

Leiden an Überbestimmtheit. Hegels *Rechtsphilosophie*

Der Mensch aber, in dem er etwas Verkehrtes tut, läßt seine Partikularität am meisten hervortreten. (VII, §15 Z)

ANTIGONES TODE

In den vorhergehenden beiden Kapiteln habe ich Antigone zweimal sterben sehen. In der ersten Interpretation ihres Todes nimmt sie sich das Leben, weil sie in der Welt, die durch ihre Tat entstanden ist, nicht mehr weiterleben kann: in der *Phänomenologie* ist es Antigones Verbrechen, dass sie die Entzweiung in der Sittlichkeit setzt. Die Gewissheit, das Richtige zu tun, die bedingt ist durch die Ausgerichtetheit auf ein Prinzip, sinkt hier herab zur bloßen Gesinnung, weil nach der tragischen Erfahrung deutlich ist, dass auch der berechnete Anspruch schuldig macht, denn er verletzt den gleichberechtigten Anspruch des anderen. Damit ist Antigone Teil des Falschen, das sie anklagt. In der tragischen Erfahrung zerstört sich die Sittlichkeit selbst, weil der aufkommende Konflikt notwendig in der Struktur der Sittlichkeit angelegt ist. Der Streit zwischen göttlichem und menschlichem Gesetz lässt sie untergehen und ebnet den Weg zum Rechtszustand. Antigones Tod lässt so im substantiellen Individuum Antigone schon die Rechtsperson aufscheinen.

Aus der dialektischen Perspektive lernt Antigone damit aus ihrem Leid: Ihr Leiden ist nicht sinnlos, sondern bringt eine Veränderung im Begriff der Individualität: Antigone ist nach der tragischen Erfahrung nicht mehr dieselbe wie vorher, sie nimmt sich selbst anders wahr und wird auch von dem sie begleitenden Chor anders wahrgenommen. Dass die dialektische Perspektive nicht die einzige Perspektive auf Antigones Schicksal sein kann, habe ich gezeigt: aus Sicht des Individuums wird der Schmerz nicht aufgehoben, er bleibt als sinnloser

bestehen und wird durch keine Entwicklung, durch keine Erweiterung, durch keine Verbesserung versöhnt.

Hegel liest die *Antigone* in der *Phänomenologie* dialektisch. Aus dem Ende der Sittlichkeit keimt hier der Rechtsstaat. Im Rechtszustand, in dem die gemeinsame sittliche Überzeugung fehlt, stellt das Recht zunächst eine bloß formale und abstrakte Gleichheit her. Wie defizitär diese schon in der *Phänomenologie* dargestellt wird, habe ich gezeigt. Die Rechtsperson ist kein positiv besetzter Begriff: Sie bleibt leer und entfremdet. Dennoch eröffnet der Rechtszustand einen Handlungsspielraum, denn er ermöglicht die Anerkennung der Einzelnen als Personen. Damit wird er zum ersten Schritt zum selbstständigen und selbstbewussten Subjekt. Bedeutungsvoll ist hierbei: Der Rechtszustand, wie er in der *Phänomenologie* eingeführt wird, ist die Antwort auf die tragische Erfahrung Antigones. Ihr Tod hat damit Wirkung gezeigt: dass ihr Unrecht durch Kreon und im eigenen Handeln widerfahren ist, verändert die Welt hin zu einer, in der diese Unrechtserfahrung nicht mehr möglich sein soll.

Antigones »zweiter Tod«, der den ersten in der zweiten Interpretation meint, bewirkt etwas ganz anderes, als ihr erster: Riss er in der *Phänomenologie* die ganze Sittlichkeit mit sich, *versöhnt* er nun die Sittlichkeit in der *Ästhetik*. Der Unterschied liegt dabei in der Perspektive. Während sie in der *Phänomenologie* auf die Verwirklichung des Geistes hin zum objektiven Geist im Staat gerichtet ist, verwirklicht sich der Geist in der *Ästhetik* schon auf der Basis des objektiven Geistes zum absoluten Geist: Die ästhetische Leistung der Tragödie ist es, gerade nicht den Bruch am Ende stehen zu lassen, sondern die Versöhnung als Zeichen für das ewige und gerechte Schicksal hervorzuarbeiten: als Zeichen für die vernünftige Verwirklichung des Geistes selbst. Die unterschiedlichen *Antigone*-Interpretationen beruhen also auf den unterschiedlichen Aspekten, unter denen Hegel die Tragödie sieht: einmal genealogisch mit Blick auf die verschiedenen Verwirklichungsstufen, als deren eine die natürliche Sittlichkeit gilt und einmal ästhetisch, mit Blick auf den rezipierenden Zuschauer, der die Tragödie aus einem ganz anderen sittlichen Hintergrund interpretiert, nämlich der Sittlichkeit der konstitutionellen Monarchie, die Hegel in den *Grundlinien der Philosophie des Rechts* als angemessene Verwirklichung des Geistes als objektivem ausweist.

Bemerkenswert dabei ist, dass das Programm der *Phänomenologie* nicht auf eine neue Form der Sittlichkeit hinausläuft: hier verwirklicht sich der Geist als objektiver in den drei Schritten: natürliche Sittlichkeit (1), Rechtszustand (2) und Moralität (3). In der *Rechtsphilosophie* sind diese Schritte umgedreht: die erste Verwirklichung ist hier der Rechtszustand (1), dann folgt die Moralität (2) und dann die Sittlichkeit (3), deren Wurzeln Familie, bürgerliche Gesellschaft und

Staat sind. Die Konstellation, mit der Hegel in der *Phänomenologie* beginnt, findet sich so in der *Rechtsphilosophie* am Ende: was hier herauskommt, kann nur eine ganz andere Form der Sittlichkeit sein, als die, die in der *Phänomenologie* beschrieben ist. Diese nach-tragische Sittlichkeit, so meine These, macht Hegel in der *Antigone*-Interpretation der *Ästhetik* zum Boden für die tragische Erfahrung, die dann vom Zuschauer nur noch als ästhetische erfahren werden soll. Die ästhetische Erfahrung, die der Zuschauer nach Hegel in der Tragödie machen soll, ist, dass die Tragödie unzeitgemäß ist, dass er selbst in einer nach-tragischen Sittlichkeit lebt. Zu diesem Zweck deutet Hegel die *Antigone* so umfassend um: Weg von der Tragik, die den Bruch in der Sittlichkeit verursacht hat, hin zu einer Tragödie, die das Walten der ewigen Gerechtigkeit als Versöhnung der tragischen Erfahrung zeigt.

In diesem Kapitel möchte ich zeigen, dass diese Umdeutung auch vor dem neuen, in der *Rechtsphilosophie* erarbeiteten Begriff der Sittlichkeit keinen Bestand hat: Die Sittlichkeit des Staates ermöglicht zwar eine andere Form der Subjektivität, als sie die natürliche Sittlichkeit der *Phänomenologie* ermöglichen konnte, kann aber der Erfahrung von Entzweiung mit der Lebenswirklichkeit nicht vorbeugen. Auch im sittlichen Staat der *Rechtsphilosophie* kommt der Bürger nicht zu einem Höchstmaß an Freiheit, weil er letztendlich niemals die Sittlichkeit so bejahen könnte, wie es notwendig wäre, um ihm ganz zu entsprechen. Die Erfahrung des Bruchs ist gemacht: Auch eine Bejahung der Sittlichkeit seitens des mündigen Subjekts enthält immer eine Distanz, die es in der natürlichen Sittlichkeit nicht gab. Denn die Sittlichkeit, die Hegel im Staat konstruiert, wird dem Einzelnen nicht in der Form gerecht, wie es der Bruch in der *Phänomenologie* erwarten hätte lassen können. Doch der Erfahrung des Bruchs kann Hegel nicht vorbeugen: denn der Bruch findet nicht nur in der antiken Sittlichkeit statt, sondern gehört zur menschlichen Lebenswelt. Früher oder später erfährt jeder Mensch diesen Bruch: gerechtfertigter Anspruch und Wirklichkeit klaffen auseinander und schlagen eine Wunde: keinen Ausbildungsplatz bekommen, keine Zukunftsperspektive für sich und seine Kinder sehen, einen geliebten Menschen verlieren, eine schwere Krankheit haben, in den gesellschatlichen Strukturen des Arbeitsmarktes nicht mithalten können oder wollen.

Während der Lebensweg in der natürlichen Sittlichkeit der Antike vorgezeichnet war, und Erfahrungen von Krankheit und Tod aufgehoben wurden in der sittlichen Gemeinschaft, stehen wir heute in einer alles ermöglichenden und deswegen beängstigenden Offenheit. Die antike Sittlichkeit ist nicht angelegt auf den Konflikt – daran zerbricht sie, weil sie den aufkommenden Konflikt nicht aushält. Heute, in unserer hochindividualisierten Gesellschaft, leben wir in ständigen Konflikten und haben den Anspruch, Konflikte aushalten zu müssen und

sie zu lösen. Damit einher geht eine Unsicherheit, die häufig ein Nährboden für Einsamkeit und Angst ist. Diese Gefühle hängen an unserer Individualisierung: sie werden auch von Antigone empfunden, als sie begreift, dass der Bruch zwischen ihr und den anderen real ist. Die Aufgabe eines Subjektbegriffs heute ist es also, diese Erfahrungen mit in den Begriff einzuschreiben, da es heute wesentlich zur Lebensleistung eines jeden gehört, diese Erfahrungen zu meistern. Wie schwer ein solch gelingendes Meistern ist, zeige ich am Beispiel von Karl-Heinz Bohrer's Romantikern: er entwickelt ein Konzept von ästhetischer Subjektivität, das er der sozialen gegenüberstellt und das genau diesen unruhigen Überschuss beschreibt.

EXKURS: DIE ROMANTIKER BOHRERS

Mit seinem Konzept der ästhetischen Subjektivität möchte Bohrer ein Phänomen einholen, das im Zeitalter der Romantik besonders ins Auge fällt. Dabei geht es ihm nicht nur darum zu erklären, auf was für einem Boden die Gattung des romantischen Briefs oder die Romane eines Jean Paul entstanden sind, sondern es geht ihm, und das ist der für mich fesselnde Aspekt, darum, dass es sich bei den Romantikern größtenteils um Menschen handelt, die sich im sozialen und gesellschaftlichen Leben nicht einfinden können: die dort ihre Freiheit nicht auszuleben vermögen. Bohrer weist damit auf einen Punkt hin, der nicht nur für die Romantiker gilt, sondern die Leerstelle in Hegels Konzeption des objektiven Geistes benennt: Denn das Subjekt erschöpft sich nicht in der Teilnahme an den vernünftigen sozialen Strukturen. Betroffen davon sind jedoch nicht nur, wie Bohrer in seinem Buch *Der romantische Brief. Die Entstehung ästhetischer Subjektivität*¹ argumentiert, verletzte überindividuelle Künstler, sondern jeder. Denn jeder Mensch hat sowohl einen solch kreativen Überschuss, der ihn über die vorhandenen Strukturen hinaustreibt, als auch jeder Mensch angetrieben ist durch mehr als den Wunsch, in den vernünftigen Strukturen aufzugehen. Der Bruch, den ich so beschreibe, kann dabei auch in ein bisher unproblematisches und teilnehmendes Leben eindringen, indem es durch einen Schicksalsschlag verändert wird und der Betroffene so aus den Strukturen des vernünftigen Verhaltens ausgerissen wird. So verliert Charles Bovary nach dem Tod seiner von ihm über alles geliebten Frau Emma den Anschluss ans Leben. Selbst seine kleine Tochter

1 Karl-Heinz Bohrer: *Der romantische Brief. Die Entstehung ästhetischer Subjektivität*. – Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1989. Im Folgenden im Text zitiert mit rB und Seitenangabe.

Berthe kann ihn nicht in die Wirklichkeit zurückleiten. Bovary versinkt immer mehr in seiner Trauer, er kann in nichts mehr einen Halt finden und sich nicht in die alltäglichen Strukturen der Arbeit und der Lebensführung einfinden. So sehr kann er das nicht mehr, dass er schließlich über seine Trauer und Enttäuschung (er entdeckt, dass Emma ihn betrogen hat) stirbt und die arme Berthe als Kinderarbeiterin in einer Baumwollspinnerei endet.²

Bohrers Begriff der ästhetischen Subjektivität ist eine Zuspitzung meines Arguments, die ich nicht in jeder Konsequenz teile. Bevor ich meine Kritikpunkte deutlich mache, möchte ich jedoch zunächst Bohrers Argumentation genauer beleuchten: Bohrer zeigt auf, dass sich nach 1800 zwei philosophische Begriffe von Subjektivität in der Diskussion etablieren: ein literarisch-ästhetischer und ein sozial-vernünftiger. Den letzteren bezeichnet Bohrer dabei als traditionellen und macht ihn zur Negativfolie für seinen Begriff ästhetischer Subjektivität. Für ihn ist der Begriff des Vernunftsubjekts nichts weiter als eine »soziale Kategorie« (rB, 11), unter der man die Emanzipation des westlichen Menschen von religiöser und politischer Herrschaft zusammenfasst. Für dieses emanzipierte und vernünftige Subjekt steht die Selbsterhaltung im Mittelpunkt. Es ist zielorientiert und geht auf in der Gesellschaft seiner Zeit und ist eingebunden in die gesellschaftliche Ordnung, die ihm ein Ausleben in den Bahnen des Vernünftigen ermöglicht. Mit dieser Beschreibung verfehlt Bohrer Hegels Staatsbürger darin, dass dieser nicht allein an Selbsterhaltung orientiert ist, sondern nach Freiheit und Vernunft strebt. Das, was Bohrer als sozial-vernünftiges Subjekt beschreibt, ist das Subjekt der bürgerlichen Gesellschaft, in der jeder zunächst seine Interessen verfolgt. Doch schon bei Hegel ist die bürgerliche Gesellschaft als Not- und Verstandesstaat einzig denkbar auf dem Boden der staatlichen Sittlichkeit, weil diese überhaupt erst ein bürgerliches Zusammenleben ermöglicht. Hegels Staatsbürger-Subjekt ist also mehr als das, was Bohrer mit seinem Begriff angreift, trotzdem treffen seine Kritikpunkte auch Hegel: Das Vernunftsubjekt, so Bohrer, bietet eine nur verkürzte Sichtweise auf das Subjekt, weil es dieses nur als sozial-vernünftiges betrachtet. Zudem wird das Subjekt dargestellt als Einheit, die sich zwar ausdifferenziert in verschiedenen Gebieten, dabei aber immer *eine* Identität bewahrt.

Bohrers ästhetisches Subjekt dagegen hat keine feste Identität, die Schreibenden schaffen sich erst ein Ich im selbstreflexiven und selbstreferentiellen Prozess des Schreibens. In der Kunst wird so eine eigene Form von Subjektivität geschaffen, die losgelöst ist von der bürgerlichen Existenz. Sein Begriff der ästhetischen Subjektivität grenzt sich dabei vor allem durch drei Merkmale vom

2 Gustave Flaubert: *Madame Bovary*. – München: dtv 2008.

traditionellen ab: Ästhetische Subjekte sind weder authentisch, noch haben sie ihre Selbsterhaltung als Ziel, noch handeln sie. Das ästhetische Subjekt ist kein Vernunft- und Handlungssubjekt, es beobachtet und entblößt sich selbst, es kreiert ein neues Ich, wobei die Erfindung nicht übertragbar ist auf andere Identitäten, sondern als symbolische Form verstanden werden muss (vgl.: rB, 13). Diese »radikale Selbstbeziehung« (rB, 72) ist eben nicht authentisch, sondern nur möglich mit Hilfe der Vermittlung einer ästhetischen Theorie. Das ästhetische Subjekt hört auf, sich »in Universalien« (rB, 41) zu verstehen, es individuiert sich. Es kann seinen Schmerz nicht in der Beziehung auf das Allgemeine versöhnen: Schmerz und Trauer bleiben unversöhnt und werden entweder als Krankheitssymptom des Individuum gewertet oder führen zu einer Ablösung des Ichs, das sich fortan nur noch künstlerisch verwirklicht.

Dieses Bewusstsein der Individualisierung unterscheidet sich dabei von den mentalitätsgeschichtlichen Daten des Individuationsprozesses in der bürgerlichen Gesellschaft, die Bohrer als Ausbildung und Ausdifferenzierung eines einheitlichen Subjekts begreift, darin, dass die ästhetische Subjektivität geprägt ist von einem diskontinuierlichem Bewusstsein, von Kontingenz-Erfahrungen und Zuständen des »Außer-Sich-Seins« (vgl. rB, 88). Die historischen Personen, die im Mittelpunkt von Bohrers Interesse stehen, Kleist, Brentano, die Günderröde und auch Kafka, erleben in ihrem sozialen Umfeld, in ihrem bürgerlichen Sein, eben keine Einheitlichkeit: allesamt fühlen sich isoliert, unverstanden, leer. Gerade dieses Gefühl bringt sie dazu, sich in ihrem Schreiben neu zu erfinden: als ästhetisches Subjekt, als künstlerische Identität. Das Subjekt wird so ästhetisch verfremdet, »das eigene Ich [wird] wie ein dem reflektierenden Subjekt gegenüberstehendes festes Objekt behandelt.« (rB, 217) Dieses Ich weiß nichts über sich selbst und erzählt auch nichts über sich selbst, es findet und *erfindet* sich erst im Akt des Schreibens. Der romantische Brief ist so kein »exzessive[s] Sich-Selbst-Aussprechen, [sondern] Artefaktcharakter der Sprache, der das ›Ich‹ vor der psychologisch-begreifenden ›Identität‹ zu einer ästhetischen Identität verwandelt.« (rB, 218) Das autobiographische Ich wird durch ein imaginiertes Ich überlagert, das zu einem »paradoxalen Ersatz« (rB, 227) für das erste, verloren geglaubte, wird. Das ästhetische Subjekt erlebt »Augenblicke ohne Zukunftskonzept, ohne Selbstbewußtsein« (rB, 228). Das Ich verschließt sich zur »poetischen Existenz« (rB, 258) und ist so kein Teil mehr der Welt. Die Daten einer spezifisch ästhetischen Moderne sind für Bohrer »*Imagination* und *Trauer*« (rB, 267).

Dabei – und das ist implizit in Bohrers Text – schließt die in der Literatur geschaffene ästhetische Subjektivität ein gelingendes soziales Dasein aus: Kleist und die Günderröde nehmen sich das Leben und Brentano zieht sich immer wie-

der in die Einsamkeit zurück. In Opposition zur bürgerlichen Gesellschaft steht damit nicht nur das Ich, das sie in der Literatur entworfen haben, in Opposition zur bürgerlichen Gesellschaft stehen Kleist, Brentano und Günderröde selbst als lebendige Personen: sie finden hier nicht ihre Freiheit, sie finden keine Möglichkeit, sich auszuleben und sie finden nichts, das ihrem Schmerz gerecht werden könnte. Bohrer zeigt dabei, dass das eigentliche Leiden ein Leiden an der Individualisierung ist, am Wegbrechen der gemeinschaftlichen Werte, der geteilten Sitten. Kleist, Brentano und die Günderröde finden keinen Weg, teilzunehmen am sozialen Sein, obwohl sie sich nach einer sozialen Sphäre sehnen, in der sie sich ausleben können. Die schaffen sie sich einzig in der Literatur.

Natürlich ist Bohrers ästhetische Subjektivität ein ästhetischer Begriff, der ein romantisches Phänomen beschreibt. Interessant für mich ist an diesem Begriff aber vor allem eines: dass er etwas beschreibt, das über die Ästhetik hinausgeht. Das, was ich als das Überschüssige am Vernunftsubjekt bezeichne, entdecke ich in Bohrers Konzept der ästhetischen Subjektivität radikalisiert wieder: die Individualisierung, die unwiderruflich passiert ist durch das Zerbrechen der Sittlichkeit, kann durch eine neue, staatlich und gesellschaftlich konstruierte Sittlichkeit nicht eingeholt oder überholt werden. Mit dem Zerbrechen der natürlichen Sittlichkeit sind individuelle Potenzen freigesetzt worden, die im Allgemeinen nicht mehr aufgehen können: Das Subjekt dieser neuen Zeit ist in gewisser Weise unauthentisch, weil es seine Authentizität nicht mehr im Allgemeinen finden kann, sie aber auch nicht in sich selbst findet. Sein Leben ist geprägt durch Brüche und Neuanfänge, durch die Kontingenz und Uneinheitlichkeit des Auf-der-Welt-seins. Damit ist das Subjekt ausgeliefert und auf sich gestellt. Das muss nun nicht so negativ sein, wie es sich zunächst anhört, denn dieses Auf sich gestellt sein bietet die Möglichkeit, sein Leben selbst in die Hand zu nehmen und nicht mehr den bereits vorgezeichneten Weg zu gehen: Ich muss keinen Mann heiraten, den meine Mutter mir aussucht, ich kann einen Beruf erlernen, der mir Spaß macht, ich kann homosexuell sein oder unehelich mit einem Mann zusammenleben, ohne gesellschaftliche Nachteile fürchten zu müssen. Diese neue Freiheit bedingt gleichzeitig einen Leidensdruck, der durch das Zerbrechen der geteilten Sittlichkeit entsteht: setzt also gleichermaßen ein kreatives Potential frei, das sich nicht allein in der Kunst erschöpfen kann, sondern auch in der Weise, mit seinem eigenen Leben umzugehen. Denkt man all das nicht in der romantischen Radikalität eines Kleists, Brentanos oder einer Günderröde, sondern als lebensweltliche Ergänzung zum Sein in sozialen Strukturen, eröffnet sich ein umfassenderer Begriff von Subjektsein, als Hegel ihn mit dem Staatsbürger bietet.

Bohrer findet mit seinem Begriff der ästhetischen Subjektivität einen Begriff für das Subjekt-Sein der Romantiker im ästhetischen Feld. Bohrers Begriff birgt aber mehr Potential: Denn das Leiden an der Individualisierung ist kein romantisches Phänomen, sondern ein Phänomen, das in der Romantik auftaucht und darüber hinaus besteht. Damit ist es auch nicht beschränkt auf den künstlerisch-ästhetischen Bereich. Vielmehr bezieht sich das Leiden am Nicht-Teilnehmen-Können und der kreative Überschuss, der bereichernd und destruktiv zugleich ist, auf den Begriff von Subjektivität überhaupt. Gemeint ist hier *auch* das Subjekt als soziales: denn sozial ist nicht mit vernünftig gleichzusetzen. Kleist, Günderrode und Brentano schaffen sich zwar ein Ich in der Literatur, tragen es aber in die sozialen Strukturen hinein. Die Sphären sind nicht zu trennen, weil sie in den Menschen nicht getrennt sind. Das ästhetische Subjekt sitzt nicht neben dem sozialen an der Tafel, wenn sich Kleist und Savigny auf einem Empfang treffen. Auch Savigny wird in seinem Leben mehr zu bewältigen gehabt haben, als sich das moderne Internationale Privatrecht auszudenken.

Die Romantiker sind radikalisiert das, was wir alle sind: verletztlich, überschüssig, einsam, ängstlich, kreativ, überbordend, vielreich, uneinheitlich, unangepasst, sehnsüchtig. Sie sind die radikale Konsequenz der zerbrochenen Sittlichkeit. In ihrer Radikalität können sie nicht bestehen ohne dauerhaftes Leid. Für ein gelingendes Leben ist eine Anbindung an soziale Strukturen, die sich aber eben nicht in vernünftigen erschöpfen dürfen, unumgänglich. Umgekehrt ist die Berücksichtigung dieser romantischen Seite unumgänglich für ein gelingendes Leben in den vernünftigen Strukturen: denn nur wenn sie den unberechenbaren Teil des Menschen als Potential, Möglichkeit und Chance mit einbeziehen, bieten sie die Freiheit, wirklich frei zu werden und sein Leben zu meistern. Nur wenn sie das Unberechenbare einbeziehen, können sie ihren eigenen Bestand sichern: indem sie kreativ veränderbar bleiben und Platz für Innovation und Fortschritt haben.

Durch diesen Exkurs zu Bohrers ästhetischer Subjektivität habe ich gezeigt, was ich mir unter der Überschüssigkeit des Subjekts vorstelle, die in Hegels Rechtsstaat nicht aufgeht und die verursacht ist durch die Freisetzung des Subjekts im Zerschneiden der ursprünglichen Sittlichkeit. Um zu zeigen, wo Hegel diesem Anspruch, den er selbst in der *Phänomenologie* begründet, in der *Rechtsphilosophie* nicht gerecht wird, werde ich mich im Folgenden insbesondere mit den Begriffen des freien Willens, der Person, der Bildung und der Sittlichkeit in den *Grundlinien der Philosophie des Rechts* kritisch auseinandersetzen.

DIE RECHTSPHILOSOPHIE

Hegel entwickelt in den *Grundlinien der Philosophie des Rechts* nicht den Begriff des Rechts selbst, sondern die Leistungen, die hinter dem Begriff der (Rechts-)Person stehen, die *Grundlinien* eben. Das heißt, er entrollt nicht teleologisch-historisch die Entwicklung des Begriffs des Rechts, angefangen mit dessen Kinderschuhen, dem abstrakten Recht – der Sphäre des Eigentums und des Vertrags – über das Unrecht übergehend zur Jugend in der Moralität bis zur Reife in der Sittlichkeit des Staates, sondern lässt einen bereits feststehenden Begriff sich abarbeiten an anderen Begriffen, um deren Unvollkommenheit als Rechts-Verwirklichung zu zeigen. Deshalb endet Hegels Rechtsphilosophie auch nicht mit dem abstrakten Recht, sondern geht fort zur Moralität und zur Sittlichkeit. Recht ist bei Hegel also mehr als das Rechtssystem, es ist Ermöglichung und Schutz des freien Lebens einer durch den freien Willen ausgezeichneten Person.³

Mit diesem Vorgehen wendet er sich gegen die in seiner Zeit vorherrschende Theorie, der Begriff der Person begründe den Begriff des Rechts. Nach Hegel reicht aber der Personen-Begriff für dieses Vorhaben (also: des Aufzeigens der Quelle des Rechts und der Erläuterung seiner Verwirklichung) nicht aus. Hegel geht hinter den Begriff der Person zurück und untersucht dessen Grundlagen, die er als Quelle des Rechts ausweist. Indem er den Boden des Rechts so nach hinten verschiebt, entwickelt er eine neue Begrifflichkeit von Person. Genau die soll im Mittelpunkt dieses Abschnitts stehen. Meine These ist: Hegel entwickelt einen von vorne herein gespalten angelegten Personenbegriff, der die Brücke zwischen bürgerlicher Gesellschaft und Staat nicht zu schlagen vermag: Die Isolation des Subjekts, die durch die Unmöglichkeit der Verkörperung des Gesetzes auftritt, wird nicht überwunden. Und das hat eine entscheidende Konsequenz: Mit seiner Staatskonzeption erreicht Hegel dann nicht, was er will – nämlich die konkrete

3 Ähnlich auch bei Robert Pippin: »Most importantly and more explicitly, everything claimed henceforth about the true realisation of the norm, *Recht*, will depend on understanding the ›basis‹ (*Boden*) of that norm, ›spirit‹ (*Geist*), particularly as manifest in a ›free will‹, and so *verwirklicht* only in the ›system‹ of right«. Indeed, that speculative claim about real or concrete freedom – that a free will can *only* ›actually‹ be free, within, as a co-participant in, specified ethical institutions – *is* the basic argument of the *Grundlinien*, and, already, the speculative implication (and great ambiguities) of the criterion at issue in this argument – ›actualizability‹ – are manifest.« Robert Pippin: »Hegel, Freedom, The Will«; in: Ludwig Siep (Hg.): *G.W.F. Hegel. Grundlinien der Philosophie des Rechts*. – Berlin: Akademie Verlag 1997, 33.

Freiheit der Person. Das Subjekt bleibt im Staat im hegelschen Sinn unfrei: Auch die konstruierte Sittlichkeit des Staates kann der Tragödie nicht vorbeugen.

Als Quelle des Rechts weist Hegel im §4 den freien Willen aus: »Der Boden des Rechts ist überhaupt das *Geistige* und seine nähere Stelle und Ausgangspunkt der *Wille*, welcher *frei* ist.«⁴ Die *Freiheit* wird damit zur Substanz des Rechts, gleichzeitig ist sie aber auch das, was das Recht schützt und bewahrt: Nur im Recht kann es Freiheit geben, das Recht schützt sowohl den Raum dafür, als es ihn auch gleichzeitig ermöglicht. Recht ist damit sowohl negativ, einschränkend und begrenzend, als auch positiv, ermöglichend und erweiternd verstanden. Das Rechtssystem ist so das »Reich der verwirklichten Freiheit« (ebd.), das die »Welt des Geistes« aus sich selbst als »zweite Natur« hervorbringt. Der Personen-Begriff hingegen kann zur Erklärung des Rechts aus zwei Gründen nicht ausreichen: Erstens hat er selbst seine eigene Grundlage im freien Willen, gründet folglich im Gleichen wie das Recht und: Zweitens kann sich die Person selbst erst im Recht entwickeln, denn nur das Rechtssystem schafft Bedingungen, wie zum Beispiel Bildung, die die Ausbildung der Person erlauben. Recht und Person sind damit verknüpft durch den freien Willen: sie resultieren beide aus der gleichen Quelle und bedingen sich gegenseitig.

DER FREIE WILLE

Der freie Wille ist durch drei Momente bestimmt. Zunächst enthält er das »Element der *reinen Unbestimmtheit*« (VII, §5), das ihm erlaubt, von jeder »Beschränkung« durch Natur oder Herkunft abzusehen und das »*reine* Denken seiner selbst« (ebd.) zu sein. In diesem ersten Moment ist der Wille abstrahierend und verneinend, »die Flucht aus allem Inhalte als einer Schranke« (VII, §5 A). Im Zusatz verdeutlicht Hegel diese Formulierung mit dem Verweis auf das indische Brahmanentum, das »es für das Höchste [hält], bloß in dem Wissen seiner einfachen Identität mit sich selbst zu verharren« (VII, §5 Z) und argumentiert damit gegen Schopenhauer, der drei Jahre zuvor (1818) mit *Die Welt als Wille und Vorstellung* die absolute Abstraktion vom Besonderen, von allen Begierden und Begehren als höchstes menschliches Gut ausgezeichnet hat.⁵ Hegels stärks-

4 Im Folgenden im Text zitiert nach: Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Grundlinien der Philosophie des Rechts. Werke in zwanzig Bänden.* – Frankfurt am Main: Suhrkamp 1986ff. mit Band und Paragraph. Hier: VII. §4.

5 Eine bewusste Auseinandersetzung mit Schopenhauers Philosophie möchte ich damit nicht unterstellen.

tes Gegenargument ist, dass diese Einstellung zu einem Fanatismus gegen das Besondere führt, zu einer absoluten Herrschaft des Allgemeinen und der Gleichheit. Das erste Moment des freien Willens ist also eine Art Nirwana, die Befreiung von allem weltlich und zufällig Bindendem ins reine Denken.

Im zweiten Moment beschränkt sich der Wille dann im »Ich« selbst. Aus dem großen Nirwana der ersten Willensbestimmung tritt das Individuum hervor: »Durch dies Setzen seiner selbst als eines *bestimmten* tritt *Ich* in das *Dasein* überhaupt; – das absolute Moment der *Endlichkeit* oder *Besonderung* des Ich.« (VII, §6) Der Preis für die Individualität ist dabei die Sterblichkeit, die Vergänglichkeit. In der Abstraktheit des reinen Denkens ist alles unendlich, rein und wahr – aber eben nicht wirklich. Im reinen Denken findet ein Wollen nicht statt – und das Wollen ist es, das der Wille braucht, um auch die Form eines Willens zu haben. Vor dem Hintergrund des absolut abstrakten Allgemeinen erfolgt die Besonderung, d.h. vor dem Hintergrund des reinen Denkens begrenzt sich der freie Wille nun bewusst selbst, nimmt Zufälliges als sein Besonderes an und wird konkret: »Ich will nicht bloß, sondern ich will *etwas*. Ein Wille, der, wie im vorigen Paragraphen auseinandergesetzt ist, nur das abstrakt Allgemeine will, will *nichts* und ist deswegen kein Wille.« (VII, §6 Z). Der Wille selbst ist auf dieser zweiten Stufe der Verwirklichung allerdings noch unmittelbar und damit unfrei. Er konkretisiert sich zwar und wird so zu einem Willen, reflektiert aber nicht auf sich selbst. Ihm fehlt eine Beziehung zu seinem eigenen Wollen, er kann sich ihm gegenüber nicht frei verhalten. Denn der Inhalt des Willens ist unmittelbar vorhanden: Es sind die Triebe, die Begierden, die Neigungen, durch die der Wille von Natur aus bestimmt wird: »Der Mensch steht aber als das ganz Unbestimmte über den Trieben und kann sie als die seinigen bestimmen und setzen. Der Trieb ist in der Natur, aber daß ich ihn in dieses Ich setze, hängt von meinem Willen ab, der sich also darauf, daß er in der Natur liegt, nicht berufen kann« (VII, §11 Z). Das Ich wählt spontan, findet zunächst erst die Form des Wollens im Wollen überhaupt. Dadurch eignet sich der Wille förmlich das Außen an: »Der Inhalt ist der *Meinige*, weil ich ihn will« (VII, 14 Z). Im Wollen verwirklicht sich der Wille und so wird gleichzeitig der Mensch als Individuum sichtbar, er setzt sich, macht sich zu etwas, indem er eine Entscheidung trifft, sich beschränkt: »Wer Großes will, sagt Goethe, muß sich beschränken können.« (VII, §13 Z)

Doch der Wille auf dieser zweiten Stufe hat ein ähnliches Problem wie es später die Moralität haben wird: »Wenn man sagen hört, die Freiheit überhaupt sei dies, daß *man tun könne, was man wolle*, so kann solche Vorstellung nur für gänzlichen Mangel an Bildung des Gedankens genommen werden.« (VII, §15 A) Denn die freie Wahl haben, macht nicht frei. Im Gegenteil, sagt Hegel, auf dieser

Stufe des Willens ist der Mensch unfrei, denn die Form ist nicht gleich mit dem Inhalt. Der Wille hat zwar in dieser zweiten Bestimmung schon seine Form: Wille sein, Entschluss fassen, aber der Wille ist bisher nur subjektiv verwirklicht und bleibt damit endlich: Das Ich ist zwar unbestimmt, der Inhalt ist aber bestimmt durch »Zufälligkeit« (VII, §15 Z). Der Wille verliert sich so in einer willkürlichen Wahl, er kann tun und lassen und bleibt dabei bedeutungslos. Mit einem sich willkürlich bewegenden Willen ist der Mensch nur scheinbar frei.⁶

Um die Willkürlichkeit zu vermeiden, führt Hegel nun die Allgemeinheit und die Sittlichkeit an, sie sind der Schlüssel zum Ausweg aus der Partikularität: »Wenn ich das Vernünftige will, so handle ich nicht als partikulares Individuum, sondern nach den Begriffen der Sittlichkeit überhaupt« (VII, §15 Z). Besonders interessant daran, wie Hegel hier die Sittlichkeit einführt, ist, dass der Leser zu diesem Zeitpunkt noch nichts über die Sittlichkeit selbst weiß, außer dass sie die »Allgemeinheit des Denkens« (VII, §20) ist. Der Einzelne muss nun also lernen, nicht irgendetwas zu wollen, sondern das Allgemeine selbst zu wollen. Dafür muss er sich von seinem Streben nach Besonderheit verabschieden. In der Sittlichkeit tritt die Individualität in den Hintergrund, »[d]as Vernünftige ist die Landstraße, wo jeder geht, wo niemand sich auszeichnet« (ebd.), nur indem der Mensch »etwas Verkehrtes tut, [tritt] seine Partikularität am meisten hervor[]« (ebd.). Die Landstraße ist der Schutz vor der Willkür. Die Sittlichkeit ist damit das Vernünftige und Bleibende, das die Handlungen der Einzelnen bestimmt. Durch Reflexion können die Triebe, die den natürlichen und gleichzeitig zufälligen Inhalt unseres Willens bilden, von »Roheit und Barbarei« (VII, §20) gereinigt werden: »Dies Hervortreiben der Allgemeinheit des Denkens ist der absolute Wert der *Bildung*« (ebd.).

Dieser Schritt in die Sittlichkeit hinein, diese Befreiung aus der Unfreiheit hinaus, funktioniert nun über das dritte Moment des freien Willens, das die beiden vereint: Durch die Fähigkeit zur Abstraktion und Verneinung von jeder Beschränkung: der Fähigkeit des Erkennens des Allgemeinen also (1. Moment), und der Fähigkeit, sich selbst zu setzen: der eigenen Beschränkung im Besonderen (2. Moment), erfährt das Ich seine eigene Setzung als nicht gegebene, sondern als von sich selbst gemachte, selbst *gewollte* (3. Moment): Ich er-

6 Hegels dritte Stufe des Willens ist die Antwort auf Hume und Schopenhauer: Während Hume den Menschen als unfrei seinen willkürlichen Begierden folgen sieht und Schopenhauer als einzigen Ausweg aus dieser durch die Begierden hervorgerufene Unfreiheit die Aufgabe des Willens sieht, befreit Hegel ihn von der Willkür in der Rückanbindung in die allgemeinen und vernünftigen Sitten, in denen der Einzelne wieder frei werden kann.

kennt die eigene Beschränkung als selbst gewollte und wird so von der anfänglich »einfachen Identität« zu einer besonderen Identität, Ich ist nicht mehr leer, sondern selbstbestimmt: »Ich bestimmt sich, insofern es die Beziehung der Negativität auf sich selbst ist; als diese *Beziehung auf sich* ist es ebenso gleichgültig gegen diese Bestimmtheit, weiß sie als die seinige und *ideelle*, als eine bloße *Möglichkeit*, durch die es nicht gebunden ist, sondern in der es nur ist, weil es sich in derselben setzt.« (VII, §7) Erst in dieser Vermittlung wird Freiheit wirklich, weil die Bestimmung, die das Ich sich gibt, es nicht trennt von der Allgemeinheit, die Bestimmung, die das Ich sich gibt, ist vielmehr aus der Allgemeinheit selbst geschöpft.

Die Form des Rückbezugs des Willens auf sich selbst ist dabei das Entscheidende für die Freiheit. In den beiden ersten Stufen war der Wille immer unvollkommen – erst bloße Abstraktion und damit nicht wirklich, dann bloße willkürliche Endlichkeit. Die Unendlichkeit, das Dauernde kommt durch die Abstraktheit des Denkens in den Willen – der Wille muss so eine Rückwärtsbewegung zu sich selbst machen, aus der Besonderung wieder ins Allgemeine zurückkehren, das durch die Bewegung aber schon verändert ist: Seine Wirklichkeit findet diese Abstraktheit des Denkens dabei in der Allgemeinheit der Sittlichkeit, in dem also, was einer Gesellschaft vernünftig zur Sitte geworden ist. In der Sittlichkeit wird das Ich somit zwar frei, aber nicht partikular, da es ja in seiner selbst gewählten Bestimmung einen Teil des Allgemeinen verkörpert, Teil hat an der Abstraktheit des Denkens. Erst in dieser dritten Bestimmung ist der Wille wahrhaft frei: »Der an und für sich seiende Wille ist wahrhaft *unendlich*, weil sein Gegenstand er selbst, hiermit derselbe für ihn nicht ein *Anderes* noch *Schranke*, sondern er darin vielmehr nur in sich zurückgekehrt ist.« (VII, §22) Die Wirklichkeit der Unendlichkeit beruht nun darauf, dass das, aus dem der Wille sich nun selbst bestimmt, nicht mehr zufällig, im Sinne von willkürlich, sondern bereits kultiviert – durchdachte, zur Gewohnheit gewordene Kultur – ist.

Der »*freie Wille, der den freien Willen will*« (VII, §27) will sich selbst, damit fällt die Beschränkung, die durch das Anderssein des Inhalts im zweiten Moment die Unfreiheit ausmachte, weg. Form und Inhalt sind im Gleichklang, wenn der freie Wille den freien Willen will, weil Form zu Inhalt und Inhalt zu Form wird, es findet eine »wahre Rückkehr in sich selbst« (VII, §22 Z) statt: »Der freie Wille ist wahrhaft unendlich, denn er ist nicht bloß eine Möglichkeit und Anlage, sondern sein äußerliches Dasein ist seine Innerlichkeit« (VII, §22 Z), seine Freiheit ist ihm »Gegenstand« (VII, §27).

Für Hegel kann die konkrete Freiheit nur im Zusammenspiel von Besonderem und Allgemeinem liegen, er zeigt in den unvollständigen Formen des Rechts

und der Moralität, warum der Einzelne allein und auf sich gestellt nicht frei werden kann: Weil er durch seine partikuläre Endlichkeit nicht zur allgemeinen Wahrheit gelangen kann. Die Argumente, die Hegel hier gegen die Rechtsperson als Krone der Freiheit oder gegen die Romantiker vorbringt, sind überzeugend: Er führt vor, wie der Einzelne scheitern muss, zu klein ist, zu endlich, zu wenig, um zur Wahrheit zu werden. Dafür braucht Hegel die staatlichen Institutionen, in denen die Sitte gespeichert ist und so fort dauern kann: In ihnen wird die Wahrheit unendlich und der Mensch wird mittels Partizipation frei. Frei-Werden bedeutet für Hegel, freiwillig die Rückkehr ins Allgemeine anzutreten. Durch diesen Schritt soll die Isolation zwischen Subjekt und Gesetz, zwischen Subjekt und Sitte aufgehoben werden. Die Verkörperung ist nicht mehr, wie in der Antike, notwendig und unreflektiert, sondern reflexiv und selbstgewollt. Die rückkehrende Verkörperung aber kann nicht reibungslos und umfassend funktionieren.

Freiheit muss auch verstanden werden als ein Recht auf das Unbestimmte, auf das Überschüssige, auf das eben, was sich in staatlichen Institutionen nicht aufbewahren lässt, sondern das ist, was mit dem Individuum endlich bleibt. Freiheit liegt im Recht auf Besonderheit, und damit im Recht auf Endlichkeit: Das Besondere stirbt mit dem Subjekt. Das zeigt sich an Bohrsers Konzept ästhetischer Subjektivität: mit dem Tod gehen hier bereichernde, eigensinnige und kreative Weisen verloren, die Welt zu sehen, zu verstehen und zu hinterfragen. Frei-Sein bedeutet, in etwas aufgehen zu können, individuell unersetzbar zu werden. Mit unserem überbordenden Maß an Kreativität, Schöpfungsdrang und Forschergeist die Welt neu und anders erfahren zu dürfen und sie verändern zu können. Das Besondere hat einen Wert an sich, der neben dem Allgemeinen gleichberechtigt besteht. Freiheit findet sich nur in der Balance zwischen beiden. Hegels Verdienst und Aktualität liegt deshalb darin, gezeigt zu haben, dass Freiheit nicht nur im Besonderen besteht, sondern eben auch und wesentlich im Allgemeinen. Der Boden für die Freiheit im Besonderen kann nur die Freiheit des Allgemeinen sein, auf deren Hintergrund das Subjekt sich wählen und setzen kann, mit dessen Hilfe es erst Reflexivität ausbilden und Entscheidungen treffen kann. Nur kann das bodenbringende Allgemeine nicht mehr als sittliche Identität oder Ganzes gedacht werden, sondern muss vielmehr als unendlich Differenziertes und Widersprüchliches begriffen werden.

An einen solchen Freiheitsbegriff sind damit ganz andere Anforderungen gestellt: Er muss nicht nur die Möglichkeit zur Abstraktion und Negation bieten, die Möglichkeit reflektiert und un gelenkt zu wählen, er muss auch eine Umgangsform mit der steten Ungewissheit, die aus dem zerbrochenen Ganzen entstanden ist, bieten und die Endlichkeit des Subjekts mitdenken. Freiheit im Besonderen als *Rückbindung* ans und nicht *Rückkehr* ins Allgemeine.

Eine Möglichkeit, diese Verbindung zwischen Besonderem und Allgemeinem zu denken, zeigt Axel Honneth in seiner Interpretation der hegelschen Rechtsphilosophie: Er liest die Beziehung des freien Willens auf sich selbst intersubjektiv. Die beiden ersten Momente des Willens interpretiert er dabei überzeugend als Auseinandersetzung Hegels mit der bisherigen philosophischen Behandlung der Idee der »individuellen Autonomie oder Selbstbestimmung«⁷. Honneth zu Folge findet Hegel keine der beiden angebotenen Lesarten überzeugend: Die erste bietet einen Begriff von Selbstbestimmung an, in der das Ich sich durch einen Willensentschluss von natürlichen Trieben und Begierden befreit: »mit dieser Bestimmung wird zwar, so ist Hegel überzeugt, eine elementare Komponente der individuellen Freiheit erfaßt, [...], aber im Resultat führt sie zu vollkommener Handlungslosigkeit, weil Handeln an die Setzung einschränkender Zwecke gebunden ist« (LU, 23). Die zweite Bestimmung ist, so Honneth, das Gegenstück zur ersten, der freie Wille ist hier die »reflektierte Wahl« (ebd.) zwischen gegebenen Inhalten: der Mangel besteht hierbei darin, »den Akt der Selbstbestimmung zwangsläufig als eine reflektierte Wahl zwischen ihrerseits unverfügbaren Neigungen und Handlungsimpulsen vorstellen zu müssen« (LU, 24). Dem Modell, das Hegel selbst im dritten Moment der Bestimmung des freien Willens vorschlägt, soll nun jede »Heteronomie genommen [sein], weil es seinerseits als Ausfluß von Freiheit gedacht werden kann.« (LU, 25)

Diese Bezugnahme auf sich selbst muss nach Honneth wie folgt verstanden werden: Unsere Handlungsimpulse sind als »Willensäußerungen (>volitions<) erster Ordnung« (ebd.) zu verstehen, auf die wir uns selbst noch einmal wertend beziehen können.⁸ Damit wird der Wille zu einem »zwei- oder mehrstufige[n] Verhältnis [...], in dem wir unsere elementaren, jeweils untergeordneten Willensäußerungen selber noch einmal wollen oder nicht wollen können.« (ebd.) Der Wille, so die Frankfurt-Lektüre, der die Synthese der beiden ersten Bestimmungen bilden kann und sich somit frei nennen will, muss sich nun auf diejenigen first-order-volitions beschränken, »deren Verwirklichung wiederum als Ausdruck, als Bestätigung der eigenen Freiheit erfahren werden kann; das aber ist nur möglich, wenn das Objekt des Bedürfnisses oder der Neigung selber die Qualität besitzt, frei zu sein« (LU, 27f.). Die Objekte, die eben diese Qualität

7 Axel Honneth: *Leiden an Unbestimmtheit*. – Stuttgart: Reclam 2001, 22 – im Folgenden im Text zitiert mit LU und Seitenzahl.

8 Honneth bezieht sich hier auf das first- and second-order volitions-Modell von Harry Frankfurt. Siehe: Harry Frankfurt: »Freedom of the Will and the Concept of a Person«; in: ders.: *The Importance of what we care about*. – Cambridge: Cambridge University Press 1988.

besitzen, sind dabei Kulturgüter, die Möglichkeiten, die sich unserer Wahl darbieten, bestehen vor unserem kulturellen Background. Damit sind sie nicht mehr bloße Triebe und Neigungen, sondern kultivierte Möglichkeiten, die sich uns aufgrund einer bestimmten Zugehörigkeit und Lebensweise erschließen. Der Begriff »Kulturgut« umgeht dabei den ethisch konnotierten Begriff der Sittlichkeit und führt eine wertneutralere Beschreibung ein – meint aber im Grunde genommen eben das, was Sitte in einer Gesellschaft ist.

Überzeugend an dieser Deutung finde ich dabei die Bestimmung der Wahl als Wahl zwischen Kulturgütern, in denen die Freiheit im hegelschen Sinne bereits verwirklicht ist: Wir wählen Möglichkeiten, die uns aufgrund unseres Lebensumfeldes offen stehen, Möglichkeiten, die dadurch, dass sie zu unserer Kultur gehören, in gewisser Weise schon Ausdruck unserer Freiheit sind und uns rücken an eine Allgemeinheit, die uns die Möglichkeiten zur Selbstsetzung bietet und schafft. Unserem Selbstverständnis genügt aber auch diese Erklärung nicht, da auch in der Wahl zwischen Kulturgütern, in denen wir schon unserer Freiheit begegnen, das heißt uns schon als Freie erfahren, nicht die Freiheit zur Besonderung oder die Freiheit des Überschusses berücksichtigt ist. Würde sich unsere Freiheit auf diese Wahl beschränken, drängt sich die Frage auf, wie unter diesen Bedingungen Fortschritt denkbar wäre. Denn Fortschritt resultiert eben nicht aus der Übernahme des Gegebenen, sondern aus dem Überschuss des Menschen, der immer noch über das bereits Gegebene hinausweist und Neues eröffnet. Honneths Verständnis der dritten Willensbestimmung erklärt also auch nicht, wie das Individuum über die Gesellschaft hinaus Freiheit erfahren kann, auch hier bleibt es in den Grenzen des Allgemeinen eingeschlossen. Diese Konzeption bietet somit keinen Platz für das, was ich weiter oben als relevant für einen zeitgemäßen Begriff von Freiheit genannt habe: die Endlichkeit und die Unbestimmtheit jedes Einzelnen. Denn: Freiheit kann heute nicht mehr gedacht werden als freie Wahl in einer vorgeformten Allgemeinheit, auch wenn diese, wie Honneth Hegel überzeugend auslegt, als Wahl zwischen Gütern verstanden werden muss, in denen wir uns schon immer als Freie begegnen. Freiheit kann nicht darin bestehen, seinen Platz in der Gesellschaft zu finden. Freiheit geht über diesen Platz in der Gesellschaft hinaus, hinein ins Individuelle, Endliche, Unbestimmte.

DIE PERSON

Im abstrakten Recht ist der Wille zunächst unmittelbar, da er Persönlichkeit und Dasein nur rein äußerlich hat, nämlich im Besitz und im Eigentum. Den Begriff

der Person entwickelt Hegel in den folgenden Paragraphen (Schwerpunkte: §41 – 53) dabei parallel zu dem der Sache als dessen Gegenpart. Die wesentliche Unterscheidung zur Sache ist dabei, dass das Subjekt »als Freies im Körper lebendig« (VII, §48 A) ist und sich zu sich selbst verhalten kann, die Sache dagegen hat keine Freiheit: »Die Besitzergreifung macht die *Materie* der Sache zu meinem Eigentum, da die *Materie* für sich nicht ihr eigen ist.« (VII, § 52) Damit wird Person-Sein etwas Großartiges und Besonderes:

»Als diese Person weiß ich mich frei in mir selbst und kann von allem abstrahieren, da nichts vor mir als die reine Persönlichkeit steht, und doch bin ich als Dieser ein ganz Bestimmtes: so alt, so groß, in diesem Raume, und was alles für Partikularitäten noch sein mögen. Die Person ist also in einem das Hohe und das ganz Niedrige« (VII, §35, Z).

Der Widerspruch in der Person zwischen abstraktem Ich und besonderem Subjekt kann nur durch seine »Hoheit« ausgehalten werden: »Die Hoheit der Person ist es, welche diesen Widerspruch aushalten kann, den nichts Natürliches in sich hat oder ertragen könnte.« (ebd.) Die Person muss ihr eigenes Person-Sein wollen – darin liegt die Hoheit, die die Situation erträglich macht und die Spaltung aushält – darin liegt auch die Rechtsfähigkeit der Person: »Das Rechtsgebot ist daher: *sei eine Person und respektiere die anderen als Person*.« (VII, §36) Person-Sein ist dabei nicht von der Natur gegeben, es ist aber auch nichts, das erarbeitet werden muss.⁹ Es scheint vielmehr auf eine bestimmte Art und Weise gelernt werden zu müssen: das Subjekt muss sich selbst zu einer Person formen, sich als Person wollen, als abstraktes Ich, absehend von seinen Partikularitäten. Dazu gehört ein bestimmtes Verhältnis zum Körper, dazu gehört die Begabung, frei zu sein, die aber erst wirklich wird in der Ausübung der Reflexion – der Mensch ist nach Hegel damit nicht von Natur aus frei, sondern zur Freiheit veranlagt.

Person-Sein ist ein besonderer Status: Jede Person ist zwar Subjekt, aber nicht jedes Subjekt ist Person, in ihm ist nur die Möglichkeit, Person zu sein, angelegt, der Schritt, Person zu werden, muss vom Einzelnen selbst vollzogen werden: ist die Befolgung des Rechtsgebots: *sei eine Person*. Der Begriff der Person meint dabei im abstrakten Recht explizit nicht, dass das Subjekt ein Selbstbewusstsein von sich hat, sondern ein Selbstbewusstsein in einer *bestimmten* Weise: als »inhaltslose *einfache* Beziehung auf sich in seiner Einzelheit« (VII, §35). Die Besonderheit des einzelnen Subjekts ist in diesem Begriff nicht enthalten:

9 Hegel kritisiert mit seinem Begriff der Person sowohl das Naturrecht als er auch dessen Argument gegen die Sklaverei aufrechterhält.

»ein Selbstbewußtsein von sich als vollkommen abstraktem Ich, in welchem alle konkrete Beschränktheit und Gültigkeit negiert und ungültig ist.« (ebd. A) Der Personen-Begriff ist völlig abstrakt angewandt: Im abstrakten Recht, in der Sphäre des Eigentums und des Besitzes, dreht er sich nicht um Charaktere, sondern um rechtsfähige Personen, die abgesehen von jeder individuellen Besonderheit fähig sind, rechtskräftige Verträge einzugehen. Die Besonderheiten des Einzelnen sind dabei durchaus vorhanden, aber »als von der Persönlichkeit, der Bestimmung der Freiheit, noch verschieden, Begierde, Bedürfnis, Triebe, zufälliges Belieben usf.« (VII, §37), sie beeinflussen die Rechts-Person in keiner Weise. Ebenso wenig spielt die Besonderheit der Person, ihrer Bedürfnisse, ihrer Absichten und Ziele im abstrakten Recht eine Rolle, denn »die Besonderheit in der Person [ist hier] noch nicht als Freiheit vorhanden« (VII, §37 Z), deswegen ist alles Besondere »ein *Gleichgültiges*«. Das Formelle des abstrakten Rechts liegt gerade in der Tatsache, dass es »bloße Möglichkeit«, »nur eine Seite des ganzen Verhältnisses« ist (ebd.). Aufgrund dessen ist das abstrakte Recht auch keine unbedingte Handlungsanleitung – es erlaubt, befugt oder verbietet, beschränkt sich dabei aber »aus demselben Grunde seiner Abstraktion auf das Negative, die Persönlichkeit und das daraus Folgende *nicht zu verletzen*.« (VII, §38)

Im einzelnen Individuum tritt durch diese Definition des Personen-Begriffs eine Spaltung zwischen Person und Subjekt auf: das Subjekt muss sein Person-Sein wollen, anders ist die Spannung zwischen beiden Begriffen nicht aufzuheben. Wie dieses Person-Sein-Wollen jedoch aussieht, bleibt an dieser Stelle unklar, das abstrakte Recht kann hier keine Antworten geben. Es ist zu unzulänglich, um den Widerspruch zwischen Besonderheit und Abstraktheit aufzulösen. Eine andere Meinung vertritt Joachim Ritter. Er sieht in diesem Konzept keine Spaltung zwischen Person und Subjekt – im Gegenteil, für ihn vollzieht sich in dieser Aufteilung eine Befreiung: eine »Befreiung des Menschen aus der Natur«¹⁰. Diese Befreiung läuft, da stimme ich überein, über das Eigentum: »Der Mensch, der als Naturwesen nur dem ›Begriff nach‹, nur ›an sich‹ und der ›Möglichkeit nach‹ frei ist, kann erst in actu frei werden, indem er sich aus der Unfreiheit des Naturstandes befreit und die Natur, ihre Macht durchbrechend, zur Sache macht.« (PE, 65) Das abstrakte Recht ist mit dem Ausschluss alles Subjektiven zur Sphäre des Eigentums, der Sache geworden, die alle »substantiellen Verhältnisse des Menschseins außer sich« (PE, 61) hat und so, nach Ritter,

10 Ritter, Joachim: »Person und Eigentum«; in: Siep, Ludwig (Hg.): *G.W.F. Hegel. Grundlinien der Philosophie des Rechts*. – Berlin: Akademie Verlag 1997, 72. Im Folgenden mit PE und Seitenangabe im Text zitiert.

»den Anfang der Bewegung [bildet], die zur Verwirklichung der Freiheit führt« (ebd.): »[A]lle substantiellen geistig-sittlichen Ordnungen der Freiheit [kommen] mit dem Eigentum des bürgerlichen Rechts zur Existenz«. (ebd.) Eigentum gibt es so überhaupt nur auf einer gesellschaftlichen Basis, gerade das ist es, warum sich »Unternehmer und Arbeiter nicht mehr wie Herr und Knecht im Naturstande [verhalten], sondern wie Personen zueinander.« (PE, 71) Indem die eigene Arbeit (geistige wie körperliche) versachlicht wird, »befreit die moderne Gesellschaft den Menschen nicht nur aus der Macht der Natur, sie erhebt zugleich mit der Versachlichung der Arbeit und aller Arbeitsverhältnisse in der Form, daß Fertigkeiten nur als Sache und Eigentum auf Zeit veräußert werden können, die Freiheit zum allgemeinen Prinzip«; (ebd.) damit, so Ritter, gibt sie »der Person in sich als Persönlichkeit ihr Selbstsein und dessen Verwirklichung frei.« (ebd.) Ritters Lesart ist aus verschiedenen Gründen nicht überzeugend. Wenn er argumentiert, dass »die Ordnungen der Freiheit« erst mit dem Eigentum »zur Existenz« kommen, missversteht er die Bedeutung des Eigentums: Nicht »Eigentum« ist das Schlüsselwort der Befreiung – Eigentum ist nur das äußerliche Zeichen. Der Schlüssel zur Befreiung ist die Frage: Was erlaubt es uns, Eigentum zu haben, Sachen in Besitz zu nehmen? Die Antwort lautet: Dass wir uns von der Sache unterscheiden, erlaubt es uns, sie zu unserem Eigentum zu machen. Die Befreiung liegt nicht in der Besitznahme, sondern in der Fähigkeit, von sich selbst als besonderem Subjekt zu abstrahieren, sich als abstraktes Ich zu begreifen: die Fähigkeit also, von den Zufälligkeiten des Lebens abzusehen und sich nicht allein durch sie zu verstehen. Der Beginn der Verwirklichung der Freiheit liegt somit nicht im Eigentum, sondern in der Spaltung des Subjekts in Besonderes und Allgemeines. Deshalb findet auch keine Freigabe und »Verwirklichung« statt, wie Ritter weiter argumentiert, das, was hier frei gegeben werden soll, hat auf die Sphäre des abstrakten Rechts, ja, hat mit der Rechtsperson nichts zu tun: ist im Gegenteil von ihr explizit ausgeschlossen. Und im abstrakten Recht kann eine Aufhebung der Spaltung nicht stattfinden.

Das Höchste, Versöhnerischste, was es zu bieten hat, ist der Vertrag, in dem ausdrücklich subjektive Vorlieben keine Berücksichtigung finden können, und der aus zwei Gründen defizitär ist: Erstens: Er ist bloß zufällig zu Stande gekommen, und zweitens: Er ist keine Rechtsgarantie. Einen Vertrag kann man auch über Unrechtes machen. Damit wird gleichzeitig die Unzulänglichkeit des abstrakten Rechts deutlich: Dem Recht geht es nicht um sich selbst, es hat sich selbst nicht zum Inhalt. Das Recht kann sich nicht selbst zum Inhalt wollen – ihm fehlt der Richter, der das Recht um seiner selbst willen will. Was der Personen-Begriff des abstrakten Rechts nicht leisten kann, soll nun der Begriff der Subjektivität in der Moralität weiter entwickeln.

In der Moralität kehrt Hegel die Begriffsbestimmungen aus dem abstrakten Recht um: Wo dort das Subjekt zur Person werden musste, muss hier die Person zum Subjekt werden. Subjekt und Person sind dabei keine feststehenden, sondern sich entwickelnde Begriffe, so dass sie an dieser Stelle eine andere Bedeutung gewinnen als im abstrakten Recht. Subjektivität meint in der Sphäre der Moralität »Reflexion des Willens an sich« (VII, § 105) und »für sich seiende Identität« (ebd.), dadurch bestimmt sich die »Person zum Subjekte« (ebd.). Aus dieser Bestimmung leitet Hegel das »Recht des subjektiven Willens« (VII, §107 A) ab, dessen Gestalt der moralische Standpunkt ist: »Nach diesem Rechte *anerkennt* und *ist* der Wille nur etwas, insofern es das *Seinige*, er darin sich als Subjektives ist.« (VII, §107). Dieses Recht des subjektiven Willens funktioniert auf folgende Weise: Indem der Wille nur das anerkennt, worin er sein eigenes Dasein sieht, bestimmt er dieses Gesehene und Anerkannte als nicht nur subjektiv weiter zu einem »wahrhafte[n] Begriff«, zu etwas Objektivem, Allgemeinem. So entsteht eine Forderung, ein *Sollen*, das gleichzeitig nicht für das absolut Wahre gehalten werden kann, da dem moralischen Subjekt die Differenz zwischen dem Dasein seiner Subjektivität und der Objektivität bewusst ist: Der moralische Standpunkt ist somit nur »*Endlichkeit* und *Erscheinung* des Willens« (VII, §108), im Zusatz ist ausgeführt: »Das Selbstbestimmen ist in der Moralität als die reine Unruhe und Tätigkeit zu denken, die noch zu keinem was ist kommen kann.«

Das Problem verdeutlicht Hegel in der Diskussion von Ironie und Romantik: Der subjektive Wille, das moralische Subjekt, kann für sich nicht entscheiden, was das Gute ist. Erlernen kann das besondere Subjekt das nur, indem es sich den allgemeinen Sitten unterwirft, nicht durch eigene, alleinige Reflexion. Es ist dem Guten *verpflichtet*: »Die Pflicht soll ich um ihrer selbst willen tun, und es ist meine eigene Objektivität im wahrhaften Sinne, die ich in der Pflicht vollbringe: indem ich sie tue, bin ich bei mir selbst und frei.« (VII, §133 Z) Die Pflicht ist dabei eine »höhere Sphäre des *Unbedingten*« (VII, §135) und erfordert einen Übergang in den Begriff der Sittlichkeit.¹¹ Das Gute hingegen nur aus einer be-

11 Wie nötig der Übergang in die Sittlichkeit ist, wird auch in der Abhandlung über das Gewissen deutlich: Während das Gewissen zwar die »absolute Berechtigung des subjektiven Selbstbewußtseins« ausdrückt und das Recht, »nichts anzuerkennen, als was es so als das Gute weiß«, ist das Gewissen wesentlich vom Urteil abhängig, »ob es *wahrhaft* ist oder nicht«. Dieses Urteil gründet auf den »*allgemeinen*, gedachten Bestimmungen«, d.h. auf »*Gesetzen* und *Grundätzen*«, eine Berufung auf das Gewissen als Autorität selbst stünde »unmittelbar dem entgegen, was es sein will« (VII, §137 A).

sonderen Subjektivität abzuleiten ist unmöglich, da die Beurteilungsebene immer nur subjektiv sein kann und in Differenz zur Objektivität steht. Die Romantiker haben somit, nach Hegel, überhaupt ein vollkommen falsches Bewusstsein von Subjektivität, da sie die Differenz nicht denken können und sich nicht vor deren Hintergrund begreifen lernen – sie setzen sich somit selbst absolut und laufen Gefahr, »ins Böse umzuschlagen« (VII, §139).¹²

Das moralische Subjekt muss somit in das abstrakte Recht und in die Sittlichkeit eingegliedert werden. Damit gewinnt Hegel die handlungsfähige Instanz, die am Ende des abstrakten Rechts fehlte: Das Subjekt, das, weil es moralisch ist, das Gute will, weil es sich als Abstraktes sehen und negieren kann, rechtsfähig ist und weil es sich den Sitten beugt und seine Handlungen an ihnen misst, Objektivität in der Sittlichkeit gewinnt. Abstraktes Recht und Moralität können damit beide nur im Boden der Sittlichkeit, die ihr Gelingen erst ermöglicht, gedeihen. Diesen Widerstreit in den Begriffen Subjekt und Person will Hegel nun über den Begriff der Bildung und die Eingliederung in den Staat versöhnen. Diese Versöhnung funktioniert aber nicht, wie ich im Weiteren ausführen werde, da sie weder die der Allgemeinheit als Gleichberechtigte zur Seite gestellte Besonderheit einbezieht, noch akzeptiert, dass es eine einheitliche Sittlichkeit, die einen handlungsweisenden Boden für jeden Konflikt bietet, nicht mehr geben kann. Das liegt an einer Konsequenz, die man aus Hegel selbst ziehen muss: In der *Phänomenologie* zeigt Hegel mit seiner *Antigone*-Deutung, dass das Leiden der einen die Sittlichkeit aller zerstört, weil diese einer Einzigen nicht gerecht werden kann. Sicher liegt das an der defizitären Struktur der Sittlichkeit der Antike, nichtsdestotrotz ist sie wegen dem an Antigone begangenen Unrecht dem Untergang geweiht. Dieser Untergang bewirkt eine einzigartige Stärkung des Individuums, eine Veränderung der Weltwahrnehmung, die eine Veränderung des Begriffs von Subjektivität nach sich zieht, die mit einem neuen Begriff der Sittlichkeit eingeholt werden muss. In diesem neuen Begriff muss nun aber etwas anderes im Mittelpunkt stehen als die abstrakte Verwirklichung des Weltgeistes: das Subjekt. Deswegen kann ein neuer Begriff von Sittlichkeit keine allgemeinen Handlungsanleitungen mehr bieten: weil es in ihm eben nicht mehr darum geht, sich einen Weltgeist an der Welt abarbeiten zu lassen, dem der Einzelnen schul-

12 Doch der Romantiker ist nur ein Symptom für die Unzulänglichkeit dieses Modells: Es hat noch eine andere Schwäche. Der, der sich selbst nicht, wie der Romantiker, im moralischen Entscheidungsfindungsprozess absolut setzt, verliert sich ebenso zwischen den Handlungsmöglichkeiten: Honneth diagnostiziert hier das »Leiden an Unbestimmtheit« (LU, 43), indem er auf »pathologische Züge«, die Hegel in der Moralität hervorhebt, aufmerksam macht.

terzuckend geopfert werden kann, sondern darum, *jedem einzelnen* gerecht zu werden: die antagonale Situation hat eine neue Art des Konflikts in die Welt gesetzt: den, in dem es um das Individuum geht.

DIE SITTlichkeit: FAMILIE, BÜRGERLICHE GESELLSCHAFT, STAAT

Um die Spaltung zwischen Person und Subjekt zu überwinden, muss der subjektive Wille eine »konkrete Identität« (VII, §141) gewinnen: »Das Dasein der Freiheit, welches unmittelbar als das *Recht* war, ist in der Reflexion des Selbstbewußtseins zum *Guten* bestimmt; das Dritte, hier in seinem Übergange als die Wahrheit dieses Guten und der Subjektivität, ist daher ebenso sehr die Wahrheit dieser und des Rechts.« (VII, §141 A) In der Sittlichkeit ist das Gute so »lebendig«, es hat im »Selbstbewußtsein sein Wissen, Wollen und durch dessen Handeln seine Wirklichkeit«. Das Selbstbewusstsein selbst hat dabei in der Sittlichkeit seine »Grundlage« und seinen »bewegenden Zweck«. Das Ich will hier das Allgemeine: erfüllt damit das Recht des subjektiven Wollens, nur das zu wollen, was es als gut erkennt: »Aber in der einfachen *Identität* mit der Wirklichkeit der Individuen erscheint das Sittliche, als die allgemeine Handlungsweise derselben, als *Sitte*, – die *Gewohnheit* desselben als eine *zweite Natur*« (VII, §151). In dieser zweiten Natur werden, nach Hegel, die Begriffe Person und Subjekt vermittelt. Das »objektiv Sittliche« tritt damit an »die Stelle des abstrakten Guten« (VII, §144), »Eigenwilligkeit und das abstrakte Gewissen« (VII, §152) verschwinden. An diese Stelle tritt es anhand der Subjektivität, die Unterschiede setzt und dadurch den Begriff bestimmt: ihm Inhalt verleiht.

Mit dieser Erläuterung wertet Hegel das Individuum gleichermaßen auf und ab: Zum einen ist es das, wodurch die Sittlichkeit einzig wirklich und konkret werden kann, zum anderen ist es aber ein bloß Zufälliges, das gegen die sittlichen Mächte ein machtloser Spielball wird: »Es ist auf diese Weise die Freiheit oder der an und für sich seiende Wille als das Objektive, Kreis der Notwendigkeit, dessen Momente die *sittlichen Mächte* sind, welche das Leben der Individuen regieren und in diesen als ihren Akzidenzen ihre Vorstellung, erscheinende Gestalt und Wirklichkeit haben.« (VII, §145) Die sittlichen Mächte stehen dem Individuum dabei nicht als ein Fremdes gegenüber, sie sind »von seinem eigenen Wesen« (VII, §147), das Subjekt hat in ihnen sein »*Selbstgefühl*«, das zunächst durch keine Reflexion vermittelt ist: »so kann man sagen, der sittliche Mensch sei sich unbewußt. In diesem Sinne verkündet Antigone, niemand wisse, woher die Gesetze kommen, sie seien ewig.« (VII, §144 Z) Diese Struktur lässt sich

leichter verstehen, hat man Honneths Erklärung des dritten Moments des freien Willens als Wahl zwischen Kulturgütern, in denen wir uns bereits als Freie verstehen können, vor Augen. Auch hier in der Sittlichkeit begegnet den Subjekten in den Sitten ihre eigene Freiheit. Besondere Tugenden sind deshalb in der Sittlichkeit nicht erforderlich: »Was der Mensch tun müsse, *welches* die Pflichten sind, die er zu erfüllen hat, um tugendhaft zu sein, ist in einem sittlichen Gemeinwesen leicht zu sagen, – es ist nichts anderes von ihm zu tun, als was ihm in seinen Verhältnissen vorgezeichnet, ausgesprochen und bekannt ist.« (VII, §150 A) Staatsbürger-Sein heißt so, die in der Moralität gewonnene Subjektivität wieder aufgeben zugunsten des sittlich Guten. Die Moralität hat dabei weiterhin ihren Platz, sie wird nicht abgelöst durch die Sittlichkeit, sie reicht nur nicht, um den Einzelnen frei werden zu lassen. Doch wie genau gestaltet sich dieser Schritt für das Subjekt selbst? Es muss dazu in der Moralität seine eigene Unfähigkeit zu urteilen erkennen und durch einen bewussten Schritt in die sittliche zweite Natur sein Gewissen, abgesehen von uninteressanten Partikulärfragen, die die Moralität des Einzelnen beschäftigen,¹³ aufgeben. Die Argumentation gegen die Romantik, gegen die Absolutsetzung des Ichs ist dabei überzeugend: Das Gute kann vom Einzelnen allein nicht entdeckt werden. Doch der Gedanke, dass das Gute in den Sitten und Gebräuchen eines Volkes oder einer Gesellschaft liegt, kann heute nicht abschließend überzeugen.

Um Antworten zu gewinnen, möchte ich mir im Folgenden den Aufbau des sittlichen Geistes genauer anschauen. Er verwirklicht sich in drei Weisen: in der Familie, der bürgerlichen Gesellschaft und dem Staat. Die natürliche Sittlichkeit der Familie, in der der Grundstein für die moralische Erziehung gelegt wird, zerbricht dabei notwendig in »die Stufe der *Differenz*« (VII, §181): in die bürgerliche Gesellschaft, die »*Erscheinungswelt* des Sittlichen«, die den Staat schon voraussetzt.

Hegel argumentiert damit gegen die Auslegung, Staat sei der Raum, seine besonderen Zwecke zu verfolgen, indem man die anderen zum Mittel macht: Das genau ist die bürgerliche Gesellschaft, die nicht mehr ist, als ein »*Not-* und »*Verstandesstaat*«. Staat ist für Hegel aber mehr: Staat ist die institutionalisierte Sittlichkeit. Während in anderen Konzepten die Sittlichkeit ihren Raum in der Familie hat, zeigt Hegel, warum sie darüber hinausreicht und ihre Verwirklichung erst im Staat erreicht. Denn in der Familie werden die Kinder zu Persönlichkeiten erzogen, die, erwachsen, ins Leben entlassen werden müssen – »die Söhne als Häupter und die Töchter als Frauen« (VII, §177) – spätestens jedoch

13 Moralität spielt für den Einzelnen noch eine Rolle in Fragen der Gnade, der Großmütigkeit: Wie unterstütze ich Hilfsbedürftige, etc.

wird die Familie aufgelöst durch den Tod des väterlichen Oberhauptes. Mit der Auflösung der Familie geht das bisher allgemeine Sittliche verloren – denn die bisher bestimmende Allgemeinheit war die Familie: »Jetzt aber tritt das Verhältnis ein, daß das Besondere das erste für mich Bestimmende sein soll, und somit ist die sittliche Bestimmung aufgehoben.« (VII, §181 Z) Der jugendliche Mann wird frei, sich nach seinen eigenen Wünschen und Interessen zu orientieren. Die bürgerliche Gesellschaft bietet ihm nun den Raum, den er braucht, um sich auszu- leben. Sie ist die »Stufe der *Differenz*« (VII, §181), die Platz für Reflexion bietet, ihr Wesen ist dabei »*notwendig scheinend*«: die bürgerliche Gesellschaft ist die »*Erscheinungswelt* des Sittlichen« (ebd.). In ihr passieren drei Dinge: (1) die Besonderheit erlangt ihr Recht, (2) die Allgemeinheit erlangt ihr Recht, (3) die Sittlichkeit scheint in ihr auf. Das Ganze der Sittlichkeit hingegen ist sie nicht, der »Primat des Staates« ist schon in ihr angelegt, wie Rolf-Peter Horstmann den Stellenwert der bürgerlichen Gesellschaft erklärt:

»Der Primat des Staates hat seinen Grund [...] in der These, daß nur das sich in Institutionen fixierende wahre Allgemeine, also das Allgemeine, das immer schon als die bestimmte Einheit auftritt, die alle möglichen Momente der Besonderung des sittlichen Ganzen überwunden und in sich aufgehoben hat, in der Lage ist, aporetische Konsequenzen vermeidbar zu machen, die in der sich durch das Prinzip der Besonderheit definierenden Sphäre der Sittlichkeit, d.h. der bürgerlichen Gesellschaft, angelegt sind.«¹⁴

Die bürgerliche Gesellschaft ist dabei bestimmt durch zwei Prinzipien. Das eine ist die »konkrete Person, welche sich als *besondere* Zweck ist« (VII, §182), das andere Prinzip ist das der Allgemeinheit, da »die besondere Person als wesentlich in *Beziehung* auf andere solche Besonderheiten« (ebd.) verstanden werden muss. In dieser so entzweiten bürgerlichen Gesellschaft kommen dabei sowohl Allgemeinheit als auch Besonderheit zu ihrem je eigenen Recht: Die Besonderheit hat das Recht »sich nach allen Seiten zu entwickeln und zu ergehen« (VII, §184) und die Allgemeinheit hat das Recht, »sich als Grund und notwendige Form der Besonderheit sowie als die Macht über sie und ihren letzten Zweck zu erweisen.« (ebd.) Hegel beschreibt die bürgerliche Gesellschaft nun weiter als das »System der in ihre Extreme verlorenen Sittlichkeit« (ebd.). Diese Beschreibung ist nicht unmittelbar plausibel, da sich die Verbundenheit von Allgemeinem und Besonderem ja gerade hier zu zeigen scheint. Diese Verbindung genügt

14 Rolf-Peter Horstmann: »Theorien der bürgerlichen Gesellschaft«; in: Ludwig Siep (Hg.): *G.W.F. Hegel. Grundlinien der Philosophie des Rechts*. – Berlin: Akademie Verlag 1997, 213. Im Folgenden im Text mit TbG und Seitenzahl zitiert.

Hegel aber nicht, denn sie ist keine »sittliche Identität«, sondern wegen der »Selbständigkeit beider Prinzipien« (VII, §186) *notwendig* und damit nicht frei. Wie dieses »*selbständige Bestehen*« zu verstehen ist, erklärt Horstmann folgendermaßen: »Allgemeinheit und Besonderheit bestehen selbständig dann, wenn zwischen ihnen ein Bedingungsverhältnis derart besteht, daß sie sich gegenseitig voraussetzen, ohne sich wechselseitig integrieren zu können.« (TbG, 206) Das Besondere *muss* sich hier schließlich am Allgemeinen orientieren, nur so kann es überhaupt weiter bestehen. Die Beziehung ist dabei eine notwendige und keine freie, da es das Allgemeine nicht frei wählt. In der bürgerlichen Gesellschaft kann keiner ohne die anderen etwas erreichen, Bedürfnisse können nur durch Angebote befriedigt werden, Angebote brauchen wiederum Nachfrage. Um zum Ziel zu kommen, sind die anderen unentbehrlich, auch wenn sie mir nicht als wertvoll an sich erscheinen und ich nur auf meinen eigenen Zweck bedacht bin.¹⁵ Obwohl es dem Einzelnen hier erlaubt ist, seinen egoistischen Zwecken nachzukommen und die allgemeinen nur, insoweit sie ihm nützlich sind, zu berücksichtigen, ist die bürgerliche Gesellschaft nicht etwa ein »ungeordnetes Ganzes« (TbG, 208): Es gibt Gerichte und Rechtsprechung, die Stände werden eingeführt, genau wie Polizei und Korporationen.¹⁶ Im Not- und Verstandesstaat ist so für vieles Vorsorge getroffen: Für Verarmung, für Witwen und Waisen, für Wohltätigkeit und Aufstiegsmöglichkeiten. Es gibt also klare »Grenzen der egoistischen Interessenverfolgung« (TbG, 209) und die muss es nach Hegel auch geben, »weil sonst nicht gewährleistet wäre, daß *jedes* Mitglied der bürgerlichen

15 »[I]ndem Hegel nachweist, daß das Prinzip der Besonderheit der durch ihre Einzelinteressen und deren Verschränkung bestimmten bürgerlichen Gesellschaft als auszeichnende Bestimmung zukommt und daß eben die Gültigkeit dieses Prinzips für diesen Bereich dazu führt, daß er der Allgemeinheit als notwendiger Form der Besonderheit (§ 184), und d.h. der die besonderen Interessen einschränkende Macht bedarf, um nicht an seinem eigenen Prinzip zugrunde zu gehen – indem Hegel dies in bezug auf die bürgerliche Gesellschaft nachweist, so kann er erstens die Notwendigkeit des Staates als des existierenden allgemeinen Zwecks und zweitens dessen Primat gegenüber anderen Formen der sittlichen Organisation behaupten.« (TbG, 214)

16 »Der Polizei weist Hegel ein weites und inhomogenes Aufgabenfeld zu. Zu ihren wichtigsten Aufgaben gehören die Sicherung der öffentlichen Ordnung, die Gewerbeaufsicht, Industrieplanung, die Vorsorge für infrastrukturelle Maßnahmen – Hegel erwähnt Straßenbeleuchtung und Brückenbau –, die Gewährleistung der Zugänglichkeit von lebensnotwendigen Waren durch Verteilungs- und Steuervorschriften sowie die Bereitstellung von Einrichtungen zur Gesundheitspflege, zur Erziehung der Kinder und von Armenhäusern. Korporationen sind Berufsgenossenschaften.« (TbG, 209)

Gesellschaft wenigstens im Prinzip sein besonderes Wohl verwirklichen kann.« (ebd.)

Familie, bürgerliche Gesellschaft und Staat werden dabei nicht in Reihe gedacht – das Eine wird durch das Andere ersetzt –, sondern in Ergänzung.¹⁷ Das allein auf sich gestellte und einzig seine Interessen und Zwecke verfolgende Individuum der bürgerlichen Gesellschaft *glaubt* dabei nur alle Sittlichkeit verloren, denn unter dem vermeintlich nur Besonderen verbirgt sich *immer* das Allgemeine – die allgemeinen Interessen werden durch die Verfolgung der besonderen gefördert: »[I]ch bin also überhaupt auf der Stufe des Scheins, und indem meine Besonderheit mir das Bestimmende bleibt, das heißt der Zweck, diene ich damit der Allgemeinheit, welche eigentlich die letzte Macht über mich behält.« (ebd.) Was die bürgerliche Gesellschaft nur scheinbar zu einer Ansammlung egoistischer Individuen und zur Erscheinung der Sittlichkeit macht, ist die in ihr notwendig angelegte Intersubjektivität: Denn die Eigeninteressen lassen sich nur in der Beziehung zu anderen Individuen verwirklichen und haben damit Allgemeinheit.¹⁸ Die bürgerliche Gesellschaft bietet damit Raum für die »selbständige Entwicklung der Besonderheit« (VII, §185 A), in der die »*in sich unendliche Persönlichkeit*« und die »subjektive Freiheit« sich als Recht des Einzelnen entfalten: denn sie kommen in der »nur substantiellen Form des wirklichen Geistes nicht zu [ihrem] Rechte« (ebd.).

An dieser Stelle wird deutlich, dass auch die bürgerliche Gesellschaft keinen Raum für das bietet, was ich oben mit Bohrer als den Überschuss des Subjekts bezeichne: Auch hier ist kein Platz für diejenigen, die an den vernünftig geteilten Strukturen nicht teilnehmen wollen oder können. Auch hier ist kein Platz für den Bruch, für die Kontingenzerfahrung. Unter Besonderheit versteht Hegel nicht die individuellen Talente, sondern die individuellen Bedürfnisse, die sich im Wirtschaftlichen zu erschöpfen scheinen. Dass aber das, was Bohrer als ästhetische Subjektivität beschreibt, und damit genau wie Hegel, der auf den absoluten Geist mit Kunst, Religion und Philosophie verweisen würde, aus der Sphäre des Sozia-

17 »Die bürgerliche Gesellschaft ist die Differenz, welche zwischen die Familie und den Staat tritt, wenn auch die Ausbildung derselben später als die des Staates erfolgt, denn als die Differenz setzt sie den Staat voraus, den sie als Selbständige vor sich haben muss, um zu bestehen.« (VII, §182 Z)

18 Durch diese Bewegung zwischen Besonderem und Allgemeinen gewinnt die bürgerliche Gesellschaft eine besondere Bedeutung: Sie wird der »Boden der Vermittlung«, auf dem sich jeder freimachen kann von den »Zufälligkeiten der Geburt« (VII, §182 Z).

len ausgrenzt, ebenfalls soziale Konsequenzen hat, habe ich in meiner Auseinandersetzung mit Bohrer gezeigt: denn das Scheitern der Romantiker ist immer auch ein soziales gewesen: ihr Leiden eines an der gesellschaftlichen Ausgrenzung, an gesellschaftlichen Strukturen, die ihnen nicht erlaubt haben, sich mit ihrer Individualität, mit ihrem individuellen Überschuss, in sie einzubringen.

Hegel will mit dem Verlust der Sittlichkeit in der bürgerlichen Gesellschaft, der das rücksichtslose Verfolgen der privaten Interessen begünstigt und ermöglicht, einem Verlust der Sittlichkeit im Ganzen, wie er ihn in der Antike diagnostiziert, vorbeugen: »Die selbständige Entwicklung der Besonderheit ist das Moment, welches sich in den alten Staaten als das hereinbrechende Sittenverderben und der letzte Grund des Untergangs derselben zeigt.« (VII, §185 A) Die Sittlichkeit der Rechtsphilosophie muss in der Lage sein, die subjektive Freiheit, die Reflexion, mitzutragen und zu einem ihrer Momente zu machen – damit fällt diese neue Sittlichkeit nicht dem gleichen Problem zum Opfer wie die verlorene der Antike: der Individualisierung, der Persönlichkeit. Hegel will die Entzweiung und die »unendliche Reflexion des Selbstbewußtseins in sich« (VII, §185 A) aushalten, um so eine Einheit denken zu können, die den »Gegensatz der Vernunft zu seiner ganzen Stärke auseinandergehen läßt und ihn überwältigt« (ebd.). Antigone wird hier das Recht, sich zu besondern eingeräumt – nur hat es keine Konsequenzen mehr für den Staat. Das ist das Überraschende an Hegels Lösung: er konstruiert einen neuen sittlichen Staat, dessen Sittlichkeit mehr aushält als die der Antike. Dem diagnostizierten Recht auf Besonderheit wird so kein Platz im Staat zugewiesen, sondern eine außerstaatliche Sphäre zugesprochen. Das Problem, das den antiken Staat gesprengt hat, wird so gelöst, dass es einfach aus dem Staat herausgenommen wird und als unerheblich für ihn gilt. Einzig problematisch daran ist, dass sich Antigones Konflikt nicht in Familie oder bürgerlicher Gesellschaft lösen lässt. Einer Besonderung, wie Antigone sie erfährt, wird vielmehr durch die Bildung vorgebaut. Denn sie verhindert eine einseitige Identifikation mit einem sittlichen Prinzip und liefert in ihrem Einblick in die Vernünftigkeit des Allgemeinen die Erkenntnis um die Bedeutungslosigkeit der Besonderung, des individuellen Leids. Was aber, wenn das Subjekt auf der Bedeutsamkeit seines Leidens beharrt?

DER WERT DER BILDUNG

Die Wandlung zum vernünftigen, sittlichen Individuum wird durch einen Prozess gesteuert, der sich daraus ergibt, dass der Einzelne, um seine Zwecke (vorrangig wirtschaftliche Zwecke) möglichst umfassend verfolgen zu können,

zu einem »Glieder der Kette« werden muss: Er muss seine Subjektivität in ihrer Besonderheit »bilden« (VII, §187). Bildung ist dabei nach Hegel nichts, was dem Menschen äußerlich ist, sie gehört vielmehr zum Menschen dazu: Durch sie wird es möglich, der Welt verständig gegenüberzustehen, ihr ein »Siegel« (VII, §187 A) aufzudrücken und damit den Unterschied zwischen sich und der äußeren Welt zu markieren. Indem sich der Mensch so als abgegrenzt begreift, überwindet er gleichzeitig diese Abgrenzung und gewinnt »darin sein *objektives* Dasein« (VII, §187 A):

»Die Bildung ist daher in ihrer absoluten Bestimmung die Befreiung und die Arbeit der höheren Befreiung, nämlich der absolute Durchgangspunkt zu der nicht mehr unmittelbaren, natürlichen, sondern geistigen, ebenso zur Gestalt der Allgemeinheit erhobenen unendlich subjektiven Substantialität der Sittlichkeit.« (ebd.)

Im Bildungsprozess gewinnt der subjektive Wille Objektivität, »wird würdig und fähig [...], die *Wirklichkeit* der Idee zu sein.« (ebd.) Existenz gewinnt diese Idee, indem die Gedanken durch diesen Lernprozess die »*Form der Allgemeinheit*« (VII, §187 A) annehmen. Durch den so gewonnenen Abstand zur »bloße[n] Subjektivität« (ebd.) erreicht der freie Wille seine dritte Bestimmung: er *will sich selbst als freier*, indem der Staatsbürger sich selbst als Person: *als Staatsbürger* will.

Dadurch, dass seine Gedanken die »Form der Allgemeinheit« angenommen haben, hat sich seine Besonderheit »verarbeitet und heraufgebildet« (ebd.) zu einer Verständigkeit: Nur wenn dieser Schritt gemacht ist, lässt sich vom Subjekt als freiem sprechen. Auch in Honneths Interpretation der hegelschen Rechtsphilosophie spielt die Bildung für den Vorgang der freien Wahl eine entscheidende Rolle. In ihr als intersubjektivem Prozess lernt der Einzelne, seine Wünsche zu ordnen und sich selbst als Person zu formen: Das »Bedürfnispotential, mithin die Natur im Menschen, darf selber nicht als etwas ein für allemal Fixiertes gedacht werden, sondern muß sich als etwas Plastisches vorstellen lassen, das Spielraum für gerichtete Veränderung enthält.« (LU, 88) Diesen Spielraum macht sich der kommunikative, intersubjektive Vorgang der Bildung zu Nutzen: Die Natur des Menschen wird »rational [...] durchdrungen« (ebd.), im intersubjektiven Prozess des Lernens wird dem Kind, das durch freundschaftliche Verbindungen den Wert der Freundschaft – der in Honneths Argumentation gleichgesetzt wird mit dem Wert der Gemeinschaft überhaupt – schon erkannt hat und deswegen offen ist für einen Lernprozess, der ihm den Einstieg in die Freiheit gemeinschaftlicher Beziehungen erleichtert, vermittelt, wie gelingende Kommunikation funktioniert. Hier lassen sich nun Honneth zu Folge »die Umriss eines kommunikativen Mo-

dells der individuellen Freiheit [...] deutlich [...] erkennen« (LU, 28f.), das offenbar genau »solche sozialen oder institutionellen Bedingungen als Inbegriff einer gerechten Gesellschaftsordnung [begrift], die es jedem einzelnen Subjekt erlauben, sich in kommunikative Beziehungen zu begeben, die als Ausdruck der eigenen Freiheit erfahren werden können.« (LU, 29) In diese Beziehungen begeben wir uns dabei nach Honneth, weil uns rational klar geworden ist, dass wir nur so frei werden können.

So interessant dieses Argument als Interpretation Hegles ist, bleibt es als Beschreibung menschlichen Zusammenlebens und als Aktualisierung des hegelschen Ansatzes unbefriedigend. Honneth will nachweisen, dass Freiheit erst möglich wird, wenn die Bedingungen kommunikativer Beziehungen institutionalisiert sind: als eine solche Institution begrift er Bildungseinrichtungen, in denen erlernt wird, sich rational dafür zu entscheiden, an dieser Kommunikation teilzunehmen, weil einzig in ihr die Freiheit zur eigenen Entfaltung besteht. Der Begriff des Menschen, den Honneth hier voraussetzt, ist dabei zunächst vielversprechend: der Mensch wird hier nicht als feststehend, sondern als veränderbar begriffen, er braucht Spielraum für seine Entfaltung. Doch den versprochenen Spielraum bekommt er dann doch nur in den schon vorgefertigten Strukturen der kommunikativen Beziehungen. Das Kind muss sie erlernen, es wird rational durchdrungen: die individuelle Entfaltung funktioniert nach gesellschaftlichen und vernünftigen Regeln. Erneut wird die Besonderheit und die Unbestimmtheit abgeschnitten: alles Kreative, Überschüssige, Genialische wird in der rationalen Durchdringung zugunsten des allgemein Verständlichen geplättet. Das Ergebnis: ein kommunikativer Prozess, der verständlich und vernünftig zwar jeden mit einbezieht, aber um den Preis, zu jedem gemacht worden zu sein. Freiheit gibt es hier wieder nur auf der Basis des schon Dagewesenen und nicht auf der des Unbestimmten und Zukünftigen.

Bei Hegel gewinnt die sittliche Idee ihre Wirklichkeit erst im Staat: »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.« (VII, § 257). Das gebildete Subjekt hat in ihm seinen ganz besonderen Stellenwert: Während der Staat in der Sittlichkeit seine unmittelbare Existenz hat, hat er im gebildeten Subjekt seine vermittelte Existenz, während das Subjekt selbst durch seine patriotische Gesinnung im Staat seine substantielle Freiheit hat. Aus der Sicht des Subjekts ist der Staat so »die Wirklichkeit des substantiellen *Willens*« (VII, §258), da durch die Bildung, durch das Zum-»*Gliede* der Kette«-Werden, das individuelle Selbstbewusstsein zum Allgemeinen erhoben wird. Der Wille des Staates ist also im doppelten Sinne substantiell: Er liegt dem Willen des Bürgers sowohl zugrunde (durch die Sitten erfolgt die Bildung), als er auch den

Willen des Bürgers repräsentiert (das Allgemeine des Selbstbewusstseins). Genauer betrachtet: Das Individuum ist frei, weil es ein »allgemeines Leben« (VII, §258 A) führt. Der Staat bei Hegel hat nicht die Bedeutung, Eigentum zu schützen oder eine persönliche Freiheit zu garantieren. Hegels Staat verspricht mehr: Teilhabe am objektiven Geist: »so hat das Individuum selbst nur Objektivität, Wahrheit und Sittlichkeit, als es ein Glied desselben [des Staates] ist.« (VII, §258) Hier wird das Gute lebendig, das in der Moralität unerreichbar blieb. Denn gefunden werden kann es nur im Zusammenspiel zwischen Objektivem und Subjektivem: »Im Ganzen der Sittlichkeit ist sowohl das objektive als das subjektive Moment vorhanden: beide sind aber nur Formen derselben. Das Gute ist hier Substanz, das heißt Erfüllung des Objektiven mit der Subjektivität.« (VII, §144 Z)

Doch die Rückkehr ins Allgemeine kann nicht einfach als Bildung und somit als intersubjektiv erarbeitete Anbindung an allgemeine, sittliche Werte verstanden werden. Denn die Rückkehr ins Allgemeine ist das *Über-Den-Tod-Hinweggehen*, das den Einzelnen vergisst und übergeht für das Ganze. Ein zeitgemäßer Freiheitsbegriff aber kann Gesellschaft nur als Boden, den das Subjekt bearbeitet, denken. Allgemeines und Besonderes, beschränken und negieren, gehören weiterhin zum Freiheitsbegriff dazu. Doch die individuelle Entwicklung findet nicht mehr nur im gesellschaftlichen Rahmen statt, sondern kann diesen Rahmen selbst auch verändern. Dabei wird der Rahmen nicht abgeschafft, sondern stetig modifiziert. Denn nur so sind Fortschritt und Veränderung denkbar: als Wechselwirkung zwischen Besonderheit und Allgemeinheit, nicht als ausschließlich auf Allgemeinheit bezogen. Diese Verschiebung ist dabei nicht entstanden aus historischen Entwicklungen in der Menschheitsgeschichte, sondern im Begriff der Freiheit selbst, wie Hegel ihn in der Rechtsphilosophie entwickelt, abzulesen. Denn die Fixierung auf das Allgemeine ist schon hier problematisch.

Bei Hegel erscheint die Wahl zwischen den Kulturgütern, in denen der Einzelne seine Freiheit findet, wie eine Wahl zwischen ewig feststehenden Möglichkeiten, die keine Veränderung, kein Werden mehr kennt. Hegels konkrete Freiheit trägt keine individuellen Züge. In der Rechtsphilosophie geht es nicht um »individuelle Selbstverwirklichung« (LU, 47), wie Honneth schreibt, sondern um die allgemeine Verwirklichung des freien Willens in der Sphäre des objektiven Geistes. Die gibt es freilich nur auf der Ebene der Individuen, weil sie ausschließlich hier Lebendigkeit gewinnt, die Individuen selbst sind aber nur als Träger dieser Freiheit interessant, nicht als Macher.

Hegel versteht Bildung radikal: das Ergebnis des Bildungsprozesses ist bei ihm nicht offen, sondern der Staatsbürger. Damit missachtet er, dass gerade Bil-

dung selbst auch ein kreativer Prozess ist, der Talente freisetzt und befördert und neue Ideen aufkommen lässt. Bei Hegel hingegen ist Bildung einzig zu lernen, sich selbst als Teilnehmer am staatlich-bürgerlichen Leben zu wollen: Bildung bedeutet, sich die Sitten und Kulturgüter seiner Gesellschaft anzueignen – um in ihnen frei zu sein. Die Frage ist nun, ob Bildung für Hegel überhaupt etwas anderes heißen könnte: Sollte sie nur zur Abstraktion, zur Negation des zunächst Gegebenen führen, würde sie im ersten Moment des freien Willens als inhaltsleer und ungerichtet wie die Rechtsperson stehen bleiben. Sollte sie auf eine Persönlichkeitsbildung, Eigen-Erforschung, Individualisierung hinzielen, bliebe sie im zweiten Moment des freien Willens, dem Romantiker, der nicht zwischen Gut und Böse unterscheiden kann, stehen. Bildung kann für Hegel also nur heißen: Das, was als allgemein vernünftig begriffen wird, selbst als vernünftig begreifen und es so aus freiem Willen bejahen. Der Überschuss des Einzelnen führt für Hegel immer nur ins unendlich reflexive Gewissen des Romantikers, der für seine Entscheidungen keine Gründe finden kann.

Deswegen entwickelt sich der freie Wille bei Hegel notwendig unabhängig vom Einzelnen, er ist unendlich, besteht über den Tod hinaus in den ewig-währenden Institutionen, Gesetzen und Sitten. An ihm teilzuhaben, fordert vom Einzelnen eine aktive Anteilnahme, einen bewussten Schritt aus der egoistischen Besonderheit hinaus ins Allgemeine. Nur hier – fern aller Partikularität, die sich nach Hegel nur im Fehlgehen zeigt – kann der Einzelne seine konkrete Freiheit finden. Ohne die Allgemeinheit ist sein Handeln willkürlich und unfrei, es bleibt auf der zweiten Stufe des freien Willens stehen. Hier kommt nun aber die Problematik des Bildungsbegriffs zum Tragen: Wird Bildung als etwas Vorgefertigtes verstanden, das etwas bereits Vernünftiges vermittelt bzw. in dieses Vernünftige Einsicht verleiht, drängt sich die Frage auf, wie dieses Vernünftige beschaffen ist. Es begegnet dem Staatsbürger in den staatlichen Institutionen: Offensichtlich handelt es sich dabei also um Werte wie Freiheit, Gleichheit, Gleichberechtigung, Demokratie, etc. Diese Begriffe können aber nicht als statische verstanden werden: jede Generation eignet sie sich neu an und verändert sie damit. Werte und Ideen, die sich in den staatlichen Institutionen widerspiegeln, überdauern so zwar das einzelne Menschenleben, können aber nie als abgeschlossen oder wahr gelten. Die allgemeine und unhinterfragbare Sitte entspricht nicht unserer Lebenswirklichkeit. Im Gegenteil sollten die Institutionen Raum bieten für stetes Hinterfragen, für ständige Neubewertung, für zeitgenössische Herausforderungen. Hinterfragen, Neubewerten, Herausforderungen meistern: das sind dabei alles Leistungen, für die Bildung und Vernunft relevant sind, die aber angetrieben werden durch den Überschuss im Menschen, durch neue Ideen, durch nie Gedachtes, durch besondere Gedankengänge im Rahmen des allge-

meinen abstrakten Denkens. Wie Fortschritt und Veränderung ohne die Besonderheit des Individuums stattfinden sollen, lässt Hegels Modell des Staates vollkommen offen.

Im Gegensatz zu meiner Interpretation liest Axel Honneth in Hegels Argumentation sehr wohl eine individuelle Entwicklung des Einzelnen. Er denkt die drei Sphären der Sittlichkeit als »drei Stufen der Individualisierung« (LU, 95), die in einer »Rangordnung« (ebd., 96) stehen: mit dem Ergebnis, dass die höchste Individualisierung im Staat stattfindet. In seiner Interpretation individualisieren sich die Individuen dadurch, dass sie im Staat eine allgemeine Tätigkeit verrichten können. Damit gelangen sie zu einer »öffentlichen Existenz« (LU, 98) und so zu intersubjektiver Anerkennung: »[W]eder in seinem natürlichen Bedürfnis noch in seinem je individuellen Interesse, sondern in seinem vernünftig gebildeten Begabungen und Fertigkeiten ist das Subjekt hier, in der Sphäre des Staates, zum Mitglied der Gesellschaft geworden.« (LU, 98) Als Hegel-Auslegung ist diese Argumentation sicherlich plausibel, meinen Vorwurf an Hegel beantwortet aber auch sie nicht: Ein Aufgehen in der Allgemeinheit, wie Honneth und Hegel es hier vom Staatsbürger beschreiben, ist gerade nicht ein »höhere[r] Grad von Individualität«, sondern seine Aufgabe: seine Abgabe ans Allgemeine.

Das »Leiden an Unbestimmtheit«, das Honneth in den beiden vorherigen Sphären des Rechts und der Moralität diagnostiziert hat, schlägt hier nicht um in ein angenehmes Gefühl der Selbstbestimmtheit, sondern in ein Leiden an *Überbestimmtheit*.¹⁹ Denn die Freiheit liegt nach diesem Verständnis allein in der Allgemeinheit. Dieses Verständnis entspricht dabei nicht unserem Anspruch ans Leben. Wir begreifen uns nicht als Freie, wenn wir nur in der Allgemeinheit aufgehen und unsere individuellen Besonderheiten nur in der Familie ausleben können, bzw. unsere individuellen Bedürfnisse in der bürgerlichen Gesellschaft befriedigen. Honneth und Hegel sehen in der Besonderheit, von der ich sage und zeige, dass sie ein unabdingbarer Teil unserer Freiheit ist, nur eine Zugabe, auf die sich auch verzichten ließe. Freiheit bedeutet für beide: Partizipation am vernünftigen Ganzen. Beide bemerken dabei nicht, dass sie mit dieser Definition einen a.) völlig leeren Begriff schaffen, einen der das Subjekt in seiner Individualität nicht benennt, sondern geradezu zurückweist und b.), dass es dieses vernünftige Ganze nicht gibt.

19 Über die Bedeutung des Anderen und des Sich-Selbst-Im-Anderen-Findens für den Bildungsbegriff, siehe: Diana König: »Vom Glätten und Verallgemeinern. Bildung nach Hegel und Honneth«; in: Christoph Menke/Juliane Rebentisch (Hg.): *Axel Honneth. Gerechtigkeit und Gesellschaft. Potsdamer Seminar*. – Berlin: Berliner Wissenschaftsverlag 2008.

a.) Leer ist der Begriff von Subjektivität, weil er in diesem Gebrauch einzig die Manifestation des Weltgeistes im Individuum ist. Das Subjekt zeichnet sich durch nichts »Subjektives« ihm gegenüber aus. Der einzige Unterschied zur substantiellen Individualität Laokoons liegt dabei darin, dass die Teilhabe nicht unbewusst, sondern bewusst und gewollt ist. Das Ergebnis ist aber gleich: Auch in der Sittlichkeit des Staates muss der Staatsbürger nicht überlegen, sondern macht, was ihm zur zweiten Natur geworden ist. Die Motivation zu dieser bewussten Rückkehr bleibt dabei dunkel – dunkel besonders angesichts der Einsicht, die wir in der Tragödie gewonnen haben. Denn dort war es das individuelle Leid, das Veränderungen nach sich gezogen hat, weil es als Unfreiheit offenbar wurde. Warum im Staat nun das Leid, das zum Beispiel durch den Verlust eines Kindes im Krieg hervorgerufen wird, weniger unfrei machen soll, bleibt unverständlich.

b.) Anerkennung und Ehre, seinen Platz in der Allgemeinheit finden, sind auch heute ohne Zweifel wichtige Bestandteile von Freiheit. Doch ein Aufgehen in der Allgemeinheit kann es nicht geben, weil diese Allgemeinheit selbst nicht als vernünftige und versöhnende strukturiert ist, sondern vielmehr Konfliktpotential bietet: Die Allgemeinheit ist nicht der Raum, in dem wir uns alle mit gleichen Erwartungen und Haltungen treffen, um gemeinsam etwas zu unternehmen, sondern die Allgemeinheit ist der Raum, in dem wir uns in unserer Unterschiedlichkeit, mit unseren verschiedenen kulturellen und religiösen Hintergründen begegnen, uns über Ziele und Vorhaben einigen müssen und dann einen gemeinsamen Weg erarbeiten können. Allgemeinheit ist der Raum, in dem wir uns mit unseren Besonderheiten begegnen können: weil wir hier abstrahieren können von unserer individuellen Besonderheit und offen werden für andere Möglichkeiten. Die menschliche Besonderheit führt so zu einer Bereicherung des Begriffs der Allgemeinheit, da gerade die Abstraktion und Reflexion hier die Andershaftigkeit der anderen aufwerten und sichtbar machen.

Dass die Spaltung im Personen-Begriff nicht überwunden wird, legt eine Freistelle offen, in die hinein die Erfahrung des Bruchs mit den vernünftigen Strukturen sozialer Teilhabe tritt: Hier ist der Platz für das, was ich mit Bohrs Begriff der ästhetischen Subjektivität erläutert habe: für die Brucherfahrung und das Leid derjenigen, die sich in den vorgegebenen sozialen Formen nicht ausleben können. Das betrifft allerdings nicht nur die Romantiker, für die Bohrer es gezeigt hat, sondern das betrifft das Subjekt überhaupt, denn das nur romantische oder das nur rationale Subjekt gibt es nicht, es ist eine Mischung aus beidem: Der Überschuss, der im Zerbrechen der antiken Sittlichkeit freigeworden ist, geht über die Sphäre der bürgerlichen Gesellschaft hinaus. Die Erfahrung, dass

die Welt plötzlich zu einer unverstandenen wird, die Erfahrung des Bruchs mit den sozialen Strukturen der Teilnahme, bleibt bestehen.

Hegel will in der Rechtsphilosophie, da stimme ich mit Honneth überein, zwei Dinge erreichen: Zum einen will er die Sittlichkeit vor der Bedrohung durch eine zunehmende Individualisierung schützen, zum anderen will er dem Menschen Freiheit schenken, bzw. nachweisen, wie der Mensch frei wird oder ist.²⁰ Sein Weg, die Sittlichkeit zu retten, führt darüber, den Einzelnen nur im Allgemeinen frei werden zu lassen – und damit: sittlich. Diese Rückkehr ins Allgemeine bringt dabei einen entleerten Begriff von Subjektivität hervor: hier manifestiert sich der Weltgeist, losgelöst von jeder Besonderheit.

Ein solches Aufgehen in der Allgemeinheit, einer Allgemeinheit zudem, die es zumindest heute, das habe ich weiter oben gezeigt, in dieser Form nicht gibt, macht den Menschen aber nicht frei. Wenn wir von Freiheit reden, meinen wir damit nicht nur die Freiheit, unseren Platz in der Gesellschaft zu finden – um nicht missverstanden zu werden: wir meinen *auch* diese Freiheit, die essentiell dafür ist, frei zu sein –, sondern auch die Freiheit, unser Leben zu meistern. Unser Leben erschöpft sich aber nicht in allgemeinen Strukturen. Die Herausforderungen, die uns begegnen, beinhalten natürlich auch solche, wie zum Beispiel einen Schulabschluss machen, eine Arbeitsstelle finden, sich als gleichberechtigter Bürger verstehen können, aktiv an der Demokratie teilnehmen. Aber viele Herausforderungen sind ganz anderer Art: Mit Zukunftsangst umgehen lernen, sein Potential nutzen, mit Schicksalsschlägen umgehen, alt werden, krank sein, eine Partnerschaft leben, ein Kind erziehen. All diese Dinge sind wichtig, um uns als Freie begreifen zu können: wenn wir gelähmt sind von Angst, Panik, Schmerz oder Hoffnungslosigkeit, sind wir unfrei. Nun kann der Staat uns nicht den geliebten Verstorbenen ersetzen, er kann nicht für uns unser Potential ausschöpfen - er kann auch nicht unsere Kinder erziehen. Er kann aber auch nicht sagen: Ihr seid freie Staatsbürger und dann all das, was so essentiell unser Leben ausmacht, ausblenden. Es ist notwendig, dass eine zeitgemäße Form der Sittlichkeit den Menschen als ängstlichen versteht, als einen, der anfällig ist für Panik

20 Vgl.: Honneth: »Als das Grundprinzip seiner *Rechtsphilosophie*, [...], begreift Hegel die Idee des ›allgemeinen freien Willens‹; dabei geht er in Übereinstimmung mit Rousseau, Kant und Fichte von der Prämisse aus, daß unter den Bedingungen der neuzeitlichen Aufklärung alle moralischen oder rechtlichen Bestimmungen nur in dem Maße als gerechtfertigt angesehen werden können, in dem sie die individuelle Autonomie oder die Selbstbestimmung des Menschen zum Ausdruck bringen.« (LU, 21)

und Hoffnungslosigkeit und nicht nur auf einen rationalen Bürger zählt. Nur dann werden Panik und Trauer, Hoffnungslosigkeit und Angst nicht mehr pathologisiert, ausgegrenzt und therapiert, sondern als Teil des menschlichen Lebens angenommen. Ein solcher Perspektivenwechsel zwingt die Gesellschaft dazu, sich selbst zu befragen und nicht den anderen anzuklagen. Begreift man das Subjekt als verletzliches, kann niemand mehr davon ausgehen, dass mit Witwenrente, Arbeitslosengeld und Hartz-IV-Kinderzuschlag alles getan ist.

Die antike Sittlichkeit konnte diesen persönlichen Problemen begegnen und sie in sich aufheben: mit dem gemeinsamen Totenkult wird die Trauer der Angehörigen von allen mitgetragen, in der Heldenverehrung wird sie aufgehoben, Zukunftsangst braucht niemand zu haben, weil sein Leben in den vorbestimmten Bahnen verlaufen wird: all diese Probleme muss das Subjekt in der Sittlichkeit des Staates nun selbst bewältigen. Sie können ihm nicht mehr abgenommen werden. Aber sie können akzeptiert werden als Lebensleistungen, die einen Wert haben und die im Alltag Berücksichtigung und Anerkennung verdienen. Denen sich Strukturen und Prozesse zu beugen haben, um sie zu erleichtern oder erträglich zu machen. Hegel verschiebt diese Nöte in den absoluten Geist: in Kunst, Religion und Philosophie findet hier eine Selbstverständigung statt. Diese Verschiebung zeigt, dass Hegel selbst die Freiheit im objektiven Geist auch nicht als ausreichend angesehen hat.

