegels Darstellung der bürgerlichen Gesellschaft auf kritische Gesellschaftstheorien ausgeht, erklärt sich denn auch daraus, dass sein institutioneller Lösungsvorschlag zwar nicht überzeugt, seine kritische Analyse jedoch weiter anschlussfähig erscheint; Hegel selbst erweckt durch seine schonungslosen Diagnosen, welche die Mängel des Wirtschaftsliberalismus belegen sollen, nicht selten den Eindruck, dass sich die Gesetze der bürgerlichen Gesellschaft einer Einhegung entziehen. Die Überproduktionskrisen beispielsweise sind nach Hegel nicht nur der Intransparenz (insbesondere internationaler)

- 5 Das gleiche Problem zeigt sich, wenn Hegel später die patriotische Gesinnung im korporativen Interesse verankert: »Der Corporationsgeist, der sich in der Berechtigung der besondern Sphären erzeugt, schlägt in sich selbst zugleich in den Geist des Staats um, indem er an dem Staate das Mittel der Erhaltung der besondern Zwecke hat. Diß ist das Geheimniß des Patriotismus der Bürger nach dieser Seite, daß sie den Staat als ihre Substanz wissen, weil es ihre besondern Sphären, deren Berechtigung und Autorität wie deren Wohlfahrt, erhält.« (R, 242, § 289 A) Hegel gerät hier erneut in die Nähe des staatsphilosophischen Kontraktualismus (vgl. Wolfgang Kersting, »Polizei und Korporation in Hegels Darstellung der bürgerlichen Gesellschaft«, in: *Hegel-Jahrbuch* 1986, Bochum 1988, 380 f.) – nicht, weil er die Staatsgesinnung vertragstheoretisch auf das bewusste Kalkül reduzierte, sondern weil sich die über das Interessenkalkül hinausgehende Staatsgesinnung im *Durchgangspunkt* des bewussten Kalküls bilden soll. Hegel organisiert in seiner Darstellung das »Wahrhafte der Sittlichkeit, die Vereinigung des besonderen und allgemeinen Zwecks« (Unb. I, 204), ausgehend vom besonderen Zweck; die begriffliche Rekonstruktion der sittlichen Gesinnung hat einen vertragstheoretischen Kern, auf den sich Hegels Argumentation reduziert, sobald das Interesse als Geheimnis seiner eigenen Transzendierung nicht zu überzeugen vermag.

Märkte geschuldet, sondern bedingt durch die Effizienzgewinne der Privatarbeit und industriellen Massenproduktion. Der forcierte Außenhandel verstärkt nach Hegel, wie gesehen, nur die Abhängigkeit und Armut der auf eine spezifische Teilarbeit festgelegten Arbeiter. Nur wie kann unter diesen Voraussetzungen die korporative, das heißt nationale bis regionale Begrenzung der industriellen Produktivkraftfortschritte erfolgversprechend sein, ohne den Weg von Protektion und nationaler Isolation zu gehen, wie Fichte dies mit seiner Idee eines geschlossenen Handelsstaats tat? Dass sich kritische Fragen dieser Art nicht zu einem immanenten Widerspruch auswachsen, der das hegelsche Unternehmen grundsätzlich ausschließt, sondern gradueller Natur bleibt, liegt daran, dass Hegel die Dynamik der bürgerlichen Gesellschaft konsumtionstheoretisch begründet sieht: Ausgangspunkt der bürgerlichen Gesellschaft sei die Bedürfnisbefriedigung der Menschen, nicht die systematische Aneignung fremder Arbeit in einem selbstzweckhaften Verwertungsprozess. Nur unter dieser Prämisse, die das Ideal als realisierbares Strukturprinzip ausgibt, scheidet das Modell einer korporativen Wirtschaftsverfassung nicht von vornherein aus. Hinzu kommt, dass Hegel die korporationsfeindlichen Tendenzen seiner Zeit durch die Unterscheidung von (substantieller) Wirklichkeit und Existenz verarbeiten konnte. Das, was empirisch existiert, ist niemals nur Selbstrealisation des Begriffs, sondern immer auch »*Erscheinung*, vorübergehend und bedeutungslos« (E, 44, § 6). In Bezug auf den Staat heißt es beispielsweise:

Bei der Idee des Staats muß man nicht besondere Staaten vor Augen haben, nicht besondere Institutionen, man muß vielmehr die Idee, diesen wirklichen Gott, für sich betrachten. Jeder Staat, man mag ihn auch nach den Grundsätzen, die man hat, für schlecht erklären, man mag diese oder jene Mangelhaftigkeit daran erkennen, hat immer, wenn er namentlich zu den ausgebildeten unserer Zeit gehört, die wesentlichen Momente seiner Existenz in sich. Weil es aber leichter ist, Mängel aufzufinden, als dass Affirmative zu begreifen, verfällt man leicht in den Fehler, über einzelne Seiten den inwendigen Organismus des Staats selbst zu vergessen. Der Staat ist kein Kunstwerk, er steht in der Welt, somit in der Sphäre der Willkür, des Zufalls und des Irrtums; übles Benehmen kann ihn nach vielen Seiten defigurieren. Aber der häßlichste Mensch, der Verbrecher, ein Kranker, und Krüppel ist immer noch ein lebender Mensch; das Affirmative, das Leben, besteht trotz des Mangels, und um dieses Affirmative ist es hier zu tun. (R-TW, 403 f., § 258 Z)

Wenn das Dasein, wie es in der Einleitung der *Enzyklopädie* heißt, »zum Teil *Erscheinung* und nur zum Teil Wirklichkeit« (E, 45, § 6 A) ist, liegt es nahe, den Bedeutungsverlust der Korporationen nicht als notwendige und fortschreitende Folge, sondern als vernunftwidrige und darum vorübergehende Entwicklung zu deuten: »[S]o kamen sie [die Korporationen, S.E.] in Verfall. Die Korporation ist nützlich für die Besorgung des gemeinsamen Interesses, und dies Bedürfnis, gemeinsam zu handeln, findet sich immer ein« (Wannenmann, 170, § 121 A) – nur folgt aus diesem Bedürfnis nicht, dass es sich als Korporation artikuliert.

3. Honneths Theorie der bürgerlichen Gesellschaft

3.1 Zu Honneths Preisgabe der Korporation

Die Probleme der hegelschen Korporationslehre sind eine Herausforderung für alle Autoren, die sich um eine Aktualisierung der hegelschen Rechtsphilosophie bemühen. Ein Vorschlag, mit dem Korporationsproblem umzugehen, stammt vom Präsidenten der Internationalen Hegel-Vereinigung und prominentesten Repräsentanten der dritten Generation der Frankfurter Schule – von Axel Honneth. Er argumentiert in *Leiden an Unbestimmtheit* (2001), dass es keiner Institution bedarf, die die von der Korporation hinterlassene Lücke schließt. Honneth ist zu diesem Zeitpunkt nicht auf der Suche nach einem zeitgenössischen Pendant zur Korporation, sondern bereit, den Gedanken einer berufsständischen Institution aufzugeben bzw. deren wertorientierende Funktion vom Bereich der öffentlichen Deliberation erfüllen zu lassen.

Hintergrund dieses Vorschlags ist das Bestreben Honneths, Hegels Verfahren einer »normativen Rekonstruktion« (LU, 91) der wirksamen Gerechtigkeitsvorstellungen moderner Gesellschaften dergestalt durchzuführen, dass die drei Bereiche des Sittlichen jeweils nur durch *ein* grundlegendes Anerkennungsverhältnis charakterisiert sind. Dies sei eigentlich auch das Vorhaben Hegels gewesen. Die Familie beispielsweise zeichne sich nach Hegel durch den Anerkennungstyp der wechselseitigen Liebe und Fürsorge aus. Es sei zwar nicht einzusehen, warum Hegel diesen Anerkennungstyp auf die positiv-rechtliche Institution der Familie beschränkt, denn er könne problemlos auf persönliche Beziehungen übertragen werden, die auch ohne die Möglichkeit staatlicher Regulierung auf Dauer angelegt sind (wie die Freundschaft) – jedoch habe Hegel hier zumindest beachtet, dass *ein* Bereich der Sittlichkeit nur durch *ein* Interaktionsmuster bestimmt ist. Der Abschnitt zur Familie könne deshalb ohne grundlegende Korrekturen erweitert werden.

Anders verhalte es sich beim Abschnitt zur bürgerlichen Gesellschaft. Hier vermische Hegel zwei Anerkennungstypen, weil »mit der ›Korporation‹ neben das Interaktionsverhältnis des Marktes noch eine ganz andere Kommunikations-sphäre getreten ist, deren Anerkennungsformen von vollkommen eigenständiger Art sind.« (LU, 122) Gehe es in der bürgerlichen Gesellschaft um die »markt-vermittelten Transaktionen«, so in der Korporation um die »wertorientierenden Interaktionen« (LU, 123). Wie kam es zu dieser »Überfrachtung« (LU, 123) des zweiten Abschnitts? Warum ist Hegel die »Verlegenheit« der Vermischung disparater Anerkennungsformen nicht »erspart geblieben« (LU, 123)? Honneths Antwort lautet, dass Hegel die zur Marktlogik querstehende Korporation eingeführt habe, weil er zeitgleich zwei nicht miteinander vereinbare Projekte verfolgte, nämlich die Freilegung von sphärenspezifischen Anerkennungstypen einerseits und die Rechtfertigung konkreter Institutionen seiner Zeit andererseits:

Er will eine normative Strukturanalyse moderner Gesellschaften leisten, um historisch hervorgebrachte Bedingungen individueller Freiheit zu identifizieren, und betreibt doch zugleich auch Institutionenanalyse, indem er gewachsene, rechtlich verankerte Organisationsgebilde legitimiert. Hätte er diese zweite Aufgabe souverän ignoriert, so wäre es Hegel ohne weiteres möglich gewesen, die »bürgerliche Gesellschaft« als eine einzige Anerkennungssphäre hinzustellen, innerhalb derer die Subjekte dank strategischer Interaktionen ihre jeweils privaten Zwecke realisieren; und die Frage, wie die Mitglieder moderner Gesellschaften über eine solche indirekte Allgemeinheit hinaus noch einmal zu einem höheren Grad von Gemeinsamkeit gelangen, hätte er gesondert im Rahmen einer dritten Sphäre beantworten können, die unterschiedliche Formen der »öffentlichen Freiheit« hätte umfassen müssen. (LU, 123 f.)

Gebe man den Wunsch auf, den positiv-rechtlichen Institutionen seiner Zeit Legitimität zu verschaffen, und besinne sich stattdessen auf Hegels anschlussfähigen Ansatz, je einen charakteristischen Anerkennungstyp für die drei Sittlichkeitsbereiche zu identifizieren, habe die Korporation ihren angestammten Platz im Staat. »Zwar hätte eine solche Lösung zu neuen Schwierigkeiten geführt« – schließlich seien die Berufsgenossenschaften als »Organisationen der Zivilgesellschaft gedacht« gewesen und nicht als »staatliche Einrichtungen« (LU, 122 f.) –, »immerhin aber« hätte sich das Problem erübrigt, »in ein und dieselbe Sphäre zwei gänzlich verschiedene Anerkennungsformen unterbringen zu müssen.« (LU, 122 f.) Jedoch ist Honneth ohnehin der Ansicht, dass einer zunftähnlichen Institution bereits zu Hegels Zeit »etwas Antiquiertes anhaftet«. Hegels Vorstellung, Korporationen führten zu »einer moralischen Disziplinierung des kapitalistischen Marktes«, sei »[g]eradezu naiv« (LU, 120) gewesen. Strenggenommen plädiert Honneth deshalb auch nicht für eine Verschiebung der Korporation innerhalb der Systematik der Rechtsphilosophie, sondern wirbt vielmehr dafür, die Idee eines berufsgenossenschaftlichen Lebensverbands aufzugeben.

Die wertorientierenden Aufgaben der Korporation wiederum könne fortan die demokratische Willensbildung übernehmen.

Was ließe sich zu dieser Argumentation mit Hegel sagen? Schließlich sind es seine Grundintentionen, die Honneth weiterzuführen beansprucht. Zunächst wäre darauf hinzuweisen, dass nach Hegel die bürgerliche Gesellschaft nur deshalb eine sittliche Institution ist, weil a) die selbstinteressierten Individuen sich in ihr *bilden* müssen und damit eine Form der Sittlichkeit vorbereiten, die nicht auf bloßer Empfindung beruht, b) die Teilnehmer des Systems der Bedürfnisse deziert ein *Recht* darauf haben, materiell abgesichert zu sein und Anerkennung zu erlangen, solange sie für andere Personen Arbeit verrichten und zum allgemeinen Wohl beitragen, und c) mit der Korporation eine Institution vorliegt, die diesem Recht durch Fürsorgeleistung und ideelle Integration Geltung verschafft. Der besondere Charme der hegelschen Argumentation besteht darin, dass die Genossenschaften, zunächst zur besseren Verfolgung durch und durch selbstsüchtiger Ziele gegründet, sich als Bollwerke der Sozialintegration erweisen; sie sind Orte der Gemeinschaft, an denen die Individuen ihren Eigennutz zugunsten relativ-allgemeiner *Selbstzwecke* hinter sich lassen. Käme es nicht zur Rückkehr des Sittlichen noch auf dem Boden der bürgerlichen Gesellschaft, fiele sie aus dem Konnex des Sittlichen heraus: Sie wäre dann nichts anderes als ein Ort der wechselseitigen Instrumentalisierung für monologisch gefasste Zwecke, also die Negation des Sittlichen, weil nicht das Allgemeine gewollt, sondern egoistischer Idiosynkrasie freier Lauf gelassen wird. Karl Marx beschreibt diesen Sachverhalt in den *Grundrissen* wie folgt:

endlich das selbstsüchtige Interesse, kein darüberstehendes verwirklichend; der andre ist auch als ebenso sein selbstsüchtiges Interesse verwirklichend anerkannt und gewußt, so daß beide wissen, daß das gemeinschaftliche Interesse eben nur in der Doppelseitigkeit, Vielseitigkeit, und Verselbständigung nach den verschiedenen Seiten, der Austausch des selbstsüchtigen Interesses ist. Das allgemeine Interesse ist eben die Allgemeinheit der selbstsüchtigen Interessen. (G, 170)

In einer bürgerlichen Gesellschaft, deren »Desorganisation« sich nicht um »die Ehre in der Corporation« »dreht« (R, 199, § 255), – das heißt in einer bürgerlichen Gesellschaft ohne jeden sittlichen Halt –, wären die atomisierten Akteure zur Befriedigung ihrer Bedürfnisse zwar immer noch zu Lernprozessen und Perspektivübernahmen genötigt, jedoch diene diese Bildung keiner höheren Sittlichkeit mehr, sondern wäre bloße Funktion des sittlichkeitsverderbenden Privatismus. Wenn Honneth schreibt, »die Frage, wie die Mitglieder moderner Gesellschaften über eine solche indirekte Allgemeinheit hinaus noch einmal zu einem höheren Grad von Gemeinsamkeit gelangen, hätte« Hegel »gesondert im Rahmen einer dritten Sphäre beantworten können« (LU, 124), fehlt jeder Hinweis darauf, *wie* eine immanente begriffliche Entwicklung zu diesem höheren Grad an

Gemeinsamkeit auszusehen hätte. Hegel selbst unternahm den ingeniösen, wenn auch nicht überzeugenden Versuch, noch den »Verlust der Sittlichkeit« (R, 159, § 181) als den Umschlagspunkt auszuweisen, der die Rückkehr des Sittlichen verbürgt. Es ist kein der bürgerlichen Gesellschaft fremdes Prinzip, sondern ihre Eigenlogik, die eine sozialverträgliche Begrenzung der Willkür bewirkt; den materiellen und ideellen Rechten wird letztlich durch einen Mechanismus Rechnung getragen, der vordergründig auf ihre Missachtung hinausläuft.

Honneth hingegen verzichtet darauf, eine derartige ›List der Vernunft‹ in Anspruch zu nehmen. Obgleich ihm bewusst ist, dass Hegel die intermediären Korrektive einführen musste, um die Marktwirtschaft noch als einen Bereich des Sittlichen begreiflich zu machen, spricht er sich dafür aus, die Korporation aus der Theorie der bürgerlichen Gesellschaft herauszunehmen. Die Preisgabe der Genossenschaften begründet er damit, dass die moderne Ökonomie kein Ort der Gemeinsamen ist, sondern im Gegenteil »das intersubjektive Band zwischen den Subjekten zerreißt« (LU, 95). In ihr würden strategische Transaktionen vollzogen, die zur wechselseitigen Vertragserfüllung verpflichten (vgl. LU, 118) – und zu nichts sonst. Die Ökonomie sei keine »Sphäre der bedürfnisorientierten Kommunikation«, vielmehr kennzeichne sie eine »anonyme, systemhafte Steuerungsleistung, dank derer der Markt zur Befriedigung einer Vielzahl von Interessen in der Lage ist« (LU, 95 f.).

Sprachlich erinnert dies an Habermas' Unterscheidung von System- und Sozialintegration – eine Unterscheidung, zu der jedoch schon in *Leiden an Unbestimmtheit* nicht recht passen mag, dass die bürgerliche Gesellschaft, wie alle anderen Sphären des Sittlichen auch, »Selbstverwirklichung« (LU, 90), »Erfüllung« (LU, 84) und »Freiheit« des Einzelnen im Zuge reziproker Anerkennung ermöglichen soll. Individuelle Selbstverwirklichung und Erfüllung – das sind keine Termini, die Habermas im Zusammenhang mit dem Wirtschaftssystem verwendet. Für Habermas ist die Ökonomie ein sich selbst regulierender, von normativen Rücksichten und sprachlicher Verständigung entlasteter Bereich zweckrationalen Handelns und technischer Effizienz, vermittelt über formale Steuerungsmedien.¹

Dass Habermas' sozialtheoretischer Dualismus auf eine Verdeckung ökonomischer Pathologien hinausläuft, erkennt Honneth weit vor *Leiden an Unbestimmtheit*. Um vor den wirtschaftlichen Verhältnissen nicht systemtheoretisch kapitulieren zu müssen, vertritt er zunächst die Ansicht, dass die Arbeitstätigkeit als solche eine künstlerisch-handwerkliche Qualität aufweise und alle empiri-

1 Siehe hierzu Ingo Elbe, »Habermas' Kritik des Produktionsparadigmas«, in: Smail Rapic (Hg.), *Habermas und der Historische Materialismus*, Freiburg 2014.

schen Arbeiten an deren anthropologisch-normativem Kern zu messen seien.² Später wird er diese Position revidieren: Jede Kritik bestehender Arbeitsverhältnisse, die auf dem Ideal schöpferischer Produzentenautonomie beruht, lehnt er fortan ab, weil dieses Ideal »nicht für alle in der Wirtschaftssphäre erforderlichen Arbeiten gleichermaßen konstitutiv sein« kann. »[H]ier herrschen Zwänge und Bedingungen, die es auch bei einer denkbar weiten Auslegung erforderlich machen, Tätigkeiten von einem ganz anderen Charakter als dem des Handwerks oder der Kunst auszuführen.«³ Seinen ursprünglichen Ansatz interpretiert Honneth nun als eine Form externer Kritik; der Maßstab expressiver Autonomie sei dem Wirtschaftsleben äußerlich, weil nicht verallgemeinerbar.⁴ Trotz dieser Konzessionen geht Honneth an keiner Stelle seines Werks so weit, die Idee einer moralischen Ökonomie aufzugeben. Anstatt auf eine ästhetische Normativität der Arbeit zu setzen, geht er nur nüchterner davon aus, dass dem Marktverkehr die Forderungen nach einem Mindestlohn und einer sinnvollen Tätigkeit zugrunde liegen. Sein Gewährsmann ist hier (neben Durkheim) erneut Hegel:

[D]ie ganze Idee des wechselseitigen Austauschs von Leistungen verlangt es, daß die einzelnen Tätigkeiten eine hinreichend komplexe, Fertigkeiten demonstrierende Struktur behalten, um sich der allgemeinen Anerkennung als würdig zu erweisen, die mit der »bürgerlichen Ehre« verknüpft ist.⁵

Auch der späte Honneth hält daran fest, dass die kapitalistische Arbeit an einem normativen Maßstab zu messen ist. Dieser sei jedoch im Unterschied zur frühen ästhetischen Konzeption dem markvermittelten Austausch von Leistungen selbst entnommen: Eine Tätigkeit sei nur dann ein anerkennungswürdiger Beitrag zur gesellschaftlichen Arbeitsteilung, wenn sie in einem hinreichenden Maße *qualifiziert* ist.

Die durchgängige Differenz zwischen Habermas und Honneth hinsichtlich des normativen Charakters der kapitalistischen Ökonomie kann jedoch nicht über einen wichtigen Punkt hinwegtäuschen: der für ein an Hegel orientiertes Unternehmen irritierende Umstand, dass in *Leiden an Unbestimmtheit* mit der Korporation das verständigungsorientierte Handeln aus der Theorie des Marktes verbannt ist. Alles, was Honneth hier zur modernen Ökonomie schreibt, läuft darauf hinaus, an den normativen Präsuppositionen des Marktes in einer nicht näher erörterten Weise festhalten zu wollen und zugleich die Ausführungen zum Eigeninteresse in ›A. Das System der Bedürfnisse‹ für das Ganze der ökonomischen Theorie zu nehmen – was letztlich sein gesamtes Projekt einer Aktualisi-

2 Axel Honneth, »Arbeit und instrumentelles Handeln«, in: ders. u. Urs Jaeggi (Hg.), *Arbeit, Handlung, Normativität*, Frankfurt am Main 1980.

3 Honneth, »Arbeit und Anerkennung«, 83.

4 Vgl. Honneth, »Arbeit und Anerkennung«, 83.

5 Vgl. Honneth, »Arbeit und Anerkennung«, 91.

sierung des hegelschen Sittlichkeitskonzepts infrage stellt. Es ist deshalb auch nicht verwunderlich, sondern konsequent, dass er zehn Jahre später in *Das Recht der Freiheit* den Schwerpunkt deutlich anders setzt: Zentraler Bezugspunkt ist nicht mehr ›A. Das System der Bedürfnisse‹, sondern ›C. Die Polizei und Corporation‹.

3.2 Zu Honneths Aktualisierung der Korporationslehre

2011 veröffentlichte Honneth die voluminöse, dem Aufbau der *Grundlinien* nachempfundene Studie *Das Recht der Freiheit*. Ihr liegt die Einsicht (und implizite Selbstkritik) zugrunde, dass ohne die Berücksichtigung sozialintegrativer Institutionen die kapitalistische Ökonomie nicht als sittlich verstanden werden kann. Während andere Hegel-Interpreten die sozialintegrative Lücke, die die ständischen Strukturen hinterließen, vornehmlich durch ökonomieferne Gruppen der Zivilgesellschaft schließen wollen⁶, setzt Honneth darauf, die Begrenzung des zweckrationalen Handelns auch durch ökonomieaffine Institutionen bewerkstelligen zu lassen. Im Vergleich zu *Leiden an Unbestimmtheit* nähert er sich damit der hegelschen Grundintention; dass weiterhin grundsätzliche Differenzen zwischen Honneths Projekt und Hegels Rechtsphilosophie bestehen, soll im Folgenden gezeigt werden.

3.2.1 Honneths individualistischer Begriff sozialer Freiheit

Seine Studie, so schränkt Honneth gleich in der Einleitung ein, sei keine »bloße Wiederbelebung von Absicht und Gedankengang der ›Rechtsphilosophie‹« (RF, 17). Dafür gibt er zwei Gründe an. Erstens seien die stabilen Institutionen konstitutioneller Monarchien, auf die Hegel noch setzen konnte, in der auf die industrielle Modernisierung folgenden reflexiven Modernisierung »durch ungleich verhaltensoffenere Gebilde und Organisationen ersetzt worden« (RF, 17). Institutionen, die bei Hegel noch breiten Raum einnehmen, existieren heute nicht mehr oder sind weniger restriktiv. Zweitens sei die »Voraussetzung eines idealistischen Monismus [...] für uns, die Kinder eines materialistisch aufgeklärten Zeitalters, nicht mehr recht vorstellbar« (RF, 17). Bereits hier deutet sich an, dass Honneth in seiner *Grundlinien*-Adaption nicht nur die Institutionen der Sitt-

6 Henning Ottmann beispielsweise ist der Ansicht, die »immanente Versittlichung der bürgerlichen Gesellschaft könnte man – stärker als Hegel es tut – auch mit der Rolle der Kirchen und der Institutionen der Bildung verbinden.« (Henning Ottmann, *Geschichte des politischen Denkens. Band 3/2: Die Neuzeit. Das Zeitalter der Revolutionen*, Stuttgart, Weimar 2008, 261).

lichkeit den veränderten Umständen anpasst, sondern Korrekturen am philosophischen Fundament vornimmt: Ohne näher zu erläutern, aus welchen Gründen der idealistische Geistbegriff mit dem zeitgenössischen Denken inkompatibel ist, möchte er an Hegels rechtsphilosophisch grundlegende Idee des objektiven Geistes nur noch in einem äußerst schwachen Sinne festhalten – nämlich insofern, als die Institutionen unserer Gesellschaft als Objektivationen geltender Werte verstanden werden müssen. Dementsprechend ist das Ziel seiner Untersuchung keine allgemeine Gerechtigkeitstheorie, die sich gegenüber der bestehenden sozialen Ordnung uninteressiert zeigt, sondern er beabsichtigt die bereits institutionalisierten Werte durch eine Analyse unserer Gesellschaft freizulegen:

Ich wollte dem Vorbild der Hegelschen ›Rechtsphilosophie‹ in der Idee folgen, die Prinzipien sozialer Gerechtigkeit direkt in Form einer Gesellschaftsanalyse zu entwickeln; wie ich mir einige Jahre zuvor [in *Leiden an Unbestimmtheit*, S.E.] an seiner Schrift klargemacht hatte, konnte dies nur gelingen, wenn die konstitutiven Sphären unserer Gesellschaft als institutionelle Verkörperungen bestimmter Werte begriffen werden (RF, 9).

Die programmatische Aussage, nur eine der sozialen Wirklichkeit zugewandte ›normative Rekonstruktion‹ könne klären, was Gerechtigkeit für uns bedeutet, beantwortet allerdings noch nicht die Frage, ob die sphärenspezifischen Werte dem Anspruch der Vernunft genügen. Eine Rekonstruktion bloßer Faktizität kann sich weder auf Hegel noch auf die Tradition der Kritischen Theorie berufen.

Honneths Ausführungen zu dieser Frage sind ambivalent. Auf der einen Seite wendet sich Honneth gegen einen rein hermeneutischen Zugang, der seine Gerechtigkeitsgrundsätze in unkritischer Weise aus den vorhandenen sozialen Institutionen und dem moralischen *common sense* herausdestilliert. Solche Theorien seien »[m]achtlos und ohne Biß«, neigen zur »Akkommodation« und sehen sich deshalb berechtigterweise der kantischen Kritik ausgesetzt, »die zwar nicht die gesellschaftliche Wirklichkeit, so aber doch die moralische Vernunft auf ihrer Seite« (RF, 16) habe. Überhaupt möchte Honneth nicht in Abrede stellen, dass es »Aufgabe einer Theorie der Gerechtigkeit wäre, normative Regeln zu formulieren, an denen sich die moralische Legitimität der gesellschaftlichen Ordnung bemessen ließe.« (RF, 14) Auf der anderen Seite grenzt er sich in aller Deutlichkeit von prozeduralen Theorien kantischer Provenienz ab, weil sie dem Sein ein abstraktes Sollen entgegensetzen. Noch die Rawls und Habermas zugeschriebenen Ansätze, »die von einer historischen Kongruenz zwischen unabhängig gewonnenen Gerechtigkeitsprinzipien und den normativen Idealen moderner Gesellschaften ausgehen« (RF, 21), lehnt er ab, weil sie die Maßstäbe gerechten Handelns nicht aus dem Handeln selbst gewinnen:

Die Differenz zu derartigen Theorien besteht darin, daß im Anschluß an Hegel darauf verzichtet werden muß, der immanent ansetzenden Analyse den Schritt einer freistehenden, konstruktiven Begründung von Gerechtigkeitsnormen vorzuschalten; ein solcher Rechtfertigungsschritt ist überflüssig, wenn sich im Nachvollzug der Bedeutung der herrschenden Werte bereits nachweisen läßt, daß sie den historisch vorausliegenden Gesellschaftsidealen [...] normativ überlegen sind. (RF, 14)

Nur wie führt man einen solchen Überlegenheitsnachweis im Zuge einer *immanenten* Analyse? Um zu begründen, dass die institutionell verankerten Werte unserer Zeit den Werten früherer Gesellschaften überlegen sind, muss logischerweise auf einen gesellschaftsunabhängigen Maßstab zurückgegriffen werden; ein rein immanentes Verfahren gibt, wie Honneth selbst weiß, jeden Vernunftanspruch preis.⁷

Wenn auch die moralische Begründbarkeit der geltenden Werte Fragen aufwirft, so ist doch eindeutig, welche Werte Honneth im Sinn hat. Es handelt sich nämlich um unterschiedliche Ausprägungen des einen grundlegenden Werts der Moderne – des empirischen Werts der individuellen Freiheit:

Unter all den ethischen Werten, die in der modernen Gesellschaft zur Herrschaft gelangt sind und seither um Vormachtstellung konkurrieren, war nur ein einziger dazu angetan, deren institutionelle Ordnung nachhaltig zu prägen: die Freiheit im Sinne der Autonomie des einzelnen. (RF, 35)

Meine »Einleitung« versucht darzulegen, auch hierin wieder Hegel folgend, daß diese Werte in den modernen liberaldemokratischen Gesellschaften auf einen einzigen zusammenschmolzen sind, und zwar auf den der individuellen Freiheit in der Vielzahl der uns vertrauten Bedeutungen. (RF, 9)

Die uns vertrauten Bedeutungen der individuellen Freiheit, die Hegel ebenso im Sinn gehabt habe wie die moderne liberaldemokratische Gesellschaft, sind nach Honneth die *negative* Freiheit, die *reflexive* Freiheit und die *soziale* Freiheit.

Die Bedeutung der negativen Freiheit erläutert er unter Rückgriff auf Thomas Hobbes, der durch eine naturalistische Umdeutung unserer praktischen Begriffe zu einer Inversion des bis dahin vorherrschenden politischen Denkens beitrug. Freiheit, so heißt es im *Leviathan*, bedeute nichts anderes als die »Abwesenheit äußerer Hindernisse«⁸. Frei ist demnach derjenige, der das, was er will, umsetzen kann, ohne dabei durch *äußere* Faktoren gehemmt zu werden. Der Inhalt des Willens ist für Hobbes kein Kriterium zur Beurteilung der Freiheit

7 So führt Honneth beispielsweise aus, dass es für eine Beurteilung der kapitalistischen Arbeitsorganisation nicht ausreiche, sich auf die Vorstellungen der betroffenen Arbeiter zu berufen. »Den stummen Protesten der Beschäftigten, die gegen die Fremdbestimmung ihrer Tätigkeiten aufbegehren, fehlt als solchen jener Zusatz an nachweisbarer Verallgemeinerbarkeit, der sie erst zu gerechtfertigten Maßstäben einer immanenten Kritik machen würde« (Honneth, »Arbeit und Anerkennung«, 88).

8 Thomas Hobbes, *Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines kirchlichen und bürgerlichen Staates*, Frankfurt am Main 1966, 99.

des Wollenden. Der Wille ist nicht etwa der ethisch gute Wille, sondern der Terminus bezeichnet lediglich den Umstand, dass am Ende einer Überlegung – die keine freie Wahl, sondern das Ende eines geistigen Hin- und Hergerissenseins zwischen Neigung und Abneigung meint – *überhaupt* etwas begehrt wird. Eine »Überbietung« (RF, 49) dieses Begriffs negativer Freiheit sieht Honneth in Jean-Paul Sartres existentialistischer Idee eines spontanen, nicht zu rechtfertigenden Selbstentwurfs. Der Kern negativer Freiheitskonzeptionen besteht demnach weniger in der Fokussierung auf äußere Hindernisse denn in der

Idee, daß die Art der Zwecke nichts über das Vorliegen von Freiheit besagt [...]: Wie Hobbes geht auch Sartre davon aus, daß zum Begriff der individuellen Freiheit nicht ein bestimmtes Maß zur Abwägung von Zielen gehören darf (RF, 49).

Die Attraktivität solcher Freiheitskonzeptionen besteht nach Honneth darin, dass sie eine »tiefsitzende Intuition des modernen Individualismus« (RF, 47) artikuliert: Der Einzelne habe ein Recht darauf, Interessen nachzugehen, die »keiner Kontrolle durch höherstufige Prinzipien unterworfen sind.« (RF, 47) Die Tatsache, dass ein Autor wie Hobbes noch gelesen wird, hängt also damit zusammen, dass er *ein* unverzichtbares Moment individueller Freiheit auf den Punkt gebracht hat: das Recht auf idiosynkratisches Verhalten, solange es nur mit der äußeren Freiheit anderer vereinbar ist. Seinen angestammten Ort hat die negative Freiheit folglich im Recht.

Gleichwohl liegen die Mängel des rein negativen Freiheitsverständnisses auf der Hand: Von einer hinreichenden Freiheit, das war bereits in der Antike bekannt, kann nicht die Rede sein, solange die Menschen keinen Einfluss auf das haben, was sie wollen (vgl. RF, 58). Freiheit liegt erst dann vor, wenn die Möglichkeit der inneren Distanzierung von vorgängigen Neigungen und Interessen besteht; Freiheit beinhaltet immer auch eine *reflexive* Dimension. Diese grundlegende Idee breitet Honneth aus, indem er philosophiegeschichtlich zwei Varianten der Selbstbeziehung des Subjekts unterscheidet, die sich gleichermaßen auf Rousseau berufen können: Während Kant den Gedanken der Selbstgesetzgebung ausarbeitet – frei ist der Wille nach Kant, wenn die individuell gewählten Handlungsmaximen einer Prüfung standhalten, deren Kriterium er sich in nicht-willkürlicher Weise gesetzt hat; der Kategorische Imperativ ist Resultat der Reflexion des Willens darauf, was ihm selbst gemäß ist: nämlich Freiheit und Vernunft zu wollen –, knüpft Herder an das Ideal der Selbstverwirklichung und Aufrichtigkeit an, welches »der kantischen Idee der moralischen Autonomie dadurch entgegengesetzt ist, daß es das je eigene Gute normativ vor das Allgemeine rückt« (RF, 66). Dieser Differenz ungeachtet gilt für das Autonomiemodell und das Authentizitätsmodell der Freiheit nach Honneth gleichermaßen, dass in ihnen nicht die sozialen Voraussetzungen enthalten sind, die »eine Ausübung der

jeweils gemeinten Freiheit erst ermöglichen würden.« (RF, 79) Beide Freiheitskonzeptionen sind blind dafür, dass den reflexiv gesetzten Zielen Institutionen entgegenkommen müssen, damit überhaupt eine realistische Aussicht besteht, sie zu erreichen. Die Vorzüge einer sich auf die Innerlichkeit erstreckenden Freiheit lassen sich nur dann voll ausschöpfen, wenn auch die äußere Welt freiheitlich eingerichtet ist. In ihr müssen Institutionen vorhanden sein, die für den Einzelnen nicht als Begrenzung, sondern als Erweiterung seiner Freiheit erfahrbar sind. Kurzum: Die *reflexive* Freiheit bedarf zu ihrer Realisation der *sozialen* Freiheit; eine Begrenzung der Freiheit auf die Dimension des Rechts und der Moralität ist pathologisch.

Seinen Begriff sozialer Freiheit stellt Honneth in die Tradition des hegelischen Sittlichkeitsgedankens. Freiheit, so habe bereits Hegel mit seiner »Formulierung vom ›Bei-sich-selbst-Sein im Anderen‹« (RF, 85) zum Ausdruck bringen wollen, habe zur Voraussetzung, dass ein »Subjekt auf ein anderes Subjekt trifft, dessen Ziele sich zu den eigenen komplementär verhalten« (RF, 85). Die beiden Subjekte verfolgen nicht zwangsläufig entgegengesetzte Interessen, sondern ihre Wünsche können sich ergänzen, sogar »derart ergänzen, daß sie zur Erfüllung allein bei komplementärer Durchführung gelangen.« (RF, 92) Beispiele hierfür sind persönliche Beziehungen, weil sie nur in Wechselseitigkeit Bestand haben: Niemand kann für sich alleine ›Freund‹, sondern nur ›Freund von jemandem‹ sein – und dieser jemand wiederum muss dem anderen das Gefühl geben, auch sein Freund zu sein. Ähnlich verhält es sich auf dem Markt: Hier ist jeder Privatproduzent auf die Produkte der anderen Privatproduzenten angewiesen, weil niemand in der Lage ist, alle Dinge des alltäglichen Lebens selbst herzustellen. In der Folge kommt es zu einem Warentausch, durch den sich die Beteiligten als produktive Mitglieder der Gesellschaft reziprok bestätigen. Aus beiden Beispielen wird deutlich, worauf es Honneth ankommt: Die sozialen Verhältnisse, in denen sich Individuen wechselseitig ergänzen, sind Anerkennungsverhältnisse. Ich bestätige den anderen *als jemand* – als Ehemann, Freund oder Produzent –, weil *seine* Interessenverfolgung die notwendige Bedingung dafür ist, dass auch ich *meine* Ziele erreichen kann:

»Frei« ist das Subjekt letztlich allein dann, wenn es [...] auf ein Gegenüber trifft, mit dem es ein Verhältnis wechselseitiger Anerkennung deswegen verbindet, weil es in dessen Zielen eine Bedingung der Verwirklichung seiner eigenen Ziele erblicken kann. (RF, 86)

Neben Hegel steht eine Frühschrift von Marx Pate: die 1844 geschriebenen *Auszüge aus James Mills Buch »Éléments d'économie politique«*. Honneth findet hier ein Modell sozialer Freiheit, demzufolge Individualität nicht in einen monologischen Akt produktiver Selbstverwirklichung aufgeht, sondern konstitutiv auf

andere bezogen ist: Identität ist von der Bestätigung durch andere abhängig, die derjenige erhält, der ihnen bei der Befriedigung ihrer Bedürfnisse behilflich ist. Die bekannte, auch von Honneth zitierte Passage der *Auszüge* lautet:

In deinem Genuß oder deinem Gebrauch meines Produkts hätte ich *unmittelbar* den Genuß [...] für dich der *Mittler* zwischen dir und der Gattung gewesen zu sein, also von dir selbst als eine Ergänzung deines eigenen Wesens und als ein notwendiger Teil deiner selbst gewußt und empfunden zu werden, also sowohl in deinem Denken wie in deiner Liebe mich bestätigt zu wissen⁹.

Wie Daniel Brudney hervorhebt, ist in dem marxischen Modell weder purer Egoismus noch reine Selbstlosigkeit unterstellt:

Nehmen wir zum Beispiel meinen Wunsch, einen Stuhl zu fertigen, den andere nutzen werden. Ich würde mein Ziel nicht erreichen, falls Gott Stühle vom Himmel regnen ließe, sodass niemand den meinigen bräuchte. Meine Sorge gilt nicht allein dem Wohl der anderen. Ich möchte nicht nur, dass auf die eine oder andere Weise ein Bedürfnis befriedigt wird, sondern ich möchte ein Bedürfnis befriedigen. Und dennoch kann dieser augenscheinliche Egoismus nicht ohne den Blick darauf verstanden werden, was andere wirklich benötigen. Ich gebe mir Mühe, einen Stuhl herzustellen, der solide, bequem und ansehnlich ist. Dass andere das von mir Hergestellte nutzen und schätzen, bereitet mir Genugtuung. Obwohl mein Ziel nicht darin besteht, anderen Gutes zu tun, besteht er doch darin, etwas zu tun, das anderen dienlich ist. Damit ich mein Ziel erreiche, müssen andere das von mir Geschaffene für nützlich halten.¹⁰

Was Brudney hier zum Kooperationsmodell des frühen Marx ausführt, trifft ebenso auf Honneths Verständnis sozialer Freiheit zu: Für sie ist nicht konstitutiv, dass die Individuen durch das Allgemeinwohl oder das Gemeinschaftsleben als solches motiviert sind, sondern unterstellt sind lediglich Personen, die miteinander interagieren, weil sie ihre individuellen Ziele nicht alleine erreichen können: Wer Tennis spielen will, braucht einen Partner. Dass Wünsche, die intersubjektivität voraussetzen, nicht oder nur zum Teil durch Alternativen erfüllbar sind (durch eine Ballmaschine zum Beispiel), ist darin begründet, dass die Bestätigung eines Selbst, das heißt die angestrebte *Anerkennung als jemand*, nur durch Mitsubjekte gewährt werden kann. Angewiesen bin ich auf den anderen nicht nur, weil ich selbst hilfsbedürftig bin, sondern weil erst seine Hilfsbedürftigkeit mir ein konkretes Anerkanntsein ermöglicht. Die sozialen Institutionen sind in dieser Perspektive eine Bedingung der Identitätskonstruktion und Selbstverwirklichung: In ihnen bilden und erfüllen sich die ergänzungsbedürftigen Interessen. Diese Interessen wiederum bleiben bei Honneth weitgehend unbestimmt. Über ihre Ergänzungsbedürftigkeit hinaus müssen sie lediglich das Kriterium erfüllen, einer reflexiven Prüfung am Gesichtspunkt der Autonomie *oder*

9 Karl Marx, »Auszüge aus James Mills Buch ›Éléments d'économie politique‹«, in: *Marx Engels Werke*, Bd. 40, Berlin 1990, 462.

10 Daniel Brudney, »Gemeinschaft als Ergänzung«, in: *DZPhil* 58 (2010), 201.

der Authentizität standzuhalten. Die sozialen Institutionen sind also nicht zwingend der eigentliche Gegenstand des freien Handelns; soziale Freiheit gründet in verzahnten oder gemeinsamen Interessen, nicht im Interesse am Gemeinsamen.¹¹

- 11 Auch die Interpretationen von Christoph Menke (a) und Brudney (b) gehen daran vorbei, dass Hegels Sittlichkeitsverständnis eine gemeinschaftliche ›Praxis‹ impliziert. Ad a: Menke zufolge beschreibt Hegel eine doppelte Entzweigung: Mit dem Heraustreten aus der traditionellen Sittlichkeit (Entzweigung I) entstanden zwei Freiheiten, die fortan miteinander in Konflikt stehen (Entzweigung II): die »Autonomie in Orientierung an rechtlicher Gleichheit« und die »Selbstverwirklichung in Orientierung an individueller Authentizität« (Christoph Menke, *Tragödie im Sittlichen. Gerechtigkeit und Freiheit nach Hegel*, Frankfurt am Main 1996, 239). Während Kant den Konflikt zwischen den gleichermaßen berechtigten Freiheitsansprüchen zwar sehe, mit der Einführung des Vorrangs gleichheitsorientierter Autonomie jedoch einseitig auflöse, halte Hegel die Spannung aufrecht. Sittlichkeit, so Hegel in der Lesart Menkes, zeichne sich durch ein »angemessenes Verhältnis zwischen den beiden Grundorientierungen« (vgl. Menke, *Tragödie*, 252) aus, das heißt durch die *Balance liberaler Freiheiten*. Ad b: Brudney unterscheidet zwischen intern-verflochtenen und extern-übergreifenden Zielen. Unter *internen* Zielen versteht er solche, die nur die Art und Weise des Zusammenlebens zum Inhalt haben; *verflochten* sind diese Ziele, wenn Alter und Ego ihre Ziele nur gemeinsam erreichen können, weil es zum Ziel selbst gehört, einander zu helfen. Dem gegenüber stellt Brudney *externe* Ziele, die über das bloße Zusammenleben hinausgehen; *übergreifend* sind diese externen Ziele, weil »Akteure dasselbe Ziel erstreben, ohne dass es eine notwendige Bedingung wäre, dieses Ziel gemeinsam mit anderen oder durch andere zu erlangen. Denken wir etwa an Spender, die Forschungsgelder eintreiben wollen, um eine bestimmte Krankheit zu bekämpfen. Diese Leute haben ein gemeinsames Ziel, brauchen einander aber lediglich deshalb, weil nur die gemeinsame Anstrengung das Geld zusammenbringt. Es würde ihre gemeinsame Zielvorstellung schwerlich erschüttern, wenn einer der Spender den Gesamtbetrag für alle notwendigen Forschungsarbeiten aufbrächte oder glückliche natürliche Umstände die Krankheit verschwinden ließen.« (Brudney, »Gemeinschaft als Ergänzung«, 206) Eine solche externe wie übergreifende Zielorientierung liegt nach Brudney tendenziell auch dem hegelschen Staat zugrunde: »Auf ihn und nicht aufeinander ist die Aufmerksamkeit der Akteure im Wesentlichen gerichtet« (Brudney, »Gemeinschaft als Ergänzung«, 208). Es ist schwer nachzuvollziehen, was Brudney hier im Sinn hat. Zwar ist es richtig, dass freie Personen nach Hegel sittliche Einheiten wie die Familie, die Korporation und den Staat anstreben – in diesem Sinne könnte man sagen, dass die Aufmerksamkeit auf die Institutionen gerichtet ist. Daraus folgt meines Erachtens jedoch nicht, dass diesem Streben eine extern-übergreifende Zielvorstellung zugrunde liegt, denn in erster Linie besteht der Sinn und Zweck sozialer Institutionen in einer gemeinschaftlichen Lebensführung. Beispielsweise gründen die Ehe und der berufsständische Lebensverband in *verflochtenen* Zielen, weil für die meisten Aktivitäten der beiden Institutionen die Beteiligung des Anderen – des Gatten bzw. Genossen – konstitutiv ist: Das Innungsfest mag durch eine einzige Großspende finanzierbar sein, aber gefeiert werden kann nur gemeinsam. Weil in beiden Institutionen das Miteinander im Vordergrund steht, ist die vorrangige Zielorientierung zudem *intern*: Familie und Korporation bestehen an erster Stelle um des Familien- bzw. Korporationslebens willen, nicht primär zur Realisierung eines gemeinsamen Zwecks, der dem Familien- bzw. Korporationsleben äußerlich wäre (solche externen Ziele werden in ihnen zwar auch verfolgt, sind nach Hegel aber nicht der Kern der Sache). Ähnliches lässt sich für den Staat sagen. Weil er nicht nur auf der sprachlichen und kulturel-

Der Diagnose entsprechend, dass alle Werte in der Moderne nur Variationen der »Freiheit im Sinne der Autonomie des einzelnen« (RF, 35) darstellen, erhält auch die soziale Freiheit bei Honneth ein individualistisches Vorzeichen. Zusammenfassend steht Honneth für einen *sozialintegrativ gerahmten Liberalismus der Anerkennung*: Die lebensweltliche Ausbildung übereinstimmender und komplementärer Zwecke hält er für erforderlich, weil die Verwirklichung bloß reflexiv gesetzter Zwecke ebenso zufällig wäre wie die von jedermann benötigte Anerkennung; Fluchtpunkt der gemeinsamen Zwecke ist nachwievord der individuelle Zweck.

Mit Hegels Sittlichkeitslehre ist ein solches Freiheitsverständnis schwer vereinbar – nicht, weil Formen individueller Freiheit bei Hegel keinen Platz hätten, sondern weil die Subjektivität voraussetzenden Institutionen der Sittlichkeit bei ihm nicht auf ein Medium individueller Freiheit reduzierbar sind. Begründet ist dies in Hegels Auffassung, dass die Freiheit des Willens darin besteht, in der Bestimmung dessen, was gewollt wird, das Allgemeine dem Partikularen vorzuziehen: »daß Ich – denkend – d.i. als Allgemeines – das Allgemeine will« (R-TW, §142, 293). Der Begriff des freien Willens als ein Konkret-Allgemeines hat für Hegel die unmittelbare Konsequenz, dass wahrhaft frei nur derjenige ist, der ein Leben *im Allgemeinen und für das Allgemeine* führt. Die Sphären des Allgemeinen sind mehr als nur soziale *Bedingungen* individueller Freiheit – sie sind das wesentliche *Ziel*.¹² Besonders deutlich wird dies in Hegels Beschreibung der Ehe, die zwar eine »freie Einwilligung« der sich liebenden Personen ist, jedoch zu dem Zweck, »Eine Person auszumachen, ihre natürliche und einzelne Persönlichkeit in jener Einheit aufzugeben« (R, 145, § 162). Unabhängig davon, aus welchen subjektiven Gründen die Ehe geschlossen wurde, besteht ihr sittlicher Charakter darin, dass der Einzelne sein »Leben in dieser Einheit selbst« (R, 144, § 159) hat – sie ist die um ihrer selbst willen bestehende »Einheit meiner mit dem anderen und des anderen mit mir« (R-TW, 307, §158). Dasselbe, über Honneths Kooperationsmodell sozialer Freiheit hinausgehende Motiv, nämlich Indi-

len Verbundenheit seiner Bürger beruht (im Sinne einer notwendigen Bedingung), sondern seine Tätigkeiten vorwiegend auf die Bedingungen dieser inneren Identifikation gerichtet sind, liegt ihm keine übergreifende, sondern eine verflochtene Zielvorstellung zugrunde; der Staat ist kein Ziel, für dessen Erfüllung ich nur deshalb auf andere angewiesen bin, weil meine Kräfte allein nicht ausreichen, vielmehr sind die Mitbürger elementarer Bestandteil der staatlichen Zielorientierung. Und auch für den Staat gilt: Weil er in erster Linie nicht einen dem Zusammenleben äußerlichen Zweck realisiert, sondern als Verkörperung der Gemeinschaft um der Gemeinschaft willen besteht, ist seine Zielorientierung zuvorderst intern.

- 12 Vgl. Ludwig Siep u.a., »Gutes und gelingendes Leben. Honneth über Anerkennung und Sittlichkeit«, in: Christoph Halbig u. Michael Quante (Hg.), *Axel Honneth: Sozialphilosophie zwischen Kritik und Anerkennung*, Münster 2004, 65.

viduum zu sein, ohne im Individuellen das Primäre der eigenen Freiheit zu sehen, liegt auch Hegels Korporations- und Staatsidee zugrunde: Stets geht es um die Teilhabe an einem konkreten sittlichen Ganzen. Es steht deshalb zu erwarten, dass die Institutionen, die nach Honneth dazu angetan sind, die kapitalistische Ökonomie in einen Ort nicht bloß negativer Freiheit zu verwandeln, hinsichtlich einer gemeinschaftlichen Lebensführung hinter den Berufskörperschaften Hegels zurückbleiben.

3.2.2 Institutionen einer moralischen Ökonomie

Honneths Analyse der modernen Ökonomie nimmt ihren Ausgangspunkt in der Diagnose, dass »im Augenblick praktikable Alternativen zum ökonomischen Steuerungsmedium des Marktes nicht erkennbar sind« (RF, 356). Die Alternativlosigkeit des Marktes – dem hermeneutischen Verfahren entsprechend unter zeitlichen Vorbehalt gestellt (»im Augenblick«) – ist jedoch insofern kein Dilemma, als der Markt »*intrinsisch* eine Reihe von vormarktlischen, auf wechselseitige Rücksichtnahme angelegten Handlungsregeln beinhalte[t]« (RF, 331, Hervorhebung von mir). Bei der Frage, ob die Grundstrukturen der modernen Ökonomie von ethischen Gesichtspunkten befreit oder normativ gesättigt sind, spricht sich Honneth entschieden für die zweite Antwort aus: Wie in Kapitel 3.1 bereits angedeutet, hat er wirtschaftstheoretisch schon früh die Weichen in Richtung einer die Trennung von System und Lebenswelt unterlaufenden *moral economy* gestellt und lediglich seine Begründung einer Revision unterzogen.

Die These, dass die kapitalistische Ökonomie normativ verfasst sei, lässt sich Honneth zufolge nicht durch einen Verweis auf empirische Entwicklungen widerlegen. Die Normen, die er im Sinn hat, sind zwar notwendige, aber »kontrafaktische«¹³ Unterstellungen, die auch dann ihre Geltungskraft nicht einbüßen, wenn sie empirisch missachtet werden; es handelt sich ausdrücklich um moralische Präsuppositionen, die einerseits den Marktmechanismus erst allgemein zustimmungsfähig machen, die jedoch andererseits »auf die faktische Wirtschaftsentwicklung nur geringen Einfluss genommen haben«¹⁴. Angesichts der neoliberalen Politik der letzten Jahrzehnte kommt Honneth gar zu dem Schluss, dass wir es beim

System wirtschaftlichen Handelns, wie wir es im Augenblick in den entwickelten Ländern des Westens kennen, [...] gewiß nicht mit einer Sphäre sozialer Freiheit zu tun haben. Alles, was zu einer solchen institutionalisierten Freiheitssphäre gehören müßte, fehlt dem gegenwärtigen Wirtschaftssystem ganz augenscheinlich: Es ist nicht in zustimmungsfähigen Rollenverpflichtungen verankert, die derart ineinandergreifen

13 Honneth, »Arbeit und Anerkennung«, 95.

14 Honneth, »Arbeit und Anerkennung«, 94.

würden, daß die Mitglieder in der Freiheit des anderen eine Bedingung ihrer eigenen Freiheit erkennen könnten. (RF, 318)

Die amoralische Faktizität des globalen Kapitalismus zwingt Honneth zu einer bemerkenswerten Präzisierung: Erläuterte er die funktionalistische Prämisse seiner Untersuchung in der Einleitung noch dahingehend, ausschließlich solche Werte anzusprechen, die »für die soziale Reproduktion als unverzichtbar gelten können« (RF, 23), muss er im späteren Kapitel zur kapitalistischen Wirtschaft eingestehen, dass letztere auch dann nicht in ihrer *Existenz* bedroht ist, wenn ihre normativen Prinzipien faktisch überhaupt nicht zur Geltung kommen – sie kann in diesem Fall lediglich nicht mehr auf das Einverständnis aller Betroffenen zählen (vgl. RF, 332 f.).

Für das Unternehmen einer normativen Rekonstruktion, die »im typisierenden Nachvollzug der historischen Entwicklung der einzelnen Sphären« (RF, 10) nachweist, dass grundlegende Werte bereits ihren institutionellen Niederschlag gefunden haben, ist die kontrafaktische Natur der Wirtschaftsnormen jedoch ein erhebliches Problem. Um nicht selbst in den Verdacht zu geraten, dem, was ist, in kantischer oder marxistischer Manier ein Ideal ohne wirklichkeitsgestaltende Kraft entgegenzuhalten, müssen sich zumindest institutionelle Rudimente einer normativen Begrenzung des Kapitalismus aufzeigen lassen. Seiner philosophiegeschichtlichen Skizze einer moralischen Ökonomie, die den Spuren Hegels, Durkheims, Polanyis, Parsons', Etzionis und Hirschs folgt, schließen sich deshalb Ausführungen über die geschichtliche Entwicklung der Konsumsphäre und des Arbeitsmarkts an.

Der Konsumgütermarkt stellt nach Honneth eine Institution reziproker Anerkennung dar, wenn die Produzenten den Konsumenten genau die Produkte zum Kauf anbieten, denen »ursprünglich« (RF, 380) ihre Nachfrage galt, und umgekehrt die Konsumenten den Produzenten die Möglichkeit einräumen, Profite zu erwirtschaften. Ein solches wechselseitiges Ineinandergreifen von Interessen ist noch nicht durch die Funktionsweise des Marktes selbst gesichert:

Der Markt selbst, rein als informationsschaffendes Medium der Koordinierung wirtschaftlichen Handelns betrachtet, verfügt über keinerlei Instrumente, um das Verhalten der an ihm Beteiligten normativ zu beeinflussen (RF, 371).

Die auf den Märkten geschlossenen Verträge verdanken ihre Akzeptanz der Geltung vorvertraglicher, das heißt nicht durch den Vertragsabschluss selbst herbeigeführter Bedingungen; der normative Anspruch auf wechselseitigen Vorteil ist dem Markt zwar nicht äußerlich, jedoch tendiert er von sich aus nicht dazu, dem Anspruch zu genügen. Eher ist das Gegenteil der Fall, weshalb den normativen Grunderwartungen, die mit dem Markverkehr verknüpft sind, durch Protestbewegungen, kollektive Akteure und Staat Geltung verschafft werden muss. In sei-

ner Rekonstruktion des Konsumgütermarktes geht Honneth auf vier grundlegende Fälle einer solchen Begrenzung des Marktes ein (vgl. RF, 382 f.):

1. Wie die Brotaufstände und Boykottaktionen im 19. Jahrhundert zeigen, ist es nicht selbstverständlich, die Festsetzung der Warenpreise den Mechanismen des Marktes zu überlassen; wurden grundlegende Lebensmittel für Teile der Bevölkerung unerschwinglich, kam es zu Aufständen.
2. Die Regulation der gesellschaftlichen Arbeitsteilung über den Markt besagt noch nichts darüber, *was* am Markt getauscht werden darf. Honneth erinnert an die Debatten über Prostitution und Prohibition Anfang des 20. Jahrhunderts.
3. Der Frage, welche Waren auf dem Markt angeboten und erworben werden dürfen, entspricht auf der Verbraucherseite die Frage, welche Bedürfnisse legitim sind (Debatte um Luxuskonsum/Konsumismus).
4. Die Bildung von Verbrauchergenossenschaften belegt, dass der Konsum nicht zwangsläufig eine Angelegenheit voneinander getrennter Individuen sein muss, sondern auch kollektiv organisiert werden kann. In den Verbrauchergenossenschaften schließen sich nämlich Personen zusammen, um bessere Konditionen für den Ankauf von Waren des täglichen Bedarfs auszuhandeln und sie »anschließend nach Fairneßgrundsätzen intern zu verteilen« (RF, 383); dem Wunsch nach günstigen Preisen entsprungen, seien sie zugleich »Schulen der moralischen Sozialisation« (RF, 370) gewesen und in dieser Hinsicht den hegelschen Korporationen vergleichbar.

Die Entwicklungslinien, die Honneth vom 18. Jahrhundert bis heute zeichnet, führen dennoch zu einem trostlosen Bild. Die aufgrund ihres wertorientierenden Charakters für Honneth besonders wichtigen Konsumgenossenschaften gaben nach dem zweiten Weltkrieg ihre marktsozialistischen Bestrebungen auf; die ursprünglich aus der Arbeiterbewegung als Selbsthilfeorganisationen hervorgegangenen Verbrauchergenossenschaften verstanden sich zunehmend selbst als günstiger Lebensmittelanbieter, bevor sie auch wirtschaftlich stark an Bedeutung verloren (vgl. RF, 386 f.). An ihre Stelle ist seitdem keine Institution getreten, die unter den Verbrauchern eine Abstimmung über alle konsumrelevanten Fragen ermöglicht und zugleich die diskursiv festgelegten Verbraucherinteressen gegenüber den Produzenten wirksam vertritt. Die naheliegenden Verbraucherschutzverbände sind nach Honneth unfähig, die Leerstelle auszufüllen, denn mit ihrer »rein negativen, kontrollierenden Funktion und der großen Distanz zu ihrer Klientel« fehlt ihnen im Unterschied zu den »untergegangenen Konsumgenossenschaften [...] die sozialisatorische Macht, ihren Mitgliedern andere, koopera-

tive Wesen [sic!] der Nutzung des Marktes zu vermitteln.« (RF, 402) Allerdings lässt sich Honneths Darstellung nichts entnehmen, was eine Rückkehr zum alten Genossenschaftssystem wahrscheinlich macht, denn dieses resultierte aus der Notlage einer großen und relativ homogenen Arbeiterklasse, die bis heute gegenüber anderen Klassen nicht nur numerisch an Bedeutung verloren hat, sondern auch intern diversifizierte. Es erodierten schlicht die sozialstrukturellen Grundlagen für die Gründung kollektiver Verbraucherakteure – was die Herausbildung zum Teil unvereinbarer Konsuminteressen zur Folge hatte und die Stellung der bedürfnismanipulierenden Produzenten enorm verbesserte. Honneths Fazit fällt deshalb ernüchternd aus:

So wünschenswert es wäre, so sehr es der Absicht einer normativen Rekonstruktion auch entgegenkommen würde, von einer »Moralisierung der Märkte« von unten, von Seiten der Konsumenten, kann für die Gegenwart kaum gesprochen werden. (RF, 404)

Nicht viel besser sei es derzeit um den Arbeitsmarkt mit seiner moralischen Grundforderung nach einem angemessenen Einkommen und anerkennungswürdiger Arbeit bestellt. Zwar zeigt Honneth in seiner historischen Rückschau, dass es immer wieder Fortschritte in dem Bestreben gab, den Arbeitsmarkt so zu begrenzen, dass er als Verwirklichungsort sozialer Freiheit verstanden werden kann. Jedoch waren diese Etappensiege erstens nicht hinreichend, zweitens brachten sie auch Nachteile mit sich – so habe die Individualrechte festlegende Sozialstaatsgesetzgebung nicht nur zur sozialen Absicherung beigetragen, sondern sich auch dissozzierend ausgewirkt (siehe RF, 428 f.) –, drittens wurden die moralischen Fortschritte seit Mitte der siebziger Jahre fast vollständig kassiert: Honneth geht auf die Beschneidung der betrieblichen Mitbestimmung ein, den Rückgang der Reallöhne, die Entfesselung der Finanzmärkte, die Deregulierung der Arbeitsverhältnisse durch Praktika, Teilzeitarbeit und Leiharbeit, den Rückgang im Organisationsgrad der Beschäftigten, das Ausbleiben kollektiver Proteste und die sich immer weiter durchsetzende Vorstellung, allein für sein Schicksal verantwortlich und nur sich selbst gegenüber verpflichtet zu sein (RF, 451 ff.). Insbesondere die letzte Entwicklung – das heißt die Tendenz zur instrumentellen Selbstoptimierung, Flexibilität in allen Lebenslagen, Eigeninitiative, privaten Vorsorge, kurz: zum »unternehmerischen Selbst«¹⁵ –, deutet für Honneth darauf hin, dass die Transformationen der letzten Jahrzehnte nicht nur die *institutionellen* Errungenschaften sozialer Freiheit angegriffen haben, sondern auch die *Überzeugung* der Betroffenen, dass der Arbeitsmarkt mehr als eine Verwirklichungsstätte negativer Freiheit ist – oder zumindest sein sollte. Es

15 Siehe Ulrich Bröckling, *Das unternehmerische Selbst. Soziologie einer Subjektivierungsform*, Frankfurt am Main 2007.

hat sich inzwischen die Vorstellung verbreitet, das Auskommen und den Erfolg im Erwerbsleben nur noch den eigenen Anstrengungen zu verdanken. Wäre dem so, [...] so würde die ausbleibende Empörung allerdings mehr offenbaren als nur ein personalisiertes Gesellschaftsbild der neuen Unterschichten oder eine noch nicht bewältigte Verunsicherung der mittleren Einkommensgruppen: Zum ersten Mal seit dem Ende des zweiten Weltkriegs, ja vielleicht sogar seit den ersten Schritten zur Etablierung des Wohlfahrtsstaates, wäre wieder eine Deutung des kapitalistischen Marktes kulturell zur Vorherrschaft gelangt, nach der dieser nicht eine Sphäre sozialer, sondern rein individueller Freiheit bildet. (RF, 462)

Ob sich die Tendenz der letzten Jahrzehnte, die Gesellschaft nicht mehr unter kooperativen, sondern unter eigennützigen Gesichtspunkten wahrzunehmen, bereits durchgesetzt hat, lasse sich noch nicht abschließend beurteilen, »viele Anhaltspunkte sprechen« (RF, 464) jedoch für einen grundlegenden Mentalitätswandel. Es

sind an die Stelle der älteren Ideen, wonach Chancengleichheit, Arbeitsplatzverbesserungen und Mitbestimmung erforderlich seien, um die normativen Versprechungen des Arbeitsmarktes zu erfüllen, längst Programme der allseitigen Selbstaktivierung getreten, die mit blankem Zynismus suggerieren, jeder sei für sein Erwerbsschicksal ausschließlich allein verantwortlich. (RF, 469)

Wie schon für die Konsumsphäre lautet das Fazit, dass der gegenwärtige Kapitalismus »unsere normative Rekonstruktion in Verlegenheit« (RF, 460) bringt. Als Hoffnungsschimmer werden lediglich die transnationalen Gewerkschaften und Nichtregierungsorganisationen erwähnt (RF, 469 f.), wobei es angesichts der Schäden, die in den letzten Jahrzehnten institutionell wie mental angerichtet wurden, »vorläufig nur um die Wiedereroberung eines bereits einmal erfolgreich erkämpften Territoriums« (RF, 470) gehen könne.

3.2.3 Hegels und Honneths moralische Ökonomie im Vergleich

Die größten Überschneidungen zwischen Hegels korporativer und Honneths kooperativer Wirtschaftsverfassung finden sich im Gedanken einer habituellen Begrenzung der Konsumpräferenzen durch Teilhabe an wertorientierenden sozialen Institutionen; Korporationen und Verbrauchergenossenschaften stellen durch verstetigte Praktiken der Anerkennung sicher, dass sich keine unangemessenen Konsuminteressen ausbreiten. Auch die Idee einer Verteilung der kollektiv erworbenen Lebensmittel nach Fairnessgesichtspunkten lässt sich leicht auf die Hilfsleistungen beziehen, die den in Not geratenen Korporationsmitgliedern gewährt werden. Damit enden die Gemeinsamkeiten jedoch.

Ein erster Unterschied zwischen beiden Theorien einer normativ integrierten Ökonomie besteht darin, dass das Innungswesen zu Hegels Zeiten noch Relevanz besaß; es hatte zwar durch die Stein-Hardenbergschen Reformen seine alten Vorrechte verloren, jedoch war der Gedanke einer Wiedereinführung berufs-

ständischer Privilegien nicht so weit dem Möglichkeitshorizont entrückt wie aktuell die flächendeckende Rückkehr eines solidarischen Konsumgenossenschaftssystems. Honneth dürfte dies ähnlich einschätzen, was solange kein Problem darstellt, wie er Anhaltspunkte für Alternativen aufzeigen kann. Dies ist jedoch nicht der Fall – und ohne ein funktionales Äquivalent zur Korporation ist er gezwungen, in der von Hegel abgelehnten »Schere von ›Normativität‹ und ›Faktizität‹«¹⁶ zu denken.

Ein zweiter Unterschied besteht darin, dass Honneth gleich mehrere Institutionen des Arbeitsmarkts und der Konsumsphäre diskutiert, während Hegel die Lösung aus einem Guss anstrebt: Die Korporation sichert das Einkommen seiner Mitglieder durch die Einführung von Marktzutrittschranken, gewährt bei Bedarf materielle Hilfe, unterbindet eine extreme Mechanisierung der Arbeit und vermittelt schließlich ein Ehrgefühl, dass unbotmäßigen Luxus verhindert. Honneth hingegen sieht für ähnliche Aufgaben einen ganzen Kranz sozialer Institutionen vor: betriebliche Mitbestimmung, Wohlfahrtsstaat, Konsumgenossenschaften, nationale wie transnationale Gewerkschaften, Nichtregierungsorganisationen.

Ein dritter Unterschied besteht in der sittlichen Qualität der Institutionen. Die Gewerkschaften beispielsweise sind zwar ebenso wie die Korporationen nach Sparten differenzierte Berufszusammenschlüsse, als interessengeleitete Zweckverbände sind sie jedoch nicht darauf angewiesen, die Persönlichkeit, die interpersonellen Beziehungen und die kulturellen Deutungsmuster ihrer Mitglieder in einem Maße zu bestimmen, wie Hegel es für die Korporationen vorsieht. Der Hauptsache nach sind sie, den Arbeitgeberverbänden darin nicht unähnlich, Tarifpartner und Lobbyisten. Würden sie diese Rolle erfolgreich ausüben, indem sie den Arbeitsmarkt begrenzten, wäre das ausreichend für einen kooperativen Begriff sozialer Freiheit, genügte jedoch nicht Hegels anspruchsvollerem Sittlichkeitsverständnis. Nicht zuletzt: Im Rahmen der *Grundlinien* lassen sich die Gewerkschaften schon deshalb nicht als Korporationsersatz einfügen, weil Hegel nicht den Gegensatz von Kapital und Lohnarbeit moderiert, sondern durch einen Selbständigen-Korporatismus so weit wie möglich unterlaufen sehen will.

Auch der von Honneth mit den Nichtregierungsorganisationen angesprochene Bereich zwischen Staat, Ökonomie und Privatsphäre, für den häufig der normativ aufgeladene und analytisch unscharfe Begriff der »Zivilgesellschaft« verwendet wird, hätte Hegel als vermittelnde Instanz kaum zu überzeugen vermocht. Denn wenngleich die privaten Vereine, Initiativen und Nichtregierungsorganisationen ein Gemeinschaftsgefühl und die Freude am Gemeinsamen mit-

16 Thomas Sören Hoffmann, »Hegel für Fahrraddiebe. Neu formatiert: Axel Honneth liest die Rechtsphilosophie«, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 09.10.2001, Nr. 234, L37.

unter fördern mögen, sind sie aus Hegels Sicht doch mit dem Makel der Willkür behaftet: Das jugendliche Engagement bei *attac* weicht rasch anderen Interessen – die auch nicht weniger flüchtig sind. Die Zivilgesellschaft kann also nicht die Stelle des korporativen Verbands in den *Grundlinien* einnehmen, weil privatrechtliche Assoziationen unter der Bedingung rasanter Individualisierung und Beschleunigung keine lebenslange und identitätsstiftende Bindung garantieren. Sie entsprechen vielmehr einem Selbstverhältnis, das den eigenen Identitätswurf grundsätzlich als disponibel erscheinen lässt: Die primär an Beruf und Religion festgemachte »dauer- und lebensprojekthafte substantielle Identität« der klassischen Moderne, so Hartmut Rosa, löst sich zunehmend in der »situativen Identität«¹⁷ einer Spätmoderne auf, deren radikale Beschleunigung von technischer Entwicklung, sozialem Wandel und individuellem Lebenstempo die Bedingungen von Autonomie untergräbt. Institutionell entspricht dieser Erosion relativ stabiler Selbstverhältnisse ein Pluralismus dynamischer Vereinigungen, der mit Hegels Vorstellung organischer Einheit nicht kompatibel ist: Weil keine Gruppe der auf Vereinsfreiheit basierenden Zivilgesellschaft unwiderruflich auf eine bestimmte Funktion und Struktur festgelegt ist, kann keine von ihnen als verlässliches Glied des sittlichen Organismus fungieren.

Dies führt zu einem weiteren Grund, warum die Zivilgesellschaft als Korporationssubstitut ausscheidet: Sie ist weder an der Gesetzgebung hinreichend beteiligt noch kann sie zukünftig weiter einbezogen werden – zumindest nicht, ohne an der repräsentativen Demokratie weitreichende und unter dem Gesichtspunkt der Volkssouveränität kaum vermittelbare Veränderungen vorzunehmen. *Amnesty International* und *Greenpeace* sind genauso wenig vom Volk legitimiert wie die Spitzenverbände der Industrie, die sich deshalb auch stets mit der informellen Einflussnahme auf die Entscheidungen des Parlaments begnügen mussten. Die ihre jeweiligen Ziele verfolgenden Gruppen der Zivilgesellschaft tragen denn auch nicht das Janusgesicht der hegelschen Korporation: Sie sind weder Dependancen der Gesetzgebung innerhalb der Privatwirtschaft noch umgekehrt Dependancen der bürgerlichen Gesellschaft innerhalb der Legislative, sondern organisatorisch vom Staat unabhängige und dem ökonomischen Verwertungsimperativ nicht verpflichtete *pressure groups*, die über das Medium der Öffentlichkeit auf gesellschaftliche Anliegen aufmerksam machen und den Staat mit ihren jeweiligen Ansprüchen konfrontieren. Sie sind keine Schnittmenge beider Funktionsbereiche, sondern deren Umwelt. Akteure der Zivilgesellschaft

17 Rosa, *Weltbeziehungen im Zeitalter der Beschleunigung*, 237 bzw. 238.

können zwar als Marktteilnehmer auftreten¹⁸ und durch Lobbyarbeit versuchen, Parlamentarier zu beeinflussen, wie umgekehrt der Staat die Legitimationsressource Zivilgesellschaft durch Anhörung von Vereinen und Verbänden in themenbezogenen Gremien anzapfen kann – ein Beispiel hierfür sind die Enquête-Kommissionen auf Landes- und Bundesebene –, nur macht sie das weder zu kapitalistischen Unternehmen noch zu einer Institution des Gesetzgebungsverfahrens. Die Zivilgesellschaft hat als organisatorisch eigenständiger Bereich zwar Schnittmengen mit der Privatwirtschaft und dem Staat, sie *ist* jedoch nicht, wie die Korporation, die Schnittmenge der beiden Bereiche. Für Hegel ist genau diese »Verbindung mit dem Staate« jedoch »ein Punkt von höchster Wichtigkeit.« (Griesheim, 619, § 251) Zivilgesellschaftliche Akteure begreifen sich denn auch nicht selten als Reaktion auf das Fehlen der Gemeinwohlorientierung im parlamentarisch-administrativen Komplex und nicht als dessen sittliche Verlängerung. Wer glaubt, die Vereinigungen der Zivilgesellschaft als funktionales Äquivalent der Korporationen ausweisen zu können, um damit die hegelsche Rechtsphilosophie ohne grundlegende Korrekturen auf die Höhe der Zeit zu bringen, handelt sich damit gleich ein weiteres Problem ein: Wenn die zivilgesellschaftlichen Akteure in der Regel davon ausgehen, dass der Staat nicht von sich aus die »Wirklichkeit des substantiellen Willens« (R, 201, § 258) ist, sondern erst durch die Kontrolle und den Druck der Öffentlichkeit zur Vernunft gebracht werden muss, ist das kaum mit Hegel vereinbar. Für ihn ist der Staat immerhin die »substantielle Einheit«, ein »absoluter unbewegter Selbstzweck«, in »welchem die Freyheit zu ihrem höchsten Recht kommt« (R, 201, § 258).

Mit dem *höchsten* Recht ist ein vierter Unterschied angesprochen. Die Sphären der Sittlichkeit stehen bei Hegel in einem hierarchischen Verhältnis, was sich auch logisch zwingend aus seinem Freiheitsbegriff ergibt: Als freiheitsrealisierende Verhältnisse gelten ihm konkrete Formen gemeinschaftlicher Lebensführung, die die Elementarstruktur des reflexiven Willens abbilden. Weil der reflexive Wille bei ihm die Bedeutung hat, das *Allgemeine bewusst* anzustreben, muss der Staat noch vor der Familie – eine gefühlte Einheit – und vor der bürgerlichen Gesellschaft – der Ort der Vereinzelung – die höchste Stufe der Sittlichkeit sein. Die Anerkennungssphären Honnetths stehen hingegen in keinem Verhältnis der Über- und Unterordnung, was in seiner individualistischen Fassung sozialer Freiheit begründet ist: Die freiheitsverbürgenden Institutionen kommen reflexiv bestimmten Zielen entgegen, die jedoch nicht zwingend auf das Allgemeine gerichtet sind.

18 Sie unterliegen dabei dem *non distribution constraint*: Erzielte Gewinne müssen zur Umsetzung der Vereinsziele re-investiert werden; die Ausschüttung der Gewinne an Vereinsmitglieder ist untersagt.

3.2.4 Zur intrinsischen Moralität des Marktes

Die interessanten Überlegungen, die Honneth am Ende seiner normativen Geschichte der kapitalistischen Arbeitsorganisation zum unternehmerischen Selbst anstellt, bringen ihn wider Willen an einen Punkt, an dem es schon rein immanent nicht mehr einleuchtet, warum die moralische Forderung nach einer Begrenzung des Marktes, wie zu Beginn postuliert, intrinsischer Natur und nicht vielmehr von außen an den Markt herangetragen ist. Was Honneths wirtschaftstheoretische Grundprämisse von einem »normativen Funktionalismus des Marktes« (RF, 344) zweifelhaft erscheinen lässt, ist der Umstand, dass die weitgehende Rücknahme aller Errungenschaften des organisierten Kapitalismus die Unter- und Mittelschichten zu keinen nennenswerten Widerständen veranlasst, weshalb er schlussfolgert, dass sich hinsichtlich des Marktes in den letzten Jahrzehnten ein Deutungswandel vollzogen haben muss: weg von der Vorstellung wechselseitiger Ergänzungsbedürftigkeit in einem allseits vorteilhaften Kooperationszusammenhang, der durch kollektive Aktionen erstritten werden muss, hin zu einer privatistischen Grundeinstellung, in der sich Erwerbspersonen eine Verantwortlichkeit auferlegen, die sie realistisch betrachtet gar nicht tragen können. Hatte Honneth zuvor behauptet, dass die Begrenzung des Marktes zum Begriff des Marktes zwingend hinzugehört, weil nur ein sozialer Standard genügendes Marktgeschehen von den Betroffenen akzeptiert würde, muss er plötzlich eingestehen, dass seiner Theorie der außervertraglichen Voraussetzungen des Vertrags nur *ein* kulturelles Deutungsmuster entspricht:

Schon immer standen sich in den modernen Gesellschaften Westeuropas [...] zwei Auffassungen des ökonomischen Marktes gegenüber, deren Unterschiede daran zu ermesen waren, ob dessen soziale Einrichtung eher als Ermöglichung von wechselseitiger Interessenbefriedigung oder von individueller Vorteilsmehrung verstanden wurde. (RF, 463)

Tatsächlich gibt es in der Theoriegeschichte und in den Alltagsvorstellungen der Menschen neben dem Kooperationsmodell sozialer Freiheit eine individualistische Tradition, die die bürgerliche Gesellschaft nicht nur im Sinne der negativen Freiheit versteht, sondern *bejaht*. Honneth befürchtet, dass sie hegemonial geworden ist oder zumindest hegemonial werden könnte. Seine Basisprämisse, nach der sich Personen ihre wechselseitige Instrumentalisierung als Warenbesitzer nur in einem sehr engen Rahmen zugestehen, weil sie immer schon ein kooperatives Grundverständnis mitbringen, ist für ihn selbst offenbar alles andere als zwingend.

Weiter ließe sich argumentieren, dass ein atomistisches Marktverständnis nicht jeder Rationalität entbehrt, sondern vielmehr die interne Handlungsrationalität des Marktes beim Wort nimmt: diese ist nicht moralischer, sondern instrumentell-kompetitiver Natur. Um es nicht bei dieser allgemeinen Feststellung zu

belassen, möchte ich auf einige konkrete Punkte eingehen, die der an Marx orientierte Psychologe Klaus Ottomeyer herausgearbeitet hat.¹⁹

Ottomeyer weist zunächst darauf hin, dass die Marktakteure in ihren Rollen als Käufer und Verkäufer eine kontingente Beziehung unterhalten, in der sie sich wechselseitig instrumentalisieren. Sie sind einander nicht nur *gleichgestellt* als Rechtspersonen, sondern einander auch *gleichgültig*; sie existieren »füreinander« nur »als Repräsentanten von Ware« (K I, 100), deren Aneignung sie im Sinn haben. Zwar darf die im sozialen Verhältnis angelegte Gleichgültigkeit nicht offen zu Tage treten – vielmehr gilt es für den Verkäufer, sich einfühlend und an den Wünschen des Käufers interessiert zu zeigen –, jedoch lässt die Fähigkeit des Käufers zur Perspektivübernahme ein Misstrauen entstehen: Interessiert sich der Verkäufer wirklich für mich und meine Wünsche, oder handelt es sich nur um ein verkaufsförderndes Schauspiel, durch das ich schlecht beraten bin? Das Vertrauen, das wir in vielen kooperativen Lebensbereichen den anderen solange entgegenbringen, wie sie es nicht enttäuschen, ist unter Marktbedingungen grob fahrlässig, grundsätzliches Misstrauen hingegen rational, weshalb es der ebenfalls zur Perspektivübernahme fähige Verkäufer vorab in sein (einfühlsames) Verhalten einkalkulieren muss. Von der Glaubhaftigkeit des »liebenswertesten Schein[s]«²⁰ hängt zudem der Erfolg auf dem Arbeitsmarkt ab: Nur wenn ich bei dem potentiellen Arbeitgeber, dem ich zunächst nicht als gewerkschaftlich organisierter Arbeiter, sondern als isolierter Bewerber gegenüberstehe, den Eindruck erwecke, dass ich nicht nur gut qualifiziert, sondern nützlich für seine Verwertungsinteressen bin – das heißt pünktlich zur Arbeit komme, bereitwillig Überstunden leiste, motiviert und präzise meine Arbeit verrichte, mich flexibel zeige etc. –, habe ich Chancen auf einen der begehrten Arbeitsplätze.²¹

Der Markt verlangt jedoch nicht nur wechselseitige Gleichgültigkeit, interessierte Unaufrichtigkeit und Misstrauen, sondern die darüber hinausgehende Bereitschaft, Konkurrenten nachhaltig zu schaden. Begründet ist der kompetitive Charakter des Marktes in seinen Existenzbedingungen. Er ist eine Institution, die nur besteht, weil die Akteure ihr Handeln nicht vorgängig koordinieren. Beruht der Markt aber auf einer Dissoziation der in Konkurrenz zueinander stehenden Produzenten, liegt es nahe, den anderen nicht als Bedingung der eigenen Frei-

19 Für die folgenden Ausführungen siehe Klaus Ottomeyer, *Ökonomische Zwänge und menschliche Beziehungen. Soziales Verhalten im Kapitalismus*, Münster 2004, 60-84.

20 Karl Marx, »Ökonomisch-philosophische Manuskripte«, in: *Marx Engels Werke*, Bd. 40, Berlin 1990, 547.

21 Von besonderem Vorteil ist es, die kapitalistischen Arbeitsanforderungen internalisiert zu haben. Ist dies der Fall, wirkt der Bewerber nicht nur beim Einstellungsgespräch überzeugender, sondern er hat auch bessere Aussichten, die Stelle langfristig zu behalten bzw. in der Betriebshierarchie aufzusteigen.

heit, sondern als Gegenspieler zu verstehen, den es im Hinblick auf den eigenen langfristigen Erfolg rücksichtslos auszustechen gilt. Zusammengefasst untergräbt der konkurrenzinduzierte Egoismus des Marktes die ihm unterstellte normative Tiefenstruktur.

Dass es keinen inwendigen Zusammenhang zwischen der Marktgesellschaft und einer solidarischen, das heißt nicht nur auf Wechselseitigkeit der Leistung und freier Einwilligung verpflichtenden Moral gibt, lässt sich auch an Honneths Behauptung demonstrieren, die dem Markt inhärente Idee des Leistungsaustauschs führe die Forderung nach einem Mindestlohn und einer auf Fertigkeiten beruhenden Arbeit mit sich. Warum, so ließe sich fragen, soll mit der gegen Müßiggang gerichteten Verpflichtung, als Gegenleistung für den individuellen Konsum einen Beitrag zur gesellschaftlichen Arbeitsteilung erbringen zu müssen, der Anspruch auf ein bestimmtes Entgelt und die Unzulässigkeit monotoner Beschäftigungen einhergehen?

Folgt man beispielsweise der Arbeitswertlehre von Marx, muss das Arbeitsprodukt lediglich eine (nicht-normative) Bedingung erfüllen, um seine Bestimmung als Ware zu realisieren: Es muss auf eine zahlungsfähige Nachfrage stoßen. Eintönige Tätigkeiten sind zwar zum materiellen (wie ideellen) Schaden des unqualifizierten Arbeiters, weil sie sich in einem geringen Quantum abstrakt menschlicher Arbeit darstellen, jedoch ist nicht ersichtlich, wieso dieser (das Kapitalverhältnis noch unberücksichtigt lassende) Umstand der Idee des Leistungsaustausches wider-, und nicht vielmehr *entsprechen* soll.

Nun ist Honneth erklärtermaßen kein Anhänger einer Arbeitswerttheorie – angeblich seien ja selbst Marxisten längst von ihr abgerückt (vgl. RF, 354). Allerdings bietet der theoretische Gegenspieler der Ökonomiekritik, nämlich die Neoklassik, erst recht keinen Ausweg, denn in einer subjektiven Wertlehre spielt der konkrete Arbeitsvorgang überhaupt keine Rolle. Folgt man dieser wirtschaftstheoretischen Tradition, kommt der Preis einer Ware durch die subjektive Nutzenkalkulation der Marktakteure zustande – jedoch kann der Nutzen eines Produkts, das durch einförmige Arbeit entstand, durchaus hoch sein, während der Nutzen einer Ware, die ein besonderes Geschick des Arbeiters voraussetzt, niedrig sein kann. Ist jedoch die Verbindung zwischen Arbeit auf der einen, Nutzen und Preis auf der anderen Seite gekappt, ist unklar, wie in diesem theoretischen Rahmen noch die Forderungen nach einem Mindestlohn und einer hinreichend komplexen Gestaltung der Arbeit erhoben werden können. Konsequenterweise bestreitet Friedrich A. von Hayek, der hier stellvertretend für die neoklassische Tradition stehen soll, deshalb schon den Grundgedanken Honneths, die marktwirtschaftliche Ordnung basiere auf der Idee des Leistungsaustausches und einer über Gewaltverzicht und Fairness hinausgehenden sozialen Gerechtig-

keit. Zum einen, so Hayek, ist der Markt keine mit Willen und Bewusstsein begabte Person, weshalb die Verteilungsergebnisse, die sich über ihn ergeben, auch nicht gerecht oder ungerecht sind; der unpersönliche Markt trägt im Unterschied zu Individuen keine Verantwortung, weil ihm keine Handlungen zugerechnet werden können.²² Dass der Markt nicht die Aufgabe hat, gemessen am Kriterium der ›Leistung‹ gerechte Ergebnisse zu erzielen, begründet Hayek mit zwei Argumenten. Erstens beruht der Erfolg auf Märkten nur teilweise auf individuellem Geschick, weil andere Teilnehmer, ähnlich wie bei einem Spiel, regelmäßig die eigenen Absichten durchkreuzen:

Wie alle Spiele hat es Regeln, die das Handeln der einzelnen Teilnehmer leiten, deren Ziele, Geschick und Wissen verschieden sind, mit der Folge, daß das Ergebnis unvorhersehbar ist und daß es regelmäßig Gewinner und Verlierer geben wird. Und obzwar wir, ebenso wie in einem Spiel, mit Recht darauf achten, daß es fair ist und keiner schwindelt, wäre es unsinnig zu verlangen, daß die Ergebnisse für die einzelnen Spieler gerecht sind.²³

Es ist jedoch nicht nur falsch, dass Märkte zu einer leistungsgerechten Entlohnung tendieren, sondern schon die normative Forderung, Verteilungsergebnisse leistungsgerecht zu gestalten, ist nach Hayek abzulehnen, weil sie nur darauf hinauslaufe, die regulierende Funktion des Marktes zu untergraben. Preise haben nämlich »nicht so sehr den Zweck, die Leute für das zu belohnen, was sie getan *haben*, als vielmehr, ihnen zu sagen, was sie in ihrem eigenen wie im allgemeinen Interesse tun *sollten*.«²⁴ Wozu, so könnte man mit Hayek fragen, bedarf es überhaupt des Marktes, wenn die Gesellschaft schon vorher festgelegt hat, welche Verteilung erwünscht ist? Zweitens ist der Grundgedanke, Märkte existierten zum Austausch vollbrachter Leistungen, irreführend, weil die Preise, die Wirtschaftsteilnehmer erzielen, nicht ihren Anstrengungen, sondern dem subjektiven Wert entsprechen, den ihre Produkte *für andere* habe –

und dieser Wert, den ihre Leistungen für ihre Mitmenschen haben, wird oft keinen Bezug zu ihren persönlichen Verdiensten oder Bedürfnissen haben.²⁵

Dass ein Zusammenhang zwischen Leistung und Entlohnung besteht, ist nach Hayek nicht mehr als ein nützlicher wie gefährlicher Volksglaube: Es sei durchaus gut und richtig, mit den Institutionen des Erziehungswesens und der Öffentlichkeit die Ansicht zu verbreiten, der persönliche Erfolg hänge von den eigenen

22 Friedrich A. von Hayek, *Recht, Gesetz und Freiheit. Eine Neufassung der liberalen Grundsätze der Gerechtigkeit und der politischen Ökonomie*, in: ders., *Gesammelte Schriften in deutscher Sprache*, Tübingen 2003, 221.

23 Hayek, *Recht, Gesetz und Freiheit*, 222.

24 Hayek, *Recht, Gesetz und Freiheit*, 222 f.

25 Hayek, *Recht, Gesetz und Freiheit*, 223.

Anstrengungen ab – denn es »wird kaum etwas mehr dazu beitragen, jemanden leistungsfähig und tüchtig zu machen«²⁶. Die Kehrseite des Volksglaubens: Er muss sich zwangsläufig an der Realität blamieren, was zu Frustrationen in der Bevölkerung führe und die Legitimität der Marktwirtschaft infrage stelle.

Nun ist Honneths theoretischer Referenzpunkt weder die Kritik der politischen Ökonomie noch der methodologische Individualismus der Neoklassik. Er beruft sich neben Durkheim vor allem auf Hegel (RF, 410), der ein Problem der fortschreitenden Mechanisierung der Arbeit darin sieht, dass sie a) kein kontinuierliches und hinreichendes Einkommen gewährleistet und b) dem Depravierten die Möglichkeit nimmt, seine kleinschrittig-stumpfe Arbeit als einen sinnvollen Beitrag zum allgemeinen Wohl zu verstehen. Der Markt erweist sich in dieser Perspektive zunächst nicht als ein moralisches Versprechen, sondern als Gefahr für die materielle und ideelle Anerkennung. Dass Hegel den Markt letztlich nicht als einen Ort der Unfreiheit ablehnen muss, ist in der Behauptung begründet, dass der dem Markt eigentümliche Egoismus unintendiert die korporativen Bedingungen seiner Einhegung selbst hervorruft: Die gemeinschaftlichen Bindungen, auf die Hegel mit der Korporation als sittlichem Grund der bürgerlichen Gesellschaft stößt, haben paradoxerweise ihren Stabilitätsanker in den sie zugleich gefährdenden selbstbezüglichen Interessen.

Lässt man diesen Gedanken einer durch sein Gegenteil vermittelten Selbststabilisierung des Sittlichen jedoch fallen, weil nicht einleuchtet, warum aus Egoismus zwingend etwas anderes als Egoismus folgen soll, stößt man erneut auf das Problem, eine moralische Forderung von außen an den Markt heranzutragen zu müssen. Die Annahme, dass in der Idee des marktvermittelten Leistungsaustauschs ein Anspruch auf angemessene Entlohnung und anerkennungswürdige qualifizierte Arbeit enthalten ist, überzeugt nur vor dem Hintergrund eines vorgängigen Kooperationsbewusstseins. Dieses ist jedoch kontingent²⁷; tendenziell wird es von der Marktlogik ebenso ausgehöhlt wie ein stabiles Selbstverhältnis.²⁸

26 Hayek, *Recht, Gesetz und Freiheit*, 225.

27 Weil ein solidarisches Marktverständnis brüchig ist, lässt sich die These, der Markt impliziere seine Begrenzung, nur auf anderem Wege begründen. Ein plausibles funktionalistisches Argument lautet meines Erachtens nicht, dass dem Arbeitsmarkt normative Ansprüche innewohnen, weil erst seine Gestaltung gemäß kooperativer Ideale ihn allgemein zustimmungsfähig macht, sondern, dass er ohne Begrenzungen die menschlichen und natürlichen Grundlagen des Arbeitsprozesses zerstört und damit seine Existenzbedingungen untergräbt (siehe Kapitel 2.3).

28 Adorno hat wiederholt darauf hingewiesen, dass die konkurrenzbedingte Nötigung zur Instrumentalisierung sich nicht nur interpersonal, sondern auch im Selbstbezug zeigt: »Unterm Apriori der Verkäuflichkeit hat das Lebendige als Lebendiges sich selbst zum Ding gemacht, zur Equipierung. Das Ich nimmt den ganzen Menschen bewußt in den Dienst. Bei dieser Umorganisation gibt das Ich als Betriebsleiter so viel von sich

3.2.5 Zu Honneths Marx-Kritik

Honneths These, der kapitalistische Markt basiere auf dem »Versprechen ineinandergreifender Rollenverpflichtungen« (RF, 317), an das man ihn nur erinnern müsse, lässt sich nicht aufrechterhalten. Als Institution einer Gesellschaft, in der die Gesamtarbeit nicht planmäßig auf die einzelnen Mitglieder verteilt wird, ist der Markt weniger eng mit sozialer Freiheit verwoben, als es Honneth mehr herbeischwört denn nachweist. Nichtsdestotrotz, so ließe sich mit Honneth einwenden, ist eine sozialdemokratisch bis »marktsozialistisch« geprägte Gesellschaft immer noch möglich – die westlichen Industrienationen nach dem zweiten Weltkrieg belegen dies.

Honneth ist sich bewusst, dass dieser Einwand auf schwachen Füßen steht. Nicht so sehr, weil sich der organisierte Kapitalismus besonderen Umständen verdankte, die geschichtlich überholt sind, sondern vor allem, weil an Marx orientierte Autoren darauf beharren, auch eine sozialdemokratische Gesellschaft sei immer noch eine *kapitalistische* und darum auf Ausbeutung beruhende: Warum den Schaden nur begrenzen, wenn er sich vermeiden lässt? Um kritischen Fragen wie dieser zu begegnen, bemüht sich Honneth zwei Argumente zu entkräften, die Marx gegen die Vision einer sukzessiven Einhegung des Arbeitsmarkts vorgebracht habe.

3.2.5.1 Machtasymmetrien zwischen Lohnarbeit und Kapital

Erstens, so Honneth, »bezweifelt Marx, daß diejenigen Marktteilnehmer, die keine andere Ware als die ihrer Arbeitskraft besitzen, jemals in die Lage von gleichberechtigten Vertragspartnern gesetzt werden können«; vielmehr würden nach Marx »die Kapitalisten stets über genügend Machtmittel verfügen, um den Arbeitenden oder Produzenten die Konditionen ihres Arbeitsvertrags zu diktieren« (RF, 354). Die Arbeiter, so versteht Honneth Marx, müssten buchstäblich *jeden* Arbeitsvertrag annehmen, den die Kapitalseite vorschlägt, weil sie über keine Produktionsmittel verfügen, mit denen sie ihren Unterhalt alternativ bestreiten könnten:

Selbst die elementare Freiheit des kapitalistischen Marktsystems, das Recht, nach eigenem Ermessen Verträge zu schließen, können diese nicht in Anspruch nehmen, weil ihnen aus Gründen purer Lebensfristung die Möglichkeit zur Ablehnung fehlt. (RF, 355)

Dagegen macht Honneth mit Durkheim geltend, dass die Alternativlosigkeit zum Diktat der Kapitalisten kein grundsätzliches, sondern ein empirisches Problem

an das Ich als Betriebsmittel ab, daß es ganz abstrakt, bloßer Bezugspunkt wird: Selbsterhaltung verliert ihr Selbst.« (Theodor W. Adorno, *Minima Moralia*, in: ders., *Gesammelte Schriften*, Bd. 4, 263).

sei: Es müssten nur die Einkommensverhältnisse so weit angeglichen werden, dass die Arbeiter nicht *jeden* Vertrag mehr annehmen müssten. Was ließe sich wiederum mit Marx dazu sagen?

Zum einen ist seine Position bereits ungenau paraphrasiert, weil er in dem von Honneth als Beleg angegebenen vierten Kapitel des *Kapital* betont, dass Arbeiter und Kapitalisten »juristisch gleiche Personen« sind, woraus folgt, dass der Lohnarbeiter seine Arbeitskraft nicht lebenslang, sondern »nur vorübergehend, für einen bestimmten Zeitraum zur Verfügung stellt« (K I, 182). Wie bereits gesehen, bringt es das Selbstverhältnis als Warenbesitzer zudem mit sich, dass der Arbeiter auf eine Beschränkung der Arbeitslast dringt, die eine Reproduktion seiner Arbeitskraft auf Normalmaß ermöglicht. Die Eingrenzung der Verfügungsmacht des Kapitals über den Arbeiter ist für Marx nicht ausgeschlossen, sondern vielmehr der entscheidende Grund für den Übergang von der Produktion des absoluten zu der des relativen Mehrwerts.

Zum anderen ist unklar, was eine Angleichung der Vermögen an der Notwendigkeit ändern soll, zumindest *irgendwann irgendeinen* Arbeitsvertrag eingehen zu müssen. Bestünde diese Notwendigkeit nicht, wäre man schließlich kein Lohnarbeiter. Gesetzt also den Fall, jeder erhielte bei Eintritt in die bürgerliche Gesellschaft die Möglichkeit, sich selbständig zu machen: Was passiert mit denen, die konkurrenzbedingt Konkurs anmelden? Wie gesehen trieb diese Frage bereits Hegel um: Wer im Verdrängungswettbewerb nicht mehr mithält, kann entweder wieder in den Stand versetzt werden, ein neues Unternehmen zu gründen – womit der Markt seine Funktion verlöre, die Verteilung der gesellschaftlichen Gesamtarbeit indirekt zu steuern –, oder ist *gezwungen*, seine Arbeitskraft zu Markte zu tragen. Hegel wählte als einen dritten Weg die Beschränkung des Marktzutritts durch Korporationen, das heißt den Einbau einer planwirtschaftlichen Komponente zur Verhinderung ruinöser Konkurrenz.

3.2.5.2 Marx' Mehrwerttheorie

Das zweite marxssche Argument, das Honneth entkräften möchte, lautet, »daß kein noch so üppiger Lohn jemals die tatsächliche Arbeitsleistung aufwiegen kann, weil diese die einzige Quelle der ökonomischen Wertschöpfung darstellt« (RF, 354).

Tatsächlich wendet sich Marx gegen sogenannte Produktionsfaktorentheorien, die davon ausgehen, neben der Arbeit trügen auch Boden und Kapital zum Wert der Ware bei; Profit, Bodenrente und Zins speisen sich nach Marx allein aus dem Mehrwert, der wiederum zur Grundlage hat, dass im kapitalistischen Produktionsprozess Arbeitskräfte angewandt werden, deren Wert unter dem liegt, den sie zu schaffen imstande sind. Ausbeutung durch Aneignung fremder

Arbeit ist demnach kein Phänomen nur des 19. Jahrhunderts oder der kapitalistischen Peripherien unserer Zeit, sondern ein Strukturprinzip *jeder* Gesellschaft, die privatarbeitsteilig verfährt und auf Lohnarbeit beruht.

Honneth wendet demgegenüber ein, dass die »Behauptung einer dem Kapitalismus innewohnenden Notwendigkeit der Ausbeutung ›produktiver‹ Arbeit [...] heute selbst von marxistischer Seite aus angezweifelt« wird, weil die »arbeitswerttheoretische[n] Prämissen inzwischen als höchst fragwürdig gelten« und darüber hinaus »vollkommen rätselhaft« sei, »warum Dienstleistungs-, Verwaltungs- und Wissensarbeiten keine Rolle bei der ökonomischen Wertschöpfung spielen sollen.« (RF, 354 f.)

Der erste Einwand entzieht sich leider der sachlichen Prüfung, denn Honneth schreibt lediglich, die Werttheorie sei mittlerweile selbst Marxisten suspekt, weil »undurchsichtig« sei, »wie Marx zu den für sein Argument erforderlichen Vergleichsmaßstäben« (RF, 354) gelange. Anstatt sich zu den Schwierigkeiten der marxischen Arbeitswerttheorie selbst zu äußern, verweist er lediglich auf eine Schrift von Cornelius Castoriadis, die »exemplarisch« (RF, 354) für eine gut begründete innermarxistische Revision der werttheoretischen Grundlagen stehen soll.

Damit macht es sich Honneth zu leicht. Wenn er zu Recht davon ausgeht, dass seine Theorie eines grundsätzlich moralisch verfassten Arbeitsmarkts nur überzeugt, wenn er zeigen kann, dass Ausbeutung kein strukturelles, sondern ein akzidentielles Phänomen ist, sollte er, der ansonsten nicht übermäßig komprimiert schreibt, sich nicht mit einem Literaturhinweis in einer Fußnote begnügen. Die von ihm selbst herausgestellte Relevanz des Themas steht in einem merkwürdigen Missverhältnis zum Bemühen um eine nachvollziehbare Begründung. Hinzu kommt, dass angesichts der Fortschritte, die neuere Marx-Lektüren in den letzten Jahrzehnten gemacht haben, der zuerst 1978 veröffentlichte Castoriadis-Text kaum als brauchbare Referenz gelten kann, weil die hier formulierte Marx-Kritik auf haltlosen Prämissen beruht.

Die erste Kritik, die Castoriadis an der marxischen Arbeitswerttheorie übt, folgt aus der logisch-historischen Lesart (siehe Kapitel 2.1): Castoriadis behauptet wie Engels, die Entwicklung der ökonomischen Kategorien im *Kapital* sei die von Umwegen und Zufälligkeiten bereinigte Darstellung des realen Geschichtsverlaufs, der eine Spanne von mehreren tausend Jahren umfasse und im prämonetären Naturalientausch seinen Anfang nehme. In solchen vorkapitalistischen Gesellschaften, so Castoriadis, würden die Waren jedoch nicht, wie Marx unterstelle, zu ihren Arbeitswerten getauscht, weil die Warenproduktion nur an den Rändern der Gesellschaft auftritt, sodass sich weder innerhalb eines Gewerbes noch zwischen den Gewerben ein konkurrenzvermittelter Angleichungsprozess

vollzieht. Das Wertgesetz habe jedoch nicht nur in vorkapitalistischen Gesellschaften keine Gültigkeit, sondern Marx gestehe darüber hinaus ein, dass im entwickelten Kapitalismus die Arbeitsprodukte nicht zu ihren Werten, sondern zu Produktionspreisen getauscht werden.

Wann gilt also das »Arbeitswertgesetz«? In gewissem Sinne niemals, unter keiner Gruppe tatsächlicher oder auch nur stimmig konstruierbarer gesellschaftlicher und geschichtlicher Bedingungen.²⁹

Der immanente Widerspruch, den Castoriadis Marx nachweisen will, beruht allein darauf, dass Castoriadis die unterschiedlichen Abstraktionsstufen im *Kapital* nicht auseinanderhält, ja noch nicht einmal als Abstraktionsstufen *versteht*, weil er einer historisierenden Interpretation anhängt, deren Unangemessenheit in der Marx-Forschung heute kaum noch bestritten wird.³⁰ Wenn Marx im ersten Band des *Kapital* die Waren zu ihren Werten tauschen lässt und im dritten Band zu Produktionspreisen, die eine einheitliche Proftrate unter den verschiedenen zusammengesetzten Einzelkapitalien ermöglichen, handelt es sich um unterschiedliche Abstraktionsstufen *desselben* Gegenstands.

Dass Castoriadis die begriffliche Entwicklung als komplexitätsreduzierendes Abbild der historischen Entwicklung interpretiert, hat eine werttheoretische Entsprechung. Er unterstellt Marx nämlich eine substanzialistische Werttheorie, das heißt eine Theorie, die davon ausgeht, dass mit jeder Verausgabung von Arbeit eine den Wertcharakter begründende Substanz ins Produkt hineingelegt wird.

Wann gilt also das »Arbeitswertgesetz«? [...] In einem anderen Sinne immer, seit jeher und für ewig³¹.

Mit Marx hat dies wenig zu tun. Zwar ist es richtig, dass er über einen ahistorischen Begriff abstrakter Arbeit verfügt – in Form einer Nominalabstraktion lässt sich die gemeinsame, sinnlich niemals wahrnehmbare Eigenschaft konkreter Arbeiten festhalten, dass sie Arbeiten schlechthin sind –, jedoch ist der Springpunkt der marxischen Argumentation, dass abstrakte Arbeit als allgemeine Eigenschaft konkreter Arbeiten nur unter der Bedingung dissoziierter Privatproduzenten die Form der Werts substanz annimmt und damit erst den gesellschaftlichen Zusammenhang der Privatarbeiten herstellt (siehe Kapitel 2.2).³²

29 Cornelius Castoriadis, »Wert, Gleichheit, Gerechtigkeit, Politik. Von Marx zu Aristoteles und von Aristoteles zu uns«, in: ders.: *Durchs Labyrinth. Seele, Vernunft, Gesellschaft*, Frankfurt am Main 1980, 228.

30 Siehe hierzu Ingo Elbe, »Soziale Form und Geschichte. Bemerkungen zum Gegenstand des ›Kapital‹ aus der Perspektive neuerer Marx-Lektüren«, in: *DZPhil* 58 (2010).

31 Castoriadis, »Wert, Gleichheit, Gerechtigkeit, Politik«, 228.

32 An späterer Stelle gesteht Castoriadis denn auch zu, dass die Werts substanz für Marx ein historisch-soziales Phänomen ist: Marx »schwankt beständig zwischen den beiden

Zu Honneths erstem Einwand lässt sich daher festhalten: Der Verweis auf Castoriadis leistet nicht das, was er im Hinblick auf Honneths Rechtfertigungsziel leisten müsste: den Nachweis, dass die von Marx entwickelte Arbeitswerttheorie nicht zu halten und darum der kapitalistische Arbeitsmarkt gerechtfertigt ist. Wer einen solchen Nachweis führen möchte, müsste zunächst den aktuellen Stand der (auch in werttheoretischer Hinsicht unabgeschlossenen) Marxforschung zur Kenntnis nehmen.³³

Dies gilt auch für den zweiten Einwand Honneths, bei dem unklar ist, worauf er überhaupt zielt. Inwiefern spricht die Aussage, Marx habe Dienstleistungen, Verwaltungs- und Wissensarbeiten zu Unrecht abgesprochen, zur Wertbildung beizutragen, gegen die Theorie, im kapitalistischen Produktionsprozess werde systematisch fremde Arbeit angeeignet? Einen argumentativen Zusammenhang kann ich hier nicht erkennen. Die Behauptung wiederum, für Marx seien Dienstleistungen, Verwaltungs- oder Wissensarbeiten grundsätzlich unproduktiv, lässt sich leicht widerlegen. Ob eine Arbeit produktiv oder unproduktiv ist, ist für ihn keine Frage der *stofflichen Form*, sondern ihrer *ökonomischen Funktion*. Arbeit ist unproduktiv, solange sie kein Kapital produziert, produktiv, wenn sie es tut: »Unter diese produktiven Arbeiter gehören natürlich alle, die zur Produktion der Ware d'une manière ou d'une autre mitarbeiten, vom eigentlichen Handarbeiter bis zum manager, engineer«³⁴. Dass nicht die konkrete Form der Arbeit ausschlaggebend ist, verdeutlicht Marx am Beispiel zweier Dienstleistungen:

Ein Schauspieler z.B., selbst ein Clown, ist hiernach ein produktiver Arbeiter, wenn er im Dienst eines Kapitalisten arbeitet (des entrepreneur), dem er mehr Arbeit zurückgibt, als er in der Form des Salairs von ihm erhält, während ein Flickschneider, der zu dem Kapitalisten ins Haus kommt und ihm seine Hosen flickt, ihm einen bloßen Gebrauchswert schafft, ein unproduktiver Arbeiter ist.³⁵

Falls Honneth der Ansicht ist, die marxische Werttheorie privilegiere bestimmte Arbeitsformen und Arbeitsergebnisse, irrt er. Selbst wenn er Recht hätte, bliebe der argumentative Ertrag für sein Beweisziel jedoch fraglich: Dass auch andere

folgenden Positionen: kapitalistische Ökonomie / jede Ökonomie von Anfang bis Ende der Geschichte« (Castoriadis, »Wert, Gleichheit, Gerechtigkeit, Politik«, 233). Anstatt die Frage zu diskutieren, welcher ahistorische und welcher gesellschaftliche Begriff gleicher menschlicher Arbeit seine Berechtigung hat und inwiefern sie *zusammen* gedacht werden können, behauptet Castoriadis lediglich: »Dieses Schwanken ist nun allerdings fatal.« (Castoriadis, »Wert, Gleichheit, Gerechtigkeit, Politik«, 233).

33 Elbe, *Marx im Westen*, gibt einen umfassenden Überblick. Eine Auseinandersetzung mit der Marxinterpretation von Castoriadis findet sich bei Michael Sommer u. Dieter Wolf, *Imaginäre Bedeutungen und historische Schranken der Erkenntnis. Eine Kritik an Cornelius Castoriadis*, Hamburg 2008.

34 Karl Marx, »Theorien über den Mehrwert«, in: *Marx Engels Werke*, Bd. 26.1, Berlin 1974, 127.

35 Marx, »Theorien über den Mehrwert 26.1«, 127.

Gruppen, die lohnabhängig beschäftigt sind, zur Wertproduktion beitragen, tangiert nicht im Geringsten Marx' Ausbeutungstheorie.³⁶

3.2.5.3 Ökonomiekritik und Utilitarismus

Es gibt noch einen dritten Einwand, den Honneth gegenüber dem ökonomiekritischen Werk von Marx geltend macht: Die Kritik der politischen Ökonomie weise insofern Parallelen mit der neoklassischen Wirtschaftstheorie auf, als ihr ein utilitaristisches Handlungsmodell unterliege.³⁷ Damit unterscheidet sich die Ökonomiekritik von den Frühschriften, weil in ihnen noch die Selbstverwirklichung durch Arbeit mit einer wechselseitigen Anerkennung zusammengedacht sei. Der Übergang vom frühen Anerkennungsmodell zur utilitaristischen Sozialtheorie ist nach Honneth allerdings kein Zufall, sondern als Möglichkeit bereits in der »produktionsästhetische[n] Verengung des Hegelschen Modells eines ›Kampfs um Anerkennung‹«³⁸ angelegt. Im Unterschied zu Louis Althusser, der das marxsche Werk durch einen »epistemologischen Bruch« gekennzeichnet sieht, geht Honneth jedoch davon aus, dass auch die Schriften nach 1845 nicht homogen sind, sondern in unvereinbare Konzeptionen des Sozialen auseinanderfallen. Auf der einen Seite gebe es die historisch-politischen Schriften wie *Die Klassenkämpfe in Frankreich 1848-1850* oder *Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte*. In ihnen untersuche Marx noch die normativen Auseinandersetzungen kollektiver Akteure, die aufeinander reagieren und damit einen vorab nicht determinierten Prozess in Gang setzen. Diese Studien, so Honneth, betonen zwar die konkreten Kräfteverhältnisse, tragen jedoch der Dynamik und Offenheit der jeweiligen Konflikte Rechnung.³⁹ Auf der anderen Seite klammere Marx im

36 Honneth verweist mit einem »vgl.« auf Joan Robinson, *Kleine Schriften zur Ökonomie*, Frankfurt am Main 1968, 67-78. Allerdings behauptet Robinson hier weder, dass Marx' Mehrwerttheorie grundsätzlich widerlegt sei, noch wirft sie ihm vor, Dienstleistungen, Verwaltungs- und Wissensarbeiten nicht berücksichtigt zu haben.

37 Honneth behauptet nicht, Marx sei Vertreter des Utilitarismus im Sinne der von Bentham begründeten konsequentialistischen Ethik, sondern im Sinne einer ökonomistischen Handlungstheorie.

38 Axel Honneth, *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Frankfurt am Main 1992, 235.

39 Diese Behauptung wird von Honneth nicht belegt und sie ist auch nicht haltbar. Die zeithistorischen Schriften, die größtenteils in den Zeitraum 1846 bis 1852 fallen, sind im engeren Sinne keine geschichtswissenschaftlichen Arbeiten, sondern befassen sich hauptsächlich mit kurz zurückliegenden Ereignissen, die Marx und Engels für die vermeintlich unmittelbar bevorstehende soziale Revolution besonders relevant hielten. Beide sahen ihre historiographischen Studien als einen Beitrag zu den vor der Tür stehenden weltgeschichtlichen Veränderungen – und diesem praktischen Ziel entsprechend fällt auch der Deutungsrahmen der zeitgeschichtlichen Arbeiten aus: Noch die konterrevolutionären Ereignisse werden in den von Honneth angeführten Schriften (*Die Klassenkämpfe in Frankreich* und *Der achtzehnte Brumaire*) als notwendige

Kapital die moralische Seite der Klassenkämpfe zugunsten rein ökonomischer Interessen aus und unterstelle der sozialen Entwicklung eine vom Kapitalverhältnis diktierte Gesetzmäßigkeit:

Marx geht in den verschiedenen Teilen seines reifen Werks von zwei entgegengesetzten Vorstellungen über die Temporalität moderner kapitalistischer Gesellschaften aus, ohne auch nur erste Anstrengungen einer Vermittlung zwischen ihnen zu unternehmen; für seine Beschreibung der Klassenkämpfe in den historischen Studien unterstellt er eine stete Wandelbarkeit des Richtungsverlaufs geschichtlicher Prozesse, angestoßen jeweils dadurch, dass kollektive Akteure normativen Neuorientierungen institutionelle Wirklichkeit verleihen, während er im »Kapital« die Möglichkeit einer derartigen Richtungsänderung gerade in Abrede stellt, weil die kapitalistische Entwicklung nur dem einen Pfad der sozialen Expansion des Kapitalverhältnisses folgen soll.⁴⁰

Honneths Antwort auf die Frage, wie Marx' Ökonomiekritik aussähe, wenn dieser nicht den utilitaristischen Irrweg eingeschlagen hätte, liegt auf der Hand: An die Stelle eines Strukturalismus und Utilitarismus amalgamierenden Determinismus, der die »Hegelsche Geschichtsphilosophie« beerbt, wäre eine »soziologisierte Kapitalismusanalyse«⁴¹ getreten.

Zunächst ist Honneth in einem Punkt teilweise zuzustimmen. Am Ende des ersten *Kapital*-Bandes entwirft Marx in der Tat ein deterministisches Revolutionsmodell, nach dem die Gesetzmäßigkeiten des Kapitalismus seinen eigenen Untergang bewirken: »Aber die kapitalistische Produktion erzeugt mit der Notwendigkeit eines Naturprozesses ihre eigene Negation.« (K I, 791) Folgt man Marx' Selbstverständnis, handelt es sich hierbei nicht um eine an Hegel orientierte Geschichtsphilosophie, denn die Suche nach einem »Universalschlüssel einer allgemeinen geschichtsphilosophischen Theorie, deren größter Vorzug darin besteht, übergeschichtlich zu sein«⁴², lehnte der späte Marx entschieden ab.⁴³ Vielmehr behauptet Marx, der Abschnitt »Geschichtliche Tendenz der kapitalistischen Akkumulation« sei eine »summarische Zusammenfassung langer Ent-

Durchgangsstufen der proletarischen Revolution interpretiert; die sozialen Kämpfe sind nur auf den ersten Blick richtungsoffen. Siehe hierzu Gerhard Kluchert, *Geschichtsschreibung und Revolution. Die historischen Schriften von Karl Marx und Friedrich Engels 1846 bis 1852*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1985.

40 Axel Honneth, »Die Moral im »Kapital«. Versuch einer Korrektur der Marxschen Ökonomiekritik«, in: *Leviathan* 39 (2011), 589.

41 Honneth, »Die Moral im »Kapital«, 589.

42 Karl Marx, »Brief an die Redaktion der »Otschwestwennyje Sapiski«, in: *Marx Engels Werke*, Bd. 19, Berlin 1987, 112.

43 Siehe hierzu Heinz-Dieter Kittsteiner, *Naturabsicht und unsichtbare Hand. Zur Kritik des geschichtsphilosophischen Denkens*, Frankfurt am Main, Berlin, Wien 1980, 44-89; Ingo Elbe, »Umwälzungsmomente der alten Gesellschaft. Revolutionstheorie und ihre Kritik bei Marx«, in: Fabian Kettner u. Paul Mentz (Hg.), *Theorie als Kritik*, Freiburg 2008.

wicklungen, die vorher in den Kapiteln über die kapitalistische Produktion gegeben worden sind.«⁴⁴ Marx Behauptung, die proletarische Revolution sei durch im *Kapital* analysierte sozialformationsspezifische Gesetzmäßigkeiten verbürgt, ist jedoch alles andere als überzeugend: Selbst wenn die im Zentrum der Argumentation stehende Kapitalkonzentration, die immer mehr Lohnarbeiter in immer weniger Betrieben zusammenbringt und ihnen den kooperativen Charakter ihrer Arbeit vor Augen führt, schneller voranschreiten sollte als die von Marx selbst beschriebene Gegenbewegung der Dezentralisation, spricht schon seine eigene Fetischtheorie gegen die Zwangsläufigkeit eines revolutionären Klassenkampfes. Schließlich finden sich im *Kapital* Hinweise auf die systemstabilisierende Habitualisierung der kapitalistischen Arbeitsanforderungen (siehe Kapitel 2.3). Der Determinismus, den Honneth im Hinblick auf das deklamatorische Ende des ersten Bandes zu Recht kritisiert, lässt sich also bereits vom Standpunkt der Ökonomiekritik infrage stellen (nicht jedoch von den revolutionstheoretisch konstruierten Schriften der historiographischen Werkphase).

Honneth dürften diese Einwände nur bedingt überzeugen, weil er die drei gegenläufigen Tendenzen, die ich bisher nannte (Dezentralisation, Fetischismus, Habitualisierung), derselben *systemischen* Logik zuordnen würde. Sein Hauptvorwurf besteht darin, dass das ökonomiekritische Projekt insgesamt auf strukturalistischen Annahmen basiert, in der die Teilnehmerperspektive nur utilitaristisch verkürzt zum Tragen kommt. Ein Beispiel, das Honneth anführt, um seinen Vorwurf zu untermauern, ist die Art und Weise, wie Marx im achten Kapitel die beiden Konfliktgruppen beschreibt:

Das erste, was an dem historischen Kapitel über den Kampf um die Länge des Arbeitstags ins Auge fällt, ist, dass hier nicht von verschiedenen, normativ je unterschiedlich orientierten Fraktionen der gegnerischen Parteien die Rede ist, sondern nur von zwei sich antagonistisch gegenüberstehenden Kollektivsubjekten. Alle internen Differenzierungen der ökonomisch bestimmten Gruppen nach regionaler oder kultureller Herkunft sind entfallen, so dass sowohl das »Kapital« wie auch die »Arbeiterschaft« jeweils aus einem einzigen, von vornherein feststehenden Interesse heraus handeln – was in den historisch-politischen Schriften als eine von kulturell-moralischen Deutungen abhängige Größe behandelt wurde, taucht hier so auf, als sei es allein von der Stellung in den Produktionsverhältnissen abhängig und entfalte als solches bereits eine handlungsorientierende Kraft.⁴⁵

Honneth unterläuft hier ein geradezu klassischer Interpretationsfehler. Indem er bemängelt, dass die Kritik der politischen Ökonomie nicht den Ansprüchen einer empirisch gesättigten Untersuchung normativ integrierter Sozialmilieus gerecht wird, sondern in grob vereinfachender Weise von zwei Großkollektiven ausgehe, deren Handeln sich allein aus einem unverrückbaren ökonomischem Interesse

44 Marx, »Brief an die Redaktion der ›Otetschestwennyje Sapiski‹«, 111.

45 Honneth, »Die Moral im ›Kapital‹«, 587.

erkläre, misst er das marxssche Unternehmen an einem ihm gänzlich fremden Maßstab: Honneth verlangt von der *Formanalyse* der bürgerlichen Gesellschaft, dass sie seinen *soziologischen* Standards genügt. Der Widerspruch, den Honneth zwischen dem historisch-politischen und dem ökonomiekritischen Spätwerk ausmacht, ist nicht sozialontologischer Natur, sondern erklärt sich aus den unterschiedlichen Forschungsprogrammen: Mit der Kritik der politischen Ökonomie verfolgt Marx die Aufgabe, die – und nur *die* – strukturierenden Strukturen herauszuarbeiten, die den Kapitalismus als Kapitalismus auszeichnen. Er begrenzt sein Projekt bewusst darauf, »nur die innere Organisation der kapitalistischen Produktionsweise, sozusagen in ihrem idealen Durchschnitt, darzustellen«⁴⁶. Ein solches Projekt erfordert nicht nur ein enorm hohes Abstraktionsniveau, weil jede Konkretisierung daraufhin überprüft werden muss, ob sie nicht eine bestimmte kapitalistische Entwicklungsstufe unzulässig mit dem Kapitalismus als solchen konfundiert, sondern verlangt zudem das, was Honneth angesichts seines soziologischen Erkenntnisinteresses ein Dorn im Auge sein muss: eine die Teilnehmerperspektive zunächst ausschließende Untersuchung ökonomisch-sozialer Formen, denen in einem zweiten Schritt Rollen- bzw. Rationalitätsmuster zugeordnet werden, für die Marx den Begriff der »Charaktermaske« (K I, 100) verwendet. Ein solches Vorgehen, das im Rahmen einer wirtschaftssoziologischen Untersuchung in der Tat unzureichend wäre, ist einer Gesellschaft angemessen, deren basale ökonomischen Formen nicht ausgehend von den intentionalen Handlungen der Menschen zu begreifen sind, weil sich diese Formen derart gegenüber den Menschen verselbständigen haben (Verselbständigung meint mehr als bloß Emergenz), dass sie *ihnen* die Plätze anweisen – und nicht umgekehrt. Ware, Geld und Kapital sind Ausdruck sozialer Beziehungen, aber solcher Beziehungen, die nicht dem Willen der Individuen zugeschrieben werden können, sondern die sich vermittelt über den »stumme[n] Zwang der gesellschaftlichen Verhältnisse« (K I, 765) reproduzieren, solange die Menschen ihre wirtschaftlichen Geschicke nicht selbst in die Hand nehmen. Aus diesem Grund stellte Marx bereits im Vorwort klar:

Zur Vermeidung möglicher Missverständnisse ein Wort. Die Gestalten von Kapitalist und Grundeigentümer zeichne ich keineswegs in rosigem Licht. Aber es handelt sich um die Personen nur, soweit sie die Personifikation ökonomischer Kategorien sind, Träger von bestimmten Klassenverhältnissen und Interessen. (K I, 16)

Der Strukturüberhang seiner Theorie, so muss man Marx verstehen, ist erforderlich, um den Strukturüberhang der kapitalistischen Vergesellschaftung nicht in

46 Karl Marx, *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Dritter Band. Buch III: Der Gesamtprozeß der kapitalistischen Produktion*, in: *Marx Engels Werke*, Bd. 25, Berlin 1964, 839.

einen Wahlakt autonomer Individuen oder moralisch integrierter Gruppen zu verwandeln; das theoretische Primat der Struktur reflektiert, dass in der bürgerlichen Gesellschaft die sozialen Verhältnisse über das »gesellschaftliche Verhältnis der Sachen« (K I, 87) vermittelt sind. Eine Theorie, die das aus einer historisch-spezifischen Form der Arbeit resultierende *gesellschaftliche Verhältnis der Sachen* thematisiert, impliziert jedoch nicht, dass die Personen und ihre formbestimmten Handlungen ein und dasselbe sind – schon der Begriff der *Charaktermaske* deutet darauf hin. Sie redet auch keiner Handlungs-determination das Wort. Im Unterschied zu Kapitalismuskritiken, die die Gier der Manager verantwortlich machen, behauptet sie nur, dass jeder ökonomische Akteur unter strukturellen Zwängen agiert: Der Kapitalist, der nicht jede Gelegenheit ausnutzt, den Verwertungsgrad zu erhöhen, hat langfristig schlechtere Chancen, sich am Markt zu behaupten.⁴⁷ Schließlich ist sie nicht blind für jeden normativen Aspekt: Beispielsweise ist der Wert der Arbeitskraft nach Marx nicht nur durch den Wert der zum physischen Überleben notwendigen Lebensmittel bestimmt, sondern »hängt [...] größtenteils von der Kulturstufe eines Landes [...] ab« (K I, 185). Eine Untersuchung dieser und anderer historischer Besonderungen gehört jedoch nicht mehr zum Gegenstandsbereich einer Formtheorie der bürgerlichen Gesellschaft, die es nicht durch eine soziologische Kapitalismusanalyse zu ersetzen, sondern zu ergänzen gilt.⁴⁸

3.2.6 Resümee zu Honneth

Es gehört zu den Verdiensten Honneths, ökonomische Fragen unermüdlich auf die Agenda der praktischen Philosophie zu setzen. Er korrigiert damit eine Entwicklung, die nicht erst mit Habermas' systemtheoretischer Kapitulation begann, sondern die sich schon bei den Vertretern der älteren Kritischen Theorie nach-

47 Siehe hierzu Michael Heinrich, »Individuum, Personifikation und unpersönliche Herrschaft in Marx' Kritik der politischen Ökonomie«, in: Ingo Elbe, Sven Ellmers u. Jan Eufinger (Hg.), *Anonyme Herrschaft. Zur Struktur moderner Machtverhältnisse*, Münster 2012.

48 Das Wort »Ergänzung« ist in diesem Zusammenhang möglicherweise missverständlich, denn es lässt vermuten, in soziologischen Untersuchungen seien lediglich formanalytische Kategorien auf die Empirie anzuwenden. Dies wäre jedoch ähnlich reduktionistisch wie Honneths Vorschlag, Formanalyse in Soziologie aufgehen zu lassen. Aus dem zutreffenden Argument, dass soziologische Kritiken an der Unterkomplexität des ökonomiekritischen Klassenschemas unberechtigt sind, weil *Das Kapital* nur die *Kernstruktur* der bürgerlichen Gesellschaft offenlegen soll, folgt für marxistische Soziologen: In ihren empirischen Sozialstrukturanalysen können sie sich nicht damit bescheiden, formanalytische Bestimmungen in statistische Variablen zu übersetzen, weil zahlreiche Ungleichheiten, die für die soziale Lage einer Person mitentscheidend sind, in keinem inneren Zusammenhang zum allgemeinen Begriff des Kapitals stehen (beispielsweise Geschlecht oder Nationalität).

weisen lässt: Entweder wandten sie sich ökonomischen Fragen kaum oder gar nicht mehr zu, obgleich Marx' Kritik der politischen Ökonomie im Sinne einer »verschwiegenen Orthodoxie«⁴⁹ immer mit im Hintergrund stand, oder sie erweiterten, wie Adorno, den Begriff des Tausches zu einer erkenntnistheoretischen Kategorie im Rahmen einer umfassenden Zivilisationskritik.⁵⁰ Honneth dagegen ist nicht bereit, das ökonomische Terrain kampflos aufzugeben. An seiner Verknüpfung von Ökonomie- und Anerkennungstheorie ist zudem überzeugend, dass wirtschaftliche Not kein rein finanzielles Problem ist, sondern als mangelnde Wertschätzung erfahren wird und einen positiven Selbstbezug unterterminiert.

Gleichwohl sind Honneths Überlegungen zur normativen Grammatik des Marktes in hohem Maße problematisch. Zunächst weisen sie Unschärfen auf, die schon der Gesamtkonzeption seiner Studie zugrunde liegen. Im Unterschied zum hegelschen Vorbild erörtert Honneth nicht den *Begriff* der Freiheit *schlechthin*, sondern nur Variationen eines *bestimmten empirischen Werts*: des der individuellen Freiheit. Im Bereich der reflexiven Freiheit führt die Entscheidung gegen eine Begriffsanalyse des freien Willens dazu, dass das Authentizitätsmodell und das Autonomiemodell der Freiheit gleichberechtigt nebeneinanderstehen – zumal in einer Reihenfolge (erst Autonomie nach Kant, dann Authentizität nach Herder), die ausgehend vom hegelschen Begriff eines die Freiheit wollenden Willens umzukehren wäre: Der auf das Selbst zentrierte Authentizitätsgedanke steht der Sittlichkeit ferner als der auf das Allgemeine gehende Begriff der Autonomie. Im Bereich der sozialen Freiheit hat Honneths anfängliche Weichenstellung zur Konsequenz, gesellschaftliche Institutionen auf eine Bedingung individueller Freiheit zu reduzieren – wenngleich er dies nicht konsequent tut. Honneth versteht den Markt nämlich einerseits als Kooperationsinstitution sich wechselseitig ergänzender Individuen, andererseits zieht er in seiner philosophischen und sozialgeschichtlichen Rekonstruktion immer wieder Sub-Institutionen des Marktes heran, die sich schwerlich unter einen sinnvollen Begriff ›individueller Freiheit‹ bringen lassen: In Hegels Korporationen, Durkheims Berufsgenossenschaften oder den hochintegrativen Sozialmilieus der alten Arbeiterbewegung stehen kollektive Identität und gemeinschaftliche Lebensführung im Vordergrund. Allerdings wäre es nicht damit getan, das unscharfe Freiheitsattribut ›sozial‹ durch ein

49 Jürgen Habermas, *Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien*, Frankfurt am Main 1971, 235.

50 Siehe hierzu, wenn auch weitgehend unkritisch, Dirk Braunstein, *Adornos Kritik der politischen Ökonomie*, Bielefeld 2011.

anderes, der hegelschen Intention angemesseneres zu ersetzen.⁵¹ Dass es sich nicht um ein reines Bezeichnungsproblem handelt, geht schon daraus hervor, dass Honneth auf einen reduktiven Begriff sozialer Freiheit angewiesen ist, um das moderne Marktsystem in seinem normativen Rekonstruktionsverfahren überhaupt unterzubringen: Ist bereits Honneths Grundidee, dass der Markt im Allgemeinen und das kapitalistische Lohnarbeitsverhältnis im Besonderen auf einer vorgängigen, das Recht zur Instrumentalisierung begrenzenden Perspektivübernahme gründen, letztlich nicht plausibel, so würde sich die (hegelaffine) Behauptung, in der Marktwirtschaft kehre das Gemeinschaftsleben notwendig durch die Vereinzelung hindurch zurück, sofort an der Realität blamieren; die normative Rekonstruktion trägt schon jetzt schwer genug an der von Honneth selbst eingestandenen Diskrepanz zwischen der Theorie und den wirklichen Verhältnissen. Seine Marx-Kritik wiederum ist nicht dazu angetan, wenigstens auf der theoretischen Ebene die Deutungshoheit zu behalten; aus Forschungssicht ist sie – sofern überhaupt nachvollziehbar – undifferenziert, überholt oder der Projektion eigener Forschungsinteressen geschuldet.

51 Theunissen beispielsweise spricht von *kommunaler* Freiheit, um den Aspekt gemeinschaftlicher Lebensführung zu betonen (vgl. Theunissen, »Die verdrängte Intersubjektivität«, 323).

4. Freiheit! – Aber welche? Ein Problemaufriss

Das Korporationswesen ist innerhalb der hegelschen Rechtsphilosophie unverzichtbar. Ohne sie lässt sich weder der normative Charakter der Ökonomie begründen noch wäre der Staat als die vollkommene Gestalt der Sittlichkeit erreichbar.¹ Die Korporation ist, wie Friedrich Müller treffend formuliert, ein notwendiges »Vor-Bild des Staats auf niedrigerer Stufe«². Durch Honneths Analyse trat deutlich die ganze Problematik zutage, mit der sich jeder Neuentwurf des hegelschen Sittlichkeitsgedankens konfrontiert sieht: Weder gibt es Institutionen, die heute als funktionales Äquivalent fungieren – eine unhaltbare Position für einen hegelianisierenden Ansatz – noch zeichnet sich ab, welche Institutionen künftig die Korporationen ersetzen *könnten*. Dies zeigt sich besonders deutlich in Honneths resignativer Gegenwartsdiagnose zur Konsumsphäre, aber auch die Analyse des Arbeitsmarkts bringt ihn eingestandenermaßen in eine »Verlegenheit« (RF, 468), die noch drastischer ausfiele, entspräche sein Begriff sozialer Freiheit tatsächlich dem hegelschen Sittlichkeitsbegriff. Damit ergibt sich jedoch ein Dilemma: Die Statik der hegelschen Rechtsphilosophie gerät ohne die Korporation bedenklich ins Wanken; und dennoch ist kein Pendant in Sicht, das die Last einer Versittlichung des Unsittlichen schultern könnte.

Die hegelsche Rechtsphilosophie ist nicht nur interessant, weil sich noch aus ihrem Scheitern etwas über die bürgerliche Gesellschaft lernen lässt, sondern weil sie Ausdruck eines Freiheitsdenkens ist, das, so meine These, einen wichtigen Beitrag zur Diskussion um die normativen Grundlagen der Gesellschaftskritik leisten kann. Diese These bedarf der Rechtfertigung – schon weil sich die Sinnhaftigkeit einer ausgearbeiteten Normativitätskonzeption für das Projekt einer kritischen Gesellschaftstheorie bezweifeln lässt. Oliver Flügel-Martinsen

1 Zu diesem Schluss kommen auch Müller, *Korporation und Assoziation*, 204, und Schnädelbach, *Hegels praktische Philosophie*, 297.

2 Müller, *Korporation und Assoziation*, 190.

beispielsweise hat sich im Anschluss an Michel Foucault für ein Minimalmodell normativer Kritik ausgesprochen. Erforderlich sei nicht eine umfassende Moralphilosophie, sondern eine »anormative Haltung«, die einen »reflexiven Abstand« zu unseren sozialen Verhältnissen ermögliche und schließlich eine »kritische Befragung unseres Selbst und der Kategorien, die uns tragen und hervorbringen«³, erlaube. Die Normativität einer distanzierten Deskription besteht demnach allein darin, Selbstverständliches in Frage zu stellen; die sozialen Verhältnisse büßen so ihren Naturschein ein und werden als veränderbar begriffen. Die minimale Normativität der Befragung liege »nicht in der Begründung, sondern in Akten der Ent-Gründung«; sie »verweist so auf eine Normativität der Öffnung.«⁴

Zunächst scheint diese Position gut begründet. So ließe sich argumentieren, dass eine umfassende normative Theorie das Feld alternativer Gesellschaftsentwürfe unnötig begrenzt, tendenziell sogar totalitär ist. Schon die Kritische Theorie sprach sich deshalb für das sogenannte Bilderverbot aus.

Bezogen auf Utopien, die bis ins kleinste Detail ausgemalt sind, ist das Argument sicher berechtigt, jedoch scheint es mir eine Reflexion über die moralischen Ansprüche der Kapitalismuskritik nicht grundsätzlich zu suspendieren – und zwar, weil sich eine solche Reflexion gar nicht vermeiden lässt. Denn sobald die Hinterfragung der herrschenden Verhältnisse neue Möglichkeiten eröffnet, stellt sich umgehend die Frage, in welchem Gemeinwesen wir aus welchen Gründen stattdessen leben wollen. Die Antwort lautet in der Regel: »Wir wollen in einer *freien* Gesellschaft leben.«⁵ Nur welcher Freiheitsbegriff wird hier implizit in Anspruch genommen? Darüber nachzudenken ist nicht totalitär, sondern ein Zeichen wissenschaftlicher und politischer Redlichkeit, die praktisch notwendig ist, soll der neue geschaffene Möglichkeitsraum nicht auf Dauer leer bleiben.

Es ist offensichtlich, dass der implizit verwendete Freiheitsbegriff nicht die rein negative Freiheit des Libertarianismus sein kann. Denn wenn uns die materiellen wie mentalen Folgen der kapitalistischen Produktionsweise berühren und

- 3 Oliver Flügel-Martinsen, »Die Normativität von Kritik. Ein Minimalmodell«, in: *Zeitschrift für Politische Theorie* 2 (2010), 151.
- 4 Flügel-Martinsen, »Die Normativität von Kritik«, 153.
- 5 Mitunter lautet die Antwort auch: »Wir wollen in einer *gerechten* Gesellschaft leben«. Warum kann also nicht die Gleichheit im Sinne der Gleichberechtigung oberster normativer Bezugspunkt sein? Die Antwort ergibt sich, sobald man fragt, *in welcher Hinsicht die Menschen denn gleich sind* und darum in begründeter Weise ihre Gleichberechtigung einfordern. Die Antwort lautet, dass sie gleich sind als Wesen, die sich durch ihre Freiheitlichkeit von Dingen und Tieren unterscheiden. Jedoch bedeutet der Vorrang der Freiheit keine Geringschätzung der Gleichheitsperspektive: Vielmehr ist von Hegel zu lernen, dass ein freiheitliches Selbstverhältnis symmetrische Anerkennungsstrukturen voraussetzt; Freiheit ist der Gleichheit normativ übergeordnet, ohne ihr entgegengesetzt sein zu müssen.

zum Nachdenken über Alternativen bewegen, haben wir bereits eine freiheitliche Perspektive eingenommen, die neben der Schutzbedürftigkeit individueller Willkür auch die *Inhalte des Willens* und die *faktische Freiheit der anderen* in den Blick nimmt – emanzipatorische Kritik entzündet sich immer an dem Mangel reflexiv gewordener Freiheit.

Der Gedanke sich selbst wollender Freiheit ist kein Alleinstellungsmerkmal der hegelschen Philosophie.⁶ Es gilt deshalb, plausible Gründe dafür anzugeben, warum ausgerechnet *sie* unverzichtbar sein soll. Was leistet Hegels Sittlichkeitslehre, was alternative Freiheitstheorien nicht leisten? In der Frage nach den normativen Prämissen der Kapitalismuskritik scheint es sogar viel naheliegender zu sein, auf Kants Ethik zurückzugreifen, schließlich steht sie paradigmatisch für einen gehaltvollen und zugleich *kritischen* Begriff reflexiver Freiheit.

- 6 Harry G. Frankfurts hierarchisches Wunschmodell, das Honneth im Abschnitt zur reflexiven Freiheit bespricht, ist von diesem Gedanken jedoch *nicht* getragen. Frankfurt reduziert die Reflexivität der Freiheit nämlich auf das intrapsychische Verhältnis zwischen einem handlungswirksamen Wunsch erster Stufe (Wille) und einem vorbehaltlosen, jedoch *beliebigen* Wunsch, einen bestimmten Willen zu haben (Volitation zweiter Stufe). Willensfrei zu sein, bedeutet demnach nur, dass die Wünsche, mit denen man sich vorbehaltslos identifiziert, auch handlungswirksam sind; welcher Natur diese Wünsche sind, ist unerheblich: »Es muß kein moralischer Standpunkt sein, von dem aus jemand seine Wünsche der ersten Stufe einer Beurteilung unterzieht. Außerdem kann jemand launenhaft unbeständig und in der Bildung seiner Volitationen zweiter Stufe verantwortungslos sein und einfach nicht ernsthaft erwägen, was auf dem Spiele steht. Volitationen sind Bewertungen nur in dem Sinne, daß sie ausdrücken, was jemand vorzieht.« (Harry G. Frankfurt, »Willensfreiheit und der Begriff der Person«, in: ders., *Freiheit und Selbstbestimmung*, Berlin 2001, 75) Nicht nur das gegebene Rohmaterial unserer Wünsche, sondern auch die vorbehaltlosen Volitationen zweiter Stufe sind offenbar (nichts als) Wünsche, die einen heteronomen Ursprung haben können, ohne dass dies die Freiheit unseres Willens schmälern soll. Weil sich Frankfurt nicht zur Quelle der Volitationen äußert, beeinträchtigen weder manipulative Einflüsse die Freiheit des Willens (vgl. Barbara Guckes, »Willensfreiheit trotz Ermangelung einer Alternative? Harry G. Frankfurts hierarchisches Modell des Wünschens«, in: Harry G. Frankfurt, *Freiheit und Selbstbestimmung*, Berlin 2001, 13-17) noch ist theorieimmanent ausgeschlossen, dass sich die Volitationen einfach nur am gegebenen Material unserer Wünsche erster Stufe ausrichten und somit als kritische Instanz ausscheiden. Franz Knapplik bemerkt hierzu treffend: »Wie besonders Kant und die Idealisten im Kontext ihrer Versionen der Kritik am Mythos des Gegebenen hervorgehoben haben, neigen wir stets dazu, uns mit der Geltung nicht legitimer Autorität *zufriedenzugeben* und uns damit in eine ›selbstverschuldete Unmündigkeit‹ (Kant) zu begeben, die unserer Vernunftnatur widerspricht. Entsprechend muss eine Theorie, die Zuständen der Harmonie und der Konfliktfreiheit eine wichtige Rolle für Freiheit zuschreibt, über Mittel verfügen, um genuine Harmonie, die als Resultat rationaler Arbeit gewonnen wurde, von scheinbarer Harmonie zu unterscheiden, die wir erzeugen, indem wir rationale Ansprüche zurücknehmen oder unterdrücken.« (Knapplik, *Im Reich der Freiheit*, 98) Solche Mittel hält Frankfurts Authentizitätsmodell jedoch nicht bereit.

4.1 Kants Begriff reflexiver Freiheit

Kritisch ist Kants Ethik zunächst insofern, als sie von den historisch gewachsenen Moralvorstellungen – den Traditionen, Sitten und Gebräuchen – abstrahiert, um das *Prinzip* moralischen Urteilens zu ergründen, oder genauer: es uns klarer vor Augen zu führen. Die kritische Grundlegung der Moral soll nämlich kein intellektueller Entwurf ohne jeden Bezug zu unserer normativen Praxis sein, sondern sie erläutert lediglich den Begriff eines »ohne weitere Absicht guten Willens, so wie er schon dem natürlichen gesunden Verstande beiwohnt und nicht sowohl gelehrt als vielmehr nur aufgeklärt zu werden Bedarf«⁷. Das unbedingte Sollen, der kategorische Imperativ, ist Ausdruck einer apriorischen Nötigung der reinen praktischen Vernunft, auf die es sich zu besinnen gilt, um wider die heteronomen Bestimmungsgründe des Willens eine moralisch vernünftige Entscheidung zu treffen. Impliziert ist damit die Freiheit des Menschen, sein Handeln einem selbst gegebenen Gesetz zu unterwerfen – Kausalität *aus* Freiheit. Die Freiheit eines Willens, nicht von Naturgesetzen bestimmt zu sein, sondern unabhängig von sinnlichen Antrieben eine Kausalkette in Gang setzen zu können, impliziert weiterhin, den Inhalt des Wollens freiheitlich zu gestalten – Kausalität *aus* Freiheit und *für* die Freiheit. Es ist dieser Kerngedanke einer zu sich Ja sagenden Freiheit, der das kantische und hegelsche Projekt verbindet.

Gleichwohl gibt es fundamentale Differenzen. Während Hegel den freien Willen als *Einheit* gegensätzlicher Bestimmungen versteht – als konkrete Allgemeinheit –, argumentiert Kant von Grund auf *dualistisch*: intelligible Freiheit, unbedingtes Sollen und Handeln aus Pflicht einerseits, heteronom affizierte Willkürfreiheit, bedingtes Sollen und Handeln aus Neigung andererseits. Diese Grundsatzdifferenz hat unmittelbar Konsequenzen für die Frage, *welche* Freiheit im Handeln aus Freiheit zum Zweck wird. Ich möchte dies an der *Kritik der praktischen Vernunft* verdeutlichen.

Kant geht hier von der prinzipiellen Subjektivität des unteren, das heißt material motivierten Begehrungsvermögens aus. Weil die aus gleichen Gegenständen resultierende Lust für verschiedene Subjekte unterschiedlich sein kann, mitunter sogar derselbe Gegenstand bei derselben Person je nach Zeitpunkt ungleiche Lust hervorruft, könne ausgehend vom unteren Begehrungsvermögen kein allgemeiner Handlungsgrundsatz angegeben werden, wie das natürliche Verlangen nach Glückseligkeit zu befriedigen sei. Jede interpersonale und intrapersonale Übereinstimmung in Fragen des Vergnügens und Unbehagens »wäre selbst doch nur zufällig«⁸. Gesetze jedoch sind nicht *zufällig*, sondern *notwendig*. Die

7 Kant, »Grundlegung zur Metaphysik der Sitten«, 397.

8 Immanuel Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, in: *Kants Werke*, Akademie-Textausgabe, Bd. V, Berlin, New York 1968, 26.

subjektiven Grundsätze des Handelns – die Maximen – müssen deshalb darauf überprüft werden, ob sie die Freiheit anderer Vernunftwesen unzulässig einschränken; das heteronome Prinzip der Selbstliebe bedarf der Einschränkung durch das autonome Prinzip der Sittlichkeit, das untere Begehrungsvermögen der Sanktion durch das obere. Was Kant in seiner dualistischen Konzeption (zunächst) ausblendet, ist die Möglichkeit, schon die *Gegenstände des unteren Begehrens* vernünftig zu bestimmen:

Alle materiale praktische Principien [...] gehören unter das allgemeine Princip der Selbstliebe oder eigenen Glückseligkeit.⁹

Die materialen praktischen Prinzipien – und das heißt: die auf ein bestimmtes Ziel gerichteten, durch Sinnliches motivierten Handlungsgrundsätze – unterstehen ausnahmslos dem heteronomen Prinzip der Selbstliebe, münden in einem Werterelativismus und scheiden damit als Richtschnur für das menschliche Zusammenleben aus. Die objektiven, für jedes Vernunftwesen verbindlichen praktischen Prinzipien dürfen deshalb keinen materialen Bestimmungsgrund aufweisen. Der kategorische Imperativ legt keinen kontingenten Begriff des Guten zugrunde, sondern fordert uns auf, die im Raum stehende Maxime darauf zu überprüfen, ob sie von besonderen Neigungen abhängig ist oder als ein für jedes vernunftbegabte Wesen gültiges Gesetz gedacht werden kann. Ausgangspunkt der kantischen Argumentation ist also eine radikale Zweiteilung in *homo phaenomenon* und *homo noumenon*: Einerseits strebt der Mensch als bedürftiges Sinneswesen nach eigener Glückseligkeit – auf diese Weise gelangt er jedoch nur zu empirisch generellen Empfehlungen (Ratschläge der Klugheit), nicht jedoch zu allgemeingültigen Prinzipien –, andererseits verfügt er über die richtende Instanz reiner praktischer Vernunft, das heißt über die Fähigkeit, sein Handeln einer ausschließlich selbst gewählten Gesetzmäßigkeit zu unterstellen. Das Subjekt zerfällt in einen »normadressierten Teil« – die heteronome Sinnlichkeit – und einen »normgebenden Teil«¹⁰, der im absoluten Sinne frei ist: frei von *jeder* äußeren Affizierung. Mit dieser strikten Entgegensetzung von Sinnlichkeit und Sittlichkeit sind mehrere Probleme verbunden.

Erstens unterstellt Kant mit seiner »hedonistischen Theorie des Begehrungsvermögens«¹¹, dass es keine selbstlosen materialen praktischen Prinzipien geben könne, die nicht *in Wahrheit* doch der Selbstliebe dienen. Wer dennoch glaubt, er folge einem materialen Prinzip, das nicht auf Eigennutz beruht, unterliege ei-

9 Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, 22.

10 Müller, *Wille und Gegenstand*, 116.

11 Lewis White Beck, *Kants »Kritik der praktischen Vernunft«*. Ein Kommentar, München 1974, 98.

ner Selbsttäuschung. Damit bürdet sich Kant eine enorme Beweislast auf, denn wer beispielsweise

im Kampf gegen eine Diktatur sein Leben aufs Spiel setzt, wird der Behauptung sicherlich nicht zustimmen, es gehe ihm dabei letztlich um sein eigenes Wohl. Er kann auf die Feststellung, er werde von der politischen Befreiung, die er anstrebt, selber profitieren, antworten, es sei fraglich, ob er diese überhaupt erleben werde. Wenn man ihm vorhält, sein Engagement ver helfe ihm zweifellos zu einer inneren Befriedigung (und komme ihm damit selber zugute), kann er sich darauf berufen, dass es ihn mit gemischten Gefühlen erfüllt – da er sich dadurch einer permanenten Gefährdung aussetzt. Fragt man ihn, warum er dies tut, kann er entgegen, dass er den Entschluss gefasst hat, sich für das Wohl des Ganzen kompromisslos einzusetzen, ohne dabei auf sich selbst Rücksicht zu nehmen. Will man die These aufrechterhalten, dass allen materialen Grundsätzen das Streben nach der eigenen Glückseligkeit zugrundeliegt, muss man diese Auskunft in Zweifel ziehen.¹²

Mit der Behauptung, jeder materiale Handlungsgrundsatz diene ausschließlich dem eigenen Wohlbefinden, macht sich Kant unnötig angreifbar. Denn zumindest für seine Moralphilosophie ist die hedonistische Begehrungstheorie nicht erforderlich: Um die These zu stützen, dass sich ausgehend von den materialen Bestimmungsgründen keine objektiven praktischen Gesetze ergeben, bedarf es nicht der bestreitbaren Annahme, alle materialen Handlungsgrundsätze seien nur Ausdruck der Selbstliebe.¹³

Hält man jedoch an der Annahme fest, stellt sich zweitens die Frage, wie das Intelligible im Phänomenalen überhaupt wirksam werden kann, wenn das Phänomenale doch *gegen* das Intelligible und das Intelligible *gegen* das Phänomenale bestimmt ist. Das Sollen bliebe dann gegenüber den sinnlichen Antrieben gänzlich abstrakt; das Sittengesetz spräche eine Sprache, die die Sinnlichkeit nicht versteht. Dass Kant sich dieses Problems bewusst war, zeigt schon das Ende der *Kritik der praktischen Vernunft*, in dem er sich um eine Methodenlehre der sittlichen Erziehung bemüht, um zu ergründen, »wie man den Gesetzen der reinen praktischen Vernunft *Eingang* in das menschliche Gemüth, *Einfluß* auf die Maximen desselben verschaffen, d. i. die objectiv praktische Vernunft auch *subjectiv* praktisch machen könne«¹⁴.

Ein anderer Vorwurf scheint mir hingegen die Intention Kants zu verfehlen: der Vorwurf, der Kategorische Imperativ verlange nur eine formale Verallgemeinerungsprüfung, die auch unsittliche Maximen problemlos bestehen. Die Generalisierung einer den Diebstahl zulassenden Maxime, so kritisierte schon Hegel (siehe Kapitel 1.1.1), mag wohl die Institution des Eigentums untergraben,

12 Smail Rapic, *Ethische Selbstverständigung. Kierkegaards Auseinandersetzung mit der Ethik Kants und der Rechtsphilosophie Hegels*, Berlin, New York, 408 f.

13 Rapic, *Ethische Selbstverständigung*, 407.

14 Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, 151.

aber wer das als Anlass nimmt, die Maxime zu verwerfen, muss das Eigentum, das heißt einen materialen Zweck, bereits als schützenswert unterstellt haben – nur widerspreche eine solche Unterstellung der formalen Anlage des Sittengesetzes. Entweder, so Kants Kritiker, ist das Prüfkriterium moralischer Normen inhaltslos und damit ungeeignet, praktische Gesetze zu identifizieren (Kritik der normativen Unbestimmtheit), oder Kant hat dem Kategorischen Imperativ inhaltliche Vorstellungen vom moralisch Guten unterlegt, ohne dies transparent zu machen und weiter zu begründen (Kritik der normativen Willkür). Handele es sich bei den untergeschobenen Inhalten des moralisch Guten jedoch um sittliche Gewissheiten (wie die, dass es Eigentum geben solle), produziere der Kategorische Imperativ nichts als Tautologien (wie die, dass Diebstahl zu unterlassen sei, das heißt Eigentum sein soll, weil Eigentum sein soll).¹⁵

Dem Anliegen Kants scheint mir jedoch eine andere Interpretation angemessener zu sein: Weder ist der Kategorische Imperativ völlig inhaltslos noch hängt seine Funktionsfähigkeit von nicht-notwendigen Vorstellungen über das moralisch Gute ab. Aber hebt nicht Kant, so ließe sich erneut einwenden, den rein formalen Charakter objektiver Handlungsgrundsätze immer wieder selbst hervor? Schreibt er doch:

Nun bleibt von einem Gesetze, wenn man alle Materie, d. i. jeden Gegenstand des Willens, (als Bestimmungsgrund) davon absondert, nichts übrig, als die bloße Form einer allgemeinen Gesetzgebung.¹⁶

Entscheidend ist hier die Klammer. Kant behauptet nicht, dass objektive praktische Gesetze keinen Gegenstandsbezug aufweisen dürften, sondern lediglich, dass die Materie des Willens nicht ihr (heteronomer) *Bestimmungsgrund* sein darf. An späterer Stelle stellt Kant denn auch klar, dass es einen zweckfreien Willen gar nicht geben kann:

Nun ist freilich unleugbar, daß alles Wollen auch einen Gegenstand, mithin eine Materie haben müsse; aber diese ist darum nicht eben der Bestimmungsgrund und Bedingung der Maxime¹⁷.

Es gibt nach Kant durchaus materiale Pflichtzwecke, die jedoch nicht in sinnlichen Affizierungen, sondern in der Selbstgesetzgebungskompetenz (Autonomie) ihren Grund haben. Ein objektives praktisches Prinzip, das zwar bestimmbar sein muss, jedoch durch nichts Sinnliches bestimmt ist, kann sich in seiner Konkretion jedoch nur auf sich selbst beziehen: auf die intelligible Freiheit des Menschen. »*Reine praktische Vernunft muss notwendigerweise als selbstbezüglich*

15 So erst jüngst Rebentisch, *Die Kunst der Freiheit*, 104–108.

16 Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, 27.

17 Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, 34.

gedacht werden.«¹⁸ Dass der Gedanke eines unbedingten Sollens einen notwendigen Inhalt mit sich führt, wird in der Selbstzweckformel des Kategorischen Imperativs besonders deutlich, jedoch hat schon die Universalisierungsformel mit ihrer Verpflichtung auf eine *allgemeine* Gesetzgebung ihren Grund in der unbedingten Würde des Menschen, ein nicht von Naturgesetzen bestimmtes Wesen zu sein.

Die Lesart, dass der Formalismus-Vorwurf unberechtigt ist, weil im Zentrum der Moralphilosophie Kants eine sich selbst wollende Selbstgesetzgebungskompetenz steht, die allen zur Selbstgesetzgebung begabten Wesen einen unbedingten Wert verleiht, erlaubt es, ein andere Schwäche, die mit der kantischen Zweiweltenlehre verbunden ist, präziser zu fassen: ihr begrenztes Potential für eine mehrstufige Sozialphilosophie. Besteht nämlich der reflexive Charakter der Freiheit lediglich im Sichselbstwollen der gegen das Prinzip der Selbstliebe bestimmten reinen praktischen Vernunft, können Handlungen und soziale Institutionen nur danach befragt werden, ob sie der in intelligibler Freiheit gegründeten Menschenwürde Rechnung tragen oder Ausfluss heteronomer Neigungen sind. *Diese* reflexive Freiheit impliziert keine soziale Praxis im hegelschen Sinn: Die Lüge ist moralisch zwar verboten und die Hilfe in der Not eine Pflicht, aber die Dimension *kollektiver* Praxis umfasst der kantische Freiheitsbegriff nicht. Anstatt also Institutionen gemeinschaftlicher Lebensführung als Ausdruck einer konkreten Freiheit zu interpretieren, die den Rahmen individueller Selbstentfaltung und moralischer Reflexion bildet, beschränkt sich das an der Menschheitsidee festgemachte Freiheitsverständnis auf eine würdeverträgliche Einhegung der Willkür. In Analogie zur Vertragstheorie ließe sich deshalb mit Reinhard Brandt sagen, dass die Maximen dem *status naturalis*, die praktischen Gesetze hingegen dem *status civilis* entsprechen.¹⁹ Ebenso wie im *status civilis* die Begierden weiter wirken, die seine Einrichtung erst erforderlich machten, gefährden heteronome Bestimmungsgründe die praktischen Gesetze auch nach ihrer Erkenntnis. Die moralische Nötigung ist im Unterschied zu der des Rechtssystems zwar keine äußere, sondern ein Selbstzwang der Vernunft, jedoch existierte die apriorische Nötigung, über die wir uns unserer theoretisch nicht zu beweisenden Freiheit bewusst werden²⁰, nicht, wenn unser individuelles Begehren den

18 Klaus Steigleder, *Kants Moralphilosophie. Die Selbstbezüglichkeit reiner praktischer Vernunft*, Stuttgart und Weimar 2002, 64.

19 Reinhard Brandt, *Immanuel Kant – Was bleibt?*, Hamburg 2010, 87 ff.

20 Kants Strategie, aus einer empirischen Nötigung – dem Gewissenszwang – auf die Existenz einer apriorischen Vernunftnötigung zu schließen, ist immanent wenig plausibel: Schließlich ist das empirische Gewissen durch die Verinnerlichung äußerer Vorgaben heteronom affiziert. Was garantiert also, dass ein den praktischen Gesetzen entsprechendes Gewissen vernunftgewirkt und nicht Resultat von Erziehung oder persönlichen Erfahrungen ist?

Forderungen der Moral nicht entgegenstünde. Nun ist Kant sicher zuzustimmen, dass es zu einer Divergenz zwischen dem Begehren und dem moralisch Gesollten kommen kann. Wie gesehen, geht er zu Beginn der Kritik der praktischen Vernunft jedoch einen erheblichen Schritt weiter: Er legt sich auf ein Subjekt fest, das zwischen dem Allgemeinheitsmoment der Menschheit und seinen individuellen Begierden, die denen anderer Personen entgegengesetzt sind, zerrissen ist.

Daraus ergibt sich schließlich auch die Notwendigkeit des Rechts. Auf der einen Seite ist die Verbindlichkeit des Rechts nicht weniger in der unbedingten Würde des zur Autonomie begabten Menschen begründet als die Verbindlichkeit der Moral.²¹ Auf der anderen Seite unterstellt Kant in den *Metaphysischen Anfangsgründen der Rechtslehre* prinzipiell antagonistische und darum nur zum Privateigentum fähige Partikularwillen – weshalb es einer gewaltbewehrten Instanz bedarf, die notfalls erzwingt, dass die Willkür, die dem Prinzip der Selbstliebe untersteht, mit der Willkürfreiheit aller anderen vereinbar ist.²² Hegel kommentiert den in das Rechtsgesetz verlängerten Dualismus der kantischen Ethik wie folgt:

- 21 Gleichwohl droht der Zusammenhang von Tugend- und Rechtslehre zu zerreißen, wenn Zwangsmaßnahmen, die unter moralischem Gesichtspunkt unbedingt abzulehnen sind, im Recht unter einer bestimmten Bedingung – nämlich dass Zwang durch Zwang verhindert werden kann – legitimiert werden: »Nun sollen Zwang und Gewalt, deren Anwendung *objektiv* unrecht ist, *unter der Bedingung*, dass sie eine unrechte Handlung verhindern, selbst recht sein« (Samuel Klar, *Moral und Politik bei Kant. Eine Untersuchung zu Kants praktischer und politischer Philosophie im Ausgang der »Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft«*, Würzburg 2007, 139). Der kategorische Imperativ verwandelt sich hier in einen hypothetischen, eine unbedingte Verpflichtung in eine bedingte: Wenn eine freiheitswidrige Handlung durch eine Nötigung verhindert werden kann, ist die Nötigung geboten. Genau einer solchen Argumentation hat Kant in *Über ein vermeintliches Recht, aus Menschenliebe zu lügen* den Boden entziehen wollen: Eine Lüge ist auch dann moralisch unzulässig, wenn sie einen Mord verhindern soll – demnach wäre das Recht unter moralischem Gesichtspunkt abzulehnen.
- 22 Eine Rechtsbegründung, die ohne jede anthropologische Voraussetzung auskommen soll, gibt Kant in den Ausführungen zum öffentlichen Recht (§ 44). Hier behauptet er, es sei »nicht etwa die Erfahrung, durch die wir von der Maxime der Gewaltthätigkeit der Menschen belehrt werden und ihrer Bösartigkeit, sich, ehe eine äußere machthabende Gesetzgebung erscheint, einander zu befehlen«; selbst wenn die Menschen »so gutartig und rechtliebend gedacht werden, wie man will«, bedürften sie des Rechtszustands, um »vor Gewaltthätigkeit gegen einander sicher sein [zu] können« (Kant, *Metaphysik der Sitten*, 312). Kants Argument ist *immanent* nicht gerade schlüssig. Die gutartigsten und rechtliebendsten Menschen täten einander nämlich keine Gewalt an, sondern gründeten das ethische Gemeinwesen der *Religionsschrift*. Andererseits ist die Idee, in einer freien Gesellschaft könne die moralische Pflicht den rechtlichen Zwang restlos ersetzen, ähnlich voraussetzungsreich wie ihr hedonistisches Gegenteil. Eine postkapitalistische Gesellschaft, so denke ich, wird auf die rechtliche Befugnis, zu zwingen, nicht gänzlich verzichten können.

Die angeführte Definition des Rechts enthält die [...] verbreitete Ansicht, nach welcher der Wille [...] als *besonderes* Individuum, als Wille des Einzelnen in seiner eigentümlichen Willkür, die substantielle Grundlage und das Erste seyn soll. Nach diesem einmal angenommenen Princip kann das Vernünftige freylich nur als beschränkend für diese Freiheit, [...] nur als ein äußeres, formelles Allgemeines herauskommen. (R, 45, §29 A)

Im Rahmen der Aufgabe, die sich Kant in seiner praktischen Philosophie stellt, ist die Ausblendung kollektiver Praxis zunächst nachvollziehbar und konsequent: Schließlich ist es ihm um eine kritische Grundlegung der Moral und des Rechts zu tun, die sich gerade nicht auf das berufen kann, was in Gesellschaften für moralisch und rechtlich gehalten wird. Kants Perspektive, dass ein Individuum seine Freiheit darin findet, a) sich von empirischen sozialen Ansprüchen zu lösen und seinen Willen durch reine praktische Vernunft zu bestimmen oder b) ohne moralische Motivation und frei von der Nötigung anderer Personen seiner Willkür in verallgemeinerbaren Grenzen freien Lauf zu lassen, ist einerseits notwendig, um das Prinzip innerer bzw. äußerer Freiheit auf den Punkt zu bringen. Andererseits hat Kant durch den Gegensatz von heteronomer Selbstliebe und intelligibler Freiheit die Weichen von Anfang an so gestellt, dass er Moral und Recht nicht wieder in ein umfassenderes Verständnis von Sittlichkeit einbetten kann. Vielmehr erstreckt sich die Freiheit in Kants Moral- und Rechtsphilosophie nur insoweit auf den Inhalt des Willens, als dieser mit der Würde aller anderen Vernunftwesen vereinbar ist; die Reflexivität der Freiheit ist die ihrer abstrakten Allgemeinheit im von Kant sogenannten »Reich der Zwecke«: eine ideale Gesellschaft »sowohl der vernünftigen Wesen als Zwecke an sich, als auch der eigenen Zwecke, die ein jedes sich selbst setzen mag«²³. Einer Sozialphilosophie der Freiheit, die die gehegte Willkür beinhaltet, aber doch entscheidend über sie hinausgeht, gibt diese liberale Utopie keine weiteren Impulse.

4.2 Hegels Begriff reflexiver Freiheit

Solche Impulse gehen vielmehr von Hegels Rechtsphilosophie aus. Weil er den reflexiven Willen begriffslogisch als Einheit unterschiedener Momente bestimmt, erschließt sich ihm ein umfangreicherer Kreis sittlicher Handlungen. Hegel stellt eine Stufenfolge sozialer Institutionen dar, die den freien Willen an sich (Familie), den freien Willen für sich (bürgerliche Gesellschaft) oder den freien Willen an und für sich (Staat) repräsentieren. Dieser Ansatz ist sozialphilosophisch aus vier Gründen attraktiv:

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

1. Er ermöglicht es, sich nicht zwischen Individualismus und Gemeinschaft entscheiden zu müssen. Demnach sind weder Institutionen nur etwas dem partikularen Begehren Dienliches, wie dies besonders im Libertarianismus von Murray Rothbard oder Hayek der Fall ist, noch sind Individuen bloße Anhängsel vorgängiger Gemeinschaften. Hegel vermeidet falsche Extreme.
2. Der Gedanke einer institutionellen Repräsentation der beiden Strukturelemente und der Einheit des freien Willens erlaubt es, die falsche Alternative von Individuum und Gemeinschaft nicht durch ein zwischen beiden Polen liegendes Drittes zu ersetzen, sondern der sozialen Komplexität von familiärer Vergemeinschaftung, Vergesellschaftung und öffentlicher Vergemeinschaftung bereichsspezifisch Rechnung zu tragen.
3. Hegel unterscheidet Handlungsbereiche, ohne sie voneinander zu trennen: Die bürgerliche Gesellschaft repräsentiert den Willen für sich, jedoch ist diese Repräsentation, wie die Einführung der Korporation verdeutlicht, als *Akzentuierung* gedacht. Die Familie ist die Einheit von Individuum und Gemeinschaft, die die gefühlte Gemeinschaft akzentuiert, die bürgerliche Gesellschaft die Einheit von Individuum und Gemeinschaft, die das Individuum und die Differenz in den Mittelpunkt rückt, der Staat schließlich die Einheit von Individuum und Gemeinschaft, die die bewusste Gemeinschaft hervorhebt.²⁴ Hegel muss daher auch keine gespaltenen Persönlichkeiten unterstellen, die sich in Abhängigkeit vom jeweiligen Handlungskontext entweder völlig asozial oder ausschließlich gemeinwohlorientiert verhalten.
4. Hegel kann die sozialen Institutionen in eine evaluative Ordnung bringen: Die Akzentuierung des Ganzen hat Vorrang vor der Akzentuierung des Individuellen.

Insbesondere bei diesem vierten Punkt ist umstritten, ob er wirklich als Vorzug oder vielmehr als entscheidende Schwäche des hegelschen Ansatzes zu werten ist. Meines Erachtens lässt sich diese Frage nur beantworten, wenn zunächst einmal geklärt wird, ob der evaluative Vorrang des Allgemeinen vor dem Besonderen *ganz grundsätzlich* schon problematisch ist (a), oder ob Hegel in seiner Rechtsphilosophie in einer *spezifischen Weise* den Individuen zu wenig Rechnung trägt (b). Denn selbst wenn in den *Grundlinien* eine spezifische Präponderanz des Allgemeinen vorliegt, die ihren Höhepunkt in der geschichtsphiloso-

24 Vgl. Stefan Mertens, *Die juridische Vermittlung des Sozialen. Die konzeptuelle Basis der reifen Theorie des Juridischen und die Bedeutung der Theorie des Rechts für die Theorie des komplementären Zusammenhanges von Gemeinschaft und Gesellschaft moderner sittlicher Gemeinwesen* in G.W.F. Hegels »Grundlinien der Philosophie des Rechts«, Würzburg 2008, 16-18.

phischen Annahme eines über Individuen und Staaten hinweggehenden bzw. sich durch sie entwickelnden Weltgeistes findet, ließe sich möglicherweise für einen weniger spezifischen Vorrang des Allgemeinen argumentieren, der, so die zunächst widersprüchlich erscheinende Behauptung, gerade *als Vorrang* die Freiheiten des Individuums in einem höheren Maße zur Geltung bringt, als dies eine Fokussierung auf das Individuum vermöchte.

Ad a: Ist diese Behauptung zulässig? Ist es nicht vielmehr so, dass Hegel die staatlichen Organe mit Befugnissen ausstattet, die die Rechte des Individuums untergraben? Selbst wenn sich die Interpretation, Hegel habe die Freiräume des Individuums in den *Grundlinien* sukzessive kassiert, als richtig erweisen sollte, könnte geltend gemacht werden, dass sich diese Entwicklung *mit* Hegel kritisieren lässt, weil sie sich ausgehend vom Begriff des freien Willens als illegitim darstellt. Dafür möchte ich argumentieren. Staatliche Gemeinschaften verlieren nach Hegel nämlich ihren Rechtscharakter, wenn sie nicht ein hohes Maß negativer Freiheit zulassen – schließlich ist bereits das Ich ein (konkret) *Allgemeines* und darum ein *freier* Wille. Eine staatliche Gemeinschaft hingegen, die dem Individuum oder anderen Gemeinschaften als blinde Partikularität entgegengesetzt wäre, verabsolutierte auf freiheitswidrige Weise eines der beiden konstitutiven Willensmomente (nämlich das der Bestimmtheit). Positiv gewendet: Jede Institution hat als konkrete *Allgemeinheit* einen inwendigen Bezug zur Idee der Menschheit, wie insbesondere bei Hegels Thematisierung der Rechtsgleichheit deutlich wird:

Es gehört der Bildung, dem *Denken* als Bewußtseyn des Einzelnen in Form der Allgemeinheit, daß *Ich* als *allgemeine* Person aufgefaßt werde, worin *Alle* identisch sind. Der *Mensch gilt so, weil er Mensch ist*, nicht weil er Jude, Katholik, Protestant, Deutscher, Italiener u.s.f. ist. (R, 175, § 209 A)

Ein Staat, der freiheitsgegründete elementare Rechte des Individuums opfert, ist Hegels eigenen Maßstäben gemäß »kein Ganzes«, wie es dem Begriff des freien Willens entspräche, sondern »selbst nur *ein* Gegensatzglied, ein anderes Einzelnes«²⁵. Ein solcher Staat ist keine bewusste Einheit von Allgemeinheit und Besonderheit, ist keine Realisation der Freiheit und kann darum die Menschen auch nicht als Freiheitswesen, sondern nur als Verfügungsmasse ihnen fremder Zwecke behandeln. Mit einem totalitären Machtstaat hat der hegelsche jedoch nichts gemein: Während jener alle ihm widersprechenden »Formen sozialen und kulturellen Lebens eliminieren« muss, »vertilgt oder verwischt« dieser »nicht die Unterschiede«, sondern er muss »sie schützen und bewahren«²⁶ – ohne Entzweiung

25 Hoffmann, *Hegel*, 24.

26 Ernst Cassirer, *Vom Mythos des Staates*, Zürich 1949, 359.

keine sittliche Einheit.²⁷ Weil der Zusammenhang zwischen Subjektivität freisetzender Emanzipation und freier gemeinschaftlicher Kohäsion im ersten Paragraphen zum inneren Staatsrecht besonders deutlich wird, zitiere ich ihn vollständig:

Der Staat ist die Wirklichkeit der concreten Freyheit: die *concrete Freyheit* aber besteht darin, daß die persönliche Einzelneit und deren besondere Interessen sowohl ihre vollständige *Entwicklung* und die *Anerkennung* ihres Rechts für sich (im Systeme der Familie und der bürgerlichen Gesellschaft) haben, als sie durch sich selbst in das Interesse des Allgemeinen theils *übergehen*, theils mit Wissen und Willen dasselbe und zwar als ihren eigenen *substantiellen Geist* anerkennen und für dasselbe als ihren *Endzweck thätig* sind, so daß weder das Allgemeine ohne das besondere Interesse, Wissen und Wollen gelte und vollbracht werde, noch daß die Individuen bloß für das letztere als Privatpersonen leben, und nicht zugleich in und für das Allgemeine wollen und eine dieses Zwecks bewußte Wirksamkeit haben. Das Prinzip der modernen Staaten hat diese ungeheure Stärke und Tiefe, das Prinzip der Subjectivität sich zum *selbstständigen Extreme* der persönlichen Besonderheit vollenden zu lassen, und zugleich es in die *substantielle Einheit zurückzuführen* und so in ihm selbst diese zu erhalten. (R, 208, §260)

Hegel betont also nicht nur im Abschnitt zur bürgerlichen Gesellschaft, sondern auch im späteren Abschnitt zum Staat das »*Eigenrecht des Gesellschaftlichen*«²⁸. Dieses Eigenrecht wird durch das Eigenrecht des Politischen nicht *absorbiert*, sondern vielmehr *komplementiert* – und das bedeutet: Der Dimension des Gesellschaftlichen wird nicht nur eine andere, für sie unerhebliche Dimension des Handelns hinzugefügt, sondern diese andere Dimension erweist sich als existentielle Bedingung des Gesellschaftlichen, das, für sich genommen, selbstdestruktive Formen annähme – jedoch, für sich genommen, auch schon seine eigene Aufhebung vorantreibt.

Problematisch ist an dieser Argumentation die Engführung von Gesellschaft und bürgerlicher Gesellschaft, von formeller Freiheit und Privatbesitz an Produktionsmitteln, von Differenz und Kompetitivität. Die Vertiefung der bürgerlichen Gesellschaft führt nicht, wie Hegel annimmt, in ihren vermeintlichen sittlichen Grund zurück, sondern in einen sich auch mental globalisierenden Kapitalismus, der mit den solidarischen Bindungen das Fundament gemeinschaftlicher Lebensformen untergräbt und zugleich einen nicht-emanzipativen Wunsch nach Gemeinschaft erzeugt: Er induziert nicht nur egoistisches Verhalten, sondern auch die Sehnsucht nach einer regressiven Aufhebung der Differenz, das heißt

27 Darauf hat vor allem Joachim Ritter mit Nachdruck hingewiesen: Joachim Ritter, »Subjektivität und industrielle Gesellschaft. Zu Hegels Theorie der Subjektivität«, in: ders., *Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel*, Frankfurt am Main 2003.

28 Henning Ottmann, »Bürgerliche Gesellschaft und Staat. Überlegungen zur Logik ihrer Vermittlung«, in: *Hegel-Jahrbuch 1986*, Bochum 1988, 340.

nach einem Kollektiv der Ursprünglichkeit und Natürlichkeit, in das der Ich-schwache Einzelne aufgehen kann.

Dass die bürgerliche Gesellschaft den Narzissmus ebenso fördert wie das Bedürfnis nach unmittelbarer Gemeinschaft, ist die tiefe Einsicht der frühen Studien des Frankfurter Instituts für Sozialforschung, in denen die Freudsche Psychoanalyse und die an Marx orientierte Gesellschaftstheorie zu einer analytischen Sozialpsychologie zusammengeführt wurden. Ihr zufolge sind die Menschen unter kapitalistischen Konkurrenzverhältnissen einerseits zu einer besonders weitreichenden libidinösen Besetzung des Ichs genötigt, andererseits führt ihre Abhängigkeit von den Entwicklungen des Marktes zu einer auf Dauer gestellten narzisstischen Kränkung, die ihre Lösung im autoritären Charakter findet: in der masochistischen Unterwerfung unter das Sicherheit versprechende Kollektiv ebenso wie im sadistischen Verhalten gegenüber denen, die in der sozialen Hierarchie noch weiter unten stehen.²⁹ Der Gemeingeist ist darum nicht schon als solcher zu affirmieren, sondern entscheidend sind die den Gemeingeist prägenden gesellschaftlichen Bedingungen. Der geläufigen Ansicht, »wonach der autoritäre Charakter Vergangenheit und in ein Nischendasein zurück gedrängt worden sei«³⁰, ist gründlich zu misstrauen, weil seine grundlegenden sozialen Voraussetzungen weiterhin bestehen.

Damit möchte ich selbstverständlich nicht behaupten, Familienleben und staatsbürgerliches Engagement seien unter kapitalistischen Bedingungen lediglich Ausdruck eines regressiven Gemeinschaftsverlangens. Eine Analyse der mentalen Folgen sozialer Verhältnisse, die den Kapitalismus als solchen bestimmen, darf nicht so tun, als habe sie die soziale Realität in Gänze erfasst. Ebenso diskreditiert die Existenz gegen-aufklärerischer Gemeinschaftsideologien nicht den Gedanken der sich selbst wollenden und darum auf das Konkret-Allgemeine zielenden Freiheit. Gegen die Tendenz in der Kritischen Theorie, den Sozialnominalismus als Modell einer kommunistischen Gesellschaft zu affirmieren³¹, wäre an zwei Einsichten der hegelschen Philosophie des objektiven Geistes festzuhalten:

29 Siehe hierzu Erich Fromm, »Über Methode und Aufgabe einer Analytischen Sozialpsychologie. Bemerkungen über Psychoanalyse und historischen Materialismus«, in: ders., *Gesamtausgabe*, Bd. 1, München 1989; und Erich Fromm, »Der autoritär-masochistische Charakter«, in: ders., *Gesamtausgabe*, Bd. 1, München 1989.

30 Hans-Ernst Schiller, »Erfassen, berechnen, beherrschen: Die verwaltete Welt«, in: ders. u. Ulrich Ruschig (Hg.), *Staat und Politik bei Horkheimer und Adorno*, Baden-Baden 2014, 132.

31 »Sobald die Menschen aufhören, sich [...] die dinghafte Herrschaft des Allgemeinen [...] gefallen zu lassen, gilt der ›Nominalismus‹ wieder« (Alfred Schmidt, »Zum Erkenntnisbegriff der Kritik der politischen Ökonomie«, in: Walter Euchner u. Alfred

1. Freie Individualität, für die insbesondere die Namen Wilhelm von Humboldt und Marx³² stehen, macht einen unverzichtbaren Teil, nicht jedoch das Ganze der Freiheit aus. Eine kritische Sozialphilosophie, die den Gedanken sozialer Praxis, das heißt eines gemeinsamen Lebens für das gemeinsame Leben, nicht in sich aufnehmen kann, ist der Gesellschaft, gegen die sie sich wendet, stärker verhaftet, als sie ahnt. Der Kommunitarismus ist deshalb auf der richtigen Spur, wenn er gegen den dominanten Liberalismus an die republikanische Tradition einer partizipatorischen Selbstregierung der Bürger erinnert³³, schlägt jedoch in eine unreflektierte Affirmation des Patriotismus um, wenn er eine Analyse der kapitalistischen Eigentums- und Staatsordnung ausschlägt – denn erst vor ihrem Hintergrund werden Umrisse dessen sichtbar, was eine freie Gemeinschaft freier Individuen bedeuten könnte.

2. Emergente soziale Strukturen dürfen nicht mit Entfremdung oder Verselbständigung gleichgesetzt werden. Hegel geht von dem sozialen Grundtatbestand aus, dass Menschen immer schon in *sinnhaften* und in gewisser Hinsicht *eigenständigen* Lebenswelten stehen – beides, nämlich Bedeutsamkeit und Emergenz, hat Hegel im Sinn, wenn er vom *objektiven Geist* spricht. Gemeint sind Lebenswelten, die zwar nicht unabhängig vom Bewusstsein der sie tragenden Individuen existieren, jedoch auch nicht auf die Bewusstseinsinhalte isoliert gedachter Individuen zurückführbar sind. Es ist dieser Gedanke einer überindividuellen geistigen Wirklichkeit, der Hegel selbst für einen Neukantianer wie Nicolai Hartmann zu einem bleibenden Bezugspunkt werden ließ. Gegen die sozialnominalistische Auffassung, man könne »ein Ganzes aus seinen Elementen heraus

Schmidt (Hg.), *Kritik der Politischen Ökonomie heute. 100 Jahre »Kapital«*, Frankfurt am Main 1972, 52).

- 32 Charles Taylor, der die ontologische Frage nach den primären Bestimmungsfaktoren des Sozialen (Atomismus vs. Holismus) von der Frage unterscheidet, für welche Gesellschaft man eintritt (Individualismus vs. Kollektivismus) – und zwar mit der Intention, den Blick auf *holistisch* argumentierende Philosophen zu lenken, die für die *individuelle* Selbstverwirklichung eintreten –, rechnet ausgerechnet Marx zu den »holistische[n] Kollektivist[n]« (Taylor, »Aneinander vorbei«, 108). Zwar ist es richtig, dass Marx die Vergesellschaftung der Produktionsmittel forderte, jedoch ging es ihm dabei von den Frühschriften bis zum Spätwerk um die materiellen Voraussetzungen der individuellen Selbstverwirklichung. In den *Grundrissen* schreibt er zum Kommunismus: »Freie Individualität, gegründet auf die universelle Entwicklung der Individuen und die Unterordnung ihrer gemeinschaftlichen, gesellschaftlichen Produktivität, als ihres gesellschaftlichen Vermögens« (G, 75). Die gemeinschaftliche Kontrolle der gesellschaftlichen Produktivität ist hier eine von zwei Bedingungen des eigentlichen Ziels: der freien Individualität. Die Forderung nach einer Vergesellschaftung der Produktionsmittel speist sich bei Marx aus perfektionistischen Motiven; den Kapitalismus lehnt er ab, weil er die Potenziale der menschlichen Natur hemmt, das heißt die freie Entfaltung gattungsspezifischer wie individueller Anlagen verhindert (vgl. Lindner, *Marx und die Philosophie*, 345-358).

- 33 Taylor, »Aneinander vorbei«.

erklären«, macht er geltend, dass die Voraussetzung, »daß die Einzelpersonen schon vor dem Gemeingeist da wären«, nicht zu halten ist:

Ein Zeitgeist ist zu jeder Zeit schon vorhanden. Kein Einzelner entdeckt oder erfindet ihn für sich. Niemand fängt als einzelner neu an, Satzung, Konvention, Ausdruckssymbole zu schaffen. Jeder vielmehr »übernimmt« gewordene und vorgefundene Gültigkeiten, Sitten, Sprache.³⁴

Die Sprache ist nicht nur ein gutes Beispiel für eine überindividuelle geistige Wirklichkeit, sondern auch dafür, dass die fortwirkende Vergangenheit nicht zwingend als der berühmte »Alp auf dem Gehirne der Lebenden«³⁵ verstanden werden muss. Auf der einen Seite ist die Sprache zwar nichts, über das die Menschen in einem vorsprachlichen Zustand befinden könnten. Sie ist uns vielmehr vorausgesetzt, beschränkt uns. Auf der anderen Seite kommt der Sprache nicht nur ein *sozialontologischer*, sondern auch ein *evaluativer* Vorrang zu: Nur weil wir uns je schon auf sie eingelassen haben, können wir uns überhaupt eine Welt erschließen; es ist nicht bedauernswert, dass es zu ihr keinen vorsprachlichen Zugang gibt. Soziale Strukturen, so ließe sich allgemeiner sagen, schränken unser Handeln nicht nur ein, sondern die Einschränkung selbst ist eine notwendige Bedingung unserer konkreten Freiheit. Dass das Konkret-Allgemeine evaluativ über den partikularen Ansprüchen steht, weshalb seine Ansprüche im Konfliktfall auch schwerer wiegen, ist *grundsätzlich* ein nachvollziehbarer Gedanke: Sich für die konkrete Freiheit einzusetzen, ist wertvoller als der Eigensinn. Der Abbau von Emergenz schlechthin ist jedenfalls keine brauchbare Emanzipationsperspektive.

Ad b: Meine bisherigen Ausführungen laufen darauf hinaus, dass Hegels Philosophie des objektiven Geistes keinen autoritären Machtstaat propagiert, sondern mit Recht an die emergenten Bedingungen einer nicht nur individuellen Freiheit erinnert. Jedoch sollten meine Ausführungen dem Verdacht, in den *Grundlinien* käme es zu einer Verselbständigung des Allgemeinen, nicht jede Berechtigung absprechen. Vielmehr wollte ich darauf hinweisen, dass es sich eine kritische Hegel-Lektüre nicht zu leicht machen darf: Die vor allem im Umfeld der Frankfurter Schule geläufige Rede von der ›Vormacht des Allgemeinen‹ ist nicht selten diffus und einer atomistischen Utopie geschuldet.

34 Nicolai Hartmann, *Das Problem des geistigen Seins. Untersuchungen zur Grundlegung der Geschichtsphilosophie und der Geisteswissenschaften*, Berlin 1962, 192.

35 Karl Marx, »Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte«, in: *Marx Engels Werke*, Bd. 8, Berlin 1978, 115.

Und dennoch hat die auf Marx³⁶ zurückgehende These, dass sich in Hegels Rechtsphilosophie etwas gegenüber den Individuen auf eine problematische Weise verselbständigt hat, in einem bestimmten Sinn ihre Berechtigung. Sie erschließt sich, wenn man den Begriff des freien Willens, auf dem die Sittlichkeitslehre beruht, nicht nur als eine Theorie versteht, die darlegt, wie die subjektiven Geister und ihre institutionellen Objektivationen unter dem Gesichtspunkt der Freiheitlichkeit beschaffen sein müssten. Subjektivität – und das bedeutet zunächst Tätigkeit, sodann Selbstreferenz und schließlich Selbstbewusstsein – ist für Hegel vielmehr ein sich notwendig Geltung verschaffendes (Bewegungs-) Prinzip der Wirklichkeit insgesamt. In der Einleitung der *Phänomenologie* bemerkt Hegel:

Es kömmt nach meiner Einsicht, welche sich durch die Darstellung des Systems selbst rechtfertigen muß, alles darauf an, das Wahre nicht als Substanz, sondern eben so sehr als Subject aufzufassen und auszudrücken.³⁷

Spricht Hegel hier von der Substanz, so denkt er in erster Linie an den Substanz-Begriff Spinozas, das heißt an die »Eine und wahrhafte Wirklichkeit, das Eine, eigentlich und unbedingte Seiende«³⁸, das Absolute. Dass Hegel die Substanz als Subjekt bestimmt, bedeutet nun aber gerade nicht, dass er von einer jenseitigen, fertig bestimmten Geist-Entität ausginge, die kraft eigener Vollkommenheit die Wirklichkeit schafft. Stattdessen ist die Eigentümlichkeit der hegelschen Meta-

36 Bereits der frühe Marx kritisierte Hegel dafür, dass er dem Staat eine Souveränität zugesprochen habe, die nicht diesem, sondern dem Volk zukomme: Der Staat sei kein *Subjekt*, sondern *Prädikat* des Volkes, weshalb die einer freien Gesellschaft angemessene Staatsform auch nicht die Monarchie, sondern die Demokratie sei (vgl. Marx, »Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie«). Die an Feuerbach orientierte Kritikfigur einer mystifizierenden Verwechslung von Subjekt und Prädikat ersetzte Marx später durch eine ideologiekritische Interpretation: Die im Begriff des objektiven Geistes gefasste Verkehrung sei zwar eine Mystifikation, enthalte jedoch den rationalen Kern einer in den sozialen Beziehungen gegründeten *realen* Verselbständigung der Objekte gegenüber den Subjekten (vgl. Kittsteiner, *Naturabsicht und unsichtbare Hand*, 44-89). Der hegelsche Weltgeist ist, so Marx und Engels schon in der *Deutschen Ideologie*, deshalb auch kein bloßes Hirngespinnst, sondern dechiffrierbar als Weltmarkt (vgl. Karl Marx u. Friedrich Engels, »Die deutsche Ideologie«, in: *Marx Engels Werke*, Bd. 3, Berlin 1978, 37). Oder in den Worten Adornos: »Der Reflexionsbegriff Weltgeist desinteressiert sich an den Lebendigen, deren das Ganze, dessen Primat er ausdrückt, ebenso bedarf, wie sie nur vermöge jenes Ganzen existieren können. Solche Hypostasis war, handfest nominalistisch, mit dem Marxischen Terminus »mystifiziert« gemeint. Die demonitierte Mystifikation wäre aber auch nach jener Theorie nicht nur Ideologie. Ebenso ist sie das verzerrte Bewußtsein von der realen Vormacht des Ganzen.« (Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik*, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. 6, Frankfurt am Main 1997, 299).

37 Hegel, *Phänomenologie*, 22.

38 Vgl. Walter Jaeschke, »Substanz und Subjekt«, in: *Tijdschrift voor Filosofie* 62 (2000), 450.

physik darin zu sehen, dass nach ihr die Substanz erst *wird*, sich entwickeln muss. Sie ist keine in sich ruhende Eigenschaft, sondern Bewegung, genauer gesagt ein Prozess, in dem sich das Allgemeine besondern muss, ohne in seiner Besonderung verharren zu können; die Besonderung ist vielmehr notwendiger Durchgangspunkt des Selbstbezugs.

Wie ich in Kapitel 1.1 zeigte, gewinnt dieser zunächst abstrakt erscheinende Gedanke an Überzeugungskraft, wenn er auf die individuelle Identität bezogen wird: Ein Selbst, das keine Entscheidung trifft, weil es sich jede Handlungsoption offenhalten will, ist nicht frei, sondern ein Nichts; es will nichts und ist darum auch kein Wille – erst recht kein freier. Andererseits ist auch die Besonderung des Willens nicht hinreichend. Ein Wille, der nicht in der Lage ist, sich von seinen Interessen zu distanzieren, erfährt sie nicht als *seine* Interessen. Von einem freien Willen kann somit nur dann ernstlich die Rede sein, wenn jemand seine konkrete Existenz nicht als heteronomen Bestimmungsgrund erfährt, sondern *in ihr bei sich* ist.

Die Figur des bewussten Beisichseins im Anderen wendet Hegel nicht nur auf den subjektiven, sondern auch auf den objektiven Geist an. Hier beginnt die von Marx und Adorno, aber auch von Hegel-Forschern wie Theunissen oder Hartmann³⁹ bemerkte Personifizierung sozialer Institutionen. Waren in der theoretischen Rekonstruktion des Staats die Individuen noch die Hauptakteure – auch wenn es zunächst ihr selbstbezogenes Handeln war, das von sich aus in den Gemeinsinn umschlug, so war der Staat an dieser Stelle nicht mehr als das *emergente Medium ihrer Freiheit* –, werden die Individuen nunmehr zum *Medium des Staats*. Die gemeinschaftlichen Institutionen des öffentlichen und familiären Lebens sind bei Hegel weniger der bewusste Ausdruck der im öffentlichen und familiären Leben herausgebildeten reflexiv-freien Willen denn subjektähnliche Gebilde, die zwar nur durch die Handlungen der Individuen Bestand haben, sich jedoch durch sie hindurch entwickeln und zu sich selbst kommen. Besonders deutlich wird dieser Umschlag im ersten Paragraphen zum Staat:

Der Staat ist [...] der sittliche Geist, als der *offenbare*, sich selbst deutliche, substantielle Wille, der sich denkt und weiß und das was er weiß, und insofern er es weiß, vollführt. An der *Sitte* hat er seine unmittelbare und an dem *Selbstbewußtsein* des Einzelnen [...] seine vermittelte Existenz (R, 201, §257).

Spricht Hegel in diesem und im direkt folgenden Paragraphen vom *substantiellen* Willen, der sich selbst *weiß*, vermischen sich problematische und überzeugende Aspekte. Überzeugend ist zunächst die Abgrenzung von zwei konkurrierenden Staatsauffassungen: Gegen die atomistische Reduktion des Staates auf

39 Theunissen, »Die verdrängte Intersubjektivität«, 327; Hartmann, *Das Problem des geistigen Seins*, 200.

das bewusste Kalkül vereinzelter Einzelner macht Hegel einen *vorgängigen allgemeinen (substantiellen) Willen* geltend, gegen die restaurativen Bestrebungen Karl Ludwig von Hallers beharrt er umgekehrt auf der *reflexiven* Dimension des Staats: An die Stelle überkommener partikularer Gewohnheitsrechte tritt die Idee einer allgemeinen Gesetzgebung, die sich durch Vernunftgründe rechtfertigen muss.

Problematisch ist hingegen, dass Hegel die Objektivierungen der subjektiven Geister nicht nur als emergente Institutionen versteht, die einen wesentlichen Einfluss auf das Identitätsverständnis der in ihnen aufwachsenden und lebenden Personen ausüben, sondern er deutet sie darüber hinausgehend als Substanz – und das heißt bei Hegel eben: als ein Subjekt, das sich vermittelt über Akzidenzien auf sich bezieht, sich deutlich wird, sich denkt. Die Akzidenzien der Substanz sind Menschen. So heißt es bereits im Abschnitt über die Familie, ihre »Glieder« seien »Accidenzen« (R, 146, § 163 A), und später über den Staat:

Bei der Freiheit muß man nicht von der Einzelheit, vom einzelnen Selbstbewußtsein ausgehen, sondern nur vom Wesen des Selbstbewußtseins, denn der Mensch mag es wissen oder nicht, dies Wesen realisiert sich als selbständige Gewalt, in der die einzelnen Individuen nur Momente sind (R-TW, 403, § 258 Z).

Das von Hegel beschriebene Verhältnis der subjektiven Geister zum objektiven Geist ist auf beklemmende Weise realistisch: Das sich im Rücken der subjektiven Geister konstituierende Objektive setzt die Subjekte zu bloßen Momenten herab, gleich der Maschine, von der im *Ältesten Systemprogramm des deutschen Idealismus* die Rede ist.⁴⁰ Sicher, solche Zuspitzungen werden der Intention Hegels nicht gerecht, gilt ihm doch der objektive Geist als Realisation der Vernunft, weshalb er darauf setzte, dass die Individuen den Staat nicht als ein Fremdes betrachten, sondern ein freiheitliches Verhältnis zu ihm einnehmen. Gleichwohl setzte Hegel weniger auf die reflexive Freiheit der Individuen als auf die Macht des vernünftigen Ganzen, auf die durch bewusste Handlungen unabsichtlich hervorgebrachte selbständige Gewalt, die sich vermittelt über die Individuen denkt und weiß. Theunissen kritisiert zu Recht die

Gewalttätigkeit des Verfahrens [...], das Hegel bei der Rückführung intersubjektiver Verhältnisse auf das Selbstbewußtsein der Substanz anwendet. Die Rückführung erfolgt in zwei Etappen: Zunächst polt Hegel jedes Verhältnis von Personen zueinander auf ein Verhältnis der Substanz zu diesen Personen um; und sodann deutet er das an-

40 »Die Idee der Menschheit voran, will ich zeigen, daß es keine Idee vom Staat gibt, weil der Staat etwas *Mechanisches* ist, so wenig als es eine Idee von einer *Maschine* gibt. Nur was Gegenstand der *Freiheit* ist, heißt *Idee*. Wir müssen also auch über den Staat hinaus! – Denn jeder Staat muß freie Menschen als mechanisches Räderwerk behandeln; und das soll er nicht; also soll er *aufhören*.« (Unb. Verfasser, in: G.W.F. Hegel, *Werke*, Bd. 1, Frankfurt am Main 1979, 234 f.).

geblich basale Verhältnis als ein Verhältnis der Substanz zu sich selbst. Damit verschwindet die Selbständigkeit der Personen, die Hegel folgerichtig akzidentalisiert.⁴¹

Diese Verkehrung von Subjekt und Prädikat entspricht ganz offenbar dem kapitalistischen status quo – für das Ringen um Freiheit, die meines Erachtens *mit* Hegel zu denken ist, hat sie jedoch fatale Folgen: Sie untergräbt mit der kommunalen Interpersonalität das, worauf es ankäme. In einer Gemeinschaft, die sich von vernunftwidriger Emergenz freigemacht hat, trägt der objektive Geist denn auch nicht mehr die Züge einer Person. Die Menschen machen ihre Geschichte zwar immer noch unter vorgefundenen Umständen – die präsoziale Fiktion der Vertragstheorie ist weder realistisch noch unter Freiheitsgesichtspunkten erstrebenswert –, aber die Umstände beinhalten keine wirtschaftlichen Verhältnisse mehr, die Marx in offensichtlicher Anspielung auf Hegels Geistbegriff von der »sich selbst bewegende[n] Substanz« (K I, 169) sprechen ließ.⁴² Die wirtschaftlichen Beziehungen, die an die Stelle dieser Substanz treten, sedimentieren sich zwar weiterhin als Voraussetzungen für zukünftiges Tun, beruhen jedoch auf Partizipation – auf der aktiven Gestaltung durch reflexiv freie Willen.

Was dies für die Arbeit eines freien Gemeinwesens bedeutet, wird deutlich, sobald man sich die Implikationen reflexiver Freiheit vergegenwärtigt. Reflexiv frei sind nach Hegel Willen allein unter der Voraussetzung, dass sie nicht nur ihre partikularen Zwecke verfolgen, sondern mit anderen zusammen ein Leben für das Zusammenleben führen. Marx war dieser Gedanke zwar keineswegs fremd, jedoch rückten in seinem Spätwerk meines Erachtens zwei andere Überlegungen in den Mittelpunkt, wenn er auf die Grundzüge einer postkapitalistischen Ökonomie zu sprechen kam.

Die erste Überlegung zielt auf eine fortschreitende Reduzierung der als notwendigen Übel bestimmten materiellen Produktion. Zwar wird sich der Mensch in »allen Gesellschaftsformen und in allen Produktionsweisen«⁴³ mit der Natur

41 Theunissen, »Die verdrängte Intersubjektivität«, 328.

42 Legion sind in der marxistischen Literatur deshalb auch die Analogien zwischen dem selbstreflexiven Geist und dem sich verwertenden Wert: Beide beziehen sich durch ein anderes nur auf sich selbst. Obwohl diese Übereinstimmung verblüffend ist, sollte man mit solchen Analogiebildungen vorsichtig sein: Erstens, weil das Kapital für Marx ein »automatisches Subjekt« (K I, 169), das heißt ein *blindes*, sich gerade nicht offenkundiges Subjekt ist (vgl. Moishe Postone, *Zeit, Arbeit und gesellschaftliche Herrschaft. Eine neue Interpretation der kritischen Theorie von Marx*, Freiburg 2003, 130), zweitens, weil das Kapital kein absolutes, sondern ein endliches System ist, was bedeutet, dass es die Voraussetzungen seiner Selbstreproduktion nicht selbst geschaffen hat (der doppelt freie Lohnarbeiter ist das historische Resultat der sogenannten ursprünglichen Akkumulation), drittens, weil der Diskurs des Deutschen Idealismus sich nicht auf das Kapitalverhältnis reduzieren lässt (wer etwas anderes behauptet, hängt selbst wohl einer reichlich einfach gestrickten Metaphysik an).

43 Marx, *Das Kapital. Dritter Band*, 828.

auseinandersetzen müssen, um seine Bedürfnisse befriedigen zu können, jedoch hat diese Auseinandersetzung für Marx keinen intrinsischen Wert. Weil die wahre Freiheit »der Natur der Sache nach jenseits der Sphäre der eigentlichen materiellen Produktion«⁴⁴ liege, plädiert Marx dafür, sie auf hochentwickelte wissenschaftliche und technische Grundlagen zu stellen, die eine Verringerung der Arbeitszeit ermöglichen und damit Freiraum für selbstbestimmte Tätigkeiten schaffen. Der Mensch »tritt neben den Produktionsprozeß, statt sein Hauptagent zu sein.« (G, 612)⁴⁵ Anstatt monotone und gesundheitsschädliche Arbeit zu verherrlichen, bewertet Marx die materielle Produktion, dabei in einer romantischen Tradition stehend, »von einer erfüllten Nicht-Arbeit her«⁴⁶. Die materielle Pro-

44 Marx, *Das Kapital. Dritter Band*, 828.

45 Die Passage, der dieses Zitat entnommen ist, dürfte inhaltlich und sprachlich auf das Teleologie-Kapitel der *Wissenschaft der Logik* anspielen. Hegel argumentiert hier, dass ein Subjekt, das direkt auf die ihm äußerlichen Gegenstände einwirkt, um seine Zwecke zu erreichen, selbst mechanischen Charakter annimmt und darin seine Bestimmung, nämlich frei zu sein, verfehlt. Die Vernunft verfolgt darum eine »List«. Sie verhindert ihre Angleichung an die Natur, indem sie zwischen sich und das zweckmäßig zu verändernde Objekt ein anderes Objekt (Mittel) »einschiebt«, das sich anstelle des Subjekts abnutzt. Das Subjekt bleibt Subjekt, weil es Naturkräfte gegen Naturkräfte einzusetzen weiß: »So aber stellt er [der Zweck, S.E.] ein Objekt als Mittel hinaus, läßt dasselbe statt seiner sich äußerlich abarbeiten, gibt es der Aufreibung Preis, und erhält sich hinter ihm gegen die mechanische Gewalt.« (Hegel, *Wissenschaft der Logik. Zweiter Band*, 166) Nimmt man nur dieses Zitat, drängt sich der Eindruck auf, dass im Hinblick auf den Arbeitsprozess zwischen Marx und Hegel kein Blatt passt. Ich sehe jedoch eine erhebliche Differenz – und zwar darin, dass Hegel nicht die industrielle Produktionsweise, sondern den Vernunftcharakter des Werkzeuggebrauchs im Allgemeinen thematisiert. Das von Hegel verwendete Beispiel ist denn auch keine *Maschine*, bei der der Mensch lediglich die Funktion kontrolliert, sondern der *Pflug*. In den *Grundrissen* meint Marx gerade in diesem Punkt über Hegel hinausgehen zu müssen: »Es ist nicht mehr der Arbeiter, der modifizierten Naturgegenstand als Mittelglied zwischen das Objekt und sich einschiebt; sondern den Naturprozeß, den er in einen industriellen umwandelt, schiebt er als Mittel zwischen sich und die organische Natur, deren er sich bemeistert. Er tritt neben den Produktionsprozeß, statt sein Hauptagent zu sein.« (G, 601).

46 Arndt, *Die Arbeit der Philosophie*, 22. Eine Kritik der Arbeitsapologie, wie bei Paul Lafargue, blieb in der alten Arbeiterbewegung die Ausnahme. Einflussreich war sie hingegen in elitären Kreisen, die dem Sozialismus feindlich gegenüberstanden. So schreibt beispielsweise Nietzsche: »Bei der Verherrlichung der ›Arbeit‹, bei dem unermüdlichen Reden vom ›Segen der Arbeit‹ sehe ich denselben Hintergedanken, wie bei dem Lobe der gemeinnützigen unpersönlichen Handlungen: den der Furcht vor allem Individuellen. Im Grunde fühlt man jetzt, beim Anblick der Arbeit – man meint immer dabei jene harte Arbeitsamkeit von früh bis spät –, daß eine solche Arbeit die beste Polizei ist, daß sie jeden im Zaume hält und die Entwicklung der Vernunft, der Begehrlichkeit, des Unabhängigkeitsgelüstes kräftig zu hindern versteht. Denn sie verbraucht außerordentlich viel Nervenkraft und entzieht dieselbe dem Nachdenken, Grübeln, Träumen, Sorgen, Lieben, Hassen, sie stellt ein kleines Ziel immer ins Auge und gewährt leichte und regelmäßige Befriedigungen. So wird eine Gesellschaft, in welcher fortwährend hart gearbeitet wird, mehr Sicherheit haben: und die Sicherheit

duktion ist in dieser ersten Überlegung ein effizient zu handhabendes Mittel außer ihr liegender freiheitlicher Zwecke:

Die Freiheit in diesem Gebiet kann nur darin bestehen, daß der vergesellschaftete Mensch, die assoziierten Produzenten, diesen ihren Stoffwechsel mit der Natur [...] mit dem geringsten Kraftaufwand und unter den ihrer menschlichen Natur würdigsten und adäquatesten Bedingungen vollziehn. Aber es bleibt dies immer ein Reich der Notwendigkeit. Jenseits desselben beginnt die menschliche Kraftentwicklung, die sich als Selbstzweck gilt, das wahre Reich der Freiheit, das aber nur auf jenem Reich der Notwendigkeit als seiner Basis aufblühen kann. Die Verkürzung des Arbeitstags ist die Grundbedingung.⁴⁷

Handelte es sich bei diesen kursorischen Bemerkungen um das letzte Wort einer ausgearbeiteten normativen Sozialphilosophie (was nicht der Fall ist), wären sie aus drei Gründen äußerst fragwürdig. Unterstellte man zunächst mit Marx, dass in einem freien Gemeinwesen der Mensch tatsächlich *neben* den Produktionsprozess tritt, das heißt ihn mittels wissenschaftlichen Know-hows entwirft, steuert und kontrolliert, stellt sich rein immanent bereits die Frage, warum das Reich der Freiheit »der Natur der Sache nach jenseits der Sphäre der eigentlichen materiellen Produktion«⁴⁸ liegen soll. Denn es ist anzunehmen, dass der Erwerb naturwissenschaftlicher Kenntnisse und deren instrumentelle Umsetzung auch zukünftig zu den elementaren, selbstzweckhaften Bedürfnissen der Menschen gehören. Ist dies jedoch einmal zugestanden, stellte sich darüber hinaus die Frage, warum die Selbstbeschränkung erstrebenswert sein sollte, als Entwickler und Kontrolleur nur *neben* den Produktionsprozess zu treten. Zwar ist es richtig, dass erst ein hohes Niveau instrumentalen Wissens und Könnens die materielle wie zeitliche Voraussetzung dafür schafft, andere Interessen auszubilden, und es ist ebenfalls richtig, dass es auch in Zukunft *gewisse* Tätigkeiten geben wird, die von Menschen gemieden werden und darum durch technische Installationen so weit wie möglich zu ersetzen sind, aber dies berechtigt nicht dazu, die Einbeziehung in den gegenständlichen Produktionsprozess primär unter dem Gesichtspunkt des Freiheitsverlusts zu verbuchen. Die gegenständliche Erfahrung mit einer Widerstand leistenden Natur und die durch ständige Wiederholung erfolgende Verbesserung leibgebundenen Könnens sind nicht gleichbedeutend mit Dressur, sondern ganz wesentlich für unser Freiheitsbewusstsein.

betet man jetzt als die oberste Gottheit an. – Und nun! Entsetzen! Gerade der »Arbeiter« ist gefährlich geworden! Es wimmelt von »gefährlichen Individuen!« Und hinter ihnen die Gefahr der Gefahren – das Individuum!« (Friedrich Nietzsche, *Morgenröte. Gedanken über die moralischen Vorurteile*, in: *Werke in drei Bänden*, Bd. 1, 1954 München, 1130).

47 Marx, *Das Kapital*. Dritter Band, 828.

48 Marx, *Das Kapital*. Dritter Band, 828.

Mit diesen Einwänden möchte ich darauf hinweisen, dass die erste Überlegung nur dann richtig ist, wenn sie ihre Grenzen kennt. Es deutet vieles darauf hin, dass sich Marx dessen bewusst war. Denn anstatt Arbeit grundsätzlich mit Fremdbestimmung engzuführen, spricht er sich verschiedentlich dagegen aus, die heteronome *Form*, die der Arbeit bisher zu eigen war, mit dem *Wesen* der Arbeit zu verwechseln. In einer freien Gesellschaft würde Arbeit nicht mehr gemieden, sondern sei eine Weise der »Selbstverwirklichung, Vergegenständlichung des Subjekts, daher reale Freiheit« (G, 512). Vorausgesetzt ist auch hier wieder ein hohes Produktivitätsniveau. Nur weil der Mensch in seine Arbeit nicht mehr als »dressierte[...] Naturkraft« eingebunden ist, kann sie für ihn »travail attractif« (G, 512) sein; und auch in der *Kritik des Gothaer Programms* schreibt Marx, erst in einer »höheren Phase der kommunistischen Gesellschaft«, in der »die knechtende Unterordnung der Individuen unter die Teilung der Arbeit, damit auch der Gegensatz geistiger und körperlicher Arbeit verschwunden ist«, werde die Arbeit »nicht nur Mittel zum Leben, sondern selbst das erste Lebensbedürfnis«⁴⁹. Die Arbeit ist hier wohlgerneht immer noch Mittel zum Leben, aber sie ist den Menschen auch selbst ein Bedürfnis – und zwar nicht nur eines unter vielen, sondern sogar das *erste*: Die poetische Arbeit steht nicht mehr in einem Gegensatz zur freien Zeit, die praktische, das heißt in sich vollkommene Tätigkeiten ermöglicht (und damit nicht in Freizeit aufgeht, die »ja nur eine Pause im Zielerreichungsprozeß meint«⁵⁰), sondern es besteht eine Kongruenz zwischen dem, was die Menschen zur Befriedigung ihrer Bedürfnisse tun müssen, und dem, was sie von sich aus gerne tun.

Diese Kongruenz von zielgerichteten und sich selbst genügenden Handlungen ist nicht mit der neoliberalen Entgrenzung von Arbeits- und Lebenswelt zu verwechseln, die als Mittel zur Steigerung betrieblicher und persönlicher Konkurrenzfähigkeit eingesetzt wird; die gegenwärtige Tendenz zur Subjektivierung der Arbeit ist nicht durch den Selbstzweck autonomer Lebensführung motiviert, sondern entspringt der kompetitiven Logik des Marktes. Dass sie den Menschen keineswegs äußerlich bleiben muss, zeigt der erfolgreiche Arbeitnehmer: Dieser entwickelt Leidenschaften für die eigene Konkurrenzfähigkeit und das oft als Sinnssubstitut fungierende Einkommen, die stark genug sind, dass die ihm eigentlich äußerlichen Arbeits- bzw. Lebensvollzüge von ihm gar nicht als äußerlich empfunden werden. Dass sie ihm jedoch äußerlich sind, zeigt sich darin, dass er seine ganze Energie sofort in ein anderes Projekt stecken kann, sobald es nur der

49 Karl Marx, »Kritik des Gothaer Programms«, in: *Marx-Engels-Werke*, Bd. 19, Berlin 1987, 21.

50 Kurt Röttgers, *Muße und der Sinn von Arbeit: Ein Beitrag zur Sozialphilosophie von Handeln, Zielerreichung und Zielerreichungsvermeidung*, Wiesbaden 2014, 34.

Markt von ihm verlangt. Der genau im richtigen Moment von einer Welle zur nächsten springende Fulltime-Surfer⁵¹ ist gewissermaßen die kapitalistische Parodie dessen, was Marx mit seiner zweiten Überlegung antizipierte: eine Entdifferenzierung der Lebensbereiche im Zeichen erfüllter, selbstzweckhafter Individualität.⁵² Was Marx hier im Sinn hatte, beschrieb Adorno in Bezug auf seine eigene Person wie folgt:

Ich habe kein hobby. Nicht daß ich ein Arbeitstier wäre, was nichts anderes mit sich anzufangen wüßte, als sich anzustrengen und zu tun, was es tun muß. Aber mit dem, womit ich mich außerhalb meines offiziellen Berufs abgebe, ist es mir, ohne alle Ausnahme, so ernst, daß mich die Vorstellung, es handele sich um hobbies, also um Beschäftigungen, in die ich mich sinnlos vernarrt habe, nur um Zeit totzuschlagen, schockierte, hätte nicht meine Erfahrung gegen Manifestationen von Barbarei, die zur Selbstverständlichkeit geworden sind, mich abgehärtet. Musik machen, Musik hören, konzentriert lesen ist ein integrales Moment meines Daseins, das Wort hobby wäre Hohn darauf. Umgekehrt ist meine Arbeit, die philosophische und soziologische Produktion und das Lehren an der Universität, mir bislang so glückvoll gewesen, daß ich sie nicht in jenen Gegensatz zur Freizeit zu bringen vermöchte, den die gängige messerscharfe Einteilung von den Menschen verlangt⁵³.

Die rigorose Einteilung des menschlichen Lebens in fremdbestimmte Arbeitszeit und kulturindustriellen Zeitvertreib, der »in nichts an die Arbeit erinnern«⁵⁴ soll, ist für Adorno nicht auf die *conditio humana* zurückzuführen, sondern Ausdruck von Produktionsbedingungen, die sich anders gestalten ließen. Sobald Arbeit jedoch aufhört, das zu sein, was sie bislang war, löse sich auch ihr Gegensatz, der erholsam-vergnügliiche Unsinn des Freizeitgeschäfts, auf: Arbeit geht, so schon Marx, über in die »Selbstverwirklichung des Individuums«, die kein »bloßer Spaß«, kein »bloßes amusement« ist, sondern, wie das »Komponieren«, »verdammtester Ernst, intensivste Anstrengung.« (G, 512)

51 Vgl. Rosa, *Weltbeziehungen*, 302.

52 Die Idee, den Gegensatz von Staat und bürgerlicher Gesellschaft in einem Dritten aufzuheben, bewegte Marx schon in *Zur Judenfrage* (1843): »Man ist versucht zu sagen, dass Marx soziale Einheit eher in der Abschaffung von Differenz denn durch ihren Erhalt herzustellen versucht. Es ist allerdings wichtig, aufmerksam dafür zu sein, in welchem Sinn er dies tut. Während es richtig ist, dass er auf der Ebene der sozialen Sphären die Differenz zu eliminieren versucht, beinhaltet seine Lösung die Vorstellung eines Aufblühens der Differenz (oder der ›Partikularität‹) unter den Individuen« (Frederick Neuhouser, »Marx (und Hegel) zur Philosophie der Freiheit«, in: Rahel Jaeggi u. Daniel Loick (Hg.), *Nach Marx. Philosophie, Kritik, Praxis*, Berlin 2013, 43).

53 Theodor W. Adorno, »Freizeit«, in: ders., *Gesammelte Schriften*, Bd. 10.2, Frankfurt am Main 1997, 646.

54 Adorno, »Freizeit«, 647.

Dieser auf Aristoteles zurückgehende, bei Marx jedoch in einer egalitären, liberalen und dynamischen Fassung auftretende Perfektionismus⁵⁵ überzeugt allein unter der Bedingung, dass er, wie schon der Gedanke einer Befreiung von der Arbeit, nicht zum alleinigen Maßstab einer emanzipierten Wirtschaft überhöht wird. Erstens endete die eiserne Disziplin, die sich der Mensch bei der Entfaltung seiner Anlagen selbst auferlegt, in der völligen Entkräftung, käme die »Mußezeit« (G, 607) nicht zu ihrem Recht.⁵⁶ Zweitens beinhaltet eine *freie* Entwicklung der eigenen Anlagen die Möglichkeit, sich auf die Entfaltung bestimmter Fähigkeiten zu beschränken.⁵⁷ Drittens muss sich die zweite Überlegung an der ersten, den Notwendigkeitscharakter der Arbeit betonenden Überlegung relativieren: Denn auch in einer Gesellschaft, die sich vom strukturellen Zwang der Lohnarbeit und den Zumutungen der vor allem unter Profitgesichtspunkten organisierten Produktion befreit hat, wird es notwendige Tätigkeiten geben, die, als solche genommen, nicht oder nur bedingt zu den Lebensbedürfnissen der Menschen gehören; die Annäherung von Arbeit und Selbstverwirklichung ist eine sinnvolle Perspektive, zur völligen Verschmelzung beider Bereiche wird es hingegen nicht kommen.

Angenommen die Annahme ist berechtigt, dass es auch in einem freien Gemeinwesen Tätigkeiten oder Tätigkeitsanteile geben wird, die mit dem Bedürfnis der Individuen nach qualifizierter individueller Selbstverwirklichung nicht deckungsgleich sind: Muss dieser nicht deckungsgleiche Anteil der Arbeit darum *nur* als Beschränkung erfahren werden? Ich denke, dass dies keineswegs zwin-

- 55 Marx' Perfektionismus ist *egalitär*, weil er eine Ungleichverteilung positiver Freiheiten für ungerechtfertigt hält – Ziel ist die »volle und freie Entwicklung *jedes* Individuums« (K I, 618, Hervorhebung von mir) –, er ist *liberal*, weil die Menschen nicht zur Entfaltung bestimmter Anlagen gezwungen werden dürfen, und er ist (relativ) *dynamisch*, weil das, was zu entfalten ist, nicht durch eine starre menschliche Natur für alle Zeiten festgelegt ist. Siehe hierzu Christoph Henning, »Perfektionismus und liberaler Egalitarismus. Ein Versuch ihrer Vermittlung«, in: *DZPhil* 57 (2009).
- 56 Indem Marx die freie Zeit in »Mußezeit« und »Zeit für höhere Tätigkeit« (G, 607) einteilt, verwendet er das Wort »Muße« zwar anders als Aristoteles, der Sache nach argumentieren beide jedoch ähnlich: Einerseits ist das tugendhafte Leben für Aristoteles kein »Zeitvertreib«, kein »Spiel und Scherz« (Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, X 6, 1176b), sondern es zeichnet sich durch Anstrengung, »Ernst und Würde« (Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, X 7, 1177b) aus. Andererseits ist das Spiel »eine Art Erholung, und der Erholung bedürfen wir darum, weil wir nicht ununterbrochen arbeiten können.« (Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, X 6, 1176b).
- 57 Lindner, *Marx und die Philosophie*, 356. Dass die Utopie einer rastlosen Entfaltung aller Anlagen noch von der Gesellschaft geprägt ist, gegen die sie sich richtet, bemerkt schon Adorno: »Vielleicht wird die wahre Gesellschaft der Entfaltung überdrüssig und läßt aus Freiheit Möglichkeiten ungenützt, anstatt unter irrem Zwang auf fremde Sterne einzustürmen.« »Genuß selber würde davon berührt, so wie sein gegenwärtiges Schema von der Betriebsamkeit, dem Planen, seinen Willen Haben, Unterjochen nicht getrennt werden kann.« (Adorno, *Minima Moralia*, 179).

gend ist, weil selbst Tätigkeiten, die der Besorgung des Notwendigen dienen und nur in einem sehr bescheidenen Maße das schöpferische Potential der Individuen zur Geltung bringen, als gemeinschaftliche Unternehmungen einen selbstzweckhaften Anteil haben können. Notwendige Arbeit kann eben *auch* als soziale Praxis erfahren werden. Wenn es richtig ist, dass zu unserer Freiheit neben der individuellen Entfaltung auch das nicht auf äußere Zwecke schielende Leben für die Gemeinschaft und in der Gemeinschaft gehört, bedeutet dies für die Ökonomie eines freien Gemeinwesens zweierlei.

Zum einen werden die notwendigen Arbeiten von den Menschen als *sinnvoll* erfahren, weil sie nicht mehr in ein eigendynamisches wie intransparentes Akkumulationsregime eingespannt sind, sondern das demokratisch festgelegte Gemeinwohl fördern: Die ökonomischen Zwecke sind nicht länger unverfügbar, sondern von den Produzenten erst gemeinsam zu definieren; die Ökonomie eines freien Gemeinwesens ist darum nicht nur vom Kapitalismus, sondern auch von einer expertokratischen Zentralplanwirtschaft strikt zu unterscheiden. Welche Produkte wir herstellen wollen, unter welchen Bedingungen wir arbeiten möchten oder welche Umweltrisiken wir bei der Produktion bewusst in Kauf nehmen, sind Fragen, die nicht dirigistisch, sondern nur in partizipativen Strukturen entschieden werden dürfen: Das Ökonomische ist politisch und darum von Bedeutung.⁵⁸

Zum anderen bringen die notwendigen Arbeiten *gemeinsame Erfahrungen* mit sich, die freien und darum sozialen Wesen an sich als erstrebenswert gelten. Ein bekanntes Beispiel für dieses Phänomen ist die Freundschaft. Bei der Freundschaft ist das im Mittelpunkt stehende Gut nicht etwas der Beziehung äußerliches, sondern die Freundschaft selbst; unter Freunden ist es »von zentraler Bedeutung [...], daß es gemeinsame Handlungen und Bedeutungen gibt.«⁵⁹ In einer Freundschaft ist es zwar nicht völlig unerheblich, was man zusammen unternimmt, im Vordergrund steht jedoch, *dass* man etwas zusammen unternimmt. Das zentrale Gut der Freundschaft ist das Teilen selbst. Nun wird die Vertrautheit unter Arbeitskollegen auch zukünftig nicht der frei gewählten Intimität der Freundschaft entsprechen (wobei das eine aus dem anderen hervorgehen kann), aber das Phänomen ist durchaus vergleichbar: Wie in der Freundschaft der Tätigkeitseinhalt hinter der Beziehung zurücktritt, so der fremdbestimmte Anteil der

58 Die gemeinsame Festlegung der ökonomischen Zwecke muss keineswegs in Harmonie und Eintracht erfolgen. Warum soll in einem freien Gemeinwesen um die ökonomischen Zwecke nicht regelrecht gerungen werden? Die in postmodernen Sozialphilosophien gängigen Begriffe wie Streit, Konflikt oder Agonalität sind so allgemein, dass sie in der Vorstellung einer von kapitalistischen Zwängen emanzipierten Wirtschaft problemlos ihren Platz finden.

59 Taylor, »Aneinander vorbei«, 114.

Arbeit hinter der Resonanz, Wertschätzung und Freude, die gemeinsame Erfahrungen im Idealfall bedeuten. Es ist dieser nicht bloß kooperative, sondern im engeren Sinne gemeinschaftliche Aspekt der Korporationen, den ich trotz aller Vorbehalte, die ich im Großen wie im Kleinen gegen Hegels Wirtschaftsphilosophie geltend gemacht habe, für unverzichtbar halte.

Instruktiv ist sie jedoch nicht nur, weil sie eine Dimension der Arbeit berücksichtigt, der ansonsten nur wenig Aufmerksamkeit geschenkt wird, sondern weil die drei angesprochenen Aspekte im Modell des Meisters synthetisiert werden. So ist der Meister keine reine Naturkraft, sondern verfügt über ein hohes Maß instrumentellen Wissens und Könnens, mit dem er die Naturgegenstände gemäß eigener Zwecke formt. Anstatt sich der Arbeit als etwas ihm Fremdes unterzuordnen und in ihr verschlissen zu werden, äußert er in ihr seine gestalterischen Kräfte, durch die sich seine Produkte zugleich von denen anderer Meister unterscheiden – seine Arbeit hat ein Moment von *Selbstverwirklichung*. Dennoch ist er der Sphäre des *Notwendigen* nicht ganz und gar enthoben. Zum einen muss er gesellschaftliche Bedürfnisse befriedigen, zum anderen kann er dies nur qua gegenständlicher Tätigkeit. Schließlich ist es die Gemeinsamkeit dieser gegenständlichen Tätigkeit, die ihn mit anderen Meistern desselben Berufszweigs verbindet; trotz seiner Selbständigkeit lebt er nicht nur für sich, sondern beteiligt sich an der genossenschaftlichen Selbstverwaltung, am *Gemeinschaftsleben*. Täte man das am Handwerk orientierte Modell des Meisters sogleich als anachronistisch ab, machte man es sich zu leicht. Was Hegel mit ihm vor Augen hat, ist Arbeit als eine komplexe Einheit von Notwendigkeit, Selbstverwirklichung und Sozialität, bei der sich nicht die allzu selbstsichere Frage stellt, ob »Hegel der Gegenwart etwas bedeute«, sondern umgekehrt, »was die Gegenwart vor Hegel bedeutet.«⁶⁰

60 Theodor W. Adorno, *Drei Studien zu Hegel*, in: ders., *Gesammelte Schriften*, Bd. 5, Frankfurt am Main 1997, 251.

Anhang

Tabelle 2: Betriebsgröße in den zehn größten Handwerksberufen der mittleren Provinzen Preußens im Jahr 1800¹

	Selbständige	Gesellen und Lehrlinge	Durchschnittliche Betriebsgröße (Meister u. Gesellen)
Schumacher	7426	4097	1,38
Schneider	4763	2946	1,18
Leinenweber	3687	1840	1,36
Tuchmacher	8110	3892	1,31
Schmiede	854	745	1,61
Bäcker	2077	1434	1,49
Müller	571	602	1,85
Tischler	2010	1900	1,62
Zimmermann	558	2740	4,96
Schlachter	1340	821	1,49

1 Vogel, *Allgemeine Gewerbefreiheit*, 180.

Siglen

Georg Wilhelm Friedrich Hegel

- E *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)*, in: ders., *Gesammelte Werke*, Bd. 20, Hamburg 1992.
- R *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, in: ders., *Gesammelte Werke*, Bd. 14.1, Hamburg 2009.
- R-TW *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse. Mit Hegels eigenhändigen Notizen und den mündlichen Zusätzen*, in: G.W.F. Hegel, *Werke*, Bd. 7, Frankfurt am Main 1970.
- Griesheim »Philosophie des Rechts. Nach der Vorlesungsnachschrift von K. G. v. Griesheim 1824/25«, in: ders., *Vorlesungen über Rechtsphilosophie. 1818-1831*, Bd. 4, Stuttgart-Bad Cannstatt 1974.
- Homeyer »Naturrecht und Staatswissenschaft. Nach der Vorlesungsnachschrift von C. G. Homeyer 1818/19«, in: ders., *Vorlesungen über Rechtsphilosophie. 1818-1831*, Bd. 1, Stuttgart-Bad Cannstatt 1974.
- Hotho »Philosophie des Rechts. Nach der Vorlesungsnachschrift von H. G. Hotho 1822/23«, in: ders., *Vorlesungen über Rechtsphilosophie. 1818-1831*, Bd. 3, Stuttgart-Bad Cannstatt 1974.
- Ringier »Vorlesungen über die Philosophie des Rechts. Berlin 1819/1820. Nachgeschrieben von Johann Rudolf Ringier«, in: ders., *Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte*, Bd. 14, Hamburg 2000.

- Unb. I *Philosophie des Rechts. Die Vorlesung von 1819/20 in einer Nachschrift*, Frankfurt am Main 1983.
- Unb. II *Die Philosophie des Rechts. Vorlesung von 1821/22*, Frankfurt am Main 2005.
- Wannenmann »Vorlesungen über Naturrecht und Staatswissenschaft. Heidelberg 1817/18 mit Nachträgen aus der Vorlesung 1818/19. Nachgeschrieben von P. Wannenmann«, in: ders., *Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte*, Bd. 1, Hamburg 1983.

Karl Marx

- K I *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band. Buch I: Der Produktionsprozeß des Kapitals*, in: *Marx Engels Werke*, Bd. 23, Berlin 1962.
- G »Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie«, in: *Marx Engels Werke*, Bd. 42, Berlin 1983.

Axel Honneth

- LU *Leiden an Unbestimmtheit. Eine Reaktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie*, Stuttgart 2001.
- RF *Das Recht der Freiheit. Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit*, Berlin 2011.

Literatur

- Adelung, Johann Christoph, *Grammatisch-kritisches Wörterbuch der hochdeutschen Mundart*, Wien 1811.
- Adorno, Theodor W., *Minima Moralia*, in: ders., *Gesammelte Schriften*, Bd. 4, Frankfurt am Main 1997.
- , *Drei Studien zu Hegel*, in: ders., *Gesammelte Schriften*, Bd. 5, Frankfurt am Main 1997.
- , *Negative Dialektik*, in: ders., *Gesammelte Schriften*, Bd. 6, Frankfurt am Main 1997.
- , »Freizeit«, in: ders., *Gesammelte Schriften*, Bd. 10.2, Frankfurt am Main 1997.
- Anderson, Perry, *Über den westlichen Marxismus*, Frankfurt am Main 1978.
- Arendt, Hannah, *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, München 2002.
- Aristoteles, *Politik*, in: *Aristoteles. Philosophische Schriften*, Bd. 4, Hamburg 1995.
- , *Nikomachische Ethik*, in: *Aristoteles. Philosophische Schriften*, Bd. 3, Hamburg 1995.
- Arndt, Andreas, *Die Arbeit der Philosophie*, Berlin 2003.
- Backhaus, Hans-Georg, *Dialektik der Wertform. Untersuchungen zur marxschen Ökonomiekritik*, Freiburg 1997.
- Beck, Lewis White, *Kants »Kritik der praktischen Vernunft«. Ein Kommentar*, München 1974.
- Benjamin, Walter, *Gesammelte Schriften*, Bd. I/3, Frankfurt am Main 1974.
- Bensch, Hans-Georg, »Sozialstaatliche Elemente in der Hegelschen Rechtsphilosophie«, in: Christoph Bauer u.a. (Hg.), *Faschismus und soziale Ungleichheit*, Duisburg 2007.
- Böckenförde, Ernst-Wolfgang, »Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation«, in: ders., *Recht, Staat, Freiheit. Studien zur Rechtsphilosophie, Staatstheorie und Verfassungsgeschichte*, Frankfurt am Main 1991.

- Bohlender, Matthias, »Liberales Regierungsdenken. Zur Genealogie einer politischen Rationalität«, in: Ingo Elbe, Sven Ellmers u. Jan Eufinger (Hg.), *Anonyme Herrschaft. Zur Struktur moderner Machtverhältnisse*, Münster 2012.
- Bilder-Conversations-Lexikon für das deutsche Volk*, Bd. 2, Leipzig 1838.
- Botzenhart, Manfred, *Reform, Restauration, Krise. Deutschland 1789-1847*, Frankfurt am Main 1985.
- Brandt, Reinhard, *Immanuel Kant – Was bleibt?*, Hamburg 2010.
- Braunstein, Dirk, *Adornos Kritik der politischen Ökonomie*, Bielefeld 2011.
- Brentel, Helmut, *Soziale Form und ökonomisches Objekt. Studien zum Gegenstands- und Methodenverständnis der Kritik der politischen Ökonomie*, Opfaden 1989.
- Brocker, Manfred, *Arbeit und Eigentum. Der Paradigmenwechsel in der neuzeitlichen Eigentumstheorie*, Darmstadt 1992.
- Bröckling, Ulrich, *Das unternehmerische Selbst. Soziologie einer Subjektivierungsform*, Frankfurt am Main 2007.
- Brudney, Daniel, »Gemeinschaft als Ergänzung«, in: *DZPhil* 58 (2010).
- Cassirer, Ernst, *Vom Mythos des Staates*, Zürich 1949.
- Castel, Robert, *Die Metamorphosen der sozialen Frage. Eine Chronik der Lohnarbeit*, Konstanz 2008.
- Castoriadis, Cornelius, »Wert, Gleichheit, Gerechtigkeit, Politik. Von Marx zu Aristoteles und von Aristoteles zu uns«, in: ders.: *Durchs Labyrinth. Seele, Vernunft, Gesellschaft*, Frankfurt am Main 1980.
- Conze, Werner, »Staat und Gesellschaft in der frührevolutionären Epoche Deutschlands«, in: ders., *Gesellschaft – Staat – Nation. Gesammelte Aufsätze*, Stuttgart 1992.
- Düsing, Klaus, »Politische Ethik bei Plato und Hegel«, in: *Hegel-Studien* 19 (1984).
- Elbe, Ingo, »Habermas' Kritik des Produktionsparadigmas«, in: Smail Rapic (Hg.), *Habermas und der Historische Materialismus*, Freiburg 2014.
- , »Soziale Form und Geschichte. Bemerkungen zum Gegenstand des ›Kapital‹ aus der Perspektive neuerer Marx-Lektüren«, in: *DZPhil* 58 (2010).
- , »Vom Eigentümer zum Eigentum. Naturrecht, Gesellschaftsvertrag und Staat im Denken John Lockes«, in: Christine Zunke (Hg.), *Oldenburger Jahrbuch für Philosophie* 2010, Oldenburg 2011.
- , *Marx im Westen. Die neue Marx-Lektüre in der Bundesrepublik seit 1965*, Berlin 2010.
- , »Umwälzungsmomente der alten Gesellschaft. Revolutionstheorie und ihre Kritik bei Marx«, in: Fabian Kettner u. Paul Mentz (Hg.), *Theorie als Kritik*, Freiburg 2008.

- Ellmers, Sven, »John Rawls – Gerechtigkeit im Zeichen weltanschaulicher Pluralität«, in: Ingo Elbe u.a. (Hg.), *Oldenburger Jahrbuch für Philosophie* 2012, Oldenburg 2014.
- , »Die Energie der sozialen Physik. Anmerkungen zum Kapitalbegriff von Pierre Bourdieu«, in: Ingo Elbe, Sven Ellmers u. Jan Eufinger (Hg.), *Anonyme Herrschaft. Zur Struktur moderner Machtverhältnisse*, Münster 2012.
- Flügel-Martinsen, Oliver, »Die Normativität von Kritik. Ein Minimalmodell«, in: *Zeitschrift für Politische Theorie* 2 (2010).
- Frankfurt, Harry G., »Die Notwendigkeit von Idealen«, in: ders., *Freiheit und Selbstbestimmung*, Berlin 2001.
- , »Willensfreiheit und der Begriff der Person«, in: ders., *Freiheit und Selbstbestimmung*, Berlin 2001.
- Fromm, Erich, »Über Methode und Aufgabe einer Analytischen Sozialpsychologie. Bemerkungen über Psychoanalyse und historischen Materialismus«, in: ders., *Gesamtausgabe*, Bd. 1, München 1989.
- , »Der autoritär-masochistische Charakter«, in: ders., *Gesamtausgabe*, Bd. 1, München 1989.
- Gans, Eduard, *Naturrecht und Universalgeschichte*, Tübingen 2005.
- Goethe, Johann Wolfgang, *Faust. Eine Tragödie. Erster und zweiter Teil*, München 1979.
- Gorißen, Stefan, »Fabrikarbeiter/in«, in: *Enzyklopädie der Neuzeit*, Bd. 3, Stuttgart 2006.
- Großmann, Andreas, »Volksgeist – Grund einer praktischen Welt oder metaphysische Spukgestalt? Anmerkungen zur Problemgeschichte eines nicht nur Hegelschen Theorems«, in: Andreas Großmann u. Christoph Jamme (Hg.), *Metaphysik der praktischen Welt. Perspektiven im Anschluß an Hegel und Heidegger*, Amsterdam, Atlanta 2000.
- Gerstenberger, Heide, *Die subjektlose Gewalt. Theorie der Entstehung bürgerlicher Staatsgewalt*, Münster 2006.
- Guckes, Barbara, »Willensfreiheit trotz Ermangelung einer Alternative? Harry G. Frankfurts hierarchisches Modell des Wünschens«, in: Harry G. Frankfurt, *Freiheit und Selbstbestimmung*, Berlin 2001.
- Habermas, Jürgen, *Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien*, Frankfurt am Main 1971.
- Hartmann, Nicolai, *Das Problem des geistigen Seins. Untersuchungen zur Grundlegung der Geschichtsphilosophie und der Geisteswissenschaften*, Berlin 1962.
- Hayek, Friedrich A. von, *Recht, Gesetz und Freiheit. Eine Neufassung der liberalen Grundsätze der Gerechtigkeit und der politischen Ökonomie*, in: ders., *Gesammelte Schriften in deutscher Sprache*, Tübingen 2003.

- Haym, Rudolf, *Hegel und seine Zeit. Vorlesungen über Entstehung und Entwicklung, Wesen und Werth der hegel'schen Philosophie*, Berlin 1857.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, »Jesus trat nicht lange ...«, in: ders., *Gesammelte Werke*, Bd. 2, Düsseldorf 2014.
- , »Oberklasse Philosophische Enzyklopädie: System der besonderen Wissenschaften, Diktat 1810/11 mit Überarbeitungen 1811/12, 1812/13, 1814/15 und 1815/16«, in: ders., *Gesammelte Werke*, Bd. 10.1, Düsseldorf 2006.
- , »System der Sittlichkeit [Critik des Fichteschen Naturrechts]«, in: ders., *Gesammelte Werke*, Bd. 5, Hamburg 1998.
- , *Vorlesungen über die Philosophie der Religion I*, Hamburg 1993.
- , »Versammlung der Landstände des Königreichs Württemberg im Jahr 1815 und 1816«, in: ders., *Gesammelte Werke*, Bd. 15, Hamburg 1990.
- , *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. Zweiter Teil. Die Naturphilosophie. Mit den mündlichen Zusätzen*, in: G.W.F. Hegel, *Werke*, Bd. 9, Frankfurt am Main 1986.
- , »Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, Teil 2: Griechische Philosophie I: Thales bis Kyniker«, in: ders., *Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte*, Bd. 7, Hamburg 1989.
- , *Wissenschaft der Logik. Erstes Buch. Die Lehre vom Sein*, in: ders., *Gesammelte Werke*, Bd. 21, Hamburg 1984.
- , *Wissenschaft der Logik. Zweiter Band. Die subjektive Logik oder die Lehre vom Begriff*, in: ders., *Gesammelte Werke*, Bd. 12, Hamburg 1981.
- , *Phänomenologie des Geistes*, in: ders., *Gesammelte Werke*, Bd. 9, Hamburg 1980.
- , »Naturphilosophie und Philosophie des Geistes. Vorlesungsmanuskript zur Realphilosophie«, in: ders., *Gesammelte Werke*, Bd. 8, Hamburg 1976.
- , »Jenaer Systementwürfe I. Das System der speculativen Philosophie. Fragmente aus Vorlesungsmanuskripten zur Philosophie der Natur und des Geistes«, in: ders., *Gesammelte Werke*, Bd. 6, Düsseldorf 1975.
- , »Der objektive Geist. Aus der Heidelberger Enzyklopädie 1817 mit Hegels Vorlesungsnotizen 1818-1819«, in: ders., *Vorlesungen über Rechtsphilosophie. 1818-1831*, Bd. 1, Stuttgart-Bad Cannstatt 1974.
- Heinrich, Michael, »Individuum, Personifikation und unpersönliche Herrschaft in Marx' Kritik der politischen Ökonomie«, in: Ingo Elbe, Sven Ellmers u. Jan Eufinger (Hg.), *Anonyme Herrschaft. Zur Struktur moderner Machtverhältnisse*, Münster 2012.
- , *Die Wissenschaft vom Wert. Die Marxsche Kritik der politischen Ökonomie zwischen wissenschaftlicher Revolution und klassischer Tradition*, Münster 2011.

- , »abstrakte Arbeit«, in: Wolfgang Fritz Haug (Hg.), *Historisch-kritisches Wörterbuch des Marxismus*, Bd. 1, Hamburg, Berlin 1996
- Henning, Christoph, »Perfektionismus und liberaler Egalitarismus. Ein Versuch ihrer Vermittlung«, in: *DZPhil* 57 (2009).
- Herzog, Lisa, »Wer sind wir, wenn wir arbeiten. Soziale Identität im Markt bei Smith und Hegel«, in: *DZPhil* 59 (2011).
- Hoffmann, Thomas Sören, *Einführung in die Praktische Philosophie, Kurseinheit 2: Einführung in die Rechtsphilosophie*, Hagen 2011.
- , *Wirtschaftsphilosophie. Ansätze und Perspektiven von der Antike bis heute*, Wiesbaden 2009.
- , »Freiheit, Anerkennung und Geist als Grundkoordinaten der Hegelschen Staatsphilosophie«, in: Walter Pauly (Hg.), *Der Staat – eine Hieroglyphe der Vernunft*, Baden-Baden 2009.
- , »Hegel für Fahrraddiebe. Neu formatiert: Axel Honneth liest die Rechtsphilosophie«, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 09.10.2001, Nr. 234, L37.
- , *Hegel. Eine Propädeutik*, Wiesbaden 2004.
- , »Staat der Freiheit – freier Staat. Deduktion, Imagination und Begriff objektiver Freiheit bei Fichte und Hegel«, in: *Internationales Jahrbuch des Deutschen Idealismus*, Berlin, New York 2004.
- , »Kant und das Naturrechtsdenken. Systematische Aspekte der Neubegründung und Realisierung der Rechtsidee in der kritischen Philosophie«, in: *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie* 87 (2001).
- Honneth, Axel, »Die Moral im ›Kapital‹. Versuch einer Korrektur der Marx-schen Ökonomiekritik«, in: *Leviathan* 39 (2011).
- , »Arbeit und Anerkennung«, in: ders. (Hg.), *Das Ich im Wir. Studien zur Anerkennungstheorie*, Berlin 2010.
- , *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Frankfurt am Main 1992.
- , »Arbeit und instrumentelles Handeln«, in: ders. u. Urs Jaeggi (Hg.), *Arbeit, Handlung, Normativität*, Frankfurt am Main 1980.
- Hösle, Vittorio, *Hegels System. Der Idealismus der Subjektivität und das Problem der Intersubjektivität*, Hamburg 1987.
- Ilting, Karl-Heinz, »Rechtsphilosophie als Phänomenologie des Bewußtseins der Freiheit«, in: ders., *Aufsätze über Hegel*, Frankfurt am Main 2006.
- , »Einleitung. Die ›Rechtsphilosophie‹ von 1820 und Hegels Vorlesungen über Rechtsphilosophie«, in: Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Vorlesungen über Rechtsphilosophie. 1818-1831*, Bd. 1, Stuttgart-Bad Cannstatt 1974.
- Jaeggi, Rahel, *Entfremdung. Zur Aktualität eines sozialphilosophischen Problems*, Frankfurt am Main, New York 2005.

- Jaeschke, Walter, *Hegel-Handbuch. Leben – Werk – Schule*, Stuttgart u. Weimar 2003.
- , »Substanz und Subjekt«, in: *Tijdschrift voor Filosofie* 62 (2000).
- Kant, Immanuel, *Kritik der Urteilskraft*, in: *Kants Werke*, Akademie-Textausgabe, Bd. V, Berlin, New York 1968.
- , *Kritik der praktischen Vernunft*, in: *Kants Werke*, Akademie-Textausgabe, Bd. V, Berlin, New York 1968.
- , *Metaphysik der Sitten*, in: *Kants Werke*, Akademie-Textausgabe, Bd. VI, Berlin, New York 1968.
- , »Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis«, in: *Kants Werke*, Akademie-Textausgabe, Bd. VIII, Berlin, New York 1968.
- , »Grundlegung zur Metaphysik der Sitten«, in: *Kants Werke*, Akademie-Textausgabe, Bd. IV, Berlin, New York 1968.
- , »Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht«, in: *Kants Werke*, Akademie-Textausgabe, Bd. VIII, Berlin, New York 1968.
- Kersting, Wolfgang, »Polizei und Korporation in Hegels Darstellung der bürgerlichen Gesellschaft«, in: *Hegel-Jahrbuch 1986*, Bochum 1988.
- , *Wohlgeordnete Freiheit. Immanuel Kants Rechts und Staatsphilosophie*, Berlin, New York 1984.
- Kittsteiner, Heinz-Dieter, *Naturabsicht und unsichtbare Hand. Zur Kritik des geschichtsphilosophischen Denkens*, Frankfurt am Main, Berlin, Wien 1980.
- Klar, Samuel, *Moral und Politik bei Kant. Eine Untersuchung zu Kants praktischer und politischer Philosophie im Ausgang der »Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft«*, Würzburg 2007.
- Kluchert, Gerhard, *Geschichtsschreibung und Revolution. Die historischen Schriften von Karl Marx und Friedrich Engels 1846 bis 1852*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1985.
- Knappik, Franz, *Im Reich der Freiheit. Hegels Theorie autonomer Vernunft*, Berlin, Boston 2013.
- Landau, Peter, »Hegels Begründung des Vertragsrechts«, in: Manfred Riedel (Hg.), *Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie*, Bd. 2, Frankfurt am Main 1975.
- Lenin, Wladimir Iljitsch, »Der ökonomische Inhalt der Volkstümlerrichtung und die Kritik an ihr in dem Buch des Herrn Struve«, in: *Werke*, Bd. 1, Berlin 1961.
- Lindner, Urs, *Marx und die Philosophie. Wissenschaftlicher Realismus, ethischer Perfektionismus und kritische Sozialtheorie*, Stuttgart 2013.

- , »Epistemologie, Wissenschaft und Ethik. Zum Kritikbegriff der marxischen Kritik der politischen Ökonomie«, in: Ingo Elbe u. Sven Ellmers (Hg.), *Die Moral in der Kritik. Ethik als Grundlage und Gegenstand kritischer Gesellschaftstheorie*, Würzburg 2011.
- Locke, John, *Über die Regierung (The Second Treatise of Government)*, Stuttgart 2003.
- Lucas, Hans-Christian u. Rameil, Udo, »Furcht vor der Zensur. Zur Entstehungs- und Druckgeschichte von Hegels Grundlinien der Philosophie des Rechts«, in: *Hegel-Studien* 15 (1980).
- Lübbe-Wolff, Gertrude, »Die Sittlichkeit in der bürgerlichen Gesellschaft. Hegels Wegweisung durch das Nadelöhr«, in: *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie* 68 (1982).
- , »Hegels Staatsrecht als Stellungnahme im ersten preußischen Verfassungskampf«, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 35 (1981).
- MacIntyre, Alasdair, »Ist Patriotismus eine Tugend?«, in: Axel Honneth (Hg.), *Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften*, Frankfurt am Main 1993.
- Marx, Karl, »Auszüge aus James Mills Buch ›Éléments d'économie politique‹«, in: *Marx Engels Werke*, Bd. 40, Berlin 1990.
- , *Zur Kritik der Politischen Ökonomie*, in: *Marx-Engels-Werke*, Bd. 13, Berlin 1990.
- , »Ökonomisch-philosophische Manuskripte«, in: *Marx Engels Werke*, Bd. 40, Berlin 1990.
- , »Kritik des Gothaer Programms«, in: *Marx-Engels-Werke*, Bd. 19, Berlin 1987.
- , »Brief an die Redaktion der ›Otschwestwenyije Sapiski‹«, in: *Marx Engels Werke*, Bd. 19, Berlin 1987.
- , »Ergänzungen und Veränderungen zum ersten Band des ›Kapitals‹«, in: *Karl Marx Friedrich Engels Gesamtausgabe*, Bd. II.6, Berlin 1987.
- , »Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie«, in: *Marx Engels Werke*, Bd. 1, Berlin 1981.
- , »Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte«, in: *Marx Engels Werke*, Bd. 8, Berlin 1978.
- , »Theorien über den Mehrwert«, in: *Marx Engels Werke*, Bd. 26.1, Berlin 1974.
- , *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Dritter Band. Buch III: Der Gesamtprozeß der kapitalistischen Produktion*, in: *Marx Engels Werke*, Bd. 25, Berlin 1964.

- , »Fragment des Urtextes von ›Zur Kritik der politischen Ökonomie‹«, in: ders., *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, Berlin 1953.
- Marx, Karl u. Engels, Friedrich, »Die deutsche Ideologie«, in: *Marx Engels Werke*, Bd. 3, Berlin 1978.
- , *Briefe über »Das Kapital«*, Berlin 1954.
- Menke, Christoph, *Tragödie im Sittlichen. Gerechtigkeit und Freiheit nach Hegel*, Frankfurt am Main 1996.
- Mertens, Stefan, *Die juridische Vermittlung des Sozialen. Die konzeptuelle Basis der reifen Theorie des Juridischen und die Bedeutung der Theorie des Rechts für die Theorie des komplementären Zusammenhanges von Gemeinschaft und Gesellschaft moderner sittlicher Gemeinwesen in G.W.F. Hegels »Grundlinien der Philosophie des Rechts«*, Würzburg 2008.
- Mieck, Ilja, »Vom Merkantilismus zum Liberalismus«, in: Otto Büsch u. Wolfgang Neugebauer (Hg.), *Moderne preußische Geschichte. Eine Anthologie*, Berlin, New York 1981.
- , *Preußische Gewerbepolitik in Berlin. 1806 – 1844. Staatshilfe und Privatinitiative zwischen Merkantilismus und Liberalismus*, Berlin 1965.
- Mohr, Georg, »Unrecht und Strafe (§§ 82-104)«, in: Ludwig Siep (Hg.), *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Berlin 2005.
- Müller, Christian, *Wille und Gegenstand. Die idealistische Kritik der kantischen Besitzlehre*, Berlin 2006.
- Müller, Friedrich, *Korporation und Assoziation. Eine Problemgeschichte der Vereinigungsfreiheit im deutschen Vormärz*, Berlin 1965.
- Neschen, Albena, *Ethik und Ökonomie in Hegels Philosophie und in modernen wirtschaftsethischen Entwürfen*, Hamburg 2008.
- Neuhouser, Frederick, »Marx (und Hegel) zur Philosophie der Freiheit«, in: Rachel Jaeggi u. Daniel Loick (Hg.), *Nach Marx. Philosophie, Kritik, Praxis*, Berlin 2013.
- Nietzsche, Friedrich, *Morgenröte. Gedanken über die moralischen Vorurteile*, in: *Werke in drei Bänden*, Bd. 1, 1954 München.
- Nonnenmacher, Burkhard, *Hegels Philosophie des Absoluten. Eine Untersuchung zu Hegels »Wissenschaft der Logik« und reifem System*, Tübingen 2013.
- Ottmann, Henning, *Geschichte des politischen Denkens. Bd. 3/2: Die Neuzeit. Das Zeitalter der Revolutionen*, Stuttgart, Weimar 2008.
- , »Bürgerliche Gesellschaft und Staat. Überlegungen zur Logik ihrer Vermittlung«, in: *Hegel-Jahrbuch 1986*, Bochum 1988.
- Ottomeyer, Klaus, *Ökonomische Zwänge und menschliche Beziehungen. Soziales Verhalten im Kapitalismus*, Münster 2004.

- Ottow, Raimund, »Die Lehre von den Korporationen in der Rechtsphilosophie Hegels und ihre Fortschreibung durch Eduard Gans als Beitrag zur Frage der ›Zivilgesellschaft‹«, in: *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie* 87 (2001).
- Pfister, Ulrich, »Verlagssystem«, in: *Enzyklopädie der Neuzeit*, Bd. 14, Stuttgart 2011.
- Pöggeler, Otto, »Einleitung«, in: G.W.F. Hegel, *Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte*, Bd. 1, Hamburg 1983.
- Postone, Moishe, *Zeit, Arbeit und gesellschaftliche Herrschaft. Eine neue Interpretation der kritischen Theorie von Marx*, Freiburg 2003.
- Priddat, Birger P., *Hegel als Ökonom*, Berlin 1990.
- Quante, Michael, *Die Wirklichkeit des Geistes. Studien zu Hegel*, Berlin 2011.
- Rapic, Smail, *Ethische Selbstverständigung. Kierkegaards Auseinandersetzung mit der Ethik Kants und der Rechtsphilosophie Hegels*, Berlin, New York.
- Rawls, John, *Gerechtigkeit als Fairneß. Ein Neuentwurf*, Frankfurt am Main 2006.
- , *Politischer Liberalismus*, Frankfurt am Main 2003.
- , *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, Frankfurt am Main 1979.
- Rebentisch, Juliane, *Die Kunst der Freiheit. Zur Dialektik demokratischer Existenz*, Berlin 2012.
- Reichardt, Tobias, »Unpersönliche Herrschaft in der griechischen Polis«, in: Ingo Elbe, Sven Ellmers u. Jan Eufinger (Hg.), *Anonyme Herrschaft. Zur Struktur moderner Machtverhältnisse*, Münster 2012.
- Riedel, Manfred, »Gesellschaft, bürgerliche«, in: Otto Brunner, Werner Conze u. Reinhart Koselleck (Hg.), *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Stuttgart 2004.
- , »Der Begriff der ›Bürgerlichen Gesellschaft‹ und das Problem seines geschichtlichen Ursprungs«, in: ders., *Studien zu Hegels Rechtsphilosophie*, Frankfurt am Main 1969.
- Ritter, Joachim, »Subjektivität und industrielle Gesellschaft. Zu Hegels Theorie der Subjektivität«, in: ders., *Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel*, Frankfurt am Main 2003.
- Robinson, Joan, *Kleine Schriften zur Ökonomie*, Frankfurt am Main 1968.
- Rosa, Hartmut, »Klassenkampf und Steigerungsspiel: Eine unheilvolle Allianz. Marx' beschleunigungstheoretische Krisendiagnose«, in: Rahel Jaeggi u. Daniel Loick (Hg.), *Nach Marx. Philosophie, Kritik, Praxis*, Berlin 2013.
- , *Weltbeziehungen im Zeitalter der Beschleunigung. Umriss einer neuen Gesellschaftskritik*, Berlin 2012.
- Rosanvallon, Pierre, *Le Capitalisme utopique. Critique de l'idéologie économique*, Paris 1979.

- Rosenkranz, Karl, *Georg Wilhelm Friedrich Hegels Leben*, Darmstadt 1998.
- Rosenzweig, Franz, *Hegel und der Staat*, Bd. 2, München, Berlin 1920.
- Röttgers, Kurt, *Muße und der Sinn von Arbeit: Ein Beitrag zur Sozialphilosophie von Handeln, Zielerreichung und Zielerreichungsvermeidung*, Wiesbaden 2014.
- Rubin, Isaak Iljitsch, *Studien zur Marxschen Werttheorie*, Frankfurt am Main 1973.
- Sandel, Michael, *Gerechtigkeit – Wie wir das Richtige tun*, Berlin 2013.
- , »Die verfahrensrechtliche Republik und das ungebundene Selbst«, in: Axel Honneth (Hg.): *Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften*, Frankfurt am Main 1993.
- Schild, Wolfgang, »Hegels Theorie der Strafrechtsinstitution«, in: Andreas von Hirsch, Ulfrid Neumann u. Kurt Seelmann (Hg.), *Strafe – Warum? Gegenwärtige Strafbegründungen im Lichte von Hegels Straftheorie*, Baden-Baden 2011.
- Schiller, Hans-Ernst, »Erfassen, berechnen, beherrschen: Die verwaltete Welt«, in: ders. u. Ulrich Ruschig (Hg.), *Staat und Politik bei Horkheimer und Adorno*, Baden-Baden 2014.
- Schmidt, Alfred, »Zum Erkenntnisbegriff der Kritik der politischen Ökonomie«, in: Walter Euchner u. Alfred Schmidt (Hg.), *Kritik der Politischen Ökonomie heute. 100 Jahre »Kapital«*, Frankfurt am Main 1972.
- Schmidt am Busch, Hans-Christoph, *Hegels Begriff der Arbeit*, Berlin 2002.
- Schnädelbach, Herbert, *Hegels praktische Philosophie. Ein Kommentar der Texte in der Reihenfolge ihrer Entstehung*, Frankfurt am Main 2000.
- Sennett, Richard, *Handwerk*, Berlin 2009.
- , *Der flexible Mensch. Die Kultur des neuen Kapitalismus*, München 2000.
- Siep, Ludwig, »Intersubjektivität, Recht und Staat in Hegels ›Grundlinien der Philosophie des Rechts‹«, in: Dieter Henrich u. Rolf-Peter Horstmann (Hg.), *Hegels Philosophie des Rechts. Die Theorie der Rechtsformen und ihre Logik*, Stuttgart 1982.
- Siep, Ludwig, u.a., »Gutes und gelingendes Leben. Honneth über Anerkennung und Sittlichkeit«, in: Christoph Halbig u. Michael Quante (Hg.), *Axel Honneth: Sozialphilosophie zwischen Kritik und Anerkennung*, Münster 2004.
- Smith, Adam, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, in: *The works of Adam Smith, In Five Volumes*, Aalen 1963.
- Sommer, Michael u. Dieter Wolf, *Imaginäre Bedeutungen und historische Schranken der Erkenntnis. Eine Kritik an Cornelius Castoriadis*, Hamburg 2008.

- Steigleder, Klaus, *Kants Moralphilosophie. Die Selbstbezüglichkeit reiner praktischer Vernunft*, Stuttgart, Weimar 2002.
- Taylor, Charles, *Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität*, Frankfurt am Main 1996.
- , »Aneinander vorbei: Die Debatte zwischen Liberalismus und Kommunitarismus«, in: Axel Honneth (Hg.), *Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften*, Frankfurt am Main 1993.
- Theunissen, Michael, »Die verdrängte Intersubjektivität in Hegels Philosophie des Rechts«, in: Dieter Henrich u. Rolf-Peter Horstmann (Hg.), *Hegels Philosophie des Rechts. Die Theorie der Rechtsformen und ihre Logik*, Stuttgart 1982.
- Treuer, Wilhelm, »Preußens Wirtschaft vom Dreißigjährigen Krieg bis zum Nationalsozialismus«, in: Otto Büsch (Hg.), *Handbuch der preussischen Geschichte*, Berlin, New York 1992.
- Tugendthat, Ernst, *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung. Sprachanalytische Interpretationen*, Frankfurt am Main 1997.
- Unb. Verfasser, in: G.W.F. Hegel, *Werke*, Bd. 1, Frankfurt am Main 1979.
- Verzeichnis der von dem Professor Herrn Dr. Hegel und dem Dr. Herrn Seebeck hinterlassenen Bücher-Sammlungen*, Berlin 1832.
- Vogel, Barbara, *Allgemeine Gewerbefreiheit. Die Reformpolitik des preußischen Staatskanzlers Hardenberg (1810-1820)*, Göttingen 1983.
- Vollmann, Moris, *Freud gegen Kant? Moralkritik der Psychoanalyse und praktische Vernunft*, Bielefeld 2010.
- Waldron, Jeremy, *The Right to Private Property*, Oxford 1990.
- Waszek, Norbert, »Hegels Lehre von der ›bürgerlichen Gesellschaft‹ und die politische Ökonomie der schottischen Aufklärung«, in: *Dialektik*, 1995/3.
- , »Auf dem Weg zur Reformbill-Schrift. Die Ursprünge von Hegels Großbritannienrezeption«, in: Christoph Jamme u. Elisabeth Weisser-Lohmann (Hg.), *Politik und Geschichte. Zu den Intentionen von G. W. F. Hegels Reformbill-Schriften*, Bonn 1995.
- , *The Scottish Enlightenment and Hegel's Account of ›civil Society‹*, Dordrecht, Boston, London 1988.
- Wildt, Andreas, *Autonomie und Anerkennung. Hegels Moralitätskritik im Lichte seiner Fichte-Rezeption*, Stuttgart 1982.
- Wolf, Dieter, *Der dialektische Widerspruch im ›Kapital‹. Ein Beitrag zur Marx'schen Werttheorie*, Hamburg 2002.
- Ziegler, Dieter, *Die Industrielle Revolution*, Darmstadt 2009.

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

Namensregister

A

Adorno, Theodor W. 99, 138, 149,
167, 168, 174, 177
Althusser, Louis 144
Anderson, Perry 92
Apel, Karl-Otto 9
Arendt, Hannah 12
Aristoteles 12, 51, 52, 175
Arndt, Andreas 50, 171

B

Backhaus, Hans-Georg 92
Becher, Johann Joachim 14
Beck, Lewis White 155
Benjamin, Walter 105
Bensch, Hans-Georg 91
Bentham, Jeremy 15, 144
Blumenberg, Hans 16
Böckenförde, Ernst-Wolfgang 38
Bohlender, Matthias 15
Botzenhart, Manfred 16
Brandt, Reinhard 158
Braunstein, Dirk 149
Brentel, Helmut 92
Brocke, Manfred 45, 49
Bröckling, Ulrich 129
Brudney, Daniel 123, 124

C

Cassirer, Ernst 162
Castel, Robert 69
Castoriadis, Cornelius 141-143
Conze, Werner 85

D

Diogenes von Sinope 64
Durkheim, Émile 107, 127, 139, 149

E

Elbe, Ingo 7, 92, 116, 142, 143
Ellmers, Sven 29, 82
Engels, Friedrich 95, 167
Etzioni, Amitai 127

F

Feuerbach, Ludwig 167
Fichte, Johann Gottlieb 31, 38, 112
Flügel-Martinsen, Oliver 151, 152
Forst, Rainer 9
Foucault, Michel 152
Frankfurt, Harry G. 32, 153
Freud, Sigmund 164
Fromm, Erich 164

G

Gans, Eduard 89
Gerstenberger, Heide 13
Goethe, Johann Wolfgang 41
Gorißen, Stefan 71
Großmann, Andreas 35

H

Habermas, Jürgen 9, 116, 117, 119,
148, 149
Haller, Karl Ludwig von 169
Hardenberg, Karl August Fürst von
84, 130
Hartmann, Nicolai 165, 166, 168
Hayek, Friedrich A. von 136-138,
161
Haym, Rudolf 14
Heinrich, Michael 95, 98, 103, 148
Henning, Christoph 9, 175
Herder, Johann Gottfried 35, 121,
149
Herzog, Lisa 80
Hobbes, Thomas 28, 120, 121
Hoffmann, Thomas Sören 23, 29, 34,
35, 42, 43, 59, 131, 162
Hösle, Vittorio 48
Humboldt, Wilhelm von 165

I

Ilting, Karl-Heinz 17, 48

J

Jaeggi, Rahel 7
Jaeschke, Walter 37, 50, 167
Jevons, Stanley 50
Justi, Johann Heinrich Gottlob von
14

K

Kant, Immanuel 11, 13, 17, 21, 22,
24, 28, 29, 39, 119, 121, 149,
154-160
Kersting, Wolfgang 28, 111
Kittsteiner, Heinz-Dieter 145
Klar, Samuel 159
Kluchert, Gerhard 145
Knappik, Franz 24, 34, 153
Koselleck, Reinhart 16

L

Lafargue, Paul 171
Landau, Peter 50
Lenin, Wladimir Iljitsch 9
Lindner, Urs 7, 9, 165, 175
Locke, John 37, 45-47, 49, 53
Loick, Daniel 7, 92
Lübbe-Wolff, Gertrude 42, 81, 88,
89
Lucas, Hans-Christian 17

M

MacIntyre, Alasdair 36
Malthus, Thomas Robert 15
Marx, Karl 50, 87, 91-106, 108, 115,
122, 123, 135, 136, 139-147,
164-167, 170-175
Menger, Carl 50
Menke, Christoph 124
Mertens, Stefan 161
Mieck, Ilja 84, 85
Mohr, Georg 56
Montesquieu 35
Müller, Christian 45, 155
Müller, Friedrich 79, 80, 151

N

Napoléon Bonaparte 83
 Neschen, Albena 11, 18
 Neuhouser, Frederick 174
 Nietzsche, Friedrich 171
 Nonnenmacher, Burkhard 32

O

Ottmann, Henning 118, 163
 Ottomeyer, Klaus 135
 Ottow, Raimund 89

P

Parsons, Talcott 127
 Petty, William 50
 Pfister, Ulrich 71
 Pöggeler, Otto 69
 Polanyi, Karl 127
 Priddat, Birger P. 63, 66-70, 73, 76

Q

Quante, Michael 26

R

Rameil, Udo 17
 Raptic, Smail 156
 Rawls, John 28, 29, 30, 119
 Rebentisch, Juliane 26, 157
 Ricardo, David 14, 49, 50
 Riedel, Manfred 12, 13
 Ritter, Joachim 163
 Rosa, Hartmut 7, 32, 132, 174
 Rosanvallon, Pierre 14
 Rosenkranz, Karl 11
 Rosenzweig, Franz 79
 Rothbard, Murray 161
 Röttgers, Kurt 173

Rousseau, Jean-Jacques 38
 Rubin, Isaak Iljitsch 92, 96

S

Sandel, Michael 30
 Sartre, Jean-Paul 121
 Savigny, Friedrich Carl von 35
 Say, Jean-Baptiste 14, 50, 52, 66, 67, 70
 Schild, Wolfgang 56
 Schiller, Friedrich 24
 Schiller, Hans-Ernst 164
 Schmidt am Busch, Hans-Christoph 39
 Schmidt, Alfred 164
 Schnädelbach, Herbert 36, 39, 40, 90, 151
 Sennett, Richard 81
 Siep, Ludwig 47, 48
 Smith, Adam 14, 15, 16, 49-51, 53, 58, 67, 69, 70
 Sohn-Rethel, Alfred 97
 Sombart, Werner 9
 Sommer, Michael 143
 Spinoza, Baruch de 167
 Steigleder, Klaus 158
 Stein, Heinrich Friedrich Karl Reichsfreiherr vom und zum 84, 130
 Stuart, James 11, 16

T

Taylor, Charles 32, 36, 165, 176
 Theunissen, Michael 56, 150, 168-170
 Treitschke, Heinrich von 88
 Treuer, Wilhelm 84
 Tugendthat, Ernst 23

V

Vogel, Barbara 84, 85, 89
Vollmann, Moris 9

W

Waldron, Jeremy 69
Walras, Léon 50

Waszek, Norbert 11, 14, 69
Wildt, Andreas 25
Wolf, Dieter 92, 96, 143

Z

Ziegler, Dieter 110
Zunke, Christine 9, 31

Sozialphilosophische Studien

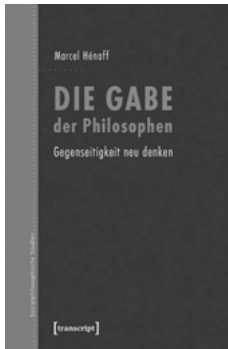


Thomas Bedorf

Andere

Eine Einführung in die Sozialphilosophie

2011, 210 Seiten, kart., 17,80 €,
ISBN 978-3-8376-1710-8



Marcel Hénaff

Die Gabe der Philosophen

Gegenseitigkeit neu denken
(übersetzt aus dem Französischen
von Eva Moldenhauer)

Mai 2014, 280 Seiten, kart., 29,80 €,
ISBN 978-3-8376-2385-7



Steffen Herrmann

Symbolische Verletzbarkeit

Die doppelte Asymmetrie des Sozialen
nach Hegel und Levinas

2013, 232 Seiten, kart., 24,80 €,
ISBN 978-3-8376-2371-0

**Leseproben, weitere Informationen und Bestellmöglichkeiten
finden Sie unter www.transcript-verlag.de**

Sozialphilosophische Studien



Kristóf Nyíri

Zeit und Bild

Philosophische Studien zur Wirklichkeit
des Werdens

2012, 204 Seiten, kart., zahlr. Abb., 25,80 €,
ISBN 978-3-8376-1904-1



Kurt Röttgers

Das Soziale als kommunikativer Text

Eine postanthropologische Sozialphilosophie

2012, 418 Seiten, kart., 37,80 €,
ISBN 978-3-8376-2199-0



Volker Schürmann

Die Unergründlichkeit des Lebens

Lebens-Politik zwischen Biomacht
und Kulturkritik

2011, 250 Seiten, kart., 25,80 €,
ISBN 978-3-8376-1905-8

**Leseproben, weitere Informationen und Bestellmöglichkeiten
finden Sie unter www.transcript-verlag.de**