

3. G. W. F. Hegel und der mehrstufige Bildungsprozess

Anders als die bisher dargestellten Bildungs- und Erziehungskonzepte, expliziert Hegel die Konstitution des Menschen als geistiges und somit bildbares Wesen in seiner *Phänomenologie des Geistes*. Er erarbeitet Bildung zunächst als einen mehrstufigen Prozess, der sich in einem ganzen menschlichen Leben vollzieht. So verortet er Bildungsprozesse nicht in nur formellen Bildungsinstitutionen, sondern in unterschiedlichen Sphären menschlichen Seins – in der *Familie*, der *bürgerlichen Gesellschaft* und im *Staat*, die alle jeweils ganz unterschiedliche Bildungsvollzüge aufweisen. Vor allem die je besondere Form intersubjektiven Miteinanders, sowie die Konstitution dieser Sphären werden sich als entscheidend für die Bildung des Einzelnen erweisen.

Bezeichnend am hegelschen Konzept ist, dass er in seinem weiten Bildungsbegriff sowohl die humanistischen Aspekte von Bildung betont als auch erkennt, dass Bildung durchaus auch konkrete Kompetenzen be zwecken muss. Sein Ansatz ist somit durchaus anschlussfähig an gegenwärtige kompetenzorientierte Konzepte, die auf eine konkrete Handlungsfähigkeit in Gesellschaft und Staat abzielen.

Das hegelsche Konzept wird hier dargestellt, indem seine Gedanken in der *Phänomenologie des Geistes*, den *pädagogischen Schriften* sowie den *Grundlinien* systematisch in einen Zusammenhang gesetzt werden. Während die *Phänomenologie des Geistes* abstrakte begriffliche Vorannahmen diskutiert, zeigen sich die beiden anderen Schriften als Explikation konkreter Bildungsvollzüge. Hier zeigt Hegel nicht nur Bildungsmomente, die nur innerhalb gesellschaftlicher und staatlicher Institutionen vollzogen werden können, welche ihrerseits ganz bestimmter Organisation bedürfen. In seinen *pädagogischen Schriften* schafft er außerdem einen differenzierten Begriff von Bildung, indem er sie als das Zusammenspiel unterschiedlicher Bildungsformen begreift, die ganz unterschiedliche Vollzugsformen fordern. Hierbei zeigt sich die differenzierte Auseinandersetzung mit Bildung, insofern Hegel gerade in diesen Werken verschiedene Momente des Bildungsbegriffes expliziert.

In der *Phänomenologie des Geistes* leistet Hegel die Analyse systematischer Leitbegriffe der geistigen Sphäre und somit auch der Bildung des Einzelnen zum geistigen Wesen. Er zeigt, dass Bildung immer im Kontext geistiger Strukturen zu vollziehen ist und insofern des Begriffes des sich erst entwickelnden *Selbstbewusstseins* bedarf. In diesem Werk fasst Hegel das Selbstbewusstsein als das entwickelte Bewusstsein der Person auf und expliziert den Prozess seiner Entwicklung als *Entfremdung*.

Der Entfremdungsbegriff zeigt sich daher als zentral für die Analyse des Bildungsbegriffes. In ihm erkennt Hegel nicht nur, dass Bildung immer auch die Möglichkeit einer von sich selbst abstrahierenden Reflexion eröffnen muss, sondern zugleich, dass die umgebende Welt hierbei eine entscheidende Rolle spielt.

Vor dem Hintergrund der begrifflichen Vorbedingungen von Bildungsprozessen und ihres Verständnisses als Entwicklung des Selbstbewusstsein in der *Phänomenologie des Geistes* zeigen sich die *Grundlinien der Philosophie des Rechts* als »Analyse der Bedingungen der Möglichkeit, ein geistiges Wesen bzw. Person im vollen Sinn zu sein.«¹ Hegel operiert in diesem Werk mit dem Einzelnen als geistigem Wesen, das sich durch *Verstand* und *Vernunft* auszeichnet und der sich gerade deshalb als *Person* zeigt. Die *Person* ist hier verstanden als der selbstbewusste Einzelne, der kontrollierten Zugriff auf seine geistigen Fähigkeiten hat und gerade daher zu selbsteigenen Urteilen und Handlungen fähig ist. Entscheidend an den *Grundlinien* ist, dass Hegel solche Entwicklung des Einzelnen in den institutionellen Rahmen des Staates i. w. S. einbettet. Wie noch gezeigt wird, kann das Selbstbewusstsein nach hegelischem Verständnis nur in der konkreten Relation des Einzelnen zum Staat entwickelt werden – nur hier kann der Einzelne holistische Bildung vollziehen. Die Pointe solcher Annahme liegt in der hegelischen Einsicht, dass die konkrete Erfahrung des Selbst als rechtliche und somit nachhaltig freie Person die Bedingung jeder konkreten Freiheit ist. Frei zu sein meint dann nicht etwa nur die abstrakt-rechtliche Zusicherung verschiedener Freiheiten, die in den hegelischen *Grundlinien* ohne hin gegeben sind. Nachhaltig frei ist der Einzelne nur, wenn er gerade aufgrund seines Selbstwissens diese Freiheit im institutionellen Rahmen von Gesellschaft und Staat realisiert. Solches Selbstwissen in der Praxis personalen Lebens zu entwickeln, ist der übergeordnete Zweck des hegelischen Bildungsprozesses – Bildung ist so Bedingung der Möglichkeit der verwirklichten Freiheit.

Schon in der Analyse der Leitbegriffe der *Phänomenologie* und der *Grundlinien* ist erkennbar, dass Bildung als Entwicklung des Selbstbewusstseins durch den Erwerb von *Wissen* bedingt ist. Durch den Entfremdungsbegriff wird offenbar, dass Bildung sowohl den formellen Wissenserwerb meint als auch eine praktische Komponente hat. So gilt es Bildung, wie aus der Analyse und Systematisierung der *Nürnberger Schriften* ersichtlich sein wird, als Zusammenspiel zweier Bildungsformen zu verstehen. Theoretische und praktische Bildung nach hegelischem Verständnis zu begreifen kann dann nicht nur ein besseres Verständnis der *Grundlinien* bieten. Mit diesen Begriffen kann gezeigt werden, dass Bildung dort in ihrer praktischen Perspektive expliziert ist,

¹ Stekeler-Weithofer: *Hegels Grundlinien der Philosophie des Rechts*, S. 12.

die jedoch schon denkfähiger, d. h. theoretisch gebildeter Einzelner bedarf. Dies anzunehmen, bedeutet dann zugleich, dass Bildung der Entfaltung eigener verstandesmäßiger und vernünftiger Fähigkeiten bedarf und dass diese durch jene bedingt sind. Er kann zugleich zeigen, wie sich Bildung formell und informell in den Institutionen des Gemeinweisens vollzieht und daher als Zusammenspiel von theoretischer und praktischer Bildung zu verstehen ist. In der Auseinandersetzung mit den Bildungsformen zeigt sich außerdem der Begriff des *Denkens* als entscheidende Kategorie, mit der Hegel seinen Bildungsbegriff in entscheidender Weise schärft. Die Analyse der *Nürnberger Schriften* zeigt, dass es sich bei diesen keineswegs *nur* um Reflexionen schulischer Bildung handelt. Gerade in seinen *propädeutischen Schriften*, in denen Hegel Inhalte eigenen philosophischen Unterrichts formuliert, findet sich auch die Analyse derjenigen Begriffe, ohne die die hegelische Bildungstheorie samt ihrer Teilanalysen in der *Phänomenologie* und der *Rechtsphilosophie* nicht zu begreifen sind.

Im Folgenden werden zunächst Leitbegriffe der hegelischen Bildungstheorie dargelegt: *Denken* und *Entfremdung*. Diese Begriffe stehen in einem Zusammenhang zum einen mit der Vermittlung von *Wissen* und daraus abgeleitet zum anderen zu der *theoretischen* und der *praktischen Bildung*. Anschließend geht es im zweiten Teil der Auseinandersetzung mit Hegel, die Bildungsorte darzustellen und auf ihre Bildungsmomente hin zu befragen. Diese sind die *Schule*, die *bürgerliche Gesellschaft* und der *Staat*.

3.1 Leitbegriffe der hegelischen Bildungstheorie

Die systematischen Leitbegriffe der hegelischen Bildungstheorie sind *Denken* und *Entfremdung*. Während das *Denken* als das zentrale, durch Bildung entwickelte, verständige und vernünftige Vermögen des Einzelnen betrachtet werden kann, bezeichnet *Entfremdung* die Entwicklung des Bewusstseins des Einzelnen zu einem Selbstbewusstsein. Beide Leitbegriffe stehen in engem Verhältnis zueinander, sie bedingen einander.

Denken ist für Hegel eine geistige Tätigkeit, die zunächst erworben oder wie er sagt *gelernt* werden muss.² Als geistige Tätigkeit ist es

2 Hegels Primärquellen werden, sofern nicht anders vermerkt, nach der von Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel herausgegebenen *Theorie Werkausgabe in 20 Bänden*, Frankfurt am Main: Suhrkamp (=TW) zitiert. Angegeben werden römische Bandzahl und Paragrafen bzw. Seitenzahl. Seine Vorlesungen werden aus den u.a. von Walter Jaeschke herausgegebenen *Gesammelten Werken*, Hamburg: Meiner, (=GW) zitiert, hier nach Band- und Seitenzahl.

als Zusammenspiel von *Verstand* und *Vernunft* zu verstehen. Denken schließt damit ein Wissen um die Welt ebenso ein wie ein Wissen um die eigene Konstitution als geistiges Wesen und damit auch der Verortung des Selbst in der geistigen Welt.

Als *Verstand* ist das Denken zunächst nur der schematische Nachvollzug von Begriffen, Gesetzmäßigkeiten und Praxisformen, wie sie etwa in unterschiedlichen Wissenschaften formuliert oder in intersubjektiven Zusammenhängen in kontingenter Weise verwirklicht sind – also nach Hegel *Nachdenken*.³ »*Nachdenken* über etwas, [...] enthält das Allgemeine als solches Produkt seiner Tätigkeit den Wert der *Sache*, das *Wesentliche*, das *Innere*, das *Wahre*.«⁴ Es geht hier zunächst nur darum, Gegenstände wesentlich zu erfassen und sie aufgrund ihrer besonderen Charakteristika zu unterscheiden. Denken als *Verstand* ist dort entscheidend, wo der Einzelne Zwecke verfolgt, hierbei Mittel und Zusammenhänge i. w. S. kennen muss, um seine Ziele zu erreichen – dies gilt sowohl in funktionalen wie in normativen Zusammenhängen.⁵ Dies gilt aber auch im Theoretischen wie im Praktischen; während es einsichtig erscheint, dass man etwa im theoretischen Studium um relevante Begriffe und Gesetzmäßigkeiten wissen muss, gilt es beispielsweise auch im Handeln, bestimmte Zwecke zu haben und diese zielgerichtet zu verfolgen.

Denken als *Vernunft* geht aber über solches rationale Denken hinaus, insofern es diese Schemata bewertet.⁶ Das bedeutet konkret, dass es eines Subjektes bedarf, das solche Bewertung und, wenn man so will, eine vernünftige Kritik solcher Schematismen vornimmt.⁷ *Vernünftiges* Denken ist immer *Selbstdenken* und meint *angemessene* Urteils- und Handlungsvollzüge aus durch den Einzelnen anerkannten Begriffen des Richtigen. »Das Denken, als der freie Begriff, ist nun auch dem *Inhalte* nach frei. Die Intelligenz, sich wissend als das Bestimmende des Inhalts, der ebenso der Ihrige, als er als seiend bestimmt ist, ist *Wille*.«⁸

Hier vgl. TW IV, S. 403. Denken sei nur im Vollzug zu lernen. Die Einzelnen müssen also selber denken, um das Denken zu lernen.

3 TW VIII, §23ff.

4 TW VIII, §21.

5 Vgl. u.a. GW 23,2, S. 524.

6 Vgl. GW 23,2, S. 524. Siehe auch TW VIII, §§ 21, 53, 80, 181; TW X, §§ 437, 443, 468; TW VII, §4; siehe zudem TW III, S. 317.

7 Pirmin Stekeler-Weithofer (2019): *Hegels Wissenschaft der Logik. Ein dialogischer Kommentar*, Band 1. Hamburg: Meiner, S. 109. Siehe auch GW 25,2, S. 1111: »[D]aß also im verständigen Denken der *Inhalt* gegen seine *Form* *gleichgültig* ist, während er im *vernünftigen* oder *begreifenden* Erkennen *aus sich selber* seine *Form* *hervorbringt*.«

8 TW X, §468.

Solche Vernunft zeichnet das genuin freie Subjekt aus, zugleich bedarf die Verwirklichung der Vernunft der Freiheit des Subjekts, d.i. die Möglichkeit freier Vollzüge⁹ – beide sind untrennbar miteinander verbunden.¹⁰ Vernünftiges Denken bestehe darin, dass das Bedachte zum einen einer begrifflichen Plausibilität und Korrektheit folgt, also *verständig* ist, und zum anderen »diese Formen auch bewusst bzw. explizit«¹¹ vom Denkenden anerkannt und nach eigenem Urteil angewandt werden.¹² Solche Anerkennung ist nur belastbar und somit nachhaltig gesichert, wenn sie Resultat des Reflexionsprozesses des Einzelnen ist, d.h. aus der auch rationalen Einsicht erfolgt.¹³ Die Bedingungen der Anerkennung liegen nach Hegel immer *nur* in intersubjektiven Verhältnissen vor, in denen sie als kontingente Richtigkeiten in Praxisformen allgemein anerkannt und den Einzelnen vermittelt werden.¹⁴

Denken nach beiden Aspekten bedürfe einer Entwicklung des Bewusstsein des Einzelnen, wie Hegel sie im Entfremdungsprozess diskutiert. Denken als Verstand bedarf der *Entfremdung* von der eigenen Unmittelbarkeit und somit der Einsicht, dass die Welt bestimmten Begriffen und Gesetzmäßigkeiten unterliegt, die sich subjektiven Meinungen und Neigungen entziehen. Solche Entfremdung ist der Zweck *theoretischer Bildung*. Theoretische Bildung heißt jedoch nicht, dass sie nur curricular oder nur theoretisch erworben wird. Vielmehr hebt *theoretisch* auf

⁹ Wie etwa im freien Willen oder im freien Handlungen ausgedrückt.

¹⁰ Aus dieser Bedingtheit von Freiheit und Vernunft begründet sich Hegels Forderung, dass der Staat nicht auf das Gewissen oder, wie er sagt, das Innere des Einzelnen zugreifen dürfe. Seine Kompetenz erstreckt sich auf Gesetze, die äußerlich sind, bezieht sich hierbei auf Handlungen, »die wesentlich nicht ihrer Natur nach Innerliches sondern Äußerliches sind«. Er bezieht sich also nicht auf sittliche Gebote, sondern auf positive Gesetze. GW 26,2, S. 974.

¹¹ Pirmin Stekeler-Weithofer (2012): *Denken*. Tübingen: Mohr Siebeck, S. 149.

¹² »Die Vernunft klammert alle gegebenen Schemata des bloß rationalen Denkens, des gegebenen Unterscheidens und Schließens ein.« Stekeler-Weithofer: *Hegels Wissenschaft der Logik*, S.109.

¹³ Vgl. GW 25,2, S. 1110f.

¹⁴ So ist das hegelsche Diktum zu verstehen »[w]as vernünftig ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig.« TW VII, S. 24. Das Vernünftige kann es nur in anerkannten Praxisformen normativer Selbst- und Weltbezugnahmen geben, an denen der Einzelne seine besonderen Vollzügen orientiert oder ausrichtet. Das Normative und Vernünftige gibt es so nicht einfach in einem isolierten Raum vereinzelter Individuen, sondern nur in gemeinschaftlichen Praxisformen, durch die die Einzelnen auf substantielle Art verbunden sind. Gerade insofern ist der hegelsche Staat als Institutionalisierung gemeinsamer Formen des Denkens, Urteilens und Handelns »das an und für sich Vernünftige« Ebd. §258, vgl. Stekeler-Weithofer: *Hegels Grundlinien der Philosophie des Rechts*.

das auszubildende Vermögen des Verstandes ab, Gegenstände in ihrer besonderen Beschaffenheit zu erfassen und zu unterscheiden, d.i. Begriffe zu bilden.¹⁵

Für die *Vernunft* wiederum bedarf es einer zweiten Entfremdung in Auseinandersetzung mit der Welt und ihren objektiven Strukturen, der Einsicht der eigenen Bezogenheit auf die Welt, im Folgenden wird dies in Anlehnung an Pirmin Stekeler »*Ent-Fremdung*« genannt. Den Zusammenhang zwischen sich und den eigenen Vollzügen auf der einen und der Welt und ihren objektiven Bewertungsmaßstäben auf der anderen Seite zu erkennen, ist Resultat solcher Ent-Fremdung. Sie wird vollzogen im konkreten Verhältnis zur Welt und der hierin institutionalisierten inter-subjektiven Verhältnisse, also in der Praxis des Lebens als *homo socialis et politicus*.¹⁶ Die theoretische Bildung des Verstandes wird demnach ergänzt durch die *praktische Bildung* der Vernunft.

3.1.1 Denken

Das entwickelte Denkvermögen des Einzelnen ist nach Hegel ein *begreifendes* oder auch *begriffliches Erkennen*.¹⁷ Solches begreifendes Erkennen unterscheidet sich so von anderen Formen menschlicher Wahrnehmung, die sich zunächst nur als Perzeption noch in ihrer Unmittelbarkeit »Gefühl, Anschauung, [unmittelbarer, A. A.] Vorstellungen«¹⁸ sei. Hegels Begriff solchen *begrifflichen Denkens* ist vielmehr charakterisiert als *systematisches Denken*, nicht nur als »jene natürliche Eigentümlichkeit des Denkens«, die durch »Zufälligkeit, Willkür [...] [und] Besonderheit des Meinens«¹⁹ gekennzeichnet sei.

3.1.1.1 Nachdenken

Solches begreifendes Denken beruhe auf der Kenntnis von Begriffen, der mentalen Vorstellung des Einzelnen von diesen und, darauf beruhend, der Unterscheidungsfähigkeit des Einzelnen, was dann das geistige Operieren, wie etwa deduktives oder induktives Denken, ermögliche. Im Vollzug des Denkens würden jene verstandesmäßigen Fähigkeiten

¹⁵ Wie etwa in der beruflichen Bildung. Vgl. TW VII, §197.

¹⁶ Vgl. Stekeler-Weithofer: *Denken*, S. 98.

¹⁷ TW VIII, §2. Das Denken hat nach hegelschem Verständnis auch noch andere Formen. Es sei abstrakt, aber auch dialektisch und spekulativ. Die schulische Bildung habe jedoch zunächst nur die abstrakte Form zu ihrem Zwecke. Vgl. TW IV, S. 412.

¹⁸ Ebd.

¹⁹ Ebd., S. 412.

ausgebildet, die ein selbständiges Denken erst ermöglichten: die Fähigkeiten zu abstrahieren, zu vergleichen, zu unterscheiden, und zu reflektieren.²⁰

Denkfähigkeit als begriffliches Erkennen sei so die Fähigkeit des Einzelnen, von den empirischen Erscheinungen der Gegenstände zu *abstrahieren* und somit »das *Zufällige* vom Wesentlichen« zu unterscheiden.²¹ Die Gegenstände der Welt zeigen sich zwar als empirische Erscheinungen verschiedener Art, unterliegen jedoch Begriffen und Kausalitäten, die es zu erkennen gilt. Als Gedachtes sind die Gegenstände der Welt nicht mehr nur als unmittelbare Anschauungsobjekte bekannt, sondern immer schon begrifflich vermittelt. Das Denken sei so zu unterscheiden von der *rein unmittelbaren Vorstellung*, die die Dinge nur in ihrer äußereren Erscheinung, also als konkrete Gegenstände der nur sinnlichen Wahrnehmung, vor sich habe. »Wenn man sagt »Ding« so *meint* man wohl etwas Bestimmtes, aber man spricht von etwas Unbestimmtem, da es unser Gedanke ist, der ein wirkliches Ding zu dieser Abstraktion eines bloßen Dinges macht.«²² Als Gedachtes sind die Strukturen und Gegenstände durch die Verstandeskräfte der Einzelnen *abstrakt* erfasst, unterschieden und reflektiert. Der Denkende würde gerade so das Wesentliche oder Inne-re²³ der betrachteten Gegenstände begreifen, er würde über sie »[n]achdenken«,²⁴ und nur so zur »wahrhaften Beschaffenheit des Gegenstandes [...] gelangen«.²⁵

Denkvermögen in diesem ersten Aspekt bedeute somit die Fähigkeit, die empirische Welt mit all ihren mannigfaltigen Erscheinungen anhand von Begriffen zu erfassen und zu kategorisieren. Es bedeute ein Verständnis für Gesetzmäßigkeiten und somit erwartbare Kausalitäten und ermögliche Schlussfolgerungen über schematische Regeln und Begründungen, die jenseits von nur empirischen Erscheinungen gälten. Der Einzelne begreife im Vollzug des Denkens die Gegenstände als *abstrakte*

²⁰ Vgl. ebd., S. 333: »In diesen erhält die Jugend sogleich etwas, das sie anwenden kann, sowie fortdauernd Stoff, worauf sie es anwenden kann, – Werkzeuge und Waffen, sich an dem Einzelnen zu versuchen, eine Macht, mit demselben fertig zu werden.«

²¹ GW 25,2, S. 1111. Siehe auch TW X, §467. Hegels Begriff des »Abstrakten Denkens« kann aus seiner etymologischen Wortherkunft verstanden werden. In der Abstraktion wird etwas abgezogen, ausgeschlossen oder weggelassen. Im hegelischen Begriff des abstrakten Denkens wird zum einen von den konkreten Gegenständen abstrahiert. »Läßt man nun die Bestimmungen von einem Gegenstand in der Vorstellung weg, so heißt man dies *abstrahieren*.« Siehe GW 25,2, S. 1111 oder auch TW IV, S. 208.

²² TW IV, S. 208.

²³ Vgl. TW VIII, §21.

²⁴ Ebd.

²⁵ Ebd. Anm.

oder »allgemeine Vorstellungen«,²⁶ nicht als konkrete einzelne Erscheinungen, und verstehe ihre Zusammenhänge gerade deshalb, was nach Hegel die Voraussetzung sei, überhaupt *Zwecke* verfolgen zu können.

Zweckmäßige Ausrichtung eigener Vollzüge verlange ein Verständnis für Zusammenhänge, erwartbare Folgen und die Auswahl der Mittel, die nicht einfach nur willkürlich gesetzt, sondern auf den Zweck ausgerichtet sind. Dies gelte sowohl in allen funktionalen wie in normativen Vollzügen. *Nachdenken* würde in letzterer Kategorie meinen, sich nach normativen Regeln zu benehmen, sich also etwa moralischer Pflichten zu erinnern, nach denen der Einzelne seine besonderen Vollzüge richtet.²⁷ Im Denken richten sich die Einzelnen also nach allgemeinen Gesetzen und Ordnungen unterschiedlicher Art, was ihnen zweckmäßige oder auch planmäßige Vollzüge überhaupt ermöglicht. Hierbei müssen sie verschiedene Begriffe kennen, Zusammenhänge herstellen und in rechter Weise Schlüsse ziehen.

Das Denken ist nach diesem Aspekt zentrale Tätigkeit des *Verstandes* und somit rationale Regelbefolgung anhand bekannter Begriffe und Gesetzmäßigkeiten. Es ist vor allem ein *Nachdenken* und materialisiere sich in der Fähigkeit rationaler Denkoperationen wie etwa Deduktion, Induktion, Vergleich und Unterscheidung. Es wird vor allem vollzogen durch das Lernen von Begriffen, Gesetzmäßigkeiten und sonstigen Inhalten theoretischer Wissenschaften. Denken ist so verstandesmäßiger Zugriff auf die Welt und ihre Strukturen.

Nach diesem Aspekt habe das Denken eine mittelbare Wirkung, die sich in der Auswirkung solchen Denkens auf den Denkenden zeige. Die Relevanz des Denkvermögens erschöpfe sich nämlich nicht nur darin, dass die Einzelnen hier ihren *Verstand* ausbilden, sondern die Einzelnen würden im Gebrauchen ihres Verstandes erkennen, dass ihre Vollzüge objektiven Begriffen und Beurteilungsmaßstäben unterlägen, die nicht nur von ihren partikularen Meinungen und Neigungen abhängig seien. Die Denkenden müssten also im Denkprozess von ihren subjektiven Ansichten zwangsläufig *abstrahieren* und im Denken erkennen, dass die Welt nach einer bestimmten Logik von Begriffen und normativen Bestimmungen geordnet ist, die, da sie etwa in Wissenschaften reflektiert und geprüft sind, allgemein anerkannt werden.

Das Denken ist also in zweifacher Hinsicht *abstrakt*. Zum einen abstrahiert der Denkende von der äußeren Erscheinungsweise der vielfältigen Phänomene: Er betrachtet nicht die konkreten Gegenstände als einzelne Gegebenheiten, sondern erkennt die abstrakten Zusammenhänge hinter den Erscheinungen. Zum anderen abstrahiert er im Denken von seinen eigenen Meinungen und Neigungen: Was einen Gegenstand

²⁶ TW IV, S. 214.

²⁷ Vgl. TW VIII, §21.

wesentlich ausmacht und welche Zusammenhänge bestehen, obliegt nicht dem subjektiven Belieben der Einzelnen. Die Gesetzmäßigkeiten sind ihnen als begrifflich (vor-)gegeben.

3.1.1.2 Selbstdenken

Dies habe weiterhin, und dies ist entscheidend, Auswirkung auf das Selbstverständnis des Einzelnen, was Voraussetzung *vernünftiger* Weltbezugnahmen sei. Im Denkprozess würden sich die Einzelnen als geistige Wesen *unmittelbar erfahren*, die nicht nur triebhaft reagieren, sondern systematisch und somit zweckmäßig denken können. In denkenden Vollzügen würde der Einzelne erkennen, dass er weder der sinnlichen Welt und ihren äußereren Strukturen noch der eigenen Partikularität einfach ausgeliefert, sondern durch je eigene Reflexion zu freien Vollzügen imstande sei. Diese seien deshalb frei, weil sie nicht einfach notwendigen »Wenn-dann«-Prozessen unterliegen, sondern durch den Einzelnen selbst in denkender Abwägung erschlossen würden – er erkenne sich also als Einzelner, der Zugriff auf seine Vollzüge habe.

Denken sei somit immer auch ein enges *Selbstverhältnis*, denn hier beziehe der Einzelne ganz eigene Vorannahmen ein. Er agiere hier als besonderer Einzelner in bestimmter Weise, im Lichte ganz eigener Motivationen, die er aus selbstgewählten Lebensentwürfen oder Haltungen gewinne.²⁸ Er erfahre sich als Denkender, der von seiner Partikularität, aber auch von der reinen Anschauung der Gegenstände abstrahieren und im Verständnis der Umstände urteilen und handeln könne. Als solches *Selbst-Wissen* meine diese Erfahrung das Wissen um die eigene Konstitution als geistiges Wesen, das die Möglichkeit der reflektierten Kontrolle über das *Selbst* (*con-scientia*)²⁹ und eigener Vollzüge habe. Daher komme

28 Robert Pippin bezeichnet gerade dieses enge Selbstverhältnis als den Kern des Freiheitsbegriffs Hegels und betont, dass es Hegel gerade auf die konkrete Verwirklichung der Freiheit als der Möglichkeit auch eigene Urteile zu fällen und daraus eigene Handlungen abzuleiten, ankommt. Robert Pippin (2005): *Die Verwirklichung der Freiheit. Der Idealismus als Diskurs der Moderne*. Frankfurt a. M.: Campus, S. 68: »Frei (...) ist man nicht einfach durch die richtige Beziehung zum Guten oder durch Besitz des Wissens um das Gute. Beim Handeln geht es darum, wie ich zum Handeln bewegt werde, und dies erfordert nicht, dass ich wie jeder andere durch ein allgemeines Begehrn des menschlichen Guten bewegt werde, sondern dass der Handlungsgrund, der sich aus irgendeiner Überlegung ergibt, ein Grund für mich und nicht allgemein »für irgend jemanden« sein muss.« Eben dies macht also das Denken zum Selbstdenken und somit zum qualifizierten Vermögen des je Einzelnen.

29 Vgl. ebd.

er in Abgrenzung zu Konventionen oder Traditionen der Welt einerseits und in Abstraktion von den eigenen Neigungen und Trieben andererseits zu Urteilen und Handlungen, die er als angemessen, anerkennungswürdig oder eben als *vernünftig* bewerte. Der Einzelne erkenne sich als das Subjekt dieser Vollzüge, er erkenne sich als besonderes Ich, was begriffliche Voraussetzung vernünftigen Urteilens und Handelns ist.

Daher besteht das *selbstständige* Denken nach Hegel nicht darin, nach eigenem Belieben unsystematisch zu »[r]eflektieren und [r]äsonieren«³⁰, sondern in der Fähigkeit, die *Werkzeuge des Verstandes* angemessen nach *eigenem Urteil* und gegebenen Umständen zu gebrauchen.³¹ Eigene Gedanken werden so nicht verstanden als das Produzieren unmittelbarer Einfälle. Sie sind vielmehr Ergebnis eines Analysierens und Reflektierens der Sachverhalte durch eigenes systematisches Denken. Das genuin eigene Denken besteht nach Hegel also im *eigenen Vollzug* der Denkprozesse durch den Einzelnen selbst und in der damit einhergehenden Einsicht des Denkenden, dass er selbst die Gründe und Prinzipien seines Denkens bestimmt und ausrichtet.

Das Denken als begreifendes Erkennen ist nach Hegel also nicht nur einfach ein intellektuelles Vermögen. Es ist zugleich die Voraussetzung des Selbstverständnisses des Einzelnen als geistiges Wesen: die Autonomie *vernünftigen* Denkens resultiert aus der Fähigkeit des *verstandesmäßigen*, schematischen Denkens. Hier zeigt Hegel ganz klar, dass jedes *Selbstdenken* und somit die freie Selbst- und Weltbezugnahme zunächst der Ausbildung des *Verstandes* bedarf. Im Denken als dem Verstehen und Befolgen von Regelschemata erwerbe der Einzelne gewissermaßen das Werkzeug, das ihm das *Selbstdenken* erst erlaube. Zu wissen, wie man etwas bewerten soll, verlange die Kenntnis um die Beschaffenheit des zu Bewertenden. Man muss gewissermaßen die Umstände kennen, ihre Funktionsweise verstehen und in der Lage sein, erwartbare Konsequenzen abzuschätzen. Hierzu muss man rationale Denkoperationen durchführen und hierbei immer Wissen um Begriffe und die Umstände haben. Dies gilt sowohl für rein funktionale wie für den ganzen Bereich moralisch-ethischer Urteils- und Handlungsvollzüge. Solch verstandesmäßiger Zugriff auf die Urteils- und Handlungsvollzüge, der nichts anderes ist als rationale Abwägung, ist nach Hegel die Bedingung jedes *Selbstdenkens*, das als Resultat der praktischen Erfahrung dieser Abwägung und der Bewertung ihrer Konsequenzen verstanden werden kann. Bedeutet solches *Selbstdenken* dann die ganz eigene Begegnung mit zu meistern den Situationen, ist solches Wirken als enges *Selbstverhältnis* verstanden.

Gerade insofern der je Einzelne die Abwägung anhand eigener geistiger Kräfte vollzieht, ist das Gedachte das je eigene. Dabei spielt auch

³⁰ TW IV, S. 332.

³¹ Vgl. TW III, S. 363f.

keine Rolle, dass ihm die Bedingungen dieser Abwägung durchaus äußerlich vermittelt sind und er dabei von äußerlichen Bestimmungen und Bewertungen beeinflusst ist, was nach Hegel ohnehin immer der Fall ist. Das je eigene Denken aus all diesen Bedingungen abzuleiten, meint die Autonomie des Selbstdenkens, wofür die rationale Bewertung unverzichtbar ist.

Der Einzelne muss aber nicht nur die Welt und ihre Praxisformen kennenlernen, sondern auch sich selbst. Er muss nach letzterem Aspekt um die eigene Identität, die eigenen Haltungen genauso wissen wie um eigene Fähigkeiten und Kompetenzen, bevor er zu der anspruchsvollen Forderung der Bewertung solcher Bedingungen übergehen kann. Schon der Prozess der Annahme von selbsteigenden Haltungen erweist sich als anspruchsvoll, insofern der Einzelne hier Normen als eigene Richtigkeiten erst anerkennen muss, was ihre Kenntnis genauso erfordert wie die Einsicht in ihre Richtigkeit. Erst die Fähigkeit, gerade solche Reflexion anhand der Entwicklung immer erst potenziell gegebener geistiger Fähigkeiten vorzunehmen, qualifiziert das je eigene des Denkens des Einzelnen, das nach Hegel nicht einfach gegeben ist, sondern entwickelt werden muss.

Im Begriff des Denkens ist also erstens die Kenntnis der Welt und ihrer Praxisformen gefordert und zweitens, dass der Einzelne sich selbst als geistiges Wesen erkennt. Voraussetzung dieser beiden Erkenntnisse ist die Fähigkeit der Reflexion, d. i. die Möglichkeit, beide Kategorien zum Gegenstand seines Denkens zu machen, was nach Hegel bedeuten muss, dass er sich vom Gegenstand dieser Denkvollzüge unterscheiden kann. Der Einzelne soll also sowohl auf sich als auch auf die Welt samt ihren Strukturen denkend, d. h. begrifflich, zugreifen können. Gefordert ist somit die Fähigkeit der Unterscheidung. Solche Unterscheidung, oder die dargestellte doppelte Abstraktion des Denkens, hat nach Hegel Auswirkungen auf das Bewusstsein des Einzelnen – das Bewusstsein verändert sich in solchen Denkvollzügen, es wird entfremdet. Diese Denkvollzüge bedeuten eine veränderte, man könnte auch sagen reflektierte Bezugnahmen auf sich und die Welt.

3.1.2 *Entfremdung*

Im Begriff der *Entfremdung* wird nun durch Hegel diese Veränderung des Bewusstseins expliziert. Der mehrstufige Prozess der Entfremdung ermöglicht die angesprochene Reflexion und somit die Fähigkeit der Unterscheidung. Denken und Entfremdung sind aufeinander verwiesen und bezeichnen hier unterschiedliche Aspekte von Bildung: Denken ist das in der Bildung erworbene Vermögen, Entfremdung die Bewusstseinsveränderung, die jeden Begriff der Bildung von reinem Training oder Schematismus unterscheidet.

3.1.2.1 Der Entfremdungsbegriff im Diskurs

Der Begriff der Entfremdung weist zunächst unterschiedliche Bedeutungsaspekte auf. So bezeichnet er zunächst eine

»zielgerichtete Tätigkeit des Fremdmachens oder den Vorgang des Fremdwerdens, durch die eine Person bzw. eine Sache aus dem Konnex der Nähe, des Eigenen, Heimischen, Gemeinschaftlichen, Vertrauten oder Gewohnten herausgenommen und einem anderwärtigen und anders ausgerichteten Zusammenhang zugeordnet wird [...].«³²

Fremdwenden kann in diesem Verständnis sowohl eine heimische Umwelt, eine Religion in der Beziehung zu Gott, eine Gemeinschaft, eine andere Person oder auch das eigene Sein. Nicht zu übersehen ist zudem die Bedeutung der Entfremdung als Entäußerung (*alienation*), die vor allem in der angelsächsischen Sprachtradition auftritt und auf das Eigentum bezogen ist. Hier bezeichnet eine *Entäußerung* den rechtlichen Übergang von Eigentum von einer Person zur anderen. Gemeinsam ist diesen unterschiedlichen Bedeutungsaspekten immer eine »Trennung, Entfernung, [ein] Verschwinden aus oder [eine] Entgegenseitung«³³ von zuvor Eigennem oder einem Zugehörigem.³⁴

Philosophische Relevanz gewinnt der Begriff der Entfremdung aus seinem juristisch-ökonomischen Bedeutungsaspekt. Als *alienatio* meint der Begriff dann nicht nur die Entäußerung von Eigentum. Er beschreibt die Entäußerung oder Veräußerung unmittelbarer, natürlicher Rechte des Einzelnen im Sinne einer Übertragung dieser an einen Souverän. So findet der Begriff Anwendung zunächst in kontraktualistischen Staatstheorien, die das menschliche Zusammenleben in einer Gesellschaft unter der Bedingung einer konstituierten und institutionalisierten Gemeinschaft betrachten. So gewinnt der Begriff der *alienatio* Bedeutung, wo das Verhältnis zwischen den Rechten der Einzelnen und den Erfordernissen und Befugnissen der Gesellschaft oder des Staates ausgehandelt wird.³⁵

32 Eberhard Ritz (1972): *Entfremdung*. In: Joachim Ritter (Hrsg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Band 2. Basel: Schwabe & Co, Sp. 509.

33 Ebd.

34 Ein weiterer Bedeutungsaspekt ist jene des *aliénatio mentis*, die gemeinhin als psychiatrische Pathologie zu verstehen ist. Gemeint ist hier der Verlust oder die Störung der mentalen Kräfte, also eine Geistesstörung. Mehr dazu ebd., Sp. 510 und auch Richard Schacht (1970): *Alienation*, Garden City, NY: Doubleday, S. 2f.

35 Ritz: *Entfremdung*, Sp. 512f.: »Für die Herausbildung der – bei Hegel zuerst begrifflich fixierten – Problematik der E. in den Begriffen des traditionellen Natur- und Vertragsrechts ist Rousseaus Theorie der «aliénation» und «aliénation totale» repräsentativ. In genauer Entsprechung zur aristotelischen Definition: λέγω δὲ ἀπαλλοτρίωσιν δόσιν καὶ πρᾶσιν (Veräußerung

Staatlichkeit wird hierbei als ein fortgeschrittener Zustand menschlichen Daseins betrachtet, in dem, anders als im Naturzustand, ein entwickelter Begriff von Kultur, Gesellschaft und Ökonomie vorausgesetzt wird. Paradigmatisch ist in dieser Anwendung des Begriffs der *alienatio* ein Grundproblem jeder Staatlichkeit angesprochen: Inwieweit muss der Einzelne seine unmittelbaren Rechte im Sinne einer Übertragung an einen Souverän veräußern, damit eine institutionalisierte Staatlichkeit die Rechte aller sichern kann? Wird hierbei auch die Freiheit des Einzelnen veräußert oder wird sie vielmehr in eine andere Form übersetzt und so sogar gesichert?

3.1.2.1.1 Exkurs: Rousseau und das Problem der *aliénation totale*

Der Entfremdungsbegriff Jean-Jacques Rousseaus, der den Begriff erstmalig philosophisch relevant macht, umreißt gerade dieses Verhältnis zwischen Einzelnen und Staat und zeigt damit die volle Ambiguität des Entfremdungsbegriffs. Zum einen im *Diskurs über den Ursprung und die Grundlagen der Ungleichheit unter den Menschen*³⁶ und im *Emile*,³⁷ zum anderen im *Contrat Social*³⁸ führt Rousseau zwei Entfremdungsbegriffe auf, die paradigmatisch zeigen, dass der Entfremdungsbegriff als negative Selbstentfremdung und als *aliénation totale* eine Spannung zwischen dem Selbst des Einzelnen und seiner gesellschaftlichen Welt anspricht. Anders und mit Rousseau gesprochen, fragt der Entfremdungsbegriff also nach der Möglichkeit eines Dasein als Mensch oder als Bürger,³⁹ das er sowohl im *Emile* als auch im *zweiten Diskurs* als einander ausschließende Daseinsformen ansieht.

heißt geben oder verkaufen) bestimmt er «aliéner» als «donner ou vendre», um polemisch gegen Grotius am Maßstab des gerechten und gewinnbringenden Tausches die Konstruktion des Unterwerfungsvertrages der Entäusserung natürlicher Freiheitsrechte zu unterlaufen. Der Begriff der «totalen Entäusserung», die im Gesellschaftsvertrag vollzogen wird («gänzliche Entäusserung jedes Gesellschaftsgliedes mit allen seinen Rechten an die Gesamtheit», «Entäusserung ohne Vorbehalt») formuliert paradox das Problem der politischen Institution als das der Aufgabe natürlicher Freiheit und der Konstitution einer ihr äquivalenten Freiheit eines gleichen und gesicherten Rechts aller.«

36 Rousseau: *Zweiter Diskurs*.

37 Jean Jacques Rousseau (2003): *Emile oder über die Erziehung*. Paderborn: Brill Schöningh.

38 Jean-Jacques Rousseau (1977): *Vom Gesellschaftsvertrag oder Prinzipien des Staatsrechts*. Paderborn: Schöningh.

39 Vgl. Robert Spaemann (2008): *Rousseau – Mensch oder Bürger. Das Dilemma der Moderne*. Stuttgart: Klett-Cotta.

Sowohl in den Ausführungen zur Erziehung der Figur des Émile als auch in seiner Staatskonzeption steht die Freiheit des Menschen im Zentrum des Denkens Rousseaus. Die Freiheit zeichne den Menschen wesentlich aus, weder darf noch kann der Mensch deshalb auf diese verzichten.⁴⁰ Worin diese existentielle Freiheit des Menschen besteht, zeigt Rousseau vor allem im zweiten Diskurs: In der *Unabhängigkeit vom Willen anderer*. Die Freiheit zeige sich in der »Übereinstimmung mit sich selber«⁴¹ gerade darin, dass der Mensch sich selbst gehorche, seinem *sentiment* folge. Dieser rousseausche Begriff darf jedoch nicht nur als reines Gefühl verstanden werden. Es meint vielmehr eine innere *Gewissheit* des Menschen, aus der heraus er in der Lage ist, nach eigenen Überzeugungen zu handeln, und spricht damit auch normative Haltungen an.⁴² Dieses *sentiment* dürfe nach Rousseau jedoch nicht etwa von außen vermittelt sein, sondern gehe aus dem unmittelbaren Selbst des Einzelnen hervor. In dieser Unmittelbarkeit zeigt es sich in der Figur des Émile als *sentiment de la nature*, das er in seiner isolierten Existenz hat, und im Dasein als *Citoyen* als *sentiment de la sociabilité*, das sich infolge seiner *aliénation totale* einstellt. So können beide aus diesem unmittelbaren Gefühl jener Zerrissenheit und Unfreiheit entgehen, der der *Bourgeois* des *état civil* unterworfen ist.

Der Mensch ist im *état civil* nicht mehr bei sich, sondern sieht sich nur noch aus der Perspektive der Anderen. Er ist unfrei, weil er sich nur noch in Relation zu anderen weiß, sich über deren Urteil definiert und so nur noch in den anderen existiert. Die Gesellschaft fordere eine solche Ausrichtung des eigenen Seins, weil sie der Schauplatz des Kampfes um »Macht und Reputation«⁴³ sei und der Einzelne im Konkurrenzkampf um diese Güter bestehen müsse. Er sei hierbei getrieben von seiner *amour propre*, die als inneres Verlangen nach der Anerkennung der anderen zu verstehen sei und aus seiner äußereren Abhängigkeit von den anderen resultiere.⁴⁴ So werde der Mensch zu einem »artifiziellen« Wesen mit »künstlichen Leidenschaften«,⁴⁵ die ihren Ursprung nicht in

⁴⁰ Vgl., beispielsweise Rousseau: *Vom Gesellschaftsvertrag oder Prinzipien des Staatsrechts*, Buch 1, Kapitel 4, S. 66–71.

⁴¹ Spaemann: *Rousseau – Mensch oder Bürger*, S. 23.

⁴² Vgl. Petersen: *Subjektivität und Politik*.

⁴³ Rousseau: *Zweiter Diskurs*, S. 269. Macht und Reputation seien Produkte der Ungleichheit, die im gesellschaftlichen Zustand erstrebenswert wären. Zum konkreten Zusammenhang der menschlichen Entwicklung und der bürgerlichen Gesellschaft siehe Rousseau, ebd., S. 271: »Es genügt mir, bewiesen zu haben, daß dies nicht der ursprünglichen Zustand des Menschen ist und daß es allein der Geist der Gesellschaft ist und die Ungleichheit, welche sie gebiert, die alle unsere natürlichen Neigungen so verändern und entstellen.«

⁴⁴ Vgl.: Petersen: *Subjektivität und Politik*, S. 45.

⁴⁵ Rousseau: *Zweiter Diskurs*, S. 267.

den Einzelnen, sondern in der Gesellschaft hätten. Der gesellschaftliche Mensch des *zweiten Diskurses* ist nach Rousseau nicht mehr er selbst, er kennt sich nicht mehr und zeigt sich als Spielball der Gesellschaft und ihrer Akteure, deren Heteronomie er somit unterworfen ist – was seine *Selbstentfremdung* ausmacht.⁴⁶

Diese für Rousseau negative Entwicklung hängt stark mit den gesellschaftlichen Lebensumständen zusammen, die die Rolle des Menschen und seine gesellschaftlichen Beziehungen maßgeblich bestimmen. Vor allem das *Tauschverhältnis um die privaten Zwecke* zwischen den Menschen in gesellschaftlichen Kontexten führe dazu, dass die Menschen voneinander abhingen, ihr wahres Wesen voreinander verbergen müssen, um ihr egoistisches Eigeninteresse zu erreichen. So hätten sie kein gemeinsames Interesse mehr und entfremdeten sich, auch voneinander. Die Verfolgung ihrer *volontés particulières* mache so den *état civil* zu einer Sphäre des Scheins. Die Bourgeois seien nicht, was sie vorgäben zu sein. Sie handelten aus einem *reflektierten Kalkül* heraus, um ihre ganz privaten Zwecke zu erreichen, und verlören die für Rousseau so wichtige Unmittelbarkeit in ihrem Selbst- und Weltbezug. »Das Tauschprinzip ist [so] das Prinzip der Entfremdung [...]«,⁴⁷ weil es in ihm vor allem um die Besorgung der *volonté particulière* gehe. Der Bourgeois sei hierbei *zerrissen* zwischen seinen *natürlichen* Neigungen und den sozialen Pflichten, die er gegen die *künstliche* Gesellschaft habe. Wie Robert Spaemann hellsichtig erkennt, hat der Bourgeois somit nicht das Problem, dass er nicht mehr *homme naturel* sei, »sondern er sei zu natürlich, um noch *Citoyen* sein zu können.«⁴⁸

Das Problem des Bourgeois ist also, dass er nicht voll und ganz Bürger ist. Er gibt hier nur vor, sich ganz dem *état civil* zu übergeben und seine eigenen Neigungen dem allgemeinen Zweck zu opfern – er spielt hier nur eine äußere Rolle. Dies tut er somit aus seiner Selbstsucht heraus, aus dem Drang nach Anerkennung der anderen, nicht aus dem unmittelbaren *sentiment de la sociabilité*, das der *Citoyen* des *Contrat Social*

- 46 Vgl. Rousseau: *Zweiter Diskurs*, S. 195ff. Solche Selbstentfremdung hängt nach Rousseau mit der Konstitution des Eigentums zusammen. Durch das Eigentum würden sich die Menschen zu habgierigen Wesen wandeln, die vor allem nach Macht streben. Es scheine einen stetigen Kampf der Individuen um Eigentum und Macht zu geben, was zu Deprivation führe. Mitgefühl und Güte würden so verschwinden.
- 47 Spaemann: *Rousseau – Mensch oder Bürger*, S. 76. Man könnte hier durchaus Parallelen ziehen zum Entfremdungsbegriff Karl Marx, der Entfremdung vor allem als *Verhältnislosigkeit* versteht. Zum letzteren siehe mehr in Joachim Israel (1985): *Der Begriff der Entfremdung. Zur Verdinglichung des Menschen in der bürokratischen Gesellschaft*. Reinbek: Rowohlt.
- 48 Spaemann: *Rousseau – Mensch oder Bürger*, S. 76.

hat. Kurzum: Das Problem des Bourgeois ist, dass seine Entfremdung nicht weit genug reicht. So kann Rousseau fordern, dass man entweder ganz sich selbst oder ganz dem Staat gehört. In der Auffassung, dass die negative Selbstentfremdung des Bourgeois vor allem aus diesem Kampf um die *volontés particulières*, den jeder für sich kämpfen muss, resultiert, eliminiert Rousseau dieses Übel im *Contrat Social*. Die *volonté particulière* findet so in dieser Staatskonzeption nicht nur keine institutionelle Stellung, sie zu verfolgen würde nach Rousseau den Staat vernichten. So wird es zur unmittelbaren moralischen Pflicht des *Citoyen*, seinen wirklich wahren Willen in der *volonté générale* zu verfolgen.

Dieser korrumpernden Entfremdung sollen *Émile* und der *Citoyen* des *Contrat Social* entgehen. Während das Mittel des *Émile* die soziale Isolation ist, hat der *Citoyen* diese Möglichkeit nicht. Ihm bleibt nur die *aliénation totale*, um der Unfreiheit des Bourgeois zu entgehen. Während der gesellschaftliche Mensch des *zweiten Diskurs* also noch verdorben, schlecht und unfrei ist, muss der Bürger des *Contrat Social* diese Schlechtheit überwinden, er muss sein moralisches Dasein und seine Freiheit als Mensch wiederempfangen und so sein natürliches Dasein im gesellschaftlichen Miteinander auf eine höhere Stufe erheben.⁴⁹ Der *Citoyen* des *Contrat Social* ist so gewissermaßen eine gesellschaftliche Wiederkehr des *homme naturel*, der immer schon weiß, was er will, und dies in der *volonté générale* findet, aber in einer transformierten höheren gesellschaftlichen Daseinsform,⁵⁰ die er durch die *aliénation totale* gewonnen hat.

Die *aliénation totale* als Ausgangspunkt des Gesellschaftsvertrages, die fordert, dass sich »jeder ganz übereignet«,⁵¹ verlangt so nicht nur die Aufgabe der natürlichen Freiheit. Entgegen der üblichen Rezeptionsgeschichte des Entfremdungsbegriffs ist die *aliénation totale* bei Rousseau nicht nur im juristisch-ökonomischen Bedeutungsaspekt gefordert. Mit ihr geht vor allem zwingend einher, dass die Menschen sich ein vollkommenes, moralisch integres *Sein* geben. Das Dasein als Bürger verlangt also nicht nur »die vollständige Überäußerung eines jeden Mitglieds mit all seinen Rechten an die Gemeinschaft.«⁵² Die *aliénation totale* ist so weitreichend, dass die *sentiments de la nature* zu *sentiments de*

49 Vgl. Rousseau: *Vom Gesellschaftsvertrag*, Buch I, Kap. 8, S. 78f. Diese Verwandlung hat ein mystisches Moment, insofern der *Citoyen* sie gewissermaßen empfängt, sich verwandelt. Diese Entfremdung hat, *cum grano salis*, ein theologisches Motiv.

50 Vgl. Petersen: *Subjektivität und Politik*.

51 Rousseau: *Vom Gesellschaftsvertrag*, Buch I, Kap. 6, S. 73. Siehe hierzu auch die einschlägige Übersetzung dieser Forderung von Hans Brockard, dass »jeder sich voll und ganz gibt [...].« Jean-Jacques Rousseau (2011): *Vom Gesellschaftsvertrag*, Stuttgart: Reclam, S. 18.

52 Rousseau (1977): *Vom Gesellschaftsvertrag*, Buch I, Kap. 8, S. 73.

la sociabilité werden. Rousseau fordert so mit der *aliénation totale*, dass Bürgersein das neue »natürliche« Selbst des Einzelnen ist, das durchaus auch durch eine unmittelbare emotionale Bindung der Bürger an das Gemeinwesen getragen ist, das sich nicht etwa erst entwickelt, sondern als Moment der Verwandlung verstanden wird. Bürgersein wird so zum existentiellen Sein des Einzelnen. Die Bindung des Citoyens an sein Gemeinwesen ist für Rousseau somit wesentlich unmittelbares Gefühl oder eben das unmittelbare Selbstgefühl des Citoyens, das sich in der Übereinstimmung mit dem Gemeinwillen zeigt.⁵³

Mit dieser Überäußerung geht zwingend einher, dass auch jeder die Wahrheit der *volonté générale* anerkennt, sich also mit ihr identifiziert und diesen allgemeinen Willen als seinen eigenen Willen versteht. Die *volonté générale* ist damit nicht ein fremder Wille, den die Bürger in der Gesellschaft übernehmen sollen. Er ist ihr *eigener wahrer Wille*, der sich in allgemeinen Gesetzen zeigt. Die Spannung zwischen Fremd- und Selbstbestimmung ist in dieser Identifikation von allgemeinem und individuellem Willen aufgelöst, da der Wille des Gemeinwesens und jener des Citoyens identisch sind.

Die *aliénation totale* des Citoyens unterscheidet sich so wesentlich von der Selbstentfremdung des *homme sociable*. Sie führt nicht etwa zu einer Deformierung des Menschen. Vielmehr wird der Einzelne durch sie ganz zu sich selbst und sie ermöglicht ihm eine ganz neue und allgemeine Ausrichtung seines Selbstgefühls, gerade durch die Mitgliedschaft in einem politischen Gemeinwesen. Mit der Entfremdung des Einzelnen durch den Gesellschaftsvertrag geht also »[d]ie natürliche Unabhängigkeit des solitären Individuums im Naturzustand [...] über in die Freiheit unter selbstgegebenen Gesetzen der volonté générale.«⁵⁴ »Sichselbstgleichheit« des Citoyens als das Gegenteil der Zerrissenheit des Bourgeois bedeutet in dieser Deutung also voll und ganz, d. h. mit der ganzen Existenz, entweder natürliches oder eben politisches Subjekt zu sein. Sichselbstgleichheit fordert so die Aufhebung der Differenz zwischen Mensch und Staat, das heißt die Aufhebung der Spannung zwischen dem natürlichen und

53 Vgl. ebd., Buch 4, Kap 8, S. 195–207. Diese Forderung zeigt sich gerade darin, dass das Kapitel zur bürgerlichen Religion im *Contrat Social* vor allem als eine Polemik gegen das Christentum gelesen werden kann. Gerade das Christentum würde verhindern, dass es solch eine unmittelbare Entsprechung von Staat und Bürger geben könnte, weil es eine gewissen Distanz des Christen zum irdischen Leben fordere. Rousseau scheint hier der Forderung Augustinus zu widersprechen, der fordert der irdische Staat soll vom Bürger des Gottesstaates »die irdischen und zeitlichen Dinge wie ein Fremdling« zu gebrauchen. Aurelius Augustinus (1979): *Vom Gottesstaat*, Band 2, Buch XIX, hrsg. von Carl Johann Perl, Paderborn: Schöningh.

54 Schacht: *Alienation*, S. 2f.

dem politischen Menschen und somit zwischen seiner *volonté particulière* und der *volonté générale*.

Rousseau erkennt zunächst zu Recht, dass diese Identifikation mit der *volonté générale* eine neue Ausrichtung des *Selbst* des Einzelnen fordert. Der *Citoyen* handelt in diesem Zustand nach Grundsätzen, zu denen er sich selbst verpflichtet hat – er hat sie also zu seinem *sentiment* gemacht.⁵⁵

»Seine Fähigkeiten entwickeln sich, seine Ideen erweitern sich, seine Gefühle läutern sich und seine ganze Seele erhebt sich zu solcher Höhe, daß er – den Augenblick preisen müßte, der ihn für immer erlöst und aus einem dummen beschränkten Tier zu einem intelligenten Wesen und zu einem Menschen gemacht hat.«⁵⁶

Der *Citoyen* ändert also mit der Einwilligung in den Gesellschaftsvertrag sein ganzes Sein. Seine *sentiments* zeigen sich als seine *unmittelbaren* »Gemeinschaftsgefühle«⁵⁷ oder bürgerlichen Haltungen zu seinem Gemeinwesen, mit dem er uneingeschränkt identifiziert ist.

3.1.2.1.2 Rousseau und die fehlende Differenz

Rousseau nimmt in seinen Darlegungen zum *état civil* und zum *Contrat Social* durchaus Momente moderner Staatlichkeit in den Blick. Er erkennt zum einen richtigerweise, dass die soziale Integration eine entfremdende Wirkung auf den Einzelnen haben kann. Die Gewöhnung an äußere Strukturen,⁵⁸ die Notwendigkeit, sich aus der Perspektive der Anderen zu sehen und das Streben nach neuen Kategorien wie Macht und Anerkennung unterscheiden sich wesentlich von einem nur natürlichen Dasein. Ein solches gesellschaftliches Leben erfordert eine gewisse Anpassung an die Welt und ihre Strukturen.

Staatlichkeit, wie sie Rousseau versteht, hat außerdem insofern moderne Elemente, als sie mehr ist als eine Institution zum Schutz von Leben und Eigentum im Tausch gegen Gehorsam. Rousseau versteht den Staat als Form ethischen Zusammenlebens. Ähnlich wie Hegel nach ihm, erkennt er so, dass der Staat der Gesinnung der Bürger bedarf. Er erkennt, dass diese Lebensweise eine bestimmte Ausrichtung des *Selbst* der

⁵⁵ Vgl., Rousseau: *Vom Gesellschaftsvertrag*, Buch I, Kap. 8, S. 73: »Dieser Übergang vom Naturzustand zum bürgerlichen Stand erzeugt im Menschen eine sehr bemerkenswerte Veränderung, weil dadurch in seinem Verhalten die Gerechtigkeit an die Stelle des Instinkts tritt und seinen Handlungen die Sittlichkeit verliehen wird, die ihnen zuvor mangelte.«

⁵⁶ Ebd., Buch 1, Kap. 9, S. 79.

⁵⁷ Ebd., Buch 4, Kap. 8, S. 206. Hervorhebung von A. A.

⁵⁸ Vgl. TW VII, §268, aber auch TW IV, S. 348.

Einzelnen und somit bestimmter Haltungen bedarf und, dass der erst gesellschaftliche Status des Bourgeois noch nicht ausreicht, um *Citoyen* sein zu sein und fordert gerade daher die *aliénation totale*.

Dennoch zeigt der rousseausche Entfremdungsbegriff eine Struktur, die das Dilemma zwischen einer Existenz als Bürger und als Mensch aufzeigt. Es stellt sich nämlich die Frage nach dem Verhältnis zwischen dem Einzelnen als Individuum und seiner staatsbürgerlichen Rolle. Mit Rousseaus Begriff der *aliénation totale* wird diese Frage nicht ausreichend erörtert. Die Rolle als *Citoyen* ist sein ganzes Sein, gerade hierin zeichnet er sich gegenüber dem Bourgeois des *état civil* aus. Gerade deshalb erkennt er die *volonté générale* uneingeschränkt an – sie ist sein besonderer Wille. Diese Anerkennung aber, so muss an dieser Stelle konstatiert werden, ist im *Contrat Social* durch die begriffliche Auslöschung der *volonté particulière* erkauft.

Diese *volonté particulière* macht Rousseau verantwortlich für die Unfreiheit des Bourgeois und erkennt nicht, dass die freie Anerkennung der *volonté générale* nur gegeben sein kann, wenn auch die *volonté particulière* realisiert ist. Die *volonté générale* kann ihre Stellung als wahrer und vor allem freier Wille der *Citoyens* nämlich nur erhalten, wenn sie bewusst und selbsteigen von den Bürgern angenommen wird. Das bedeutet weiter, dass die *volonté générale* nur dann nicht zum Instrument der staatlichen Kontrolle wird, wenn ihr die *volonté particulière* als anerkannte und gesicherte Möglichkeit entgegengestellt ist.⁵⁹ Anders gesagt: In der freien Übernahme der *volonté générale* muss der Bürger immer auch die Möglichkeit haben, seiner *volonté particulière* zu gehorchen und diese zu verfolgen. Er muss also selbst die Notwendigkeit der Anerkennung des Gemeinwillens erkennen und ihn zu seinem eigenen Zweck machen. Gerade in dieser Bewegung *des besonderen Willens* zu einem *allgemeinen Willen* realisiert sich die Freiheit des Einzelnen; und nur in dieser besonderen Freiheit kann der Staat, der Gemeinwesen sein

59 So stellt sich weiter die Frage, ob die *réligion civile*, die das *sentiment* der *sociabilité* fordert, nicht zu einem Instrument der Gesinnungskontrolle wird, wenn die *volonté particulière* nicht bestehen bleibt. Die bürgerlichen Glaubensbekenntnisse gewinnen so ihre Gültigkeit nicht nur durch die entwickelte Anerkennung der Einzelnen, für die die Partikularinteressen konstitutiv sind, sondern gegebenenfalls auch durch staatliche Zwangsmaßnahmen, die dann dadurch legitimiert werden, dass sie zum Zwang des Staates zur Freiheit erklärt werden. Siehe dazu Rousseau: *Vom Gesellschaftsvertrag*, Buch 1, Kap. 7, S. 77: »Damit dieser Gesellschaftsvertrag keine leere Form bleibe, muß er stillschweigend folgende Verpflichtung beinhalten, die den andern Verpflichtungen allein Gewicht verleiht: Wer dem Gemeinwillen den Gehorsam verweigert, muß durch den ganzen Körper dazu gezwungen werden. Das heißt nicht anderes, als daß man ihn dazu zwingt, frei zu sein.«

will, seine Legitimation und Wirklichkeit sichern – eben dies ist zentrales Moment jedes modernen, freiheitlichen Staates, ohne den das Verfolgen der *volonté générale* nur als *Anpassung an ein Ideal eines Gemeinwesens* verstanden werden muss. Die allgemeine Anerkennung der *volonté générale* muss also auf der Realisierung der Partikularinteressen gründen. Staat und Bürger können so nur in einem freiheitlichen Verhältnis zueinanderstehen, wenn die Spannung zwischen *volonté générale* und *volonté particulière* bestehen bleibt und nur vom Bürger selbst aufgehoben wird. Anders gesagt: Nur dasjenige Verhältnis zwischen *volonté générale* und *volonté particulière*, das beide Kategorien sichert, kann Grundlage verwirklichter Freiheit sein.

Diese mangelnde Reflexion des Verhältnisses zwischen *volonté particulière* und *volonté générale* ergibt sich aus Rousseaus problematischem Begriff der Subjektivität des Bürgers, die sich durch die *aliénation totale* als seine *neue Natur* einstellt und durch das *sentiment de la sociabilité* vermittelt ist. Die diesem *sentiment* inhärente Idee der Unmittelbarkeit, die im Zentrum der Anthropologie Rousseau steht und die Freiheit des Menschen ausmacht, zeigt sich hier als begrifflich besonders problematisch, insofern sie keine Entwicklung sein darf und sich somit der begriffliche Erörterung des Prozesses der Einsicht in die Anerkennungswürdigkeit des Gemeinwillens verschließt.⁶⁰ So muss die *aliénation totale* nach

- 60 Dies ist gewissermaßen auch die Problematik gegenwärtiger Entfremdungsbegriffe, wie etwa bei Rahel Jaeggi oder Axel Honneth, die durchaus Parallelen zur rousseauschen Bewertung der Selbstentfremdung zeigen. Die Annahme einer Authentizität durch diese Autoren, die sich durchaus als unmittelbares Selbst zu zeigen scheint, verhindert die Einsicht in die Relevanz einer solchen Entfremdung für die Entwicklung des Bewusstseins als *Citoyen*. Diese Auseinandersetzungen um den Entfremdungsbegriff zeichnen sich vor allem in der Forderung aus, im *Einklang mit sich* selbst zu handeln. Autonomie zeigt sich hier als *Sichselbstgleichheit*, als *Authentizität*, die vor allem nach Honneth ganz in der Tradition Rousseaus und Marx durch das Äußere, also durch die Welt gestört wird. Das Selbst scheint nach Honneth also etwas zu sein, das in keiner Weise mit der Welt in Berührung kommen darf. Es darf nicht instrumentalisiert, oder mit Marx gesprochen, *verdinglicht* werden. Passiert dies, sei *Selbstentfremdung* und *Selbstverlust* die Folge. Es kann also kein Selbst geben, das authentisch ist, wenn es zugleich von der Welt als vorteilhaft gesehen wird. Authentisch ist also einer, dessen Selbst nicht in irgendeiner Weise durch ein Außen geprägt oder gestört ist. Diese beiden Autoren gegenwärtiger Entfremdungsdiskurse sehen jedoch zu Recht, dass die reine Selbstentfremdung noch kein selbstkontrolliertes Dasein als *Citoyen* erlaubt. Selbstentfremdung zeigt sich in diesem Stadium zunächst als Verhältnislosigkeit, die auch Marx mit Recht gesehen hatte. Vgl., Rahel Jaeggi (2003): *Entfremdung. Zur Aktualität eines sozialphilosophischen Problems*. Frankfurt a. M.: Campus. Siehe auch etwa Axel Honneth (2021): *Das Ich im Wir. Studien zur Anerkennungstheorie*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Rousseau ein Momentum sein, das sich geradezu mystisch im Bewusstsein der Bürger durch die Einwilligung in den Gesellschaftsvertrag einstellt. Rousseaus Begriff der *aliénation totale* bleibt so zu abstrakt und somit unterbelichtet, weil er nicht erläutern kann, *wie* sich solch eine Veränderung des *sentiment* oder des Bewusstseins entwickelt. Anders gesagt, bleibt in diesem Begriff offen, warum solch eine Bewusstseinsveränderung vom Einzelnen vollzogen werden sollte oder worin der Mehrwert der Anerkennung der *volonté générale* liegt. So muss man schließen, dass Rousseaus Verherrlichung der Unmittelbarkeit nicht nur eine begriffliche Bestimmung des Bewusstseins des *Citoyen* verunmöglicht, sondern zudem verhindert, dass der Staat Rousseaus die Freiheit zu seinem Prinzip hat, was sich gerade in der freien Übernahme seiner Prinzipien durch die Einzelnen zeigen müsste.

Trotz dieser recht weitreichenden Kritik zeigt Rousseau in seinen Entfremdungsbegriffen wesentliche Bedeutungsaspekte dieses Begriffes. Er sieht zu Recht, dass das Dasein in Gesellschaft und Staat das Bewusstsein des Einzelnen verändert. Der Einzelne sowohl als Bourgeois als auch als *Citoyen* muss sich samt seiner Vollzüge nach einem Außen ausrichten. Dies kann, wie Rousseau richtig sieht, durchaus die Auswirkung haben, dass das Selbstverhältnis des Einzelnen verloren geht und er sein Selbstgefühl nur noch aus der Abhängigkeit zu äußeren Verhältnissen schöpft. Rousseau sieht aber auch gerade im Begriff der *aliénation totale*, dass Entfremdung im Sinne einer Veränderung des Bewusstseins zum *Citoyen*, der um seine Freiheit weiß und diese im Staat realisiert sieht, des Staates als Sphäre gemeinsamen Willens der Bürger bedarf, der diese Freiheit ermöglicht. Die begriffliche Leerstelle zeigt sich hier jedoch in der mangelnden Erörterung gerade dieser Bewusstseinsveränderung.

3.1.2.2 Hegel: Die Entfremdung als mehrstufiger Prozess

Vor diesem Hintergrund der rousseauschen Entfremdungsbegriffe erörtert Hegel den Begriff der Entfremdung als einen *mehrstufigen Prozess* der Entwicklung des Selbstbewusstseins, d.i. der Status der denkenden und somit reflektierten Selbst- und Weltbezugnahme.⁶¹ In diesem Verständ-

61 Für die folgende Explikation des Entfremdungsbegriffes wird vor allem auf die *Phänomenologie des Geistes* (TW III), Teil VI, Abschnitt B »Der sich entfremdete Geist; Die Bildung« zurückgegriffen. Gewiss hat die gesamte *Phänomenologie* den Begriff des Selbstbewusstseins zu ihrem Gegenstande. Da es hier aber darauf ankommt, den Begriff der Entfremdung in seinen verschiedenen Momenten zu erfassen, werden keine weiteren Abschnitte einbezogen. Da der Text in seiner Komplexität in Inhalt und Sprache nicht ohne weiteres zugänglich ist, wird hier wenig direkt zitiert. Vielmehr greift die Ausarbeitung auf den dialogischen Kommentar von Pirmin

nis des Entfremdungsbegriffes erkennt Hegel nicht nur, dass Bildung immer auch die Möglichkeit einer von sich selbst abstrahierenden Reflexion eröffnen muss, sondern zugleich, dass die umgebende Welt hierbei eine entscheidende Rolle spielt. Die hegel'sche Entfremdung als Prozess fokussiert dann gerade jenes Moment, das schon Rousseau erkannt hatte: Die Welt hat eine entfremdende Wirkung auf uns. Wir verlieren uns in ihr gewissermaßen, gewinnen eine Existenz auch für andere. Sie ist uns nicht nur fremd, sie birgt auch die Gefahr, dass wir kein Selbstverhältnis mehr haben und uns nur noch »mit den Augen der Anderen« sehen. Auch Hegel erkennt diese Gefahr durchaus, sieht aber gerade hierin produktives Potenzial für das Selbstverständnis des Einzelnen. Gerade durch diese Entfremdung erkenne sich der Einzelne nämlich als von der Welt unterschieden, gewissermaßen als exklusives Ich, das nicht nur ein anderes ist als die Welt, sondern eben auch als die anderen Einzelnen. Hegel stellt aber gerade den Einzelnen in dieser ersten Entfremdung vor die Herausforderung, diese fremde Welt kennenzulernen, sich diese anzueignen – er bleibt also bei der ersten rousseauschen Entfremdung nicht stehen. Hegels Begriff der Entfremdung findet den Weg zur »Ent-Fremdung«⁶² oder der »aufgehobenen Entfremdung«⁶³ nicht in der Passivität des Einzelnen gegenüber einer Welt, die destruktive Tendenzen hat. Er entwickelt diesen Prozess vielmehr als aktive reflektierte Aneignung dieser durch den gebildeten Einzelnen. Diesem Anspruch an den Einzelnen setzt Hegel eine institutionelle Welt gegenüber, die solche *reflektierte Aneignung* ihrer Praxisformen durch den Einzelnen fordert und die Bedingungen dieser Reflexion im Status als *Person*⁶⁴ gerade deshalb rechtlich und institutionell erlauben und befördern muss.

Stekeler-Weithofer zurück, der den hegel'schen Primärtext in Textabschnitten »übersetzt«. Vgl. Pirmin Stekeler-Weithofer (2014): *Hegels Phänomenologie des Geistes. Ein dialogischer Kommentar*, Bd. 2, Hamburg: Meiner.

62 Stekeler-Weithofer: *Hegels Phänomenologie des Geistes*, Band 2, S. 271.

63 Ebd., S. 264. Im Folgenden werden diese Begriffe der Deutung Stekelers entlehnt.

64 Der Begriff der Person wird im hegel'schen Sinne der substantiellen Person (vgl. etwa TW VII, §264) verwendet. Hierzu siehe Stekeler-Weithofer, *Hegels Grundlinien der Philosophie des Rechts*, S. 49: »Hegels Ausdruck »substantielle Person« bedeutet, dass die personalen Kompetenzen nachhaltig sind und sich von einer bloß momentanen Willkür ebenso wie von bloß verhaltensförmigen Dispositionen unterscheiden.« Zuvor heißt es ebd., S. 49: »Dabei übersetze ich das Ich an sich als Person. Das Ich für sich hier und jetzt ist das Subjekt. Das Ich für sich in seinem ganzen Leben ist das Individuum. Das Wort »Subjekt« steht also für das empirische Fürsichsein des Ich im Vollzug hier und jetzt. Das Ich in seinem Leben von der Geburt bis zum Tod ist das lebende Individuum. Dessen Identität ist mit dem Leben des Leibes, den man nicht teilen kann, logisch, d.h. materialbegrifflich, immer

Solcher Begriff der Entfremdung hat nun zwei Bedingungen. Zum einen wird das Bewusstsein des Einzelnen gerade in seiner Rolle als *Citoyen*,⁶⁵ zu der die Entfremdung führen soll, nicht etwa als unmittelbarer Status verstanden, der in irgendeiner Weise natürlich gegeben ist. Zum anderen steht der Einzelne in diesem Prozess nicht einer fremden Welt einfach antagonistisch gegenüber. Vielmehr stehen sich Welt und Einzelne in einem Verhältnis gegenüber, das gerade deshalb durch die Entfremdung verändert wird, da die Einzelnen als geistige Wesen verstanden werden, die über Verstand und Vernunft verfügen und gerade deshalb denkend ihre Selbst- und Weltverhältnisse verändern können.

Im hegelischen Entfremdungsprozess steht der Einzelne so in einem zweifachen Spannungsverhältnis: zum einen zu seinem unmittelbaren Bewusstsein und zum anderen zur Welt mit ihren objektiven Strukturen. Diese Spannungsverhältnisse sind durchaus konflikthaft. Der Einzelne verliert sein bisheriges Wesen, muss sich von seinen Neigungen und Begierden entfremden. Ebenso bewegt er sich in einer fremden Welt. Von dieser muss er sich als unterschieden betrachten, darf also nicht vollends in ihr aufgehen, soll zugleich aber ihre Praxisformen übernehmen. Die Pointe des hegelischen Entfremdungsbegriffes ist aber, dass gerade in der *Erhaltung* dieser beiden *Spannungsverhältnisse* eine *Ent-Fremdung* möglich ist,⁶⁶ d.h. eine Versöhnung des Einzelnen sowohl mit sich als auch

schon mitgegeben. Wo Hegel vom Ich an und für sich spricht, spreche ich von vornherein reflexionslogisch von mir als einem personalen Subjekt.« Stekelers Personenbegriff umfasst den Bürger mit all seinen substantiellen Haltungen und Urteilen, die er aus seinem Dasein in einem sittlichen Gemeinwesen entwickelt und meint damit das *Selbst*, den inneren Status des Bürgers. Wo Stekeler von Person spricht, spreche ich auch vom Bürger als *Citoyen*, da Person als der Status der Bürgers verstanden wird und so immer mehr ist als nur juristischer Status.

- 65 Mit dem Begriff des *Citoyen* ist nach Hegel immer die personale Rolle des Einzelnen im Staat und somit ein selbstbewusster Einzelner angesprochen. Vgl. *GW 26,3*, S. 1306. Was diesen Status ausmacht erläutert Hegel zudem konkret beispielsweise in *TW VII*, §261 Anm., §268.
- 66 Dieser Begriffsaspekt heißt bei Hegel ebenfalls *Entfremdung*, ist aber ein entscheidender höherstufiger Aspekt des Entfremdungsbegriffes. Siehe hierzu *TW III*, S. 361f: »Das Ganze ist daher wie jedes einzelne Moment eine sich entfremdete Realität; es zerfällt in ein Reich, worin das *Selbstbewußtsein* *wirklich* sowohl es als sein Gegenstand ist, und in ein anderes, das Reich des *reinen* Bewußtseins, welches jenseits des Ersten nicht wirkliche Gegenwart hat, sondern im *Glauben* ist. Wie nun die sittliche Welt aus der Trennung des göttlichen und menschlichen Gesetzes und ihrer Gestalten und ihr Bewußtsein aus der Trennung in das Wissen und in die Bewußtlosigkeit zurück in sein Schicksal, in das *Selbst* als die *negative* Macht dieses Gegensatzes geht, so werden auch diese beiden Reiche des sich entfremdeten Geistes in das *Selbst* zurückkehren; aber wenn jenes das erste

mit der Welt, indem beide Relationen im Entfremdungsprozess bewusst und überhaupt erst nachhaltig entwickelt werden.

Mit seinem Entfremdungsbegriff, der seine Pointe in der Ent-Fremdung findet, zeigt Hegel durchaus Parallelen zu den Entfremdungsbegriffen Rousseaus. Was Hegel jedoch mit der Explikation dieses Begriffs darüber hinaus leistet, ist die Vermittlung zwischen der destruktiven Entfremdung des *homme sociable*, der sein Selbstverhältnis verliert und der *aliénation* des *Citoyens*, die wesentliche Bedingung der Möglichkeit des Verhältnisses zwischen Bürger und Staat ist. Hegel kann das Verhältnis beider Momente der Entfremdung erarbeiten und zeigen, dass sie einander bedingen und gerade so mit diesem Begriff der Entfremdung die Auswirkungen der Bildung auf das Bewusstsein des Einzelnen erörtern. Er kann zugleich zeigen, dass solche Entwicklung nur in der Welt als Sphäre institutionalisierter intersubjektiver Verhältnisse zu vollziehen ist. Einerseits ist die Welt so konstitutive Bedingung des Entfremdungsprozesses und andererseits ist solche Entwicklung des Bewusstseins nur möglich, weil die Einzelnen mit Denkvermögen ausgestattet sind, als solche institutionell realisiert werden und gerade deshalb durch ihr Weltverhältnis ihr Selbstbewusstsein entwickeln können.

3.1.2.2.1 Entfremdung und Welt

Hegel sieht zunächst, dass die geistigen Fähigkeiten der Person in einem gewissen Spannungsfeld zu ihrem nur unmittelbaren Dasein als leibliches Individuum stehen, von dem sich die Person im Bildungsprozess *entfremden* muss. Im Begriff der *Entfremdung* findet sich die *begriffliche Vermittlung* dieser unterschiedlichen Konstitutionen des Menschen. Der Prozess der Entfremdung nämlich ist die stufenweise Entwicklung des Bewusstseins zu einem *handlungs- und urteilsfähigen Selbstbewusstsein*. Sie erlaubt ein Selbst-Wissen als soziokulturelle Person in einer gemeinschaftlichen Welt. Durch Entfremdung von seinem unmittelbaren Bewusstsein erlangt der Einzelne ein *reflektiertes Verhältnis* zu seinem Selbst und somit erst die Fähigkeit, personale Rollen zu übernehmen. In diesem Status wissen die Einzelnen von sich als einem handlungs- und

unmittelbar geltende *Selbst*, die einzelne *Person* war, so wird dies zweite, das aus seiner Entäußerung in sich zurückkehrt, das *allgemeine Selbst*, das den *Begriff* erfassende Bewußtsein sein, und diese geistigen Welten, deren alle Momente eine fixierte Wirklichkeit und ungeistiges Bestehen von sich behaupten, werden sich in der *reinen Einsicht* auflösen. Sie als das sich selbst *erfassende Selbst* vollendet die Bildung; sie faßt nichts als das Selbst und alles als das Selbst auf, das heißt, sie *begreift* alles, tilgt alle Gegenständlichkeit und verwandelt alles *Ansichsein* in ein *Fürsichsein*.«

urteilsfähigem Subjekt (Selbst-Wissen) und sie wissen zugleich von ihrem Wissen von der Welt (Mit-Wissen). Es ist hier von einem *Dasein* als einem wissenden und somit bewusstem Sein in der Welt zu sprechen. Es bezeichnet also ein »Bewusstsein des Bewusstseins, Wissen des Wissens«.⁶⁷

Die Bedingung solch zunächst formaler Vermittlung zwischen dem Individuum und seiner personalen Rolle ist nach Hegel eine vom Einzelnen als fremd empfundene Welt, in der er sich nicht erkennt. Die wirkliche Welt erscheint dem Einzelnen zunächst als Willkür eines Systems, dem er sich unterwerfen und an das er sich äußerlich anpassen muss. Er muss sich an Rechtsformen, Wissen und Konventionen des gesellschaftlichen Lebens orientieren. Er tut dies zunächst, weil es äußerlich von ihm verlangt wird, nicht, weil er sie auch als richtig akzeptiert oder erkennt. Die Welt als fremde Wirklichkeit zeigt sich ihm als das Andere seines Seins, also als ein seinem natürlichen Sein entgegenstehendes Äußeres. In dieser Welt des Rechts ist der Einzelne in diesem ersten Entfremdungsprozess *nur äußerlich* Person des Rechts, er bewegt sich in der »geistlose[n] Allgemeinheit«,⁶⁸ weil er sich hier noch nicht als Person im Vollsinne, d.h. als aktives Mitglied des Gemeinwesens versteht. Er kann sich nicht mit seiner Welt *identifizieren*, sie ist ihm fremd. Die rechtliche Person agiert in diesem Bewusstseinszustand auf eine von der Außenwelt erwartete Weise, ohne die Einsicht der Notwendigkeit dieses bestimmten Agierens zu haben. »In dieser Gegenüberstellung des eigentümlichen Seins des Sozialen, der Formen des Wir, erkennt sich das Ich sozusagen noch nicht.«⁶⁹ Diese anfängliche Fremdheit der Welt ermöglicht dem Einzelnen jedoch, sich als ein *besonderes Einzelnes* zu begreifen. Er erkennt sich als vom Gemeinwesen Unterschiedenes.⁷⁰ Anders als im hegelischen Konzept der Familie, in der die Einzelheit der Mitglieder nicht zum Vorschein kommt, tritt der Einzelne in die äußere Welt als aktualisierte, *konkrete Person*, die sich zunächst nur selbst Zweck ist.⁷¹ Als

67 Stekeler-Weithofer: *Hegels Phänomenologie des Geistes*, Band 1, S. 123.

68 TW III., S. 364. Die reine Zuschreibung des Personenstatus durch das Recht, so könnte man Hegel verstehen, genügt nicht um eine gesellschaftliche Öffentlichkeit zu schaffen, denn dieser Rechtsstatus ist erst einmal nur »geistlose Allgemeinheit«, d.h. der Status hat sich noch nicht im Bewusstsein des Einzelnen aktualisiert. Letztere müsste sich *entwickeln* und ist gerade insofern *wirklich*. Vgl. ebd.

69 Stekeler-Weithofer: *Hegels Phänomenologie des Geistes*, Band 2, S. 263.

70 Anders als in der Familie, die als eine Einheit gilt.

71 Vgl. TW VII, §238: »Die bürgerliche Gesellschaft reißt aber das Individuum aus diesem Bande heraus, entfremdet dessen Glieder [als Glieder der Familie, A. A.] einander und erkennt sie als selbständige Personen; [...] So ist das Individuum *Sohn der bürgerlichen Gesellschaft*, die ebenso sehr Ansprüche an ihm, als er Rechte auf sie hat.«

solche *konkrete Person* zeigt er sich hier, als solche muss er handeln und urteilen, aber zunächst muss er sich als solche begreifen. Die zunächst unmittelbare Erfahrung des Ich als eines *exklusiven Einzelnen* ist dafür notwendig.⁷²

»Doch freie Personen sind wir nur in der aufgehobenen Entfremdung, der Anerkennung der Normativitäten des Geistigen als *eigene Richtigkeiten*.«⁷³ Um freie, subjektive Person zu sein, muss sich der Einzelne die *Strukturen des Geistigen in Gesellschaft und Staat* dispositionell aneignen, er muss das zunächst empfundene Fremdsein der harten Wirklichkeit *aufheben*.⁷⁴

Der hegelische Begriff der *Aufhebung* ist hier in seinem Doppelsinn zu verstehen, wie Hegel in seiner Wissenschaft der Logik⁷⁵ erläutert. Aufhebung hat Hegel zufolge eine ambige Wortbedeutung, zum einen als *relativieren oder abschaffen* (lt. tollere), zum anderen aber auch als *aufbewahren* (lt. conservare).⁷⁶ In diesem Doppelsinn meint die aufgehobene Entfremdung zum einen die Relativierung der Fremdheit der Welt und ihrer Unterschiedenheit vom Subjekt. Relativiert wird die Fremdheit der Welt vom Subjekt selbst, indem es die Prinzipien der Welt als Haltungen annimmt und somit reflektierend anerkennt. Als Haltungen sind diese Prinzipien durch das Subjekt und seine geistigen Fähigkeiten überprüft und reflektiert. Das Subjekt begreift, dass es Teil jenes Ganzen ist, das es als Welt erfährt. Es nimmt also die Welt und ihre Prinzipien auf und

72 Vgl. Schacht: *Alienation*, 1970.

73 Stekeler-Weithofer: *Hegels Phänomenologie des Geistes*, Band 2, S. 264. Hervorhebung von A. A.

74 Siehe hierzu TW VII, §261, Anm.: »(...) das Individuum muß in seiner Pflichterfüllung auf irgendeine Weise zugleich sein eigenes Interesse, seine Befriedigung oder Rechnung finden, und ihm [muß] aus seinem Verhältnis im Staat ein Recht erwachsen, wodurch die allgemeine Sache *seine eigene besondere Sache* wird. Das besondere Interesse soll wahrhaft nicht beiseite gesetzt oder gar unterdrückt, sondern mit dem Allgemeinen in Übereinstimmung gesetzt werden, wodurch es selbst und das Allgemeine erhalten wird. Das Individuum, nach seinen Pflichten Untertan, findet als Bürger in ihrer Erfüllung Schutz seiner Person und Eigentums, die Berücksichtigung seines besonderen Wohls und die Befriedigung seines substantiellen Wesens, das Bewußtsein und das Selbstgefühl, Mitglied dieses Ganzen zu sein, und in dieser Vollbringung der Pflichten als Leistungen und Geschäfte für den Staat hat dieser seine Erhaltung und sein Bestehen.«

75 TW VI, hier vor allem die objektive Logik, 2. Teil, 2. Abschnitt, ab S. 402.

76 Vgl. Hans-Friedrich Fulda (1971): *Aufheben*. Joachim Ritter (Hrsg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Band 1. Basel: Schwabe & Co, Sp. 618–620. Außerdem kann *Aufheben* auch noch »hochheben« (lat. ebenfalls tollere bzw. sublevare) bedeuten. Dieser Bedeutungsaspekt soll hier jedoch keine Rolle spielen.

aktualisiert sich so als Person innerhalb einer Welt, dessen Begriff des Richten und Wahren er versteht und anerkennt. Zu betonen ist, dass der Einzelne nicht vollkommen in der äusseren Welt aufgelöst wird – die Fremdheit oder auch Unterschiedenheit des Einzelnen von der Welt bleibt bestehen. Der Einzelne erkennt in der aufgehobenen Entfremdung seine Differenz zur Welt – gerade dies ist konstitutiv für die Entwicklung seines Selbstbewusstseins als freie Person, die zu wirklich eigenen Urteilen und Handlungen fähig ist.

Das Subjekt erkennt in der aufgehobenen Entfremdung also, dass die Welt zwar von ihm unterschieden ist, es also als besonderes Einzelnes in ihr agiert. Es erkennt aber zugleich, dass es ein Teil dieser Welt ist. Als dieser Teil, oder – hegelisch gesprochen – als »Glied[e] der Kette des Zusammenhangs«⁷⁷ realisiert es sich, indem es die Prinzipien und Praxisformen der Welt als handlungs- und willensleitende Haltungen annimmt und in seinen Handlungen verwirklicht.⁷⁸ Konkret bedeutet das, dass das Selbstbewusstsein als das reflektierte Bewusstsein der Person diese allgemein anerkannten Formen des Zusammenlebens *für sich als eigene anerkennt*, d. h. als richtig und vernünftig erkennt. Hier gilt es die Strukturen von Gesellschaft und Staat als eines Ganzen zu verstehen, welche allgemein vermittelt sind und durch die Personen selbst realisiert werden.

»[D]as Selbstbewußtsein ist nur *Etwas*, es hat nur *Realität*, insofern es sich selbst entfremdet; hiethur setzt es sich als allgemeines, und diese seine Allgemeinheit ist sein Gelten und Wirklichkeit. Diese *Gleichheit* mit Allen ist daher nicht jene Gleichheit des Rechts, nicht jenes unmittelbare Anerkanntsein und Gelten des Selbstbewusstseins, darum weil *es ist*; sondern daß es gelte, ist durch die entfremdete Vermittlung, sich dem Allgemeinen gemäß gemacht zu haben.«⁷⁹

Als *selbstbewusste* Personen erkennen sich die Einzelnen als *freie Akteure* innerhalb des Gemeinwesens. Nur in diesen Rollen ist ihr Denken und Handeln nicht von ihrer Partikularität bestimmt, sondern durch allgemeine Begriffe des Richten und Wahren. Eine solche allgemein Ausrichtung des Selbst ist nun jedoch nicht mehr reine Anpassung aufgrund

77 TW VII, §187.

78 Siehe hierzu auch Stekeler-Weithofer: *Hegels Wissenschaft der Logik*, Band I, S. 556ff: »Jeder Mensch nimmt als Einzelperson an der allgemeinen Form des Realitätsbezugs im Wissen, auch in seiner praktischen Erfahrung, je bloß unvollkommen teil. Die ›Aufhebung‹ des äusseren Seins, der Welt, wie sie ist, besteht in einer Haltung zur Realität, die wir als gut oder richtig beurteilen. Die entsprechenden Aussagen oder Urteile bewerten wir als wahr. Die Aufhebung selbst ist wissendes, das heißt begrifflich gefasstes Erkennen. Es ist damit die äusserne Welt ideell sozusagen in mich aufgenommen.« Siehe hierzu auch Fulda: *Aufheben*.

79 TW III, S. 363.

äußerer Erwartungen, sondern folgt der *subjektiven Einsicht* der Person in die Anerkennungswürdigkeit ihrer Prinzipien.

Diese *Ent-Fremdung* besteht so darin, die äußeren Bedingungen in *reflektierter Weise* anzunehmen. Diese Reflexion bedarf der Interaktion mit der Welt, um die Frage nach dem Wesen des Ich, des Wir und der Verfassung des Gemeinwesens zu thematisieren. »Reflexion ist ohne Selbstvergegenständlichung nicht möglich. Selbstbewusstsein verlangt eine entsprechende sich von sich entfremdende Abstraktion.«⁸⁰ Der Einzelne macht sich selbst in diesem Prozess der Ent-Fremdung zum Objekt seines Denkens. Er befragt also seine Rolle und Existenzweise innerhalb einer institutionell gegebenen Welt. Erst in dieser Auseinandersetzung mit einer ihm zunächst fremden Welt kann es zu selbstbewussten Reflexion der eigenen Rolle als personales Subjekt kommen; zugleich ist eine solche Auseinandersetzung die Grundlage jedes Gemeinwesens als jener Sphäre, die alle Personen miteinander teilen.

Entfremdung bezeichnet also den Prozess, in dem sich der *Einzelne selbst als Person* und somit als *selbstbewussten Teil einer Welt* begreift und hierin diese als gemeinsame, *vernünftige Praxis* selbständiger Personen erfasst, zu der er sich verhalten kann. Hegels Begriff der Entfremdung als Entwicklung des Einzelnen zur Person innerhalb einer von ihm anerkannten Welt versöhnt also gewissermaßen die Welt mit ihren objektiven Bewertungsmaßstäben und allgemeinen Strukturen mit dem selbstbewussten Dasein selbständiger Personen. Durch die Entfremdung, so könnte man mit Hans Friedrich Fulda schließen, gelingt die Reflexion der Begriffe *Person* und *Welt* als »Entgegengesetzte[n, die] eine Einheit miteinander bilden«.⁸¹

Im Begriff der Entfremdung als Prozess expliziert Hegel die *aliénation totale* Rousseaus, die eine Bewusstseinsveränderung des Einzelnen gerade in seiner Rolle als Bürger verlangt, jedoch entwickelt werden muss. Hierbei nimmt Hegel – anders als Rousseau – an, dass dieser Bewusstseinszustand als Selbstbewusstsein sich jeder Unmittelbarkeit oder Natürlichkeit entziehen muss. Diese Annahme geht mit dem Gedanken einher, dass die äußeren Bedingungen der Welt einerseits und die denkende Bezugnahme auf diese andererseits entscheidend sind für solche Entwicklung. Die denkende Bezugnahme auf die Welt und somit die Reflexionsfähigkeit des Einzelnen in der selbstbewussten Bewertung ist Bedingung jeder Ent-Fremdung, wodurch sich dieser Prozess der nur konformistischen Übernahme von Praxisformen entzieht.

80 Stekeler-Weithofer: *Hegels Phänomenologie des Geistes*, Band 2, S. 260. Gerade im Ausdruck der »entfremdenden Abstraktion« zeigt sich die Analogie zur Wirkung von Wissensaneignung als Know-that auf den Einzelnen.

81 Fulda: *Aufheben*. Sp. 619.

3.1.2.2.2 Ent-Fremdung als Vermittlung des Bürgerbewusstseins

Hegel reflektiert in seinem doppelten Entfremdungsprozess zwei Entfremdungsbegriffe, die schon Rousseau beschrieben hatte. In seiner Bezugnahme auf Rousseau entwickelt Hegel jedoch diese Entfremdungsbegriffe in entscheidenden Aspekten weiter. Die Entwicklung zur Person als mehrstufigen Entfremdungsprozess zu erkennen, bedeutet, die erste Selbstentfremdung zur Bedingung der Ent-Fremdung zu machen. Hier abstrahiert der Einzelne nicht nur von seiner subjektiven Unmittelbarkeit, sondern erkennt sich auch als besonderer Einzelner, der als solcher auch konkret realisiert ist. Die Relevanz solcher Selbsterfahrung zeigt sich gerade darin, dass Hegel die Realisierung der Partikularinteressen zur Bedingung der Anerkennung der *volonté générale* macht. Hegel erörtert in den Paragraphen zum *inneren Staatsrecht*⁸² der *Grundlinien* dieses Verhältnis zwischen *volonté générale* und *volonté particulière*, wenn er fordert, dass nur durch die Realisierung der besonderen Zwecke auch der allgemeine Zweck gewollt werden kann. Nicht nur, weil besonderer und allgemeiner Zweck miteinander zusammenhängen, sondern vor allem, weil die Bürger erst in der Aktualisierung ihrer besonderen Freiheit den allgemeinen Zweck *anerkennen* können.

Gerade durch die konkrete Realisierung ihrer Partikularinteressen würden die Bürger erkennen, dass ihre konkrete Freiheit, das heißt die Möglichkeit ein eigenes Leben zu führen, nur in einem Staat möglich ist, der diese Freiheit zum Prinzip hat. Ein solches Gemeinwesen muss den Bürger also gerade in seinen besonderen Interessen und Zwecken anerkennen. Erst durch diese Anerkennung der Partikularität, oder, hegelisch gesagt, der Besonderheit, kann gewährleistet werden, dass die Einzelnen ein Selbstwissen als Bürger entwickeln und so den Staat und seine Prinzipien als *anerkennungswürdig* erkennen. Wenn diese Anerkennung der Bürger Bedingung des sittlichen Staates ist, dann muss die *Entwicklung* dieser Anerkennung möglich und erlaubt sein. Der Einzelne hat als Bürger dann zwar Pflichten, in gleichem Maße jedoch auch Rechte, die ihm institutionell garantiert werden. Und so muss

»das Individuum [...] in seiner Pflichterfüllung auf irgendeine Weise zugleich sein eigenes Interesse, seine Befriedigung oder Rechnung finden, und ihm [muß] aus seinem Verhältnis im Staat ein Recht erwachsen, wodurch die allgemeine Sache seine eigene besondere Sache wird.«⁸³

In diesem reziproken Verhältnis von Pflichten und Rechten erkennt Hegel gerade das freiheitliche Spezifikum des modernen Staates. Dieser könne nicht nur einfach eine *volonté générale* fordern. Er müsse vielmehr ermöglichen, dass der allgemeine Zweck des Staates zum eigenen Zweck der

82 TW VII, §§260–329.

83 TW VII, §261, Anm.

Bürger wird, d. h. anerkannt wird. Hegel ist bei der Erörterung des Zusammenhangs zwischen allgemeinem und besonderem Interesse begrifflich konsequenter als Rousseau, wenn er erkennt, dass *volonté générale* und *volonté particulière* somit nicht nur einfach zwei voneinander getrennte Variablen sind. »Das besondere Interesse soll wahrhaft nicht beiseite gesetzt oder unterdrückt, sondern mit dem Allgemeinen in Übereinstimmung gesetzt werden, wodurch es selbst und das Allgemeine erhalten wird.«⁸⁴

Die institutionelle Berücksichtigung des besonderen Interesses ist grundlegende Bedingung für eine solche Forderung, der Hegel in seiner Rechtsphilosophie insofern konsequent nachkommt, als er die bürgerliche Gesellschaft zur Grundlage des Staates macht. Die bürgerliche Gesellschaft ist jedoch in der hegelischen Staatskonzeption nicht nur *institutionell* Voraussetzung des Staates. Sie ist solche Grundlage vor allem, weil sie Bedingung dafür ist, dass die Einzelnen im Verfolgen der eigenen Interessen ein *Selbstbewusstsein* als *Citoyen* entwickeln. Die bürgerliche Gesellschaft ist so wesentlich die Sphäre von Bildung als Entfremdung, nicht nur deshalb, weil hier auch die Schule als formelle Bildungsinstitution angesiedelt ist. Sie ist durchaus zu vergleichen mit Rousseaus *état civil*. Hegel erkennt, dass sie auch destruktive Tendenzen hat. Er begegnet diesen jedoch mit regulierenden Institutionen, die die Freiheit des Einzelnen schützen und zu ihrer Verwirklichung beitragen, indem sie bildende Wirkung auf den Einzelnen haben, da sie zur Entwicklung des Selbstbewusstseins als *Citoyen* betragen.

Diese aufgehobene Entfremdung meint dann nicht, alle Prinzipien des Gemeinwesens uneingeschränkt und unmittelbar anzunehmen. Sie meint, diese gerade zu erhalten und zu relativieren – dies ist geistige Leistung des Bürgers. Die Einzelnen erkennen also eine Differenz zwischen sich und dem Staat, verstehen aber zugleich, dass seine Prinzipien anerkennungswürdig sind. Solch eine Abwägung kann freilich nur Resultat eines Reflexionsvermögens sein, das Hegel mit seinem Begriff des Denkens zur Bedingung bürgerlichen, d.h. freien Daseins macht. So kann man sagen, dass die *aufgehobene Entfremdung* wesentlich aus dem Reflexionsvermögen der Bürger entspringt, sie jedoch eines Lebens in staatlichen Institutionen bedarf, in denen die anerkennungswürdigen Prinzipien im Entfremdungsprozess aktualisiert werden können.

Kurz gesagt macht Hegel gerade das besondere Interesse zur Grundlage des sittlichen Staates, der ja vor allem durch das Gewissen der Bürger getragen ist. Dass dieses Gewissen weder erzwungen noch einfach vorauszusetzen ist, reflektiert er hierbei konkret in seinem Begriff der Entfremdung. Das Gewissen, oder das Selbstwissen als Bürger oder eben das Bürgerbewusstsein, wird nach Hegel somit erst Resultat des Entfremdungsprozesses. Hegel kann also erörtern, was sich bei Rousseau als mystisches

84 Ebd.

Momentum gezeigt hatte: Die Anerkennung der *volonté générale* als des eigenen, wahren Willens, jedoch gerade in der Anerkennung und Aktualisierung der *volonté particulière*. Ist der Staat also nach Hegel »die Wirklichkeit der konkreten Freiheit«⁸⁵ und hat dieser Staat »an dem Selbstbewusstsein des Einzelnen, dem Wissen und Tätigkeit desselben, seine vermittelte Existenz«,⁸⁶ dann ist der Entfremdungsprozess als Entwicklung des bürgerlichen Selbstbewusstseins Bedingung des sittlichen Staates. Ein solch enger Zusammenhang zwischen freiheitlichem Staat und gebildeten Bürger stellt dann nicht nur Anforderungen an den Bürger, der seine Selbstbildung realisieren muss. Auch die staatliche Konstitution, als die Gesamtheit allen institutionellen Zusammenlebens, ist vor den Anspruch gestellt, ihre Institutionen *vernünftig* zu gestalten, d.h. die Freiheit des Einzelnen rechtlich und institutionell zu sichern und sich so als anerkennungswürdig zu zeigen.

Der hegelsche Entfremdungsbegriff zeigt somit, dass Bildungsprozesse den immanenten, d.h. den in ihnen selbst liegenden und nicht äußerlich vorgegebenen Zweck haben, mittelbar das Selbstbewusstsein des Einzelnen zu entwickeln, um ihm so eine »eigenkontrollierte Teilnahme am gemeinsamen Wissen und an seiner Entwicklung«⁸⁷ zu ermöglichen. Dies führt zu der Einsicht, dass das *Selbstbewusstsein* des Einzelnen nie etwas unmittelbar Gegebenes ist, sondern durch Bildung entwickelt wird. Als entwickeltes Bewusstsein hat die Person in ihrem Selbst-Wissen und Welt-Wissen eine *reflektierte Distanz* zu sich, aber auch zur Welt. Hegel zeigt in diesem aufgehobenen Verhältnis zu sich und zur Welt, dass von einem selbstbewussten Dasein nur gesprochen werden kann, wenn der Einzelne weder von eigenen unmittelbaren Neigungen noch von den reinen äußerlichen Anforderungen getrieben wird.

»Dies Tun und Werden [des Subjektes in der Welt, A. A.] aber, wodurch die Substanz wirklich wird, ist die Entfremdung der Persönlichkeit, denn das unmittelbar, d. h. ohne Entfremdung an und für sich geltende Selbst ist ohne Substanz, [d. h. nicht bleibend, A. A.], und das Spiel jener togenden Elemente [der äußeren Welt] [...]«⁸⁸

Das Selbstbewusstsein des Einzelnen ist bestimmt durch die Fähigkeit der Reflexion über seine eigene Rolle in der Welt und über die Rolle der Welt für sein Personsein. Durch Reflexion werden die Prinzipien des

85 TW VII, §260.

86 Ebd., §257.

87 Stekeler-Weithofer: *Hegels Phänomenologie des Geistes*, Band 2, S. 20.

88 TW III, S. 360. Auch Heidegger verweist in seinen Vorlesungen *Was heisst Denken? (1951–1952)* darauf, dass Denken immer Distanznahme bedeutet. »Denken bedeutet auch, sich zu befreien, von dem, was man zuvor gedacht hat. Das eigene finden, den eigenen Zugang.« Martin Heidegger (1954): *Was heisst Denken?* Tübingen: Niemeyer, S. 22.

Gemeinwesens zu ihren eigenen *Haltungen*. »Ziel von Bildung ist daher zugleich die Verleiblichung von ‚geistigen‘ Lebensformen als Möglichkeit an sich in der Ausbildung vernünftiger Fähigkeiten oder Haltungen (als hexis oder habitus) der Einzelpersonen und die Ausbildung des geistigen Wesens des Individuums, seine Verwandlung in eine soziokulturelle Person.«⁸⁹ Stekeler betont mit seiner Rede von der »Verleiblichung geistiger Lebensformen« nicht die bloße Übernahme allgemeiner Formen und Haltungen, sondern die *Identifikation* mit ihnen. Sie werden zum Teil der Persönlichkeit, an ihnen misst er seine Urteile und Handlungen als ein vermitteltes Ideal, das zwar in der sozialen Welt gegeben ist, vom Einzelnen jedoch ganz bewusst und selbsteigen angenommen wird.

Hegel vermeidet in diesem Begriff der Entfremdung die Verherrlichung unmittelbarer Selbstkonzepte und erschließt so einen Begriff des Selbst, das wesentlich auch durch die äußere Welt vermittelt ist. Diese Einsicht beruht auf der Annahme, dass die Einzelnen *denkend* auf die Welt bezogen sind. Diese zentrale Fähigkeit ermöglicht ihnen Einsicht in die Praxisformen der Welt, sie ermöglicht es ihnen, diese zu verstehen und sich in diesen zu bewegen. *Denkend* haben die Einzelnen so Einsicht in diese Strukturen, können sich qua Selbstbewusstsein zu diesen verhalten. Dies muss freilich bedeuten, dass Denken im vollen Sinne des Begriffes zwar systematisch ist, d. h., dass durch dieses Vermögen zweckgerichtetes Wirken in allen Vollzügen möglich wird. Dies aber bedeutet nicht etwa, dass es hier nur um schematische Vollzüge gehen muss. Es besagt vielmehr, dass es auch darum geht, nach eigenem Urteil zu agieren, was in der hegelischen Begrifflichkeit nichts anderes ist, als die eigenen Vollzüge *zweckmäßig* auszurichten.

3.1.2.2.3 Entfremdung und das Selbst

Indem Hegel die ganz eigene Reflexion des Einzelnen zur Bedingung der Anerkennung der Prinzipien des Zusammenlebens macht, die Hegel Staat nennt, kann er etwas einlösen, was Jean-Jacques Rousseau sich im *Contrat Social* vorgenommen hatte, aber woran er gescheitert war: Er macht die Subjektivität zum Prinzip solchen Staates. Anders gesagt: Hegel gelingt die Erhaltung der Subjektivität des Einzelnen innerhalb eines Lebens als Bürger eines sittlichen Staates, indem er die geistigen Fähigkeiten zur Bedingung des Weltverhältnisses und der dazu gehörenden sozialen Rollen macht.

Hegel zeigt in seinem Entfremdungsbegriff, dass diese Subjektivität des Einzelnen nicht einfach natürlicherweise gegeben ist. Mit dem Begriff des Selbstbewusstseins entwickelt er begrifflich einen Selbstbezug

89 Stekeler-Weithofer: *Hegels Phänomenologie des Geistes*, Band 2, S. 283.

als Voraussetzung jeder besonderen Subjektivität, der immer geistiger Voraussetzungen bedarf. Hegel bindet also die Subjektivität an die geistigen Fähigkeiten des Einzelnen. Er entwickelt in einem solchen Begriff der erst werdenden Subjektivität ein *Selbst* des Einzelnen, das wesentlich durch erworbene *Haltungen* und *Urteile* bestimmt ist. Entwickelt wird solch ein Selbstbezug nicht in isolierter Einzelexistenz, wie sie Jean-Jacques Rousseaus noch für seinen *Emile* vorsieht, sondern in Wechselwirkung mit der Welt – also gewissermaßen aus dem Weltbezug heraus. Dabei hat Hegel die zentrale Einsicht, dass erst durch Denken und Entfremdung ein qualifizierter, d. i. reflektierter Zugang zu sich und zur Welt ermöglicht wird – der Einzelne kann sich erst als Denkender und Entfremdeter überhaupt unterscheiden. Erst als solcher kann er wissen, was er will und welches Leben er führen möchte. Erst hier hat er also überhaupt ein *Selbst*. Hegel wendet sich so explizit gegen eine Verherrlichung der Unmittelbarkeit, die noch das Denken Rousseaus geprägt hatte.

»Der Vernunftzweck ist deswegen weder jene natürliche Sitteneinfalt noch in der Entwicklung der Besonderheit die Genüsse als solche, die durch die Bildung erlangt werden, sondern daß die *Natureinfalt*, d. i. teils die passive Selbstlosigkeit, teils die Rohheit des Wissens und Willens, d. i. die *Unmittelbarkeit* und *Einzelheit*, in die der Geist versenkt ist, weggearbeitet werde und zunächst diese Äußerlichkeit die Vernünftigkeit, *der sie fähig ist*, erhalte, nämlich die *Form der Allgemeinheit, die Verständigkeit*.«⁹⁰

Das hat die provokante Konsequenz, dass der Einzelne nur in einem *Leben als Citoyen, das heißt als gebildeter Bürger* weiß, was er will und folglich wer er ist. Er ist erst als Bürger zu solch einer Selbstvergegenständlichung imstande, denn erst hier hat er die dazu notwendige Bildung als Entfremdung erfahren. Dieser Status ist aber nicht zu verstehen als eine reine, in gewisser Hinsicht äußerlich angenommene Maske, wie es die soziologische Betrachtungsweise annimmt.⁹¹ Auch ist er nicht nur ein juristischer Status. Hegel sieht vielmehr, dass das Bürgersein *wesentlich das Selbst* des Einzelnen ist. Nun darf ein solcher

⁹⁰ TW VII, §187, Anm.

⁹¹ Hier vor allem Ralf Dahrendorf (2010): *Homo sociologicus. Versuch zur Geschichte, Bedeutung und Kritik der Kategorie der sozialen Rolle*. Wiesbaden: Springer VS. Dahrendorf stellt die personale Rolle als von außen aufgezwungene Maske dar, die mit dem Einzelnen unabhängig ist. Die inhaltliche Bestimmung der personalen Rolle wird nach Dahrendorf von der Umwelt festgesetzt, wobei die Nichteinhaltung mit Sanktionen korrigiert wird. Diese soziologische Betrachtungsweise reflektiert nicht auf die Bezogenheit der Einzelnen auf die Welt, sondern betrachtet den Einzelnen immer nur als vereinzeltes Individuum.

Ansatz nicht missverstanden werden als die rein konformistische Übernahme erwünschter Eigenschaften, Haltungen und Urteile. Gerade dieser Gefahr entgeht Hegel begrifflich, indem er das Denkvermögen zur Voraussetzung staatsbürgerlicher Bildung macht, das sich im entwickelten Bürgerbewusstsein zeigt. Es kommt nach Hegel gerade darauf an, dass der Einzelne die für ihn anerkennungswürdigen Konstituenten seines Seins jeweils für sich überprüft und im reflektierten Selbst- und Weltverhältnis als die ganz eigenen annimmt. Gerade hierin zeigt sich die besondere Relevanz des Denkvermögens, das solche Reflexion ermöglicht. Das kann auch bedeuten, sich von bestehenden Praxis- und Urteilsformen, also gewissermaßen Lebens- und Selbstkonzepten zu distanzieren und diese neu zu bewerten – oder, hegelisch gesprochen: diese *aufzuheben*. Auch die Infragestellung bestehender Verhältnisse ist gerade entscheidend für einen qualifizierten Zugang zur äußeren Welt und zu sich.

Erst als Bürger hat der Einzelne somit die geistigen Voraussetzungen für substantielle Haltungen und Urteile. Die Voraussetzung jeder konkret verwirklichten Persönlichkeit als Individualität ist so der *Bürgerstatus*, d. h. die verständige und vernünftige Bezugnahme auf die Welt und auf sich selbst. Fragt man so mit Hegel nach dem Selbst des Einzelnen, fragt man ganz unvermeidlich nach dem Selbst des Bürgers, seinen Haltungen und Urteilen.

»Nur als Person nehme ich teil an der Praxis des Wissens und der Bewertung der Wahrheit von Erkenntnisansprüchen. Nur als Mitglied des Gemeinwesens, das als solches die Familien und die Gesellschaft umfasst, bin ich volle Person mit einer Sittlichkeit, die als solche das Ethos des Personseins ist.«⁹²

So muss diese Entwicklung zum Bürger als *Selbstbildungsprozess*⁹³ innerhalb gemeinschaftlicher, formeller und informeller Institutionen in einem *ganzen staatsbürgerlichen Leben* verstanden werden.⁹⁴ Die Frage nach dem Selbst des Einzelnen als der Gesamtheit der Kräfte, Haltungen

92 Stekeler-Weithofer: *Hegels Grundlinien der Philosophie des Rechts*, S. 799.

93 Selbstbildung ist hier in einem Doppelsinn zu verstehen: als Bildung oder Herausbildung des Selbst, aber auch als Bildung, für die der Einzelne selbst in seinem personalen Dasein verantwortlich ist. Er muss sich als solche verwirklichen.

94 Siehe hierzu weiter Stekeler-Weithofer: *Hegels Grundlinien der Philosophie des Rechts*, S. 797: »höchste Pflicht« der Individuen dagegen ist es, als volle personale Bürger möglichst gute Mitglieder des Gemeinwesens zu werden, zu sein oder post mortem gewesen zu sein. Man kann das als dogmatische These vom Primat des Staates lesen, dem sich die Subjekte als Untertanen unterzuordnen haben. Es ist aber als begriffliche Erläuterung der inneren Werte eines vollen personalen Subjektes zu lesen, das im

und Urteile ist also immer in den Horizont gemeinschaftlicher Kräfte, Haltungen und Urteile zu stellen. Diese sind es, die das Selbst prägen, ihm gewissermaßen den Rahmen der zunächst möglichen Haltungen, Urteile und Handlungen aufzeigen.

Die besondere Pointe eines solchen Ansatzes der Selbstbildung liegt gerade darin, dass das Gemeinwesen nicht einfach nur dem Einzelnen als Fremdes entgegensteht. Hegel teilt hier nicht den pessimistischen Blick Rousseaus oder Marx' auf die Welt und ihre Anforderungen, obgleich er diese durchaus als Herausforderung erkennt und gerade deshalb die zentrale Bedeutung Bildung des Einzelnen als Entfremdungsprozess betont, die solche Verhältnislosigkeit wie sie Rousseau oder Marx beschreiben, verhindert.⁹⁵

Dies ist durchaus ein hoher Anspruch an den Einzelnen, dem Hegel eine institutionelle Welt gegenüberstellt, die diese Entwicklung des Einzelnen befördert. Die Welt, oder, hegelisch gesprochen, der Staat, ist nicht nur reine Heteronomie oder eine äußere Macht, der sich der Einzelne unterwerfen muss. Er ist vielmehr als politisches Gemeinwesen getragen von einem *gemeinschaftlichen Willen der Gemeinschaft der Personen*, der sich in den Institutionen zeigt und in dem sich die Einzelnen wiedererkennen, wie noch darzulegen sein wird. »Das politische Gemeinwesen existiert als Einheit im allgemeinen und praktizierten Ethos des Staatsvolks. Real vermittelt und konkret wird es freilich nur durch die Sittlichkeit der Einzelpersonen, also über ihr ethisches Selbstbewusstsein, ihr Wissen, Wollen und Tun.«⁹⁶ Die Personen und das Gemeinwesen sind also notwendig aufeinander bezogen, durch einander gewissermaßen konstituiert.⁹⁷ So wie die Welt mit ihren gemeinschaftlichen Normen und Praxisformen den Einzelnen prägt und bildet, d. h. dessen Selbstbewusstsein entwickelt, spiegelt sich diese Selbstbildung in der aktiven Teilhabe freier, reflektierender Personen als deren freie Anerkennung der Prinzipien des Gemeinwesens.⁹⁸

Unterschied zu einem Tier ein politisches Leben führt. Die volle Person ist ein homo politicus; das aristotelische ›zoon‹ oder ›animal‹ ist unpassend.«

95 Zum Entfremdungsbegriff Marx siehe Israel: *Der Begriff der Entfremdung*.

96 Stekeler-Weithofer: *Hegels Grundlinien der Philosophie des Rechts*, S. 795.

97 Auch wenn Hegel klar darstellt, dass es den Staat und seine Institutionen schon unabhängig von je einzelnen Personen gibt, kann dieser Staat nur durch Wollen, Handeln und Tun der Personen aktualisiert werden.

98 Gerade diese Bezogenheit der Personen und des Gemeinwesens erkennt Hegel in seinem Begriff des Staates als einer gemeinschaftlich gelebten und somit aktualisierten Sphäre, die aber auf die Selbstbildung des Einzelnen zur Person angewiesen ist. Staat ist dann nicht nur, wie er sagt, Not- und Verstandesstaat, der Sicherheit gegen Gehorsam gewährt, sondern eine normative Lebensweise. Eben darauf zielt die Formulierung Hans-Friedrich Fuldas, dass der Staat

So schafft Hegel einen Begriff des Selbst, der sich jeder Mystifizierung entzieht. Er fasst das Selbst vielmehr radikal immanent, als Ergebnis eines ganzen sozialen und politischen Lebens, in dem die Einzelnen Haltungen und Urteile erwerben. Mit Hegel muss aber gesehen werden, dass dies nicht einfach nur durch die Welt ermöglicht wird. Der Einzelne ist bei Hegel nie einfach nur ein passives Wesen, auf das die Eindrücke der Welt als Widerfahrnis einwirken. Hegel zeigt, dass sowohl das eigene Selbst als auch das selbständige, freie Leben immer auch von den Einzelnen selbst abhängt, die sich als freie Wesen zeigen müssen, indem sie als Bürger aktiv sind.

Erfasst der Entfremdungsbegriff gerade in seiner historischen Genese das Verhältnis zwischen Staat und Bürger, so expliziert Hegel, dass solches Verhältnis nicht einfach vorauszusetzen, sondern zu entwickeln ist. In seinem Begriff der Entfremdung klärt er die Bedingungen der Möglichkeit solchen Verhältnisses und stellt klar heraus, dass solches Verhältnis gerade deshalb existentiell ist, weil es überhaupt Selbstbezugnahmen ermöglicht. In dieser recht weitreichenden Annahme stellt Hegel heraus, dass der Einzelne erst als entfremdeter zu einem *Ich* wird, d.h. erst hier kann er wissen, wer er ist, was er will und wie er handeln möchte. Er kann sich also erst hier überhaupt unterscheiden und ist gerade deshalb Vollzugssubjekt und somit für die je eigenen Vollzüge verantwortlich, denn er kann erst hier den hierzu notwendigen Bildungsprozess vollziehen.

3.1.2.2.4 Conclusio: Bildung als Denken und Entfremdung

Die Explikation der hegelischen Begriffe Denken und Entfremdung zeigt auf, was Bildung im vollen Kompetenzsinn des Begriffes meinen muss. Sie ist gegenüber nur schematischen Vollzügen insofern qualifiziert, als sie immer auch das Bewusstsein des Einzelnen betrifft – sie ist somit immer auch Persönlichkeitsbildung. Durch Bildung als Entfremdung erlangt der Einzelne die Voraussetzung freier Selbstbezugnahmen und wird erst hier zu einem Ich, samt seiner besonderen Denk-, Urteils- und Handlungsvollzüge und der diesen zugrunde liegenden Haltungen, da er sich erst hier unterscheiden kann und nicht etwa seinen Trieben und Neigungen oder den Strukturen der Welt ausgeliefert ist. Durch Entfremdung ist der Einzelne auch deshalb dazu imstande, weil er sich in diesem Prozess als einen erkennt, der zu solchen Vollzügen überhaupt in der Lage ist. Der Preis solcher Entwicklung des Selbstbewusstseins, als des Bewusstseins von sich, ist jedoch der Verlust des unmittelbaren Bewusstseins, was

Status (=fester Stand) des Bürgers sei. Vgl. Hans Friedrich Fulda (2003): *Georg Wilhelm Friedrich Hegel*. München: C.H. Beck, S. 223.

nach Hegel Bedingung bewusster und somit freier Selbstbezugnahmen ist.⁹⁹ Durch solche Entfremdung entwickelt der Einzelne nämlich eine gewisse reflektierte Distanz zu seinen Begierden, die ihm erst erlaubt, diese zu verstehen, über sie zu verfügen und diese erst so in rechter Weise zu befriedigen. Erst durch die Reflexion der Begierden, ihrer Inhalte und der Weise ihrer Befriedigung hat der Einzelne überhaupt Zugriff auf sie und erst in dieser Distanz kann der Einzelne überhaupt zweckmäßig oder gerichtet und somit selbst oder selbstbestimmt agieren.

Diese Reflexion zeigt sich gerade dort als entscheidend, wo es darum geht, das genuin »Selbststeigene« der Urteile oder Handlungen zu bestimmen, oder eben zu fragen, inwiefern sie »schließlich »die meinigen« werden.«¹⁰⁰ Mit dem Begriff des entwickelten Selbstbewusstseins wird hierbei betont, dass das Subjekt solcher Urteile und Handlungen zu sein nicht etwa meint, immer ganz neue oder in irgendeiner Weise originelle Einfälle zu haben, sondern auf die Struktur je eigener Urteile und Handlungen zu reflektieren. Das je »Eigene« wird also erst zur dispositionellen Besonderheit des Subjektes, wenn dieses weiß, was es tut und warum es es tut. Der Einzelne steht in dieser Abwägung in einer immannenten reflektierten Selbstbeziehung, während er in gleicher Weise in Beziehung zu seiner Welt steht. Erst durch diese Reflexion findet, wie Hegel in den *Grundlinien der Philosophie des Rechts* darlegen wird, das »Setzen seiner Selbst als eines bestimmten [...] Ich in das Dasein überhaupt [...]« statt.¹⁰¹

Bedingung solcher Selbstbezugnahme ist jenes Vermögen, das Hegel *Denken* nennt und das die Zurechnung der Vollzüge zu solchem Ich überhaupt ermöglicht, insofern es sie erst denkend reflektiert und somit zweckgerichtet ausführt. Der Einzelne ist erst als Denkender in

99 Vgl.: *TW III*, S. 359: »Dies Gelten ist die allgemeine Wirklichkeit des Selbst, aber sie ist auch unmittelbar eben so die Verkehrung; sie ist der Verlust seines Wesens.«

100 Pippin, *Die Verwirklichung der Freiheit*, S. 69. Siehe hierzu ebd. weiter: »Dass ich beim Handeln über jeder zufälligen Neigung und Begierde sowie jedem zufälligen Interesse stehe, ist nicht strikt objektivistisch zu verstehen und nicht bloß eine Frage strategischer Befriedigung. Sie betrifft vielmehr mein Vermögen, mich mit mir zu identifizieren – mit dem bestimmten, individuellen Lebenslauf, den ich gewählt habe, und mit meinen Neigungen, die, wie Hegel sogar sagt, gereinigt sind, also auf eine Weise strukturiert sind, die sie zu meinen gemacht hat, und in denen ich dadurch wahrhaft oder wirklich das Subjekt dieser Handlungen werde.«

101 Vgl. *TW VII*, §6. Konkreter ebd., §7: »Ich bestimmt sich, insofern es die Beziehung der Negativität auf sich selbst ist; als diese Beziehung auf sich ist es eben so 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.«

der Lage, die Welt und ihre Praxisformen, aber auch sich selbst zu verstehen und somit überhaupt zu wissen, wer er ist und wie er agieren möchte. Denkend erlangt der Einzelne also überhaupt Einblick in die Strukturen der objektiven Welt, aber auch einen Zugang zu sich selber. Erst hier hat das Ich die Möglichkeit, sich in seiner je besonderen Weise zu erkennen und sich als solches in einer objektiven Welt zu zeigen, die durchaus entfremdend im Sinne Rousseaus und Marx' wirken kann. Im *Denken* richtet der Einzelne somit sein Bewusstsein nach bestimmten Begriffen oder Gesetzmäßigkeiten funktionaler oder auch normativer Art aus, er wird also i. w. S. entfremdet, was Voraussetzung weiterer denkender und somit eigener Vollzüge ist. Denken (als Entfremdung) ist also Voraussetzung von Denken (als Selbstdenken) – die zentrale Einsicht für unsere spätere Diskussion der hegelischen Bildung innerhalb der Institutionen.

In seinem Begriff der *Entfremdung* verkennt Hegel die destruktiven Momente der äußeren Welt nicht. Er nimmt vielmehr einerseits den Einzelnen samt seiner verstandesmäßigen und vernünftigen Fähigkeiten in die Pflicht und verlangt von diesem, sich innerhalb dieser Welt zu bilden. Andererseits fordert er gerade in seinen *Grundlinien* eine institutionelle Struktur des Zusammenlebens, die vernünftig gestaltet und daher anerkennungswürdig ist und gerade deshalb die Bildung des Einzelnen als *Ent-Fremdung* ermöglicht.

Mit Denken und Entfremdung nimmt Hegel also zwei wesentliche Begriffsmomente der Bildung in den Blick. Denken zeigt sich als geistige Tätigkeit, die zweckgerichtete Vollzüge und gerade so freie Selbst- und Weltbezugnahmen ermöglicht. Mit Entfremdung fasst Hegel begrifflich diejenige Veränderung, die Bildung im Bewusstsein des Einzelnen bewirkt.

3.1.3 *Holistisches Wissen oder die Bildungsformen*

Die Entwicklung des Selbstbewusstseins ist in der hegelischen Bildungstheorie durch den Erwerb von Wissen vermittelt. Im Begriff des Wissens wird konkret, was bisher als Denken und Entfremdung nur abstrakt beschrieben worden ist, es ist die inhaltliche Ausgestaltung dessen, was als Prozess der Entfremdung zu einem Selbstbewusstsein dargelegt worden ist. Wissen ermöglicht Einblick und Zugriff auf die begriffliche Struktur der Welt und ermöglicht, sich gerade so als Teil dieser Welt zu sehen.

Selbstbewusstsein wird nach Hegel entwickelt zum einen durch Wissen, wie es etwa in unterschiedlichen Wissenschaften formuliert ist. Solches Wissen kann verstanden werden als die Gesamtheit kanonischer Inhalte, die als richtig beurteilt werden und deren Infragestellung in der

Welt des Geistes als unwahre Aussage beurteilt wird. Die Einzelnen erwerben mit seiner Aneignung Kenntnisse und Begriffe, mit denen sie Einsicht in allgemeingültige Sachverhalte der äußeren Welt gewinnen. Diese folgen einer eigenen, *verständigen Logik* und sind weder willkürlich, nach subjektiven Meinungen zu bestimmen, noch auf ihre empirische Erscheinung zu reduzieren.¹⁰²

Wissen beinhaltet aber auch die Kenntnis contingenter Normen und Regeln gesellschaftlichen Zusammenlebens, wie sie sich in angemessenem Urteilen und Handeln zeigen. Inhalt solchen Wissens ist also ein contingentes *soziales Wissen* um *Ordnung*, um *Regeln* und um die *Konventionen* innerhalb der Institutionen der Öffentlichkeit. Solches Wissen ist nicht kausal ableitbar oder auf theoretische Prinzipien zurückzuführen. Es folgt keiner strengen Logik von Gesetzen oder Begriffen, die theoretisch nachzuvollziehen sind. Es beschreibt vielmehr konkrete, als richtig anerkannte Urteils- und Handlungsformen, die in der Praxis institutionell organisierter intersubjektiver Verhältnisse »vorgezeichnet, ausgesprochen und bekannt«¹⁰³ sind. In solchem Wissen sind die Bedingungen intersubjektiver Verhältnisse erfasst. Sein Erwerb bedeute zunächst ein Bekanntwerden mit diesen contingentsen Umständen, damit diese im praktischen Bildungsprozess als richtig oder wahr, also als vernünftig erkannt werden können.

So verstanden kann man mit Hegel dieses Wissen als die Grundlage jeder gemeinschaftlichen Lebensform verstehen, da in diesem Wissen die Grundlagen und Prinzipien des Zusammenlebens erfasst sind. Oder, um es mit Hegel zu sagen:

»Die Mannigfaltigkeit der Kenntnisse an und für sich gehört zur Bildung, weil der Mensch dadurch aus dem *partikulären* Wissen von unbedeutenden Dingen der Umgebung zu einem allgemeinen Wissen sich erhebt, durch welches er eine größere Gemeinschaftlichkeit der Kenntnisse mit anderen Menschen erreicht, in den Besitz *allgemein interessanter* Gegenstände kommt.«¹⁰⁴

In der hegelischen Bildungstheorie kommt es zwar auch darauf an, über solches Wissen zu verfügen, Kenntnisse aus ihm zu ziehen und daraus die eigenen Vollzüge zu bestimmen. Gerade diese Kenntnisse zu haben, bedeute aber die *Einsicht* in tradiertes, allgemeines oder auch gemeinsames Wissen, das der Einzelne mit den *Anderen* teilt. Er bekomme Einsicht in gemeinschaftliche Formen des Zusammenlebens, die innerhalb solchen

¹⁰² Siehe dazu TW X, §422ff. GW 25,2, S. 1072: »Die Gesetze sind die Bestimmungen des in der Welt selber innenwohnenden Verstandes.; in ihnen findet daher das verständige Bewußtsein seine eigene Natur wieder und wird somit selber gegenständlich.«

¹⁰³ TW VII, §150, Anm.

¹⁰⁴ TW IV, S. 259.

Zusammenlebens als anerkennungswürdig beurteilt würden. Hierbei begreife der Einzelne, dass er gerade durch solches Wissen in einer Kontinuität mit anderen stehe. Er begreife sich selbst als Teil einer Lebensweise, in der er mit anderen gerade deshalb in Verbindung stehe, weil er auf Grundlage verschiedener Praxisformen mit diesen im weiteren Sinne kommunizieren oder kooperieren könne. Er begreife also, dass er kein atomistisches Einzelwesen ist, sondern gerade durch das gemeinsame Wissen in einer Lebensweise mit anderen verbunden sei.

In wissenden Vollzügen steht der Einzelne in einem Raum gemeinsamer Beurteilungen und Handlungen, der solche Bewertungen erst möglich macht. Das bedeutet, sich in einen Zusammenhang mit anderen zu erkennen, sich ihren Bewertungen und reflektierten Meinungen zu stellen, ein wesentliches Moment des hegelischen Bildungsprozesses. Bildung als Wissenserwerb im weitesten Sinne verlangt nämlich nicht nur einfach ein Dasein in isolierter Einzelexistenz. Nach Hegel ist holistische Bildung so überhaupt nicht möglich. Er verlangt in diesem Begriff auch immer das Selbstverständnis des Einzelnen als soziales und politisches Wesen, was durch den Wissenserwerb vermittelt ist. Daher steht das

»freie Urteil der Einzelpersonen [...] damit sozusagen immer in der Mitte zwischen einer verständigen und das heißt immer auch sprach- und sachtechnisch genügend versierten Anwendung bewährter Schematisierungen im Unterscheiden und tätigen Schließen einerseits, einer autonomen Neubestimmung vernünftiger Differenzierungen mit reflektierender Urteilskraft im Blick auf den besonderen Fall andererseits [...].«¹⁰⁵

Selbstbewusstes Dasein ist also ein Dasein gemäß eines allgemeinen Wissens, über das die Einzelnen verfügen und an dem sie partizipieren, d.h. ihre Begriffe des Richtigen in ihren Urteilen und Handlungen finden. Diese Begriffe des Richtigen teilen sie mit Anderen und sie leiten sie bei den Entscheidungen für das personale Leben. Die geistigen Fähigkeiten und Kompetenzen als Wissen zu haben ist so die Voraussetzung je eigener Haltungen zur gemeinsamen Lebenswelt, »die als gut beurteilt ist und daher *arete* heißt.«¹⁰⁶

Die angemessene Anwendung verständigen Wissens ist die besondere Leistung der Einzelnen, d. h. erst Resultat eines entwickelten Selbstbewusstseins. Sie müssen die richtigen Begriffe finden, diese in Zusammenhänge bringen, als richtig oder falsch bewerten und schließlich Handlungen und Urteile hieraus ableiten. Nur aufgrund dieser Fähigkeiten kann dann überhaupt von eigenen Urteilen, Handlungen und eigener Teilhabe gesprochen werden. Erst als Selbstbewusstsein kann der Einzelne

¹⁰⁵ Stekeler-Weithofer: *Hegels Phänomenologie des Geistes*, Band 2, S. 263.

¹⁰⁶ Stekeler-Weithofer: *Denken*, S. 99.

also zum einen *selbstständig denken* und zum anderen *vernünftig urteilen und handeln*.

Wissen hat demnach für Hegel eine doppelte Funktion: einerseits bietet es den begrifflichen Zugang zur Welt, andererseits die Einsicht, dass wir mit anderen in diesem Wissen verbunden, auf sie verwiesen sind. Die Einzelnen verstehen sich so in bestimmter Weise, verorten sich in der Welt. Diese doppelte Entfremdung durch das Wissen ist in den hegelischen *Bildungsformen* angesprochen: *theoretische* und *praktische Bildung*.

Die Trennung dieser beiden Bildungsformen ist freilich keine Erfindung Hegels.¹⁰⁷ Er ist jedoch der erste, der diese Begriffe in ihren Inhalten, Methoden, Zielen und somit der durch die entwickelten geistigen Vermögen differenziert und ihren Vollzug als Bildungsprozess innerhalb gesellschaftlicher und politischer Institutionen operationalisiert.

Ihr Erwerb bezweckt die Entfaltung jeweils unterschiedlicher Vermögen des Menschen. Während nämlich durch die theoretische Bildung der Verstand des Einzelnen ausgebildet wird, entwickelt der Einzelne durch praktische Bildung seine vernünftigen Fähigkeiten, was das Selbstverständnis und so die genuin eigenen Selbst- und Weltbezugnahmen aller Art möglich macht. Entscheidend und beiden Bildungsformen gemeinsam ist jedoch, dass sie das Selbst- und das Weltverhältnis des Einzelnen überhaupt ermöglichen. Kurzum: Der Vollzug dieser beiden Bildungsformen hat den Entfremdungsprozess zu seinem Resultat und gerade deshalb ist ihr Zusammenspiel als Bildung im vollen Sinne des Begriffes zu verstehen.

3.1.3.1 Exkurs: Der Wissensbegriff und seine Differenzierung

Bevor nun der hegelische Begriff der theoretischen und praktischen Bildung expliziert wird, soll an dieser Stelle eine begriffliche Auseinandersetzung mit Begriffen des Wissens geleistet werden, um zum Verständnis der hegelischen Bildungsformen beizutragen. Zum einen verbessert dies das Verständnis von Wissen im weitesten Sinne, wie es Hegel in der *theoretischen Bildung* fordert. Zum anderen zeigt sich, dass der Begriff des Wissens in seinem weitesten Sinne, d.h. auch als Handlungswissen,

¹⁰⁷ Erste implizite Hinweise finden sich schon bei Platon, explizit wird der Unterschied zwischen dispositionalem und propositionalem Wissen bei Aristoteles im Begriff der Klugheit und durchzieht die politische Philosophie immer dort, wo es um das Verhältnis zwischen Einzelnen und politischer Welt geht. Vgl., Wieland: *Platon und die Formen des Wissens*; Wilhelm Hennis (1977): *Politik und praktische Philosophie. Schriften zur politischen Theorie*, Stuttgart: Klett-Cotta; Vollrath: *Grundlegung einer philosophischen Theorie des Politischen*; Michael Oakeshott (1966), *Rationalism in Politics and other Essays*. New and Expanded Edition, Indianapolis: Liberty Fund.

voraussetzungsreich ist. Es soll nämlich zu konkreten Handlungen führen. Dass man diesen Zusammenhang zwischen Wissen und Handlung nicht einfach begrifflich voraussetzen kann, expliziert Hegel in seinem Begriff der *praktischen Bildung*.

3.1.3.1.1 *Propositionales Wissen*

Unter den Begriff des *propositionalen Wissens* kann jener Begriff des Wissens gefasst werden, der in gegenwärtigen Auseinandersetzungen mit Bildungsprozessen allzu oft vorherrschend ist. Bezuglich der Inhalte dieser Wissensformen »vermittelt uns die Wissenschaft das Wissen um ihre Gründe und macht dieses Wissen erst dadurch zu einem sicheren Wissen.«¹⁰⁸ Sicher ist solches Wissen, weil seine Inhalte notwendig gegeben sind. »Notwendig ist [...], was nicht anders sein kann, als es ist.«¹⁰⁹

Die Inhalte solchen Wissens sind so durch die Wissenschaften verifiziert und in wahrheitsfähigen Sätzen mitteilbar. Sie genießen insofern Anerkennung als faktische Richtigkeiten. Angesprochen ist jener Begriff von Wissen, der ohne Zweifel als Wissen legitimiert werden kann, weil es beispielsweise naturwissenschaftliche Gesetze formuliert, wie etwa »Die Winkelsumme eines gleichschenkligen Dreiecks beträgt 180.«¹¹⁰ So verstanden, ist es ein Wissen um bestimmte Gegenstände, das eindeutig in wahrheitsfähigen Sätzen ausgedrückt werden kann.¹¹¹ *Propositionales Wissen* ist in diesem Sinne gegenstandsbezogen.¹¹² »*Propositionales Wissen* bezieht sich immer auf ein identifizierbares Wissensobjekt.«¹¹³ Das heißt weiter, dass solches Wissen einem eindeutigen Bewertungsmaßstab nach dem Muster richtig oder falsch unterliegt. Unter diesem Begriff ist so zunächst ein technisches Wissen¹¹⁴ oder ein *Know-that*¹¹⁵ zusammengefasst. Das *propositionale Wissen* ist demnach ein Wissen, das nur in einer bestimmten rationalen Logik, nach festen Begriffen und Grundsätzen, gefasst ist. Die Begriffe, Regeln und Gesetzmäßigkeiten gilt es so nicht nur zu wissen, sondern auch *schematisch* aufeinander zu beziehen, zu vergleichen und so richtige konsistente Schlussfolgerungen durch

¹⁰⁸ Petersen, *Subjektivität und Politik*, S. 152.

¹⁰⁹ Ebd., S. 158.

¹¹⁰ Beispiel entlehnt aus Thomas Petersen: *Nachhaltigkeitspolitik, Wissenschaft und Urteilskraft*. Nicht publiziert.

¹¹¹ Vgl. Wieland, *Platon und die Formen des Wissens*.

¹¹² Vgl. ebd.

¹¹³ Wieland, *Platon und die Formen des Wissens*, S. 231.

¹¹⁴ Vgl. Oakeshott, *Rationalism in Politics and other Essays*.

¹¹⁵ Vgl. Stekeler-Weithofer: *Denken*; Wieland: *Platon und die Formen des Wissens*; Hennis: *Politik und praktische Philosophie*; Oakeshott: *Rationalism in Politics and other Essays*.

deduktives Denken zu ziehen. So kann das propositionale Wissen als das »deduktiv-nomologische Wissen der [positiven] Wissenschaft«¹¹⁶ erfasst werden, das der Wissende qua seines *Verstandes* intellektuell erfassen und verstehen kann. Es ist ein Wissen, dass Kenntnisse präzise vermittelt und somit in unmittelbarer Weise *lehrbar und lernbar* ist.¹¹⁷ Es ist in diesem Sinne überprüfbar, worin sich zugleich verstandesmäßige Fähigkeiten des Wissenden zeigen.

Eine wesentliche Qualität solchen Wissens besteht gerade darin, dass es personenunabhängig und in diesem Sinne objektiv ist. Die Erkenntnisse *propositionalen Wissens* gelten *allgemein*, unabhängig von personalen Haltungen und Überzeugungen. Zwar bedarf solches Wissen eines Trägers, jedoch ist dieser nicht wesentlich bestimmt. »Deshalb kann man von ihm abstrahieren. Man kann daher von einem Satz, seinem Inhalt und seiner Struktur reden, ohne zugleich von einem Subjekt reden zu müssen, das diesen Satz ausspricht oder denkt.«¹¹⁸ Der Träger muss sich mit diesem Wissen nicht identifizieren; es ist für ihn ein Gegenstand, über den er objektiv sprechen kann, etwas, das er an andere weitergeben kann. »Die Form der schriftlich fixierten Aussage manifestiert die hier maßgebliche Distanz, in der der Wissende zu diesem Wissen steht.«¹¹⁹ Der Wissende kann also von solchem gegenständlichen Wissen abstrahiert werden, d.h. es macht ihn nicht wesentlich oder persönlich aus. So bedarf das propositionale Wissen weder in seinen Inhalten noch in seiner schematischen Anwendung einer subjektiven Einschätzung oder Bewertung der wissenden Person. Über solches Wissen zu verfügen, bedeutet für den Träger zunächst nur logisch-begriffliche Kenntnisse von komplexen abstrakt-theoretischen Zusammenhängen zu haben und diese zunächst überhaupt zu verstehen.

Diesem Wissensbegriff scheint die politikdidaktische Diskussion verpflichtet. Autoren wie Wilhelm Hennis und Michael Oakeshott, die sich mit dem Begriff des Wissens im Rahmen von Politik auseinandersetzen, weisen darauf hin, dass die Neuzeit seit Descartes diesem *propositionalen Wissen* verpflichtet ist. So sei die Vorstellung vorherrschend, dass dieses das einzige legitime wissenschaftliche Wissen sei, insofern es objektiv beweisbar ist. Hieraus werde auch die Forderung abgeleitet, dass jede Praxis diesem Wissensbegriff verpflichtet sei.¹²⁰ Unterscheidet Kant also die *Urteilskraft* von diesem Begriff des Wissens als einem Gegenstand des *Verstandes*, muss mit jener noch ein anderes Vermögen angesprochen sein.

¹¹⁶ Petersen: *Nachhaltigkeitspolitik, Wissenschaft und Urteilskraft*.

¹¹⁷ Vgl. Wieland: *Platon und die Formen des Wissens*.

¹¹⁸ Ebd., S. 232.

¹¹⁹ Ebd., S. 229.

¹²⁰ Vgl. Hennis: *Politik und praktische Philosophie*, sowie Oakeshott: *Rationalism in Politics and other Essays*.

3.1.3.1.2 *Dispositionales Wissen*

Sowohl Oakeshott als auch Hennis schlagen in kritischer Auseinandersetzung mit dem Vorrang *propositionalen Wissens* vor, einen weiteren Wissensbegriff zu erarbeiten. Ganz im Sinne der Aristotelischen *phronesis* und der kantischen Urteilskraft soll ein Wissensbegriff gefunden werden, der den besonderen Anforderungen des Bereichs des Politischen entspricht. Diese Sphäre menschlichen Zusammenlebens gründe nicht nur auf nomologisch-deduktive Einsichten. Hier gehe es um Vollzüge im Raum des Kontingenten.¹²¹ Kontingent sind die Bedingungen politischer und sozialer Vollzüge nicht nur, weil sie einer gewissen dynamischen Entwicklung unterliegen, sich also verändern können. Kontingent sind sie ferner, weil der Einzelne sich hier in einem *Denk-, Urteils- und Handlungsräum* bewegt, der nicht einer rein rationalen Notwendigkeit unterliegt. Vielmehr bewegt er sich innerhalb eines Spektrums von Urteils- und Handlungsmöglichkeiten, die mehr oder weniger angemessen sein können. Die besondere Qualifikation des Wissenden liegt dann gerade darin, dass der Einzelne hier nach eigenem Urteil und somit nach eigener Einschätzung selbstwirksam, d. h. *absichtsvoll* wirkt, unter Einbezug der für ihn relevanten Bedingungen der besonderen Situation. Das heißt, die Angemessenheit solcher Vollzüge kann so oder auch anders aussehen. Ihre Richtigkeit kann also nicht in einer lückenlosen rational-begrifflichen Begründungslinie verifiziert werden.

Solch kontingentes Wissen ist weder in notwendig gültigen und somit immer gleich bestehenden Aussagen formulierbar, noch ist es gegenstandsbezogen. Es bezeichnet nicht ein Wissen um abgrenzbare Gegenstände und ihre Zusammenhänge. Vielmehr ist es ein Wissen, durch das dem Träger »Welt und Wirklichkeit erschlossen«¹²² werden. Wirkungsbereich solchen Wissens sind »Fähigkeiten und Fertigkeiten, Kompetenzen und bewusstes Können, Urteils- und Gebrauchswissen und Erfahrung.«¹²³ Über all diese Bereiche menschlichen Vermögens kann zwar begründet gesprochen werden, jedoch sind diese nicht notwendig objektivierbar. Das bedeutet, worin der angemessene oder richtige Vollzug des *dispositionalen Wissens* besteht, kann man nicht allgemeingültig und unabhängig von der besagten Situation und unabhängig von ihrem Subjekt festlegen oder formulieren.

Hieraus ergibt sich, dass *dispositionales Wissen* und Wissensträger eng aufeinander bezogen sind und einander in besonderer Weise auszeichnen. »Über Fähigkeiten und Fertigkeiten verfügt man nicht wie über einen gegenständlichen Besitz. Auch intendiert man sie nicht wie

¹²¹ Vgl. Petersen: *Urteilskraft*.

¹²² Wieland: *Platon und die Formen des Wissens*, S. 230.

¹²³ Ebd.

Objekte, von denen man sich distanzieren kann. Auf sie hin versteht man sich selbst.¹²⁴ Dieses Begriffsmoment betont auch die aristotelische *phronesis*, wenn Aristoteles darlegt, dass diese eine konkrete Fähigkeit des Klugen ist. Konkret ist die Fähigkeit des Klugen jedoch nicht, insofern sich seine Qualifikation in allgemeinen Aussagen inhaltlich bestimmen lässt, sondern weil sie sich in konkreten Situationen als Disposition ihres Trägers zeigt. Aus dieser Bestimmung heraus wird für diese Wissensform im weiteren Verlauf der Begriff des *dispositionalen Wissens* verwendet. »Was die Klugheit ist, können wir nur erfassen, indem wir schauen, welche Menschen wir klug nennen.«¹²⁵ Möchte man also bestimmen, was die Klugheit ist, könne man dies nicht in allgemeinen, abstrakten Lehrsätzen, die den Begriff definierten, sondern nur in Rückgriff auf einen Träger solchen Wissens, der sich in kompetenter Weise in Wissensfeld des dispositionalen Wissens bewegt, erfahren. Das *dispositionalen Wissen* bezeichnet so die *Fähigkeit* eines bestimmten Trägers, in einer bestimmten Situation, unter Berücksichtigung gegebener Bedingungen richtig oder angemessen zu handeln, wobei sich solche Bewertung der rein »bivalenten Alternative«¹²⁶ nach dem Muster richtig/falsch entzieht. Im Wissensfeld des dispositionalen Wissens kann nicht einfach vom Träger solchen Wissens abstrahiert werden – solches Wissen ist *personengebunden*. Es prägt seinen Träger und zeichnet diesen aus. Solches Wissen, so könnte man sagen, ist wesentlich Charakter oder auch Personenmerkmal oder eben Disposition seines Trägers, das auf der Ausrichtung eigener Vollzüge an faktischen und normativen Richtigkeiten beruht. Wolfgang Wieland macht – wie schon Aristoteles – darauf aufmerksam, dass sich dieses Charakteristikum zeigt, »wenn man von einem erfahrenen Arzt, einem erfahrenen Handwerker oder einem erfahrenen Kaufmann spricht.«¹²⁷ Die Subjekte solchen Wissens haben dieses Wissen nicht einfach gegenständlich. Die Träger solchen Wissens sind vielmehr persönlich oder individuell durch das dispositionale Wissen in besonderer Weise ausgezeichnet – der jeweils besondere Einzelne verfügt über es.¹²⁸

Dieses wesentliche Charakteristikum unterscheidet diese Wissensform vom propositionalen Wissen also wesentlich darin, dass es eines

¹²⁴ Ebd., S. 241.

¹²⁵ Aristoteles (2015⁵): *Nikomachische Ethik*, hrsg. von Ursula Wolf. Hamburg: Rowohlt, Buch VI, 5, S. 199.

¹²⁶ Wieland: *Platon und die Formen des Wissens*, S. 233.

¹²⁷ Ebd., S. 230.

¹²⁸ Vgl. Aristoteles: *Nikomachische Ethik*, Buch VI, 8–9, S. 204ff. Aristoteles stellt heraus, dass die Beurteilung, ob ein Vollzug phronetisch ist oder nicht, der Analyse der konkreten Handlungssituation einerseits und des Vollzugssubjektes andererseits bedarf. Ob eine Handlung beispielsweise besonnen, tapfer oder auch gerecht ist, ist abhängig davon, wer sie vollzieht und in welcher Situation sie vollzogen wird. Während wir bei einem

besonderen Trägers bedarf, von dem man nicht abstrahieren kann.¹²⁹ Wer über diese Vermögen verfügt, kann sich in konkret gefragten Umständen bewähren, ohne dass sich dieses Bewähren erstens in propositionalen Wissenstypen materialisieren lässt und zweitens ohne dass sich das ganze Wissen solcher Vollzüge zeigt. Der besondere Charakter des *dispositionalen Wissens* zeigt sich so im Unterschied zum propositionalen Wissen darin, dass man es nicht etwa dadurch erwirbt, dass man wissenschaftliche Aussagen kennt und versteht, sondern in »praktische[r] Vertrautheit«¹³⁰ mit besonderen Situationen ist. Nach Hennis bedeutet dies: »Alle Einsichten im Bereich des Ethisch-Politischen setzen ein gewisses Maß innerer Differenziertheit, d. h. Problemgefühl und Unterscheidungsvermögen voraus, Eigenschaften, die auf *bloß* intellektuellem Wege nicht erworben werden können.«¹³¹ Während Hennis bei dieser durchaus vagen Diagnose bleibt und sich nicht weiter mit der gefragten Wissenstypen auseinandersetzt, formuliert Oakeshott einen Wissensbegriff, der diesen Anforderungen zu genügen scheint. Er zeigt, dass das gefragte Wissen sich in Inhalt und Form vom propositionalen Wissen unterscheidet.

In kritischer Auseinandersetzung mit dem propositionalen Wissen (technischen Wissen) formuliert Oakeshott einen Begriff des »praktisches Wissens«.¹³² Während das technische Wissen in der oben dargestellten Weise verstanden und um die Fähigkeit der Anwendung gegebener Regeln ergänzt wird, zeigt sich für Oakeshott die notwendige Einsicht, dass solches Wissen immer unvollständig bleiben muss. Es zu haben, bedeutet noch nicht, dass man darüber in der Weise verfügen kann, dass man es auch in rechter Weise anwenden kann. So sei das Lesen eines Kochbuchs noch kein Garant dafür, dass man wirklich kochen kann. Vielmehr ist zu erkennen, dass »[a] *cookery book* presupposes somebody who already knows how to cook.«¹³³ Solche Anwendung erworbenen technischen oder propositionalen Wissens bedürfe also eines praktischen Wissens oder eines *Know-how*. Erst mit diesem wisse man um die Anwendung bestehender Regeln. Solches Wissen unterscheide sich vom propositionalen Wissen gerade darin, dass es nicht in klar abgrenzbaren Aussagen oder Propositionen mitteilbar sei. Aufgrund seiner *kontingenten* Inhalte, durch die es wesentlich ausgezeichnet sei, scheine es weniger präzise und weniger greifbar. »And this gives it the appearance of imprecision and consequently of uncertainty, of being a matter of

Einzelnen eine Handlung als tapfer beurteilen würden, erscheint sie uns bei einem anderen, in einer anderen Situation als tollkühn.

129 Vgl. Wieland: *Platon und die Formen des Wissens*, S. 232.

130 Ebd., S. 231.

131 Hennis: *Politik und praktische Philosophie*, S. 40. Hervorhebung von A. A.

132 Vgl. Oakeshott: *Rationalism in Politics and other Essays*.

133 Ebd., S. 52.

opinion, of probability rather than truth. It is, indeed, a knowledge that is expressed in taste and connoisseurship.«¹³⁴

Bestimmt man das dispositionale Wissen als Know-how, betrifft es den Bereich »bewußten Tätigsein[s]«. In solchem Wissen »wird der Mensch seiner Fähigkeit inne, sich die Welt auch dadurch zu erschließen, dass er Sachverhalte hervorbringt oder gestaltet.«¹³⁵ Solches Wissen ist Voraussetzung jeder Handlung. Es ist nicht nur wesentlich handlungsleitend, insofern es dem Wissenden die notwendigen Inhalte in besonderen Situationen als Know-how zur Verfügung stellt, sondern auch, insofern es dem Einzelnen erst als Wissendem ermöglicht, überhaupt seine Absicht zu erkennen und diese zur Grundlage seiner Handlung zu machen. Das dispositionale Wissen bezeichnet nach diesem Aspekt die *Fähigkeit* in einer bestimmten Situation, unter Berücksichtigung gegebener Bedingungen, richtig oder angemessen zu handeln. Die Schwierigkeit solcher Einschätzung liegt darin, dass das Wissensfeld der Handlung das Konkrete, oder das Empirische, ist, also eine konkrete Handlungssituation.¹³⁶

Das dispositionale Wissen macht außerdem die Handlung im strengen Sinne des Begriffes überhaupt erst möglich, insofern es eine enge Relation des Einzelnen zu seinen Handlungen betont.¹³⁷ Handlung muss nämlich seit Aristoteles in einem qualifizierten Sinne als *praxis* verstanden werden. Die Handlung ist so immer *intentional* oder *gerichtet*, wird also auf Grundlage eines *Vorsatzes* vollzogen. Ihr liegt also eine besondere oder eigene Absicht des Handelnden zu Grunde, die diesen erst dazu bewegt, in einer bestimmten Weise zu handeln, auch wenn andere Handlungsoptionen möglich wären – insofern sind Handlungen immer auch enge Selbstbezugnahmen. Das sind sie gerade nicht nur, insofern in ihnen technische Fähigkeiten des Einzelnen sichtbar werden.

Die Handlung bedarf in ihrem Vollzug jedoch nicht nur der sachlichen Richtigkeit ihres Vollzuges. Ihr Gelingen hängt auch, und das schärft noch einmal die Relevanz dispositionalen Wissens, von ihrer normativen Ausrichtung ab. Dieser Aspekt des Handlungsbegriffes beleuchtet gerade die aristotelische *phronesis*. Der Kluge zeichnet sich nämlich nicht nur dadurch aus, dass er auf faktisch richtige Weise handelt und

¹³⁴ Ebd., S. 15.

¹³⁵ Wieland: *Platon und die Formen des Wissens*, S. 252.

¹³⁶ Aristoteles: *Nikomachische Ethik*, Buch VI, 8, S. 204. Auch hat die Klugheit nicht nur mit dem Allgemeinen zu tun, vielmehr muss sie das Einzelne, die besondere Situation erkennen. »Denn sie ist handlungsbezogen (*praktikē*), und das Handeln betrifft das Einzelne.« Ebd.

¹³⁷ Vgl. Stekeler-Weithofer: *Denken*, S. 122: »Die Existenz freier Handlungen zu behaupten, ist ohnehin nichts anderes, als darauf zu bestehen, dass die Unterscheidung zwischen reinen Widerfahrnissen, bloß animalischem Verhalten und bewusst kontrolliertem Handeln signifikant sind.«

sich hierbei ganz grundsätzlich darauf versteht, vom Konkreten auf ein Allgemeines zu schließen.¹³⁸ Der Vollzugsraum der Handlung ist nicht einfach nur ein Ort disparater Handlungsvollzüge. Die Handlungen sind gerade in der aristotelischen Ethik eingebettet in einem Raum ethisch-politischen Miteinanders oder eben in das gute Leben, das sich in den Tugenden materialisiert. Jede Handlung würde so nicht nur nach faktischer Richtigkeit streben, sondern intendiert vor allem eine gemeinsame Lebensform, die als gut beurteilt, d.h. als tugendhaft anerkannt ist – Handlungen haben so immer eine normative Perspektive. Die aristotelische *phronēsis* bezeichnet in diesem Zusammenhang die Fähigkeit, jeweils durch die eigene besondere Handlung das gefragte konkrete Gute zu erstreben und sich hierbei am guten Leben als höchstes Ziel zu orientieren. Anders als die Geschicklichkeit, sei die *phronēsis* »wahre Disposition des Handelns [...], die sich auf das bezieht was für den Menschen gut oder schlecht ist.«¹³⁹ Diese Güter und Übel kennt sie nicht nur »in einer besonderen Hinsicht, zum Beispiel darüber, was seiner Gesundheit oder seiner Kraft zuträglich ist, sondern darüber, was überhaupt dem guten Leben zuträglich ist.«¹⁴⁰

Gerade diese Orientierung am normativ Guten qualifiziert die *phronēsis* gegenüber *technē* und somit die Handlung gegenüber der reinen Tätigkeit und es qualifiziert zugleich den Träger solcher Fähigkeiten.¹⁴¹ Ist die aristotelische Klugheit nämlich *habitus* des Vollzugssubjektes, zeichnet sich auch dieser durch die Tugenden aus, die die kluge Handlung erst ermöglichen. Der Handelnde weiß nicht nur um die Existenz solch normativer Kategorien, sondern hat sie als eigene Wahrheiten anerkannt. Zugespitzt könnte man sagen, dass sie in dieser Anwendung den Charakter eines Bekenntnisses haben – eines impliziten Bekenntnisses zu einer ethisch-politischen Lebensform, das in diesem Wissen vermittelt ist und im Vollzug der Handlung gezeigt wird. Gerade in diesem dispositionalen Charakter bestimmt es seinen Träger wesentlich. »Denn die Person wird als das, was sie ist, auch auf ihre Beziehung zur Wahrheit her gedeutet. Was jemand *ist*, bestimmt sich auch daraus, als was er sich selbst versteht. Als was er sich selbst versteht, hängt aber davon

¹³⁸ Diese Fähigkeit nennt Aristoteles »Geschicklichkeit« (*deinotēs*). Vgl. Aristoteles: *Nikomachische Ethik*, Buch VI, 13, S. 214.

¹³⁹ Ebd., Buch VI, 5, S. 200.

¹⁴⁰ Ebd., Buch VI, 5, S. 199. Es ist daran zu erinnern, dass es hier ausreicht, nur um die Tugenden zu wissen. Eine reine Kenntnis von Gerechtigkeit, Tapferkeit etc. reicht nicht aus, um seine Handlungen normativ zu begründen. Entscheidend ist die Fähigkeit, diese Entscheidung in ausgewogener Weise unter Berücksichtigung der besonderen Situation und des besonderen Vollzugssubjektes zu fällen. Buch V, 5.

¹⁴¹ Vgl. Hannah Arendt (2015¹⁶): *Vita Activa oder vom tätigen Leben*. München: Pieper.

ab, was er in letzter Instanz für wahr hält.«¹⁴² Die Klugheit oder das dispositionale Wissen als Handlungswissen meint so eine *Ausrichtung des Selbst nach allgemeinen Prinzipien* einer Lebensform, die man für wahr hält und nach denen man sein Denken und seine Handlungen ausrichtet. Solche Ausrichtung verlangt zwar auch funktionale Kenntnisse und Fähigkeiten. Entscheidend ist jedoch die normative Ausrichtung eigener Vollzüge.

Dieses enge Verhältnis der Handlung zum Handelnden betont auch Hannah Arendt. Handlungsfähigkeit als dispositionales Wissen des Handelnden zu verstehen und hierin den *habituellen* Charakter hervorzuheben, bedeutet nach Arendt, sie als die Vermittlung der besonderen Existenzweise des Menschen zu verstehen – die Existenz als *Person*.¹⁴³ Diese sei vor allem von der Annahme getragen, dass der Mensch nicht etwa nur *Etwas*, sondern *Jemand* ist. Diese Existenz der Person oder des Jemand, als ein selbständiges Dasein der Einzelnen unter anderen solchen Personen, sei nämlich das Wesen genuin menschlichen Lebens.

Nach Arendt kommt es nun darauf an, als diese besondere Person innerhalb eines Politischen zu wirken, und das heiße zugleich, sich als solche zu zeigen. In dieser (politischen) Welt der Personen müsse der Einzelne in seiner vollen Würdigkeit realisiert sein, sich als das einzigartige Wesen zeigen (können), das er sei. Dies geschehe nach Arendt im Vollzug der Handlung, die die Antwort auf die Frage »Wer bist du?« sei und insofern einen *Offenbarungscharakter* habe.¹⁴⁴ Arendt expliziert in dieser Annahme, dass die Handlung, getragen von persönlichen handlungsleitenden (normativen) Absichten, insofern gegenüber der reinen Tätigkeit qualifiziert sei, als sie eines Ichs oder eines Jemands bedürfe, der sie *bewusst, auf Grundlage erworbener Dispositionen* vollziehe. Denn anders als in der reinen Herstellung, in der der Tätige anonym bleiben könne, zeige sich der Handelnde als ein Besonderes; nur dieses sei in dieser spezifischen Weise, in dieser spezifischen Situation handelnd tätig und könne sich nicht etwa vertreten lassen. Er sei hier als Einzigartiger präsent, der seine Haltungen und Absichten, die er sich selber setze, realisiere und dabei offensbare. Der Einzelne zeige sich hier also in seinen ganz eigenen Kompetenzen als Person, insofern er zu solcher Selbstbezugnahme überhaupt fähig sei. Er zeige sich aber so als Jemand, der das Vermögen habe, das ihn zu einer solchen Bezugnahme befähige: nämlich als Verständiger und Vernünftiger, in einem sozialen Zusammenhang mit ebenso Verständigen und Vernünftigen, die sich innerhalb einer

¹⁴² Wieland: *Platon und die Formen des Wissens*, S. 238.

¹⁴³ Personsein ist in diesem Zusammenhang nicht nur juristischer Status, sondern eine besondere Existenzweise, die besonderer, zu erwerbender Dispositionen bedarf.

¹⁴⁴ Arendt: *Vita Activa oder vom tätigen Leben*, S. 217.

Welt der *gemeinschaftlichen Formen* in ihrer Einzigartigkeit erst sichtbar würden.¹⁴⁵

In der Handlung bewegt sich der Einzelne also in einer *Mitwelt*, die zwar Formen hat, denen sich der Einzelne unterordnen muss, die aber zugleich eine solche Subjektivität überhaupt erst zulässt. So zeigt sich, dass sich diese besondere Subjektivität nicht nur in den natürlichen, durch Begabungen, Talente und Charakterzüge qua Geburt gegebenen Prädikaten des Menschen erschöpft, sondern in qualifizierter Weise in den erworbenen Dispositionen zeigt, die sich erst auf der »Bühne der Welt«¹⁴⁶ überhaupt erst entwickeln und zeigen können, was auf einen *Weltbezug* hinweist. Arendt sieht nämlich zurecht, dass die von ihr dargelegte Offenbarung der Person in der Handlung mit der Voraussetzung verbunden ist, dass sie die Relevanz des Gemeinwesens für ihre Existenz erkennt und zugleich den Willen aufbringt, aktiver Teil dieser zu sein. »Dies Risiko, als ein Jemand im Miteinander in Erscheinung zu treten, kann nur auf sich nehmen, wer bereit ist, in diesem Miteinander auch künftig zu existieren. Und das heißt bereit ist, im Miteinander unter seinesgleichen sich zu bewegen.«¹⁴⁷ Das Handeln im vollen Kompetenzsinn des Begriffes zeigt gerade in entscheidender Weise diese Bereitschaft. Handlung ist so immer nicht nur enge Selbstbezugnahme, sondern immer auch enge Weltbezugnahme.

Die Handlung bedarf somit in ihrer normativen Ausrichtung einerseits und als besondere Form der personalen Selbstbezugnahme andererseits eines Zusammenhangs, der solche Bezugnahmen ermöglicht. Sie bedarf also einer *Mitwelt*, in der die Handlung innerhalb eines Bewertungsmaßstabes steht. Zeigt sich die Handlung nämlich als Ausdruck phronetischer Lebensweise, muss sie in einem Raum eingebettet sein, der solche Lebensweise zu ihrem Prinzip hat. Solcher Raum ist nach Aristoteles, Arendt oder auch Hennis das Gemeinwesen, als Raum politischen und nach diesen Autoren immer auch gemeinschaftlichen Zusammenlebens, das sich in gemeinsamen faktischen, aber vor allem normativen Praxisformen materialisiert.¹⁴⁸ Dieses sind formelle und informelle Formen

¹⁴⁵ Arendt betont hier zudem die Rolle der Sprache, die die Handlung immer begleite. »Erst durch das gesprochene Wort fügt sich die Tat in einen Bedeutungszusammenhang, wobei aber die Funktion des Sprechens nicht etwa die ist, zu erklären, was getan wurde, sondern das Wort vielmehr den Täter identifiziert und verkündet, daß er es ist, der handelt, nämlich jemand, der sich auf andere Taten und Entschlüsse berufen kann und sagen, was er weiter zu tun beabsichtigt.« Arendt: *Vita Activa oder vom tätigen Leben*, S. 218.

¹⁴⁶ Ebd., S. 219.

¹⁴⁷ Ebd., S. 220.

¹⁴⁸ Diese formelle und informelle Praxis des Zusammenlebens eines Gemeinwesens ist, wie schon Hegel oder etwa auch Ferdinand Tönnies darlegen, gerade das gemeinschaftsstiftende Moment, das die Gemeinwesen von der

des Zusammenlebens, die sich in Sitten, Gebräuchen, Konventionen oder auch normativen Prinzipien, also den formellen und informellen Institutionen des politischen Zusammenlebens, zeigen, auf die sich ihre Mitglieder implizit im aktuellen Leben oder explizit in den Reflexionen der Geisteswissenschaften geeinigt haben und deren Gesamtheit hier *dispositionales Wissen* heißt.

Diesem Begriff des dispositionalen Wissens liegt die Annahme zugrunde, dass die Mitglieder solcher Gemeinschaften durch dieses informelle Wissen Einsicht in die gemeinschaftlichen Formen des Zusammenlebens gewinnen und erst dadurch an den gemeinsamen Praxen teilhaben können. Ihren Status gewinnen solche Formen, da sie als anerkennungswürdig gelten. Anerkennungswürdig sind sie, weil sie sich in einer Welt verständiger und vernünftiger Wesen als wahr und gut bewährt haben. Das dispositionale Wissen ist also reflektiert und bewertet, aber eben nicht mit den Mitteln und Methoden der nomologischen Wissenschaften und ihren begrifflich-logischen Verfahrensweisen. Im Wissensfeld des dispositionalen Wissens kann es, da sein Einflussbereich das Kontingente ist, nicht um solche logischen Regelmäßigkeiten gehen. Es bewegt sich vielmehr im Bereich des ethisch-politischen Zusammenlebens und seiner Prinzipien, das durch ein Gemeinwesen als eine *richtige Lebensform durch Reflexion* anerkannt ist und das unter bestimmten Bedingungen nur deshalb so und nicht anders gelebt wird.

Das Politische oder Soziale als Wissensfeld des dispositionalen Wissens ist also nicht etwas notwendig Gegebenes, sondern eine Lebensform, die durch den freien Akt ihrer Akteure im Handeln *verständiger* und *vernünftiger* Wesen realisiert wird. Dass solche kontingenten Inhalte sich in einem dynamischen Prozess weiterentwickeln und verändern können, ist dem Begriff immanent, aber dennoch zu betonen.

Kann das dispositionale Wissen in seinen kontingenten Inhalten nur aus der Praxis solchen Zusammenlebens vollzogen und zur Grundlage von Handlungen gemacht werden, bedeutet das, dass dessen Anwendung nicht nur einfach eine enge Selbst-, sondern auch eine besondere Weltbezugnahme ist. Dies zeigt sich nicht nur darin, dass sie ihre Inhalte aus dem Bereich des ethisch-politischen Zusammenlebens zieht, sondern auch gerade darin, dass sie nur durch die Erfahrung konkreter Situationen entwickelt werden kann. Gerade insofern zeigt sich der Vollzug dispositionalen Wissens als dynamischer Prozess der Aneignung seiner

rein formalen Gesellschaft unterscheidet. Vgl. Ferdinand Tönnies (2019): *Gemeinschaft und Gesellschaft*. In: *Gesamtausgabe, Band 2*, hrsg. von Bettina Clausen und Dieter Haselbach. Berlin, Boston: de Gruyter. Sowie Ferdinand Tönnies (2012): *Studien zu Gemeinschaft und Gesellschaft*, hrsg. von Klaus Lichtblau. Wiesbaden: Springer VS. Siehe auch Vollrath: *Grundlegung einer philosophischen Theorie des Politischen*, S. 253ff.

kontingenten Inhalte. Solches Wissen unterliegt einem spontanen Bezug zur *Mitwelt*, deren Prinzipien nicht einfach verbal versichert werden können oder gar statisch im Sinne einer konservativen Lebensform aktualisiert würden. Gerade, weil das dispositionale Wissen nur durch *Erfahrung* vollzogen werden kann, bedarf es einer konkreten Lebensform, die sich dem Einzelnen erschließt, wodurch die Relevanz des Weltbezuges für die Entwicklung eigener Selbstbezugnahmen durch die Vollzugsform solches Wissen betont wird.

Als Wissen um eine bestimmte Praxis ist das dispositionale Wissen charakterisiert durch seine besondere Vollzugsform. Es ist nur in der konkreten Praxis wirklich und somit auch nur hier zu erwerben, also explizit nicht theoretisch oder nur rein intellektuell zu vermitteln. Es kann nur durch praktische Übung, man könnte auch sagen, durch *Erfahrung* erworben werden.¹⁴⁹ Solche Erfahrung »kann man nicht von einem anderen einfach übernehmen. Man kann sie immer nur selbst erwerben.«¹⁵⁰ Dies bedeutet zugleich, dass man sich bei ihrem Erwerb nicht etwa vertreten lassen kann. Sie ist immer die subjektive Erfahrung einer bestimmten Person. »Erfahrung ist kraft ihrer dispositionellen Struktur eine Form des Wissens, das nur in der Weise existent sein kann, dass sich sein Inhaber mit ihm identifiziert. [...] Man kann sich von ihr niemals so distanzieren, wie man sich von einer Behauptung und ihrem Inhalt distanzieren kann.«¹⁵¹ Insofern würde der Vollzug solch dispositionalen Wissens durch Erfahrung den Einzelnen als jenen Besonderen auszeichnen, der er ist. »Erfahrung ist ein Resultat, zu dem der Weg, der zu ihm gehört hat, als unverzichtbares Moment selbst hinzugehört.«¹⁵²

Dass Erfahrung als Vollzugsform solchen Wissens nicht nur reine Perzeption, also rein sinnliches Gewahrsein meinen kann, zeigt schon Aristoteles in seinem Hinweis, dass es von der *phronēsis*

»keine Wissenschaft, sondern nur Wahrnehmung (*aisthesis*) gibt – Wahrnehmung nicht derjenigen Dinge, die jeweils einem bestimmten Wahrnehmungssinn eigen sind, sondern so, wie wir wahrnehmen, dass das Letzte in der mathematischen Analyse das Dreieck ist; [...] Aber dies ist eher Wahrnehmung als Klugheit, jedoch eine andere Art Wahrnehmung [als diejenige, die sich auf die Gegenstände jeweiliger Sinne bezieht].«¹⁵³

¹⁴⁹ Vgl. Hennis: *Politik und praktische Philosophie*, S. 40.

¹⁵⁰ Wieland: *Platon und die Formen des Wissens*, S. 232.

¹⁵¹ Ebd.

¹⁵² Ebd.

¹⁵³ Aristoteles: *Nikomachische Ethik*, Buch VI, Kap. 9, S. 206f. Aber auch Kant drückt das darin aus, dass das Prinzip der Urteilskraft darin besteht, Anschauung oder Einbildungskraft und Begriff in eine Einheit zu bringen. Vgl. Kant: *Kritik der Urteilskraft*.

Erfahrung, soll sie als dispositionales Wissen verstanden werden, müsste *Apperzeption* sein.¹⁵⁴ Apperzeption würde sich so von der reinen Perzeption gerade darin unterscheiden, dass sie ein bewusstes Erkennen eines bestimmten Subjektes sei und somit Rückschlüsse auf dessen Selbst habe.¹⁵⁵ Bei solchem begrifflichen Erkennen, im Unterschied zu bloß sinnlichem Gewahrwerden, würden Gegenstände und Zusammenhänge nicht nur erkannt und verstanden, sondern auch ins Bewusstsein des Vollzugssubjektes erhoben, d. h., dieses eignet sie sich an und stellt sie in einen Bewusstseinszusammenhang. Der Begriff der Erfahrung muss somit als *Apperzeption* ein Moment der *Reflexion* einerseits und andererseits der *Verortung* in die eigenen Erkenntnisansprüche beinhalten. In diesem Vollzug wird so zwar auch das Wesentliche vom Unwesentlichen getrennt, das Konkrete unter allgemeine Begriffe subsumiert. Wesentlich ist an der *Apperzeption* jedoch, dass in ihrem Vollzug das Erfahrene in einen eigenen Bewusstseinszusammenhang gestellt und so bewertet wird, sodass aus ihr Schlüsse für die eigenen Urteile und Handlungen gezogen werden.¹⁵⁶ Solche Bewertung hat so Auswirkung nicht nur auf

¹⁵⁴ Claudia Bickmann (2010): *Apperzeption*. In: Enzyklopädie Philosophie, hrsg. von Hans Jörg Sandkühler, Band I. Hamburg: Meiner, S. 137: »Apperzeption [...] wird in in einem allgemeinen Sinne als die Aufnahme einer Vorstellung in unser Selbstbewusstsein aufgefasst und wird als das aktive Denken von der Rezeptivität unserer Sinnlichkeit unterschieden. [...] In Abgrenzung gegen den einfachen Akt der Perzeption begreift Leibniz die A. als Akt der Reflexion unseres Bewusstseins «auf die vergangenen Handlungen». Das mit sich einige Selbstbewusstsein, das der A. zugrunde liegt, wird als dasjenige ‹Selbige› aufgefasst, «das zu verschiedenen Zeiten und an verschiedenen Orten denkt.» Im einigen Selbst, [...] liegt für Leibniz zugleich die Ursache, dass jeder das ist, «was er sein eigenes Ich nennt» und «wodurch er sich von jedem anderen denkenden Dinge unterscheidet.» Die A. garantiert «die persönliche Identität oder das, wodurch ein vernünftiges Wesen immer dasselbe ist.« Das *dispositionale Wissen* als *Apperzeption* betont die die Enge Bezogenheit zwischen Vollzugssubjekt und dieser Wissensform, reflektiert aber auch das Selbstwissen des Einzelnen als besonderes Ich. Siehe hierzu auch Hegels Auseinandersetzung mit dem kantischen Begriff der *transzendentalen Apperzeption*, die er zum wesentlichen Aspekt seines Erfahrungsbegriffes macht. Zum ersteren vgl. TW VI, S. 255ff., zu Hegels Begriff der Erfahrung siehe GW 25,2, S. 772f: »Durch Wahrnehmung machen wir Erfahrung. Wahrnehmung ist eine Verbindung von Sinnlichem und reinen Gedankenbestimmungen. Erfahrung muss unterschieden werden von bloß sinnlichem Wahrnehmen [...]«

¹⁵⁵ Stekeler-Weithofer: *Denken*, S. 71ff, 126. Stekeler bezieht sich in seinem Begriff der Apperzeption zugleich auf den kantischen Begriff der *transzendentalen Apperzeption*.

¹⁵⁶ Hier kann der Verweis auf Kants Begriff der Urteilskraft nicht ausbleiben. Gerade dies sei die Leistung der Urteilskraft. Sie muss, auf einem Privatgefühl

Erkenntnisansprüche in Bezug auf die *Mitwelt*, sondern auch auf das eigene *Selbst*. Hier kommt also der nicht sinnlich beobachtbare und gerade insofern selbstbewusste Bezug des Einzelnen auf sich und die Welt zur Geltung. Erfahrung im Sinne der Apperzeption meint *so bewusstes Wahrnehmen* vor dem Horizont eigener Erkenntnisansprüche an das, was das Subjekt jeweils in Bezug auf sich und die Welt für wahr hält, und gerade hierin ist die persönlichkeitsbildende Tendenz des Vollzuges dispostionalen Wissens angesprochen. Zusammengefasst kann man so mit Wieland sagen:

»In jedem Fall hat man es mit Gestalten eines Wissens zu tun, das im strengen Sinne weder objektivierbar noch mitteilbar ist, das unmittelbar keinen Gegenstand intendiert und daher nicht irrtumsfähig ist, das als Dispositionseigenschaft stets mit der Instanz eines Inhabers verbunden ist und das gerade deshalb seinem Inhaber auf unvertretbare Weise Wirklichkeit erschließt.«¹⁵⁷

So meinen Vollzug und Anwendung dispostionalen Wissens einen bewussten Selbst- und Weltbezug, der auf Wahrheits- und Erkenntnisansprüchen der Subjekte gründet. Diese Selbst- und Weltbezugnahmen bauen auf den bewussten Akt des Erkennens auf, der in je unverwechselbarer Weise aufgrund bestimmter Wahrheitsannahmen des Vollzugs-subjektes wirkt. Diese Annahmen zeigen ihren dispostionalen Charakter darin, dass sie einen besonderen Standpunkt des je Einzelnen, sein besonderes Selbst oder eben seine Individualität ausdrücken – insofern ist das dispostionale Wissen personengebunden. Solche Standpunkte als Ausgangspunkt bewusster Vollzüge oder auch Handlungen unterliegen zwar nicht bivalenten Maßstäben einander ausschließender Alternativen. Dennoch sind sie in Bezug auf Vollzugssituation und Vollzugssubjekt als angemessen und unangemessen beurteilbar und bewegen sich insofern in gesellschaftlichen und politischen Bewertungsmaßstäben.

3.1.3.1.3 *Holistisches Wissen als Zusammenspiel beider Wissensformen*

Die Strukturmerkmale dieser beiden Bildungsformen zeigen nach Oakeshott, dass beide Wissensformen Teile eines ganzen wirklichen Wissens sind. Denn während das propositionale Wissen reine Theorie bleiben muss, wenn unklar ist, wie es anzuwenden ist, kann dispostionales Wissen ohne die propositionalen Begriffe und Gesetzmäßigkeiten nicht vollzogen werden – nicht nur deshalb, weil Handlungssituationen nicht

beruhend, von diesem abstrahieren und erkennen, was an ihm allgemein ist.

Vgl. Kant: *Kritik der Urteilskraft*, §22, S. 158f.

¹⁵⁷ Wieland: *Platon und die Formen des Wissens*, S. 233.

analysiert werden könnten, sondern auch, weil der Akt der Abwägung richtiger Handlungen durch den Einzelnen ohne propositionales Wissen nicht möglich wäre. Dieser bedarf nämlich der Abwägung möglicher Handlungsoptionen, was das Bedenken einzubereitender normativer und faktischer Bedingungen und daraus abzuleitender Folgen notwendig macht. In Anlehnung an Aristoteles könnte man so sagen, dass der Wissende jener ist, der gut überlegen kann. Gut zu überlegen, muss aus der dargestellten Differenzierung der Wissensform zum einen bedeuten, dass der Wissende sich im Bereich des Propositionalen bewegt und hierbei um Begriffe, Gegenstände und Zusammenhänge weiß. Gut zu überlegen, bedeutet aber auch, Handlungswissen zu haben, das normative und faktische Zusammenhänge der Handlungssituationen erschließt. Das spontane Zusammenspiel beider Aspekte von Wissen würde dann die *phronēsis* des Einzelnen in je besonderen Situationen bezeichnen.

Ein solches Verständnis holistischen Wissens verschließt sich seiner Engführung auf rein propositionale Gegenstandsbereiche, wodurch durchaus schon an dieser Stelle die schulischen Bildungsmaßnahmen in Bezug auf Formen des Wissens und in ihrem Zusammenhang mit Vollzugsformen reflektiert werden können. Es ist nämlich, in Anbetracht der hier vorgenommenen Diskussion der Wissensformen, in Frage zu stellen, ob es möglich und richtig ist, solche Vollzüge, die hier dispositional heißen und das Selbst des Einzelnen in besonderer Weise betreffen, durch curriculare Vermittlungsformen zu adressieren. Kann also curricular organisierte Wertevermittlung insofern gelingen, dass sie dem Anspruch der dispositionalen Annahme durch den Einzelnen genügt? Mit Blick auf die dargestellte Besonderheit dispositionalen Wissens muss diese Frage klar verneint werden, da solches Wissen nicht propositional mitteilbar, nicht übertragbar und somit nicht lehrbar ist. Das dispositionale Wissen kann somit nicht direkt zu bezweckendes Ziel von Bildungsanstrengungen sein, da seine Besonderheit darin liegt, dass der Wissende sich hierbei, auf seine je besondere oder individuelle Weise, auf sich und die Welt bezieht. Das sich in diesen Vollzügen zeigende Vermögen entzieht sich nur schematischen Denkoperationen und scheint das hegel'sche Selbstbewusstsein des Einzelnen anzusprechen.¹⁵⁸ Das dispositionale Wissen, dass das Selbst des Einzelnen unmittelbar betrifft, d. h. sein Selbst-Wissen

¹⁵⁸ Hieraus ergibt sich, dass die diagnostische Erfassung solch holistischen Wissens durchaus in Frage zu stellen ist. Ein besonderer Handlungsvollzug kann nach hiesigem Verständnis nicht standardisiert beurteilt werden. Seine Beurteilung nach dem Maßstab des Anerkennungswürdigen bedarf der Betrachtung der besonderen Situation einerseits und des Vollzugssubjektes andererseits und entzieht sich objektivistischen Messinstrumenten, die immer auf schematische Vollzüge zielen müssen. So könnte man folgern, dass das reine Aufzeigen eines erwünschten Vollzuges noch nicht bedeuten muss, dass das Vermögen, das hier Urteilskraft oder *phronēsis* heißt, vorliegt.

ist, kann nicht curricular erworben werden, sondern bedarf einer Praxis des Lebens als *homo socialis et politicus*. Dieser Bildungsprozess wird in der hegelischen Bildungstheorie *praktische Bildung* genannt, womit der begriffliche Übergang vom Handlungsvermögen zum konkreten Handeln expliziert wird.

3.1.3.2 Theoretische Bildung

Unter dem Titel der *theoretischen Bildung* diskutiert Hegel den Erwerb *verständigen* Wissens im weitesten Sinne, ihr Zweck ist die Bildung des Verstandes.¹⁵⁹ Diese Bildungsform ist in der hegelischen Bildungstheorie der einzige Bereich, der *auch* durch formelle Bildung vollzogen wird und somit eine unmittelbare, das heißt beabsichtigte Wirkung zeigen kann – sie ist jedoch nicht auf curriculare Wissensvermittlung beschränkt, sondern schließt auch Wissenserwerb in der Praxis des Lebens ein. Sie ist Bildung *von Theorie*, nicht Bildung nur durch Theorie.¹⁶⁰

Hier komme es darauf an, zu einer »Mannigfaltigkeit der interessierenden Bestimmungen«¹⁶¹ zu kommen, diese Gegenstände in ihrer besonderen Beschaffenheit zu kennen. Aus dieser »*Mannigfaltigkeit der Kenntnisse*«,¹⁶² d.i. des Wissens um sie, könnten die Lernenden überhaupt erst ihr Unterscheidungsvermögen entwickeln. »Die *Bestimmtheit der Kenntnisse* betrifft den wesentlichen Unterschied derselben, die Unterschiede, die den Gegenständen unter allen Umständen zukommen.«¹⁶³ Solches Unterscheidungsvermögen zeigt sich dann als grundlegende Fähigkeit des Gebildeten, weil erst durch sie die Analyse von Sachverhalten möglich ist. Wissenserwerb bedeutet nach diesem Aspekt also, die Begriffe und Gesetzmäßigkeiten hinter den nur äußereren Phänomenen zu erkennen und zu verstehen, dass sie notwendig gelten. Solche Begriffe und Gesetzmäßigkeiten seien nicht sinnlich vermittelt, sondern bedürften der »Beschäftigung mit der Sache«, würden »durch das Nachdenken über ihren Zweck und Wesen und über die Mittel, wie weit dieselben reichen oder nicht [...]« vermittelt.¹⁶⁴

Hegel identifiziert mit solch *theoretischer Bildung* somit ganz konkrete Fähigkeiten, die für einen wissenden Weltbezug elementar sind. Die Einzelnen

¹⁵⁹ TW VII, §197. Auch TW VIII, bspw. §80.

¹⁶⁰ Verstand ist bei Hegel im strengen Sinne nicht tätig, sondern betrachtend gefasst. Im hegelischen Sinne ist der Einzelne hier nicht *selbst* tätig, dies ist er erst in der Vernunft. Siehe auch seinen Begriff der theoretischen Intelligenz in TW VII, §4, Anm.; TW X, §467.

¹⁶¹ TW VII, §197.

¹⁶² TW IV, S. 259.

¹⁶³ Ebd.

¹⁶⁴ Ebd.

sollen ihre *Verstandeskräfte* ausbilden und mit ihnen operieren. In dieser Bildungsform würde der Einzelne zu einem »Reichtum der Bestimmungen« kommen, d. i. Kenntnisse erwerben, die ihm erst ermöglichen, das Wahrge nommene in rechter Weise, d. h. begrifflich zu kennen, zu analysieren und zu richtigen Schlüssen zu kommen, denn »zur Bildung gehört ein Urteil über die Verhältnisse der Umstände und Gegenstände der Wirklichkeit.«¹⁶⁵ Solch ein Urteil zu fällen, bedürfe jedoch zunächst der Kenntnis »der Natur und de[s] Zweck[s] einer Sache« und ihrer Verhältnisse.¹⁶⁶

Das reine Verfügen über Kenntnisse dieser Begriffe sei aber noch nicht genug. Die theoretische Bildung müsse auch bedeuten, dass der Verstand des Einzelnen über eine gewisse Flexibilität verfüge. Diese Fähigkeiten müssen, nach Hegel, vom Einzelnen also auf solche Weise beherrscht werden, dass ihnen ein flexibler Umgang mit diesen Denkstrukturen in der zu analysierenden Welt möglich ist.¹⁶⁷ Der Denkende müsse eine gewisse Schnelligkeit der Auffassungsgabe entwickeln, was ihm ermöglichen würde, schnell von einem Gegenstand zum anderen überzugehen. Der theoretisch Gebildete muss sich also schnell und flexibel in vorgefundene oder veränderte Gegebenheiten einfinden, um kompetent immer wieder neue Situation einschätzen zu können. »Ungebildete Menschen, wenn sie ein Interesse gehabt haben, können davon nicht lange fortkommen, sondern wiederkäuen immer das Alte [...].«¹⁶⁸ Der flexible Umgang mit den zu analysierenden Situationen habe zur Folge, dass die Lernenden eine *Vorstellung* von ihnen bekämen, sie also durch ihre Einbildungskraft reproduzieren könnten.¹⁶⁹ Erst dieser »Reichthum der Vorstellungen«¹⁷⁰ erlaube einen kompetenten Umgang des Einzelnen mit den Objekten seiner denkenden Betrachtung. Er habe in dieser Vorstellung schon verinnerlichtes Wissen über die Gegenstände der Betrachtung und könne sie in kompetenter Weise analysieren und somit verstehen. Hierdurch erkenne er, dass die Gegenstände der Welt nicht seiner nur partikularen Sichtweisen und Meinungen unterlägen, sie nicht auf diese partikulare Sichtweise beschränkt seien, sondern »daß es auch andere und bessere Weisen des Verhaltens und Tuns gibt und die seinige nicht die einzige notwendige ist.«¹⁷¹ Er entfremde sich also von seiner Unmittelbarkeit und komme gerade so zur »Unterscheidung des Wesentlichen und Unwesentlichen«.¹⁷²

¹⁶⁵ Ebd.

¹⁶⁶ Ebd.

¹⁶⁷ TW VII, §197.

¹⁶⁸ GW 26,2, S. 959.

¹⁶⁹ Ebd., S. 958.

¹⁷⁰ Ebd., S. 959.

¹⁷¹ Ebd.

¹⁷² Ebd.

Solche *theoretische Bildung* sei ein wesentlicher Aspekt, jedoch nicht volle Bildung. Auch wenn der Einzelne durch den Erwerb von Kenntnissen und die Einübung in flexible Denkoperationen seinen *Verstand* ausbildet, befähigt diese Bildungsform noch nicht zum *angemessenen* Umgang mit solchem *Know-that*. Sie sagt also noch nichts über die konkrete Handlungsfähigkeit des Einzelnen aus. Letztere bedarf der *praktischen Bildung*.

3.1.3.3 Praktische Bildung

Der Begriff der *praktischen Bildung* ist herausfordernd, insofern Hegel diesen vor dem Hintergrund seiner sonst extensiven Begriffsarbeit auffallend vage hält. Dieser Begriff meint etwa in den *Nürnberger Schriften* die Fähigkeit der »Besonnenheit und Mäßigung«¹⁷³ in der Befriedigung eigener Bedürfnisse und Triebe. Hierbei solle der Einzelne die »Grenzen ihrer Notwendigkeit, nämlich der Selbsterhaltung«¹⁷⁴ einerseits erkennen. Er soll sie also nur insofern befriedigen, als sie seiner existenziellen Selbsterhaltung förderlich sind. Er soll sich jedoch andererseits durch die praktische Bildung von diesen natürlichen Bedürfnissen und Trieben befreien, sie einschränken und sie »auch höheren Pflichten aufzupfieren fähig sein.«¹⁷⁵ Als *Mäßigung* und *Besonnenheit* zeige sich solche Bildung darin, dass der Mensch durch »seine Reflexion sich überschaut und also diesem einzelnen Zustande nicht ganz hingegeben ist, sondern offen bleibt für die Betrachtung von anderem, was auch noch notwendig sein kann.«¹⁷⁶ Was wohl dieses Zusätzliche, »was auch noch notwendig sein kann«, bleibt an dieser Stelle offen.

Erneut geht es also um die *Entfremdung von der eigenen Unmittelbarkeit*, wobei an dieser Stelle unklar bleibt, was das Bildungsmittel solch praktischer Bildung ist. Hierzu gibt Hegel explizite Hinweise in den *Grundlinien*, genauer in seiner Auseinandersetzung mit der *Art der Arbeit* innerhalb der bürgerlichen Gesellschaft. Die praktische Bildung durch die Arbeit bestehe nun für den Einzelnen

»in dem sich erzeugendem Bedürfnis und der *Gewohnheit der Beschäftigung* überhaupt, dann der *Beschränkung seines Tuns*, teils nach Natur des Materials, teils aber vornehmlich nach der Willkür anderer, und einer durch diese Zucht sich erwerbende Gewohnheit *objektiver Tätigkeit* und *allgemeingültiger Geschicklichkeiten*.«¹⁷⁷

¹⁷³ TW IV, S. 260.

¹⁷⁴ Ebd., S. 261.

¹⁷⁵ Ebd., S. 260.

¹⁷⁶ Ebd.

¹⁷⁷ TW VII, §197.

Interessant ist hier zunächst, dass praktische Bildung nicht etwa die Berufsausbildung selbst meint, sondern jene Wirkungen, die die Anforderung der Arbeit auf das Bewusstsein des Einzelnen hat. Arbeit wird zunächst verstanden als zweckmäßige Tätigkeit, die die Ausrichtung oder Beschränkung eigenen Tuns nach objektiven Gegebenheiten verlangt. Diese sind gewissermaßen äußerlich vorgegeben, sowohl durch das zu verarbeitende Material jeglicher Art als auch durch die Arbeitsteilung mit Anderen. Solche Bedingungen der eigenen Arbeit seien *objektiv* oder *allgemeingültig*, was hier verstanden werden muss als die als objektiv und allgemein als richtig anerkannte Form solcher Arbeiten, die dem Einzelnen Mittel und Zweck vorgibt.

Durch die Arbeit erwerbe der Einzelne zwar auch Kenntnisse und Geschicklichkeiten, d. h. im weitesten Sinne Begriffe zur Art seiner Arbeit – all dies ist Inhalt theoretischer Bildung. Die praktische Bildung jedoch bestünde einerseits darin, das *Bedürfnis* zu entwickeln, überhaupt zu arbeiten und andererseits diese Arbeiten auf eine bestimmte, zweckmäßige Art zu verrichten. Dass Hegel hier von Bedürfnis spricht, ist im hegelischen Duktus durchaus signifikant. Er scheint ausdrücken zu wollen, dass durch solches entwickeltes Bedürfnis der Einzelne gar nicht anders könne, als in dieser Weise zu arbeiten oder zu wirken – solche Arbeit als Bedürfnis soll ihm zur zweiten Natur werden, es ersetzt gewissermaßen das unmittelbare Bedürfnis.¹⁷⁸

Die praktische Bildung bedarf der Gewöhnung an solches zweckmäßiges Arbeiten, an die Beschäftigung überhaupt – ihr Charakteristikum zeigt sich darin, dass sie im tätigen Tun selbst vollzogen wird – Bildungsmittel sind die zu bewältigenden Situationen selbst, sowohl in der Arbeit als auch in sonstigen Kontexten. Praktische Bildung ist vermittelt durch die allgemeine bzw. anerkannte Rahmenstruktur solchen Tuns, an die sich der Einzelne gewöhnen müsse. Das zuvor fragliche »Zusätzliche«, »was auch noch notwendig sein kann« in eigenen Vollzügen scheint hier angesprochen. Eigene Vollzüge sind nicht nur nach unmittelbaren Trieben und Bedürfnissen zu verrichten, sondern gerade auch in Ausrichtung nach den Bedingungen einer gegebenen Situation, in der der Einzelne angemessene Vollzüge zeigen muss, um seine Zwecke zu erreichen.

Fasst man die *praktische Bildung* nun so abstrakt, zeigt sie sich als wesentliche Bildungsform der *Grundlinien*. Auch wenn Hegel in den *Grundlinien* die Bildung nicht als praktische Bildung (außerhalb der Arbeit) betitelt, zeigt die Analyse der Bildungsvollzüge in der bürgerlichen Gesellschaft und im Staat, dass es auch hier um eine Ausrichtung eigenen Denkens, Urteilens und Handelns nach allgemeinen Strukturen geht. Dies beinhaltet eine Ausrichtung des eigenen Tuns nach den

¹⁷⁸ Vgl. GW 26,3, S. 1324f.

Anforderungen der rechtlichen und institutionellen Struktur dieser Sphären menschlichen Zusammenlebens.

Solches Zusammenleben ist, wie er in seinem Begriff der *Sittlichkeit* darlegt, durch informelle Normen ausgezeichnet. So sei die Sittlichkeit »das lebendige Gute«, das er insofern von der rein abstrakten Moralität trennt, als hier die informellen Normen des Zusammenlebens einerseits von den Einzelnen, in ihrem »Wissen, Wollen und durch [...] [ihr] Handeln«,¹⁷⁹ und andererseits in den Prinzipien der Institutionen von Gesellschaft und Staat realisiert sind. Als lebendiges Gutes meint Sittlichkeit dann »das gute, freie, personale Leben im Vollzug selbst.«¹⁸⁰ Solches Leben, das nach solchem Guten ausgerichtet ist, steht »auf der Grundlage eines Wissens, das Bedingung der Möglichkeit freien Wollens und Handelns ist«,¹⁸¹ also auf der Grundlage der unterschiedenen Wissensformen einerseits und Freiheit stiftender und daher vernünftiger Institutionen,¹⁸² die solches Leben realisieren, andererseits. Sittlichkeit meint dann »sowohl subjektives als auch objektives Ethos [...]«¹⁸³ des Zusammenlebens. Sie ist so »der zur vorhandenen Welt und zur Natur des Selbstbewusstseins gewordene Begriff der Freiheit«,¹⁸⁴ die sich gerade in freien Handlungen, die nicht nur äußerer Notwendigkeiten folgen, zeigt. »Die Vollzugsform der Freiheit und das Wesen der selbstbewussten Person sind also wirklich – und gehen doch über alles hinaus, was in der natürlichen Welt einfach vorhanden ist oder von selbst wächst.«¹⁸⁵

Der Bildungsbegriff der *Grundlinien* zeigt sich nun als praktische Bildung des Einzelnen in sittlichen Institutionen – praktische Bildung ist die

¹⁷⁹ TW VII, § 142.

¹⁸⁰ Stekeler-Weithofer: *Hegels Grundlinien der Philosophie des Rechts*, S. 561.

¹⁸¹ Ebd.

¹⁸² Vgl. ebd., S. 565: »Was sittlich ist, ist vernünftig, weil es zum System der Konkretisierung der Freiheit der personalen Subjekte gehört. Es ist wirklich in der allgemeinen Orientierung der Personen an den zugehörigen Einrichtungen, ihren Formen des Zusammenlebens und Normen des Rechten und sachlich Guten. Ausnahmen bestätigen die Regel, solange sie Ausnahmen bleiben.« Und weiter ebd., S. 878: »Hegel versucht zu artikulieren, welches Gemeinwesen mit welcher Verfassung (an sich, im Prinzip, also noch nicht in allen Details) als vernünftig oder anerkennenswürdig zu bewerten ist. Diese Vernünftigkeit charakterisiert er – wie in seinem begriffsanalytischen Vorgehen generell – zunächst rein formal so: Vernünftig ist ein System organisatorischer Teilinstitutionen des Staats, wenn das Gemeinwesen als Ganzes sich in ihnen so gliedert, dass sein begrifflicher Gesamtzweck und damit sein Sinn, nämlich als Rahmen des guten Lebens freier Personen, gut erfüllt wird.«

¹⁸³ Stekeler-Weithofer: *Hegels Grundlinien der Philosophie des Rechts*, S. 562.

¹⁸⁴ TW VII, § 142.

¹⁸⁵ Stekeler-Weithofer: *Hegels Grundlinien der Philosophie des Rechts*, S. 561.

Bedingung der Möglichkeit des freien Lebens, also des subjektiven Ethos, das sich darin zeigt, dass die Einzelnen sich an einem objektiven Ethos orientieren, also an einer »*volonté générale*, wie sie sich *aus der Sicht des personalen Einzelsubjekts* als *vernünftige Selbstbeschränkung* seines Willkürwillens zugunsten eines *allgemeinen Wollens und kooperativen Handelns* darstellt.«¹⁸⁶ Als solche Orientierung beinhaltet das subjektive Ethos damit sowohl ein Wissen um die formellen und informellen Strukturen der sittlichen Welt, als auch das Wissen um sie als Bedingung freien Lebens. Zudem meint es ein Selbstwissen um die eigene Konstitution als freie Einzelne, die zu verständigen und vernünftigen Vollzügen imstande sind – all dies bewirke, dass der Einzelne »offen bleibt für die Betrachtung von anderem, was auch noch notwendig sein kann«.

Diese Bildungsform bezweckt nach Hegel die Entwicklung der *Ver-unft*, d. h. anders als in der theoretischen Bildung meine sie, bestimmte contingente Prinzipien in ihrer Anerkennungswürdigkeit zu erkennen und sie so als eigene Richtigkeiten zu begreifen und umzusetzen. Diese Prinzipien werden in solcher Anerkennung zu persönlichen Dispositionen, man könnte auch sagen, zu dispositionalem Selbstwissen des Einzelnen, das er zur Grundlage seiner besonderen Vollzüge macht und die gerade insofern die seinigen sind, zu seinem Bedürfnis werden.

3.1.3.3.1 Praktische Bildung durch Gewöhnung

Diese Bildungsform sei zunächst durch *Gewöhnheit an bestehende Bedingungen* vermittelt, was man als Ausdruck einer konservativen oder reaktionären Position verstehen könnte, im Sinne einer kritiklosen Verherrlichung des »Bestehenden«, wie sie eine – meist schlecht informierte – Kritik Hegel vorgeworfen hat.¹⁸⁷ Die Praxis unterliegt aber auch bei Hegel dynamischen Entwicklungsprozessen und kann nie einfach nur ein statischer Ist-Zustand sein.¹⁸⁸ Dennoch gibt es in ihr (kontingente) Formen des an-

¹⁸⁶ Ebd., S. 566.

¹⁸⁷ Vgl. z.B., Karl Popper (1992): *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde*. Tübingen: UTB für Wissenschaft; Ernst Topitsch (1981): *Die Sozialphilosophie Hegels als Heilslehre und Herrschaftsideologie*, München: Piper; Ernst Tugendhat (1979): *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

¹⁸⁸ Gerade dieses erkennt Hegel auch in seinem Begriff der *Sittlichkeit* (TW VII, §142), der die Gesamtheit allgemeiner Praxisformen zum Gegenstand hat und in dem er herausstellt, dass solche Formen »sowohl subjektives als auch objektives Ethos« des Zusammenlebens sind. »Subjektiv ist Sittlichkeit in der realen Vollzugsform der Freiheit im Leben und Handeln der personalen Subjekte, nicht etwa in einem System unbewegt-ewiger Normen und Formen. [...] Das objektive Ethos ist institutioneller Rahmen der Koordination und

erkennungswürdigen Urteilens und Handelns.¹⁸⁹ Solche Anerkennungswürdigkeit zeigt sich zum einen in der logischen Plausibilität solcher Vollzüge. Zum anderen unterliegen solche Vollzüge immer auch normativen Bedingungen, die zu bedenken sind.

Hegel drückt in der Betonung der *Gewöhnung* die nur scheinbar triviale Einsicht aus, dass zunächst ein Bekanntwerden mit den kontingenten Umständen notwendig ist, damit diese im Bildungsprozess als richtig oder wahr, also als vernünftig, anerkannt werden können. Solches Bekanntwerden bedeutet nichts anderes, als zu erkennen, dass man sich innerhalb eines Denk- und Handlungsräumes befindet, der bestimmte Anforderung an den je Einzelnen stellt, d. h. überhaupt erst ein Bewusstsein von solchem Raum und seiner formellen und informellen Strukturen zu entwickeln – dies ist der Zweck der Gewöhnung. Daher versteht Hegel den Gebildeten zunächst als jenen, der

»alles machen [kann], was andere tun, und [seine] Partikularität nicht herauskehr[t], während bei ungebildeten Menschen gerade diese sich zeigt, indem das Benehmen sich nicht nach den allgemeinen Eigenschaften des Gegenstandes richtet. [...] Bildung also ist Glättung der Besonderheit, daß sie sich nach der Natur der Sache benimmt.«¹⁹⁰

Die hegelische Bildung erschöpft sich freilich nicht in solcher Glättung. Aber diese ist Bedingung dafür, dass die »Eigenschaften des Gegenstandes« der gesellschaftlichen und staatlichen Strukturen samt der in ihnen geforderten Vollzüge überhaupt erkannt werden, und da es sich in diesen Gegenständen um Wissen im zuvor dargestellten Sinne handelt, ist dies nur in der Praxis gesellschaftlichen und staatlichen Zusammenlebens möglich.

Der Einzelne ist vor die Herausforderung gestellt, seine Urteils- und Handlungsvollzüge anhand dieses Bewertungsmaßstabes zu realisieren, denn die besonderen Vollzüge des Einzelnen stehen in einem Verhältnis zueinander.¹⁹¹ Die Einzelnen sind also innerhalb dieses Raumes politischer Intersubjektivität nicht nur einfach Individuen, die Entscheidungen für sich treffen, sondern politische Wesen, die nicht

Kooperation des freien Handelns der Personen [...]« (Stekeler-Weithofer: *Hegels Grundlinien der Philosophie des Rechts*, S. 561f.) innerhalb der Institutionen von Gesellschaft und Staat. Praktische Bildung kann nun als Vermittlung zwischen beiden Seiten der Sittlichkeit verstanden werden.

¹⁸⁹ Insofern habe das »das Sittliche einen festen *Inhalt* [...], der für sich notwendig und ein über das subjektive Meinen und Belieben erhabenes Bestehen ist, die *an und für sich seienden Gesetze und Einrichtungen*.« TW VII, §144. Solche Formen des Urteilens und Handelns sind nicht alternativlos, sie folgen nicht bivalenten Bewertungsmaßstäben.

¹⁹⁰ GW 26,2, S. 952.

¹⁹¹ Vgl. Stekeler-Weithofer: *Hegels Grundlinien der Philosophie des Rechts*.

nur von anderen beeinflusst, sondern auch nach verständigen und vernünftigen Maßstäben beurteilt werden. Mit diesen Maßstäben sind alle Praxisformen und Normen, deren Gesamtheit Hegel *Sittlichkeit* nennt, angesprochen, die intersubjektive Verhältnisse überhaupt möglich machen. Dies anzuerkennen und aus ihnen heraus zu agieren, bedeutet nach Hegel zunächst, dass solche Vollzüge »im gesamten Gemeinwesen (heute: ›in der Gesellschaft‹) ihre Anerkennung erhalten. Das bedeutet nicht, das man einer populistischen Mehrheitsmeinung das Wort zu reden hätte.«¹⁹² Es bedeutet jedoch sehr wohl, dass die je eigenen besonderen Vollzüge eine bestimmte Öffentlichkeit adressieren und gerade hier auf »Anerkennungswürdigkeit und Einwandfreiheit hin öffentlich«¹⁹³ beurteilt werden. Nicht aber ist verlangt, dass die je eigenen Vollzüge nur nach einem Außen und dessen Bewertungen ausgerichtet werden. Sie müssen frei bleiben in dem Sinne, dass der Einzelne sie qua seines Wissens und einer Dispositionen selbstständig und selbstdäig vollzieht.

Beruht die praktische Bildung aber auf einem Wissen um informelle funktionale und normative Praxisformen, was die Kenntnis um sie ebenso einschließt wie die Reflexion ihrer Anerkennungswürdigkeit, und kann sie nur in der Praxis solchen Zusammenlebens erworben werden, müssen diese Prinzipien im institutionellen Zusammenleben vermitteln sein, d. h. die Institutionen von Gesellschaft und Staat müssen auf den geforderten Prinzipien beruhen und diese konkret realisieren – diese Prinzipien müssen also objektives Ethos sein.

3.1.3.3.2 Institutionelle Bedingungen der praktischen Bildung

Mit dem Begriff der praktischen Bildung stellt Hegel damit sowohl Ansprüche an den Einzelnen in Bezug auf seinen Bildungsprozess als auch an die institutionelle Struktur der Welt. Während sich die Einzelnen in ihrer Besonderheit beschränken und sich somit an ein institutionelles Äußeres zunächst nur gewöhnen müssen und erst in einem zweiten Schritt ihre Anerkennungswürdigkeit erkennen, muss die Ordnung der Institutionen sich auch als vernünftig, bzw. als anerkennungswürdig erweisen, d. h. die Möglichkeit der nicht-Anerkennung dieser Formen des Zusammenlebens ist dem Einzelnen immer gegeben, wenn sich die Anerkennungswürdigkeit der Welt und ihrer Prinzipien nicht zeigt. Hegel expliziert so, dass das unmittelbare intersubjektive Verhältnis der Einzelnen zueinander innerhalb der Institutionen in entscheidender Weise bildende Wirkung auf den Einzelnen hat. Er operiert hier mit

¹⁹² Ebd., S. 867.

¹⁹³ Ebd.

Einzelnen, die über *Verstand* verfügen und gerade deshalb ihre *Ver-
nunft* bilden können, insofern der institutionelle Rahmen solche Ent-
wicklung zulässt.¹⁹⁴

Die entscheidende Wirkung solch *verstandesmäßiger* und *vernünftiger* Vollzüge zeigt sich darin, dass durch solches Tätigsein das Selbstverständnis des Einzelnen verändert wird. Hier erfahre sich der Einzelne als *ver-
ständiges* und *vernünftiges* Wesen. Solches Selbstverständnis macht Hegel zur Voraussetzung aller freien Vollzüge des Einzelnen, wie sie sich etwa in Urteilen oder auch Handlungen zeigen. In diesen erkenne der Einzelne, dass er nicht einfach passiver Konsument der institutionellen Strukturen, sondern wesentlich freier Akteur ist, der innerhalb von Gesellschaft und Staat über Rechte und Pflichten verfügt – er erkenne sich also als »konkrete Person«,¹⁹⁵ die nicht nur die Fähigkeit, sondern auch die Möglichkeit freier Vollzüge habe. Bedingung solcher Selbstverständnisse sei jedoch ein in bestimmter Hinsicht institutionalisierter Rahmen intersubjektiver Ver-
hältnisse, die solche Selbstbezugnahmen erlaubten und ermöglichten. Hegel betont so, dass für Bildungsvollzüge nicht nur der Erwerb von Wissen entscheidend sei, sondern vor allem die damit zusammenhängende Ent-
wicklung besonderer *Selbstverständnisse*, und zeigt auch hier, dass beide Ebenen der Bildung miteinander in Zusammenhang stehen.¹⁹⁶

Praktische Bildung zeigt sich zusammengefasst als Bildung, da hier das Selbstbewusstsein des Einzelnen in entscheidender Weise entwickelt wird. Auch in dieser Bildung ist der Einzelne denkend, d.h. zweckgerichtet tätig, richtet sich hierbei nach einem allgemeinen Wissen aus, entfremdet sich dabei von seiner Unmittelbarkeit und Partikularität und vollzieht gerade so das Selbstwissen als geistiges Wesen, was ihm be-
wusste Selbst- und Weltbezugnahmen überhaupt erst ermöglicht. Mehr noch, er vollzieht gerade durch die praktische Bildung die entscheiden-
de *Ent-Fremdung*, da er sich im Vollzug der praktischen Bildung in we-
sentlicher Relation zur Welt erkennt und hierin konkret erfährt, dass die Welt auf anerkennungswürdigen Prinzipien beruht, die Grundlage seines selbstbewussten Daseins sind.

So kann Hegel mit dem Begriff der praktischen Bildung das Verhältnis zwischen Einzellem und Staat als Prozess der Bildung als Ent-Frem-
dung explizieren, was bei Rousseau noch mystisches Momentum war. Hegel erkennt, dass sich ein solches Verhältnis, das sich ganz konkret

¹⁹⁴ »Kurz, die allseitig gebildete Person urteilt und handelt in der Familie, im gesellschaftlichen Austausch und im Gemeinwesen nach den betreffenden allgemeinen Bestimmungen, was eigene Urteilskraft ebenso nötig macht, wie sie erlaubt sein muss.« Stekeler-Weithofer: *Hegels Grundlinien der Philosophie des Rechts*, S. 817.

¹⁹⁵ Vgl. TW VII.

¹⁹⁶ In der Phänomenologie des Geistes sind diese Selbstverständnisse im Begriff des »Selbstbewusstseins« angesprochen. Vgl. TW III.

in der Anerkennung der staatlichen Prinzipien, samt seiner funktionalen und normativen Praxisformen zeige, erst entwickeln müsse. Erst in einem Leben in den Strukturen des Staates kann sich der Einzelne seiner Anerkennungswürdigkeit versichern. Dies zu tun, bedeute nun die Entwicklung eigenen *Verstandes* und eigener *Vernunft* im Vollzug zu erreichen und gerade hierdurch zu reflektieren, ob der Staat solche Anerkennungswürdigkeit zeige. Solche Reflexion wird dann zur Bedingung der Anerkennung des Staates. Diese könne jedoch nicht einfach abstrakt gefordert werden. Sie müsse sich dem Einzelnen erschließen, was freilich erfordert, dass der Staat die Wirklichkeit anerkennungswürdiger Prinzipien ist, d.h. diese in seinen Institutionen und den personalen Rollen realisiert. Nur so organisierte Institutionen könnten eine bildende Wirkung auf die Einzelnen haben, d.i. Selbst- und Weltbezugnahmen ermöglichen. »Wie schon in Platons Paideia der Politeia spiegeln sich daher in der Selbstbildung der Person die Formen und Normen des freien Gemeinwesens. Sie werden ja internalisiert,«¹⁹⁷ was Zweck praktischer Bildung nach Hegel ist. Solche Internalisierung allgemeiner Praxen und Formen bedeutet nach Hegel, sich zum Teil einer vernünftigen Praxis zu machen, die man qua Verstand und Vernunft als anerkennungswürdig erkennt,¹⁹⁸ wodurch »das Bewußtsein und das Selbstgefühl, Mitglied dieses Ganzen zu sein [...]«,¹⁹⁹ entwickelt würde.

In dieser Bildungsform werden also weder konkrete Inhalte erworben, noch kann ihr Resultat gegenständlich erfasst werden. Vielmehr zeigt sich ihr Bildungscharakter in konkreten Situationen, d.h. die Bildung nach diesem Aspekt kann nur aus der retrospektiven Analyse vorgenommen werden, worin sich dieser Begriff mit der aristotelischen *phronesis* deckt. Die praktische Bildung bedarf so der Kenntnis um äußere Strukturen, gegeben durch die theoretische Bildung, für die Fähigkeit, sich an diesen auszurichten. Sie beinhaltet zugleich ein Selbstwissen von sich als geistiges Wesen und die sittliche Welt als Bedingung solchen Daseins. Sie würde den Gebildeten in besonderer Weise charakterisieren, insofern dieser durch sie in besonderer Weise ausgezeichnet ist. Die *praktische Bildung* hat damit Parallelen zum Begriff des *dispositionalen Wissens*.

3.1.3.4 Zusammenspiel der Bildungsformen

Mit den Bildungsformen zeigt Hegel, dass *holistische Bildung* einerseits Weltwissen um institutionalisierte Urteils- und Handlungspraxen und

¹⁹⁷ Stekeler-Weithofer: *Hegels Grundlinien der Philosophie des Rechts*, S. 799.

¹⁹⁸ Dieser Vorgang ist nach Hegel der Prozess der *Entfremdung*. Siehe hierzu vor allem *TW III*, S. 359–441.

¹⁹⁹ *TW VII*, §261.

andererseits dispositionales Selbstwissen und damit die Kenntnis und Reflexion auch um die Bedingungen eigenen Urteilens und Handelns fordert.

Theoretische Bildung zeige ihre bildende Wirkung darin, dass der Einzelne durch sie Wissen um Begriffe im weitesten Sinne erlange. Dies beinhaltet sowohl funktionales Wissen als auch den ganzen Bereich des sozialen Wissens, was etwa Formen der respektvollen Begrüßung, der Konversation oder sozialer Regeln wie Pünktlichkeit oder bestimmte Kleiderordnungen ebenso einschließe wie die *Kenntnis* sozialer *Tugenden* – also das gesamte Spektrum intersubjektiver Interaktion. Diese Bildungsform sei anteilig curricular zu vollziehen, bedürfe aber außerdem der Praxis. Der Einzelne erlange hier ein gewisses Allgemeinwissen, verstehe die begrifflichen Zusammenhänge der ihn umgebenden Welt und entwickle hierbei sein verständiges Denkvermögen. Solcher Wissenserwerb habe schon *entfremdende* Wirkung auf den Einzelnen, insofern dieser begreife, dass die Welt und ihre Gesetze nicht Sache je *subjektiver* Meinungen seien, sondern *objektiven* Maßstäben, Gesetzen und Ordnungen folgten.

Doch nach Hegel reicht die erworbene Theorie nicht für dispositionales Wissen. Solch *dispositionales Wissen* ist ausgezeichnet durch die Bindung an seinen Träger, es bezeichnet den Einzelnen auf existentielle Art. Das heißt, es ist von diesem dispositional angenommen, weil er solches Wissen als Selbst-Wissen und als Welt-Wissen nur etwa in seinen Haltungen zeigt, wenn er sie als eigene Richtigkeiten anerkennt. Er erkennt den Sinn der nach solchem Wissen strukturierten Praxis, d.h., dass er versteht, warum er in dieser besonderen Weise denken, urteilen und handeln sollte. Solche Praxis zeigt sich ihm als *vernünftig*.

Dies kann nach Hegel jedoch nicht einfach äußerlich gefordert oder curricular vermittelt werden. Vielmehr bietet er die Erkenntnis, dass solche Richtigkeiten nur aus eigener Erfahrung in einem Lebens als *homo socialis et politicus* erschlossen werden können. Sie bedürfen also der *praktischen Bildung*. Der Einzelne versteht in dieser zweiten Bildungsform, dass er zwar Wissen um diese Ordnungen haben muss, um sich in ihnen bewegen zu können. Was jedoch durch praktische Bildung zu stande kommt, ist nicht nur einfache Wissen, sondern schon die *Erfahrung*, dass es überhaupt ein objektives Äußeres außerhalb seiner selbst gibt. An dessen Gesetze, Ordnungen und Praxisformen, die das Denken und Handeln in bestimmter Weise beschränken, muss sich der Einzelne zunächst gewöhnen. Bei solcher Gewohnheit verbleibt die praktische *Bildung* freilich nicht. Sie ist nur die Bedingung dafür, dass der Einzelne durch sein Denkvermögen diese Formen reflektieren, d. h. auf ihre Anerkennungswürdigkeit hin bewerten kann.

Hieraus ergibt sich, dass Bildung im vollen Sinne also nur ein Zusammenspiel von theoretischer und praktischer Bildung sein kann. Die reine Gewohnheit als rein äußeres Verhältnis zur Welt kann nur durch den Verstand zur reflektierten Erkenntnis werden, die dann in Anerkennung

münden kann. Die Vermittelnde Instanz solchen Verhältnisses zwischen Selbst und Welt nennt Hegel *praktische Bildung*.

3.1.4 *Conclusio und Ausblick*

Die dargestellten Leitbegriffe sind zu verstehen als Teilanalysen der ganzen hegelischen Bildungstheorie. Hegel expliziert verschiedene Aspekte des Bildungsbegriffes, leistet also fundierte Begriffsarbeit. Hierbei stellt er heraus, dass die unterschiedlichen Aspekte wie etwa Bildungsziele, Vollzugsformen, Wissenserwerb oder auch Bewusstseinsentwicklungen (wie sie heute im Begriff der Persönlichkeitsbildung diskutiert werden) miteinander in engem Zusammenhang stehen und einander bedingen.

Er zeigt zugleich, dass Bildung nicht auf curriculare Wissensvermittlung beschränkt ist, sondern des Lebens in sittlichen Institutionen bedarf. Dies stellt freilich hohe Anforderungen zum einen an den Einzelnen, der auch immer selbst für seine Bildung verantwortlich ist, zum anderen an die Institutionen. Diese müssen die Bildung ermöglichen – sie müssen zum einen auf sittlichen Prinzipien beruhen und hierin vor allem die Freiheit des Einzelnen realisieren. Zum anderen müssen sie dem Einzelnen Möglichkeiten der Partizipation bieten, wodurch erst die Erfahrung des Einzelnen von sich selbst als geistigem und somit freiem Wesen und von der Welt als Bedingung solchen Daseins möglich wird. Wie dies im Einzelnen zu gestalten sei, zeigt Hegel in seinen *Grundlinien der Philosophie des Rechts*.

In der Auseinandersetzung mit dem Bildungsbegriff der *Grundlinien* kommt es nun darauf an, die *Organisation* und *Prinzipien* der Institutionen von *bürgerlicher Gesellschaft* und *Staat* und die *personalen Rollen* der Einzelnen in ihnen herauszuarbeiten. Letztere sind nämlich nicht nur mit unterschiedlichen Wissensinhalten, Fähigkeiten und Kompetenzen, sondern auch mit Selbst- und Weltverständnissen identifiziert, die der Einzelne im Vollzug seines Tätigseins innerhalb jener Strukturen erwirbt. Institutionen und Personen sind nach Hegel also aufeinander bezogen, stehen miteinander in unmittelbarem Verhältnis – nicht nur deshalb, weil ein Leben in Gesellschaft und Staat immer auch institutionell gestaltet ist, sondern weil der Einzelne in diesem Leben seine entscheidende Bildung vollzieht.

Als herausfordernd zeigt sich in diesem Bildungsprozess, dass er zunächst gewissermaßen unbeabsichtigt, unbewusst vollzogen wird. Ihren Anfang nimmt solche Bildung in den *Grundlinien* nämlich durch die Teilnahme an der gesellschaftlichen Welt und somit die reine Bewältigung von äußereren Anforderungen. Aufgehoben wird dieses Dasein schließlich durch kommunalisch verfasste Institutionen, die in einem anderen Verhältnis zum Einzelnen stehen. Im Folgenden werden die benannten Institutionen in Struktur und Bildungsmomenten dargestellt.

Dabei zeigt sich die *Schule* als besondere Institution der bürgerlichen Gesellschaft, die jedoch nach den Prinzipien dieser gestaltet sein muss und den Bildungsprozess in den *Grundlinien* vorbereitet.

3.2 Bildungsorte und ihre Bildungsmomente

3.2.1 Die Schule

Obwohl Hegel zur schulischen Bildung keine eigenständige Theorie formuliert hat, ist es möglich, aus seinen *propädeutischen Schriften*, aber auch aus seinen Gymnasialreden,²⁰⁰ die er als Rektor des Egidien gymnasiums in Nürnberg jeweils zum Schuljahresabschluss gehalten hat, Rückschlüsse auf seine Bildungstheorie zu ziehen. In diesen Gymnasialreden formuliert er Auftrag und Aufgaben der Schule, die er in den Begriffen der *theoretischen* und *praktischen Bildung* erörtert, seinen daraus abgeleiteten Begriff des *Lernens*, mögliche *Inhalte* und die dazu nötigen *Methoden*. Zugleich wird auch die institutionelle Stellung der Schule zwischen dem familiären und gesellschaftlichen Dasein der Schüler dargelegt, was sich vor allem für die Explikation der praktischen Bildung als relevant zeigt. Zu den *verstandesmäßigen* Fähigkeiten, die es in der Schulen zu erwerben gilt, äußert er sich zudem in Gutachten, zu denen er von Immanuel Niethammer beauftragt wurde.²⁰¹ Diese Schriften geben einen Einblick in die konkrete Konzeption der schulischen Bildung, aber auch zur Schule als Institution der bürgerlichen Gesellschaft. Sie zeigen so, welche unterschiedlichen Ebenen schulischen Lernen berücksichtigt werden sollten, möchte man einen fundierten, in der bürgerlichen Gesellschaft fortgesetzten Bildungsprozess formulieren.

3.2.1.1 Schule als Mittelsphäre

Schule ist ein Ort institutionalisierter Bildung und die »*Mittelsphäre*«²⁰² zwischen dem Leben in der *Familie* und in der *bürgerlichen Gesellschaft*. Diese beiden Sphären menschlichen Daseins bilden in der hegelischen Rechtsphilosophie ganz unterschiedliche Erscheinungsweisen der Sittlichkeit und zeigen so ganz unterschiedliche Prinzipien des Zusammenlebens, die hier kurz differenziert werden, um die Struktur des hegelischen Bildungsprozesses zu verdeutlichen.

²⁰⁰ TW IV.

²⁰¹ Ebd.

²⁰² Vgl. ebd., 348ff.

In der Familie beginnt das Leben der Einzelnen und die Mitglieder haben Pflichten gegeneinander und gegen die Institution der Familie. Diese Pflichten ergeben sich jedoch aus der *natürlichen* Bindung der Familienmitglieder zueinander, bestehen also aus *persönlicher Verpflichtung*. Die Pflichten sind nicht institutionell vermittelt, sondern durch die Empfindung der *Liebe* und des *Vertrauens* *natürlicherweise* gegeben. Die »Leistungen« innerhalb der Familie werden nicht als strenges, äußeres Recht gefordert, sondern aus der *Gesinnung der Liebe und des Zutrauens*²⁰³. »Das Kind«, so bestimmt Hegel den Unterschied zur Schule als öffentliche Institution, »gilt hier darum, weil es das Kind ist; es erfährt ohne Verdienst die Liebe seiner Eltern, so wie es ihren Zorn, ohne ein Recht dagegen zu haben, zu ertragen hat.«²⁰⁴ Diese persönliche Verpflichtung der Familienmitglieder gegeneinander konstituiert das Recht der Kinder, »ernährt und erzogen zu werden.«²⁰⁵ *Erziehung* bezeichne den ersten Prozess, der nötig sei, um den Menschen zu dem zu machen, der er sein soll, jedoch in seiner ursprünglichen Natur nicht ist. Die Eltern dürfen aus dieser Verpflichtung über den Willen der Kinder bestimmen, jedoch nur um deren Willen in seiner Natürlichkeit zu beschränken. Sie sollen diesem Willen eine Form geben, die dem Kind erlaubt, gesellschaftliche Verhaltenskodizes einzuhalten. Die Eltern hätten die »Zucht der Sitten« herzustellen: »ruhiges Verhalten, Gewöhnung an fortdauernde Aufmerksamkeit, ein Gefühl des Respekts und Gehorsams gegen die Lehrer, ein gegen diese wie gegen Mitschüler anständiges, sittsames Betragen.«²⁰⁶ Sie müssen den Kindern also ein Verhalten nach sozialen Konventionen vermitteln, das in sozialer Interaktion gefordert ist.

In der Familie gebe es ein Kompetenzgefälle zwischen Eltern und Kindern. Das Kind hat hier noch nicht das Recht, selbst über seine Existenz zu entscheiden. Es muss sich den erzieherischen Anstrengungen der Eltern unterwerfen. Das Kind ist hier noch fremdbestimmt und hat noch

²⁰³ Vgl. TW VII, §213.

²⁰⁴ Ebd.

²⁰⁵ TW VII, §174. Siehe auch TW IV, S. 349ff.

²⁰⁶ TW IV, S. 334. Hegel stellt hier zudem heraus, dass diese Erziehungsaufgabe da der Schule zufällt, wo Eltern nicht in der Lage sind, ihren Kindern diese Fähigkeiten in der häuslichen Erziehung zu vermitteln. Hegel sieht durchaus, dass es Eltern gibt, die dieser Aufgabe nicht nachkommen können. In diesem Fall sei die Schule auch für die Erziehung zuständig. Vor allem in der Gymnasialrede von 1810 wird dieser Aspekt deutlich: »Bei Kindern, in welche die häusliche Erziehung diese Bedingungen nicht pflanzen konnte, sollte unserer Anstalt das Geschäft anheimfallen, erst diese Zucht zu bewirken [...],« TW IV, S. 334. Schule als öffentliche Institution müsste dann auch finanziell dafür Sorge tragen, dass die betroffenen Kinder versorgt würden, um die Möglichkeit der Bildung zu erhalten. Mehr dazu siehe Gymnasialreden 1810 und 1811: TW IV, S. 327–359.

kein Mitspracherecht in Bezug auf sein Handeln. Seine ursprüngliche, natürliche Disposition wird von den Eltern im Sinne der gesellschaftlichen Norm beeinflusst. Es soll in die Lage versetzt werden, sein Verhalten zu regulieren und jenes Betragen zu zeigen, das in der Schule das Lernen erst ermöglicht. So ist die familiäre Erziehung unverzichtbarer Bestandteil des *sittlichen Lebens* des Menschen. Sie erfahren die Erziehung, die Voraussetzung für das Lernen der Schule ist. So ist der letzte Zweck der Erziehung, dass »die Kinder aus der natürlichen Unmittelbarkeit, in der sie sich ursprünglich befinden, zur Selbständigkeit und freien Persönlichkeit und damit zur Fähigkeit, aus der natürlichen Einheit der Familie zu treten, sich erheben.«²⁰⁷ Dies seien erzieherische Bedingungen, auf die die Schule angewiesen ist und die herzustellen nicht ihre Aufgabe sein kann. Erziehung ist, anders als die Bildung, kein freiheitlicher Prozess. Auch wenn die Kinder als freie Wesen betrachtet werden,²⁰⁸ ist Erziehung als passiver Vorgang skizziert, dem sich die Kinder fügen müssen.²⁰⁹

Das Zusammenleben in der Familie ist also durch zwei wesentliche Aspekte gekennzeichnet. Die Beziehung der Mitglieder ist zum einen durch eine natürliche Beziehung getragen. Die Bindung besteht aus persönlicher Beziehung des Zutrauens und der Liebe der Glieder und muss nicht erst durch kompetente Mitwirkung hergestellt werden. Die Familie ist insofern eine *natürliche, unmittelbare Gemeinschaft*. Die Kinder sind in der Familie zum anderen noch keine konkreten selbständigen Personen, die sich auch als solche zeigen. Sie unterstehen dem Willen der Eltern, dem sie sich fügen müssen. Die Beziehung zwischen Eltern und Kindern ist geprägt durch ein Kompetenzgefälle, das nötig ist, um den Kindern jene Erziehung zukommen zu lassen, die Voraussetzung für die schulische Bildung ist.

Das Zusammenleben in der bürgerlichen Gesellschaft folgt ganz anderen Prinzipien. In der bürgerlichen Gesellschaft »gilt die Sache, nicht die Empfindung und die besondere Person.«²¹⁰ Die Welt hat ihre ganz eigenen Ordnung, objektive Maßstäbe, der die Lernenden entsprechen müssen, möchten sie als Bürger agieren. Sie ist eine Gemeinschaft von Fremden, die miteinander kooperieren müssen; sie ist aber auch die Sphäre, in der die Einzelnen ihre ganz eigenen Zwecke verfolgen und ihre Subsistenz sichern müssen. Für beide Anforderungen sind unterschiedliche Fähigkeiten, Geschicklichkeiten und Haltungen notwendig, die sich der Einzelne aneignen muss.

²⁰⁷ TW VII, §175.

²⁰⁸ Ebd., §174f.

²⁰⁹ Gerade hierin unterscheidet Hegel streng zwischen Erziehung und Bildung: Erziehung ist für ihn immer direkte Einwirkung innerhalb einer hierarchischen Beziehung.

²¹⁰ TW IV, S. 349.

»Die wirkliche Welt ist ein festes, in sich zusammenhängendes Ganze[s] von Gesetzen und das Allgemeine bezweckenden Einrichtungen; die Einzelnen gelten nur, insoweit sie diesem Allgemeinen sich gemäß machen und betragen, und es kümmert sich nicht um die besonderen Zwecke, Meinungen und Sinnesarten.«²¹¹

Zugleich seien die individuellen Zwecke der Einzelnen nur innerhalb dieses Gemeinsamen zu erreichen. Welt und Einzelne sind also aufeinander bezogen. »[D]ie Welt ist das Schauspiel des Kampfes beider Seiten miteinander.«²¹² In diesem Schauspiel müssen die Einzelnen in der Lage sein, ihre Rolle als private oder auch öffentliche Person wahrzunehmen. Auf diese ganz andere Gemeinschaft, als es die Familie ist, muss die Schule die Einzelnen vorbereiten. Sie muss die Schülerschaft in eine ganz andere sittliche Gemeinschaft überführen, die ein anderes Bewusstsein von sich und den anderen Mitgliedern der Gemeinschaft erfordert.

Schule als Institution der bürgerlichen Gesellschaft zeigt sich in der hegelischen Konzeption als bindendes Glied zwischen diesen beiden Da-seinsformen der Kinder. Sie muss diese gewissermaßen aus der Sittlichkeit der Familie in jene der bürgerlichen Gesellschaft, in der ihnen »wenig aus Liebe und der Liebe willen«²¹³ geschenkt wird, überführen. Die schulischen Bildungsziele sind somit Vorbereitung auf die Anforderungen der bürgerlichen Gesellschaft, sie ist insofern auf diese ausgerichtet. Schule ist der erste Bildungsort nach der familiären *Erziehung*. Hier beginnt das gesellschaftliche Leben des Einzelnen. Sie ist eine Institution der bürgerlichen Gesellschaft und unterliegt somit ihrer Verantwortung. Als »allgemeine Familie« muss die Gesellschaft für den Einzelnen Sorge tragen, »seine Rechte verteidigen, so wie der Einzelne den Rechten der bürgerlichen Gesellschaft verpflichtet ist.«²¹⁴ Diese Rechte zu sichern, müsse die Gesellschaft »Aufsicht und Einwirkung« auch über den Bildungsprozess haben und mit »gemeinsamen Veranstaltungen« für dessen Realisierung sorgen.²¹⁵ Das übergeordnete Ziel schulischer Bildung sei so, jene Vermögen der Schülerschaft zu bilden, die notwendig sind, um als Mitglied der Gesellschaft agieren zu können. »Was durch die

²¹¹ Ebd., S. 352.

²¹² Ebd., S. 352.

²¹³ Ebd.

²¹⁴ Mitglieder der bürgerlichen Gesellschaft unterliegen der Rechtsordnung des Staates, die in der bürgerlichen Gesellschaft gilt. Die Gesellschaft hat das Recht, gegen den Einzelnen vorzugehen, wenn er sich rechtswidrig verhält. Zugleich hat die bürgerliche Gesellschaft die Pflicht gegen den Einzelnen, dessen Rechte zu schützen – so die liberale Rechtsordnung, in der die Rechte des einen die Pflichten des anderen bestimmen. Gesellschaft muss diese Ordnung im Falle eines Konflikts durchsetzen. TW VII, §238.

²¹⁵ TW VII, § 239. Schule unterliegt der Kompetenz der *Polizei* in der bürgerlichen Gesellschaft.

Bildung zustandekommt, die Bildung der Einzelnen, ist die Fähigkeit der selben, dem öffentlichen Leben anzugehören.«²¹⁶ Schule hat nach Hegel also einen Integrationsauftrag.

Was das konkret bedeutet, kann Hegel darlegen, indem er das schulische Lernen als den Erwerb der beiden dargelegten Bildungsformen versteht. Er erkennt hierbei, dass Schule eine zweifache Aufgabe hat: sie muss in ihrer unmittelbaren Bildungsarbeit für den Wissenserwerb und somit für die Entwicklung des Denkvermögens der Lernenden Sorge tragen. Sie ist aber zugleich soziale Institution, in die die Lernenden ganz praktisch hineinwachsen müssen, indem sie sich an ihre organisatorische und soziale Struktur gewöhnen; sie bildet die Einzelnen also auch mittelbar *durch ihre institutionelle Struktur*. Schule sei nämlich »ein besonderer sittlicher Zustand, in dem der Mensch verweilt und worin er durch Gewöhnung an wirkliche Verhältnisse praktisch gebildet wird.«²¹⁷ Schule ist so Ort der *theoretischen und der praktischen Bildung*.

Die Bildungsziele der Schule müssten sich somit auf zwei Bildungsebenen bewegen: Es gilt sowohl *verstandesmäßige Fähigkeiten* zu erwerben als auch eine erste Bildung der *Vernunft* in den sozialen Strukturen zu vollziehen. Schule hat »ein Verhältnis zur wirklichen Welt, und ihr Geschäft ist, die Jugend zu derselben zu vorzubereiten.«²¹⁸ Schulische Bildungsziele würden so »ihren wesentlichen Zweck [erst] in ihrer außer der Schule fallenden Anwendung [...]«²¹⁹ erreichen. Sie vermittelt also Fähigkeiten, die erst in der wirklichen Welt, also in Gesellschaft und Staat, voll entfaltet werden können. Erst dort werden sie in der Anwendung realisiert. Schulische Bildung ist innerhalb der ganzen Entwicklung der Einzelnen *nur ein*, wenn auch unverzichtbarer Entwicklungsschritt, eine »Vorarbeit«, die es noch zu vollenden gilt. Was die Kinder in diesem Stadium ihrer Bildung erlangen, sind »Vorstellungen und Gedanken«, das heißt erstes *propositionales* und *dispositionales* Wissen und somit die Bedingung der Möglichkeit verstandesmäßiger und vernünftiger Fähigkeiten, die ihnen eine Bildung in der wirklichen Welt erst ermöglichen. Schule sei so eine »stille, innere Vorbereitung und Vorübung«²²⁰ für ein Leben in der wirklichen Welt.

»Die Arbeiten der Schule haben nicht ihr vollständiges Ende in sich selbst, sondern legen nur den Grund zur Möglichkeit eines anderen, des wesentlichen Werks [...]«²²¹ Das bedeutet konkret, dass die Bildung des

²¹⁶ Ebd.

²¹⁷ TW IV, S. 348.

²¹⁸ Ebd., S. 352.

²¹⁹ Ebd.

²²⁰ Ebd.

²²¹ Ebd., S. 353. So seien auch ihre Urteile nur Vorurteile über die Lernenden, die sich noch in ihrem weiteren Bildungsprozess zu kompetenten Personen entwickeln können. Vgl.: TW IV, S. 352.

Einzelnen in der Schule *nicht* abgeschlossen ist. Schule hat *nicht* die Aufgabe, die Schüler zu vollen Bürgern zu bilden. Dies ist in der hegelischen Bildungstheorie erst in der Praxis gesellschaftlichen und politischen Lebens möglich, da solche Bildung des Selbstbewusstseins ein *Involviert-sein* in konkrete institutionelle Strukturen verlangt.

Der hegelische Begriff des schulischen Lernens ist folglich zu verstehen als die Vermittlung derjenigen Vermögen, die die Bildung in bürgerlicher Gesellschaft und Staat erst ermöglicht. Konkret wird solche Forderung darin, dass die Einzelnen hier zum einen das *Denken* als entscheidende Fähigkeit lernen und zum anderen unmittelbar erfahren, dass sie sich innerhalb objektiver Strukturen bewegen, die durch ganz besondere Prinzipien des Zusammenlebens organisiert sind. Bezeichnet Hegel die Schule so als Vorarbeit und ist ihr Zweck auf die bürgerliche Gesellschaft ausgerichtet, bedeutet das nicht, dass sie konkrete Handlungsvollzüge oder Persönlichkeitskonzepte zu vermitteln habe. Vielmehr soll sie jene Vermögen schulen, die solche Bezugnahmen überhaupt ermöglichen.

3.2.1.2 Theoretische Bildung durch curricularen Unterricht

Hegel definiert für den Vollzug der theoretischen Bildung in der Schule klare Bildungszwecke, Methoden und Inhalte. *Zweck* der theoretischen Bildung ist das *systematische, begriffliche Denken* zu lernen. *Methode* solchen Wissenserwerbs ist der curriculare Unterricht und als *Inhalte* können Kenntnisse der Wissenschaften erfasst werden. Die Lernenden erwerben in der formellen theoretischen Bildung Kenntnisse um unterschiedliche Begriffe und Gesetzmäßigkeiten – sie erwerben propositiales Wissen und bilden dabei ihr systematisches Denkvermögen aus. Gerade in diesem Wissenserwerb müssen sie rationale Denkoperationen kennenlernen und selbst vollziehen. Im letzteren kommt es vor allem darauf an, gerade auch durch eigenständige Übung eine gewisse Flexibilität in diesen verstandesmäßigen Tätigkeiten zu erwerben und das erworbenen Wissen zu festigen. Vermittelt wird dieser Lernprozess durch abstrakte Inhalte, die sich jeder nur sinnlichen Natur entziehen und gerade so das Denken im hegelischen Sinne als die Fähigkeit der doppelten Abstraktion schulen. Hierbei würde der Lernende die Sphäre der nur partikularen Meinungen verlassen, wodurch sich ihm die Möglichkeit der wissenden Weltbezugnahme eröffnen würde. Die Lernenden sollen also hierin ihren *Verstand* ausbilden, dies ist der Zweck curricularen Unterrichts in der Schule.

3.2.1.2.1 *Lernen*

Hegel skizziert das *Lernen* als einen Akt des *selbständigen Nachvollzugs* gegebener Inhalte, die den geordneten, systematischen Gedanken erst ermöglichen. Schulisches Lernen konzentriere sich vor allem auf »das Lernen einer *bereits vorhandenen*, ausgebildeten Wissenschaft. Diese ist ein Schatz von erworbenem, herausgearbeitetem, gebildetem Inhalt; dieses vorhandene Erbgut soll vom Einzelnen erworben, d. h. *gelernt* werden.«²²² Solches Lernen darf nach Hegel jedoch nicht etwa als rein passives Empfangen eines Bildungsinhaltes verstanden werden. In dieser Hinsicht wäre es allzu unvollständig und »als wenn wir Sätze auf das Wasser schrieben; denn nicht das Empfangen, sondern die Selbstdurchdringung des Ergreifens und die Kraft, sie wieder zu gebrauchen, macht erst eine Kenntnis zu unserem Eigentum.«²²³ Es ist aber auch nicht als allzu frühes eigenes »Reflektieren und Räsonnieren«²²⁴ misszuverstehen.

Erst der *selbständige* Nachvollzug und die *eigene* Anwendung des Gelernten würden »Zusammenhang und Konsequenz in die Erkenntnis«²²⁵ bringen und zu substantiellen, d. i. nachhaltigen verstandesmäßigen Fähigkeiten führen. »Zum Empfangen muß daher notwendig die eigene Bemühung hinzukommen, nicht als ein erfundenes Hervorbringen, sondern als Anwendung des Gelernten, als Versuch, durch dasselbe sogleich mit anderen einzelnen Fällen, mit anderem konkreten Stoffe zurechtzukommen.«²²⁶ Das Lernen sei so ein Akt des *Insichgehens*.²²⁷ Der Lernende muss sich selbstmotiviert mit dem Stoff auseinandersetzen, indem er das Gelernte in eigener *Übung* anwendet. Durch eigene Bemühung, d. i. Übung der Inhalte, verfestige sich der Stoff, wodurch dem Einzelnen der nachhaltige Zugang zu ihnen möglich wird. Der »Privatfleiß« sei hierbei entscheidend und meine die *selbständige Beschäftigung* der Lernenden mit dem Stoff des Unterrichts, was das erlernte Wissen erst nachhaltig sichere und zum geistigen Eigentum des Einzelnen mache.²²⁸

²²² Ebd., S. 412.

²²³ Ebd., S. 332.

²²⁴ Ebd.

²²⁵ Ebd., S. 333.

²²⁶ Ebd.

²²⁷ Vgl. GW 26,2, S. 959. Hegel schreibt an dieser Stelle von *Innerlichkeit* oder *Fürmichsein*.

²²⁸ TW IV, S. 347.

3.2.1.2.2 Inhalte

Hegel verwirft zunächst das »Missverständnis«, dass solche »Geistestätigkeit an jedem Stoffe geübt werden könne [...].«²²⁹ Vor allem die Annahmen, dass die Inhalte vor allem erstens nach ihrer reinen Nützlichkeit für die wirkliche Welt und zweitens aus der unmittelbaren Lebenswelt der Kinder auszuwählen seien, hält er für falsch.²³⁰

»Nicht jeder sogenannte nützliche Stoff, jene sinnliche Materiatur, wie sie unmittelbar in die Vorstellungsweise des Kindes fällt, nur der geistige Inhalt, welcher Wert und Interesse in und für sich selbst hat, stärkt die Seele und verschafft diesen unabhängigen Halt, diese substantielle Innerlichkeit, welche die Mutter von Fassung, von Besonnenheit, von Gegenwart und Wachen des Geistes ist [...]«.²³¹

Die unterrichtlich vermittelten Inhalte seien das Mittel, das dem Geist des Einzelnen zum »selbständigen Werte«²³² verhelfe. Rein nach Nützlichkeit ausgewählte Inhalte würden diesem Anspruch nicht gerecht. Sie hätten nicht jene Tiefe und Innerlichkeit, die nötig sei, um die geistigen Fähigkeiten des Einzelnen auszubilden. Es sei vielmehr so, dass eine substantielle Bildung des Einzelnen anhand wertvoller Inhalte *Bedingung zur Ausbildung nützlicher Geschicklichkeiten* sei. »Ein sonst gebildeter Mensch hat in der Tat seine Natur nicht zu etwas Besonderem beschränkt, sondern sie vielmehr zu allem fähig gemacht.«²³³

Soll durch bestimmte Inhalte das abstrakte Denken gelernt werden, gebe dies schon Auskunft zur Auswahl und Beschaffenheit der Inhalte. Sie sollten sich durch ihren abstrakten Charakter auszeichnen, denn

²²⁹ Ebd., S. 318. Siehe auch ebd., S. 321: »Für die Entfremdung, welche Bedingung der theoretischen Bildung ist, fordert diese nicht diesen sittlichen Schmerz, nicht das Leiden des Herzens, sondern den leichteren Schmerz und Anstrengung der Vorstellung, sich mit einem Nicht-Unmittelbaren, einem Fremdartigen, mit etwas der Erinnerung, dem Gedächtnisse und dem Denken Angehörigem zu beschäftigen.«

²³⁰ Siehe hierzu auch den Hinweis Heideggers, dass nur bedenkenswerte Inhalte den Menschen ins Denken ziehen. Heidegger: *Was heißt Denken?* S. 81f. Die Inhalte müssen anspruchsvoll und anregend sein, damit das Denken überhaupt angestoßen wird. Sie müssen so substantiell sein, dass wir darüber nachdenken wollen, wie etwa gute Argumente, die wir wiederlegen oder stützen wollen. Sie müssen uns essentiell erscheinen, wir müssen erkennen, wie grundlegend das ist, was wir lernen. Das geht nur, wenn es sich auch wirklich um solche Inhalte handelt. Wir können nicht nur die Gemütszustände wie »Motivation« lehren. Sie muss sich viel mehr aus dem Begegneten schöpfen, sein Resultat sein.

²³¹ TW IV, S. 319.

²³² Ebd.

²³³ Ebd., S. 331.

»*abstrakt lernt man denken* durch abstraktes Denken [...]«,²³⁴ anhand abstrakter Inhalte verschiedener Wissenschaften. Die Inhalte dieses Lernprozesses seien dann daraufhin auszuwählen, inwiefern sie als verständige Sachverhalte den Denkprozess des Einzelnen anregten und entwickelten. Durch diese soll »[d]er Jugend zuerst das Sehen und Hören vergehen, sie muß vom konkreten Vorstellen abgezogen, in die innere Nacht der Seele zurückgezogen werden, auf diesem Boden sehen, Bestimmungen festhalten und unterscheiden lernen.«²³⁵ So zeigt sich das abstrakte Denken selbst als Methode, um diese Denkform zu erlernen. Hegel geht hier von der Annahme aus, dass das Denken als Tätigkeit des Verstandes nicht etwa in der theoretischen Beschäftigung mit dessen Begriff erworben wird, sondern selbst vollzogen werden muss.²³⁶ Die Inhalte solchen Lernens seien Inhalte der Wissenschaften und müssten ihren elementaren Teilen *nachgedacht* werden. Die Tauglichkeit der Inhalte müsse sich daran messen lassen, ob sie den oben beschriebenen Lernprozess ermöglichen.²³⁷

Die Bildungsinhalte als das Mittel, das die Entwicklung des Verstandes ermögliche, müssten dem Kind außerdem als »etwas Fremdartiges«²³⁸ entgegentreten. Es solle gerade durch dieses Fremdartige genötigt werden, sich mit einem Sachverhalt anhand bewusster Denkbewegung aus-einandersetzen. Lernen müsse somit die Arbeit an Inhalten sein, die der Lebenswelt der Kinder nicht unmittelbar angehören. Der Denk- und Lernprozess sei als bewusster Vorgang zu vollziehen, was nur möglich sei, wenn die Lernenden sich das Fremdartige aneigneten. Diese Auseinandersetzung mit einem fremden Stoff geschehe dann nicht aus der natürlichen Gewohnheit des Bekannten, sondern reflektiert und bewusst nach festen Kriterien an einem fremden Stoffe.

Hegel sieht für schulischen Unterricht konkret all jene Inhalte vor, die besondere Relevanz für das menschliche Miteinander haben oder auch besondere Begriffe der menschlichen Welt vermitteln. Neben dem

²³⁴ Ebd., S. 413.

²³⁵ Ebd.

²³⁶ Siehe hierzu auch die Ausführungen Heideggers in der er gerade dies hervorhebt. »Was z. B. das Schwimmen ›heißt‹, lernen wir nie durch eine Abhandlung über das Schwimmen kennen. Die Frage, was das Schwimmen ›heißt‹ sagt uns nur der Sprung in den Strom. Die Frage ›Was heißt Denken?‹ lässt sich niemals dadurch beantworten, daß wir eine Begriffsbestimmung über das Denken, eine Definition, vorlegen und deren Inhalt fleißig ausbreiten. Wir denken im folgenden nicht über das Denken. Wir bleiben außerhalb der bloßen Reflexion, die das Denken zu ihrem Gegenstand macht. Große Denker, Kant zuerst und dann Hegel, haben das Unfruchtbare dieser Reflexion erkannt.« Heidegger: *Was heißt Denken?*, S. 9.

²³⁷ Vgl. TW IV, S. 344–359.

²³⁸ Ebd., S. 321.

Studium der Antike und ihrer Schriften, das ein besonders substantielles Bildungsmittel für ihn ist und das »soviel Vortreffliches, Bewunderungswürdiges, Originelles, Vielseitiges und Lehrreiches vereinigt [...]«,²³⁹ betrachtet er das *grammatische Studium* als »den Anfang der logischen Bildung«.²⁴⁰ Das »grammatische Studium« biete jene Abstraktion der unmittelbaren Sprache, die das verständige Denken verlange. »Die Grammatik hat nämlich die Kategorien, die eigentümlichen Erzeugnisse und Bestimmungen des Verstandes zu ihrem Inhalte; in ihr fängt der Verstand selbst an, *gelernt* zu werden.«²⁴¹ Die Grammatik stellt Hegel als einen Inhalt vor, der selbst schon verständig, d.h. Produkt des Verstandes ist. Sie ist nichts Unmittelbares, nichts Empirisches, das in der Welt erscheint. Sie ist die verständige Kategorisierung und Ordnung der Sprache durch geistige Begriffe. Sie strukturiert die Sprache also zu einer abstrakten Form, die anhand von Gesetzmäßigkeiten nachvollzogen werden kann. Insofern ist sie ein »Erzeugnis des Verstandes«, das somit zugleich die »Bestimmungen des Verstandes zu ihrem Inhalt«²⁴² hat. Sie gibt den Lernenden Begriffe vor, die sie sich aneignen und schließlich anhand von Regeln zusammenführen müssen. Grammatische Begriffe zu erfassen und sie zum Gegenstand des Bewusstseins zu machen würde insofern das *Denken im Vollzug* ausbilden. »Das strenge grammatische Studium ergibt sich also als eines der allgemeinsten und edelsten Bildungsmittel.«²⁴³

Auch die *philosophischen Vorbereitungswissenschaften* haben in der hegelischen Konzeption der Schule eine besondere Stellung. Diese Stellung zeigt sich jedoch nicht etwa darin, dass die philosophischen Vorbereitungswissenschaften die Einzelnen zu moralischen Wesen mache. Hegel betont, dass es hier nicht darauf ankomme, den Einzelnen schon Haltungen zu vermitteln,²⁴⁴ was in seiner Konzeption ohnehin nicht curricular und somit theoretisch zu erreichen wäre. Sie zeigen ihre Relevanz vielmehr in ihrer besonderen Form und ihrem besonderen Inhalt.

²³⁹ Ebd., S. 319.

²⁴⁰ Ebd., S. 322.

²⁴¹ Ebd.

²⁴² Ebd.

²⁴³ Ebd., S. 323. Hegel benennt noch weitere Bildungsinhalte, die an dieser Stelle nicht alle weiter ausgeführt werden sollen. Mehr dazu in Gymnasialrede von 1809 und in Nürnberger Schriften zu den Inhalten: »Religionsunterricht, deutsche Sprache nebst Bekanntmachung mit den vaterländischen Klassikern, Arithmetik, späterhin Algebra, Geometrie, Geographie, Geschichte, Physiographie, welche die Kosmografie, Naturgeschichte und Physik in sich begreift, philosophische Vorbereitungswissenschaften; ferner französische, auch für die künftige Theologien hebräische Sprache, Zeichnen und Kalligraphie.« Ebd., S. 324.

²⁴⁴ Vgl. TW IV, S. 346.

In ihrer reflexiven Struktur verschließe sie sich nicht nur jeder Unmittelbarkeit und sei somit ein abstrakter Inhalt, sondern übe zugleich vor allem das reflexive Denken. »[D]enn er [der wissenschaftliche Unterricht der Philosophie, A. A.] übt den Sinn der Verhältnisse und ist ein beständiger Übergang in der Erhebung des Einzelnen unter allgemeine Gesichtspunkte und umgekehrt in der Anwendung des Allgemeinen auf das Einzelne.«²⁴⁵ Diese besondere Wissenschaft müsse außerdem den Menschen und seine Konstitution als geistiges Wesen zum Gegenstand haben, wie Hegel gerade in seinen eigenen Unterrichtsentwürfen zeigt. Er erörtert in diesen Ausarbeitungen etwa den Begriff des Willens, des Bewusstseins, des Denkens und schließlich die Realisierung dieser geistigen Kategorien menschlichen Daseins innerhalb einer Staatstheorie – also all jene Kategorien, die die Einzelnen im Vollzug ihrer Bildung implizit erfahren. Hierbei reflektierten die Lernenden nicht nur die Bedeutung dieser Begriffe, sondern machten zugleich sich selbst zum Gegenstand ihres Denkens. Sie erwerben in dieser Wissenschaft also Kategorien, die eine entscheidende Bedeutung für ihre eigenen Existenz als geistige Wesen haben.²⁴⁶

3.2.1.3 Praktische Bildung durch institutionelle Organisation

Praktische Bildung entfaltet ihre wesentliche Wirkung zwar erst im Bildungsprozess der Einzelnen in bürgerlicher Gesellschaft und Staat, ihren entscheidenden Anfang nimmt sie jedoch in der Schule als Institution der bürgerlichen Gesellschaft. Die formellen und informellen Prinzipien und Formen des Miteinanders der bürgerlichen Gesellschaft sind so schon in der Schule realisiert.

Hier werden die Einzelnen schon als konkrete Personen anerkannt. Als solche haben sie *Rechte*, aber auch *Pflichten* gegen andere Mitglieder, aber auch gegen die Institution Schule selbst. Mittelbares Ziel schulischer Bildung ist, eben diese Rechte und Pflichten konkret zu erfahren, zu verstehen und zu realisieren. Die Schule zeigt sich in zwei Momenten als »ganz anderer sittlicher Zustand« als das Dasein in der Familie: Während Regeln und Gesetze der Schule die feste Struktur der wirklichen Welt zeigen, eröffnet sich zugleich eine neue Existenzweise der Kinder. Sie werden als selbständige Personen außerhalb der Familie anerkannt, die ein unabhängiges Dasein als konkrete Personen haben. Die schulischen Bildungsziele sind so auf die Strukturen und Anforderungen der bürgerlichen Gesellschaft ausgerichtet. Hegels Einsicht ist, dass ein solches gesellschaftliches Leben ganz anders strukturiert ist als das familiäre Leben, woran der Einzelne zunächst gewöhnt werden müsste.

²⁴⁵ Ebd., S. 348.

²⁴⁶ Vgl. TW IV, S. 410ff.

In dieser Zielsetzung hat die schulische Bildung also eine ganz entscheidende Rolle innerhalb des gesamten Bildungsprozesses der Bürger. Sie vermittele zwar auch faktisches Wissen und verstandesmäßige Fähigkeiten, vor allem jedoch werde hier erstes Wissen um die Praxis des Miteinanders innerhalb dieser »eigentümlichen Sphäre«²⁴⁷ erworben. Die Kinder erlebten hier ein soziales Gefüge, dem sie *nicht natürlicherweise, das heißt bedingungslos*, angehörten. Diese *praktische Bildung* befähige den Schüler durch *Gewohnheit an bestehende Bedingungen*, sich in der Schule zu bewähren. Die *Bildung zur Selbständigkeit*, die erster Zweck schulischer Bildung sei, erfordere einen institutionellen Rahmen, der dies ermögliche. Hierzu gehöre sowohl ein strenges Regelwerk, das klare Anforderungen an die Schülerschaft stelle und für alle Mitglieder gleichermaßen gelte, als auch ein freiheitliches Klima, das den Umgang mit den Kindern bestimmen solle. Schule ist so schon eine erste, außerhalb der Familie liegende soziale Existenz der Kinder, in der sie ihre Selbständigkeit *erfahren*.

Die Schule bildet also über die curriculare Bildung hinaus auch praktisch: Durch ihre institutionelle Struktur und die darin realisierte neue Stellung des Kindes als Schüler und die in ihr geltenden Tugenden.

3.2.1.3.1 Institutionelle Struktur

Die Schule hat in ihren Regeln, Gesetzen, Umgangsformen und Anforderungen eine feste Struktur, die die Lernenden kennen und verstehen müssen und der sie verpflichtet sind. Als ganz anderer »sittlicher Zustand« hat die Schule so eine eigentümliche Ordnung. »Sie ist eine Sphäre, die ihren eigenen Stoff und Gegenstand, ihr eigenes Recht und Gesetz, ihre Strafen und Belohnungen hat [...]«.²⁴⁸ Diese Ordnung gilt für alle Mitglieder dieser Gemeinschaft gleichermaßen. Diese müssen sich an diese äußeren Regeln und Gesetze halten, nicht schon aus persönlicher Verpflichtung gegenüber anderen, sondern aus Gehorsam gegenüber einer »formellen Ordnung« überhaupt, die dem Einzelnen in dieser Institution gegeben ist. Diese formelle Ordnung verlange von allen Mitgliedern, »dies zu tun und anderes zu unterlassen, was sonst dem Einzelnen wohl gestattet werden könnte.«²⁴⁹ Der Einzelne muss sein Handeln und Betragen nach diesen Regeln richten, unabhängig von seinen eigenen Neigungen. Diese formelle Ordnung formuliert nicht nur allgemeingültige Regeln der Institution, die jedes Mitglied einhalten muss. Sie bestimmt auch die Rechte und Pflichten, die die Mitglieder dieser

²⁴⁷ Ebd., S. 345.

²⁴⁸ Ebd., S. 348.

²⁴⁹ Ebd., S. 349.

Institution gegeneinander haben und die mit einer gewissen Strenge eingehalten werden muss.

Diese formelle Ordnung und ihre strenge Verpflichtung für alle Mitglieder der Institution hat für Hegel eine entscheidende Bedeutung. Sie sei die erste allgemeine Struktur, an die sich die Lernenden innerhalb dieser öffentlichen Institutionen gewöhnten und nach der sie sich richten müssten. Auch wenn diese Ausrichtung des Handelns und Betragens nach gegebenen Regeln erst äußerlich notwendig ist, erkennt Hegel hierin schon eine erste Ausrichtung des Selbst an allgemeinen Strukturen, die sich im Bildungsprozess als Voraussetzung der Ent-Fremdung zeigen wird. Dieses erste Moment führt schon zum Entfremdungsprozess, der zunächst eine Entfremdung von den eigenen unmittelbaren Trieben und Neigungen verlangt. Zu dieser ersten Entfremdung, die noch kein Moment der Reflexion aufzeigt, kommt es durch die äußere Ordnung der Schule zunächst ganz unmittelbar. Die Lernenden sind schlicht gezwungen, sich nach dieser zu richten.²⁵⁰

3.2.1.3.2 *Die Stellung des Kindes als konkrete Person*

Diese verpflichtende Ordnung der Schule ist ferner insofern relevant, als die Schüler hier eine besondere soziale Rolle haben. Hier ist das Recht des Einzelnen formuliert, er ist als Person anerkannt. Daher sind Regeln und Gesetze des Verhaltens und des Umgangs im institutionellen Miteinander formuliert und gefordert. »Die Kinder sind *an sich* Freie, und das Leben ist das unmittelbare Dasein nur dieser Freiheit, sie gehören daher weder anderen noch den Eltern als Sachen an.«²⁵¹ Als solche Freie müssten sie in der Schule behandelt werden, was nach Hegel bedeuten muss, dass auch das institutionelle Klima freiheitlich gestaltet werden muss. Er begrüßt es, dass das Bild der kindlichen Erziehung sich geändert habe und »sie wesentlich mehr Unterstützung als Niederdrückung des erwachenden Selbstgefühls, eine Bildung zu Selbstständigkeit [...]«²⁵² sein müsse. Schule solle die Entwicklung dieses Selbstgefühls der Kinder als selbständige Mitglieder einer Gemeinschaft durch das »Gefühl der Liebe, der Achtung und des Ernstes der Sache«²⁵³ befördern. Diese Haltung solle die gesamte Institution bestimmen. Zu verhindern sei das »Gefühl der Unterwürfigkeit und Unfreiheit«,²⁵⁴ welches man zuvor durch »leeren Gehorsam«²⁵⁵ zu erreichen versuchte. Das Bild vom

²⁵⁰ Vgl. ebd., S. 348ff., 258ff.

²⁵¹ TW VII, § 175.

²⁵² TW IV, S. 350.

²⁵³ Vgl. ebd.

²⁵⁴ Ebd., S. 351.

²⁵⁵ Ebd.

Kinde als Person,²⁵⁶ die mit Rechten ausgestattet ist, erfordere, dass die Kinder als freie und selbständige Mitglieder der Institution gesehen und behandelt werden.

Dies hätte Konsequenzen für den Ton innerhalb dieser Institution, der frei sein müsse. »In der Geselligkeit des Studierens, in dem Umgange, dessen Band und Interesse die Wissenschaft und die Tätigkeit des Geistes ist, paßt am wenigsten ein unfreier Ton.«²⁵⁷ Die Welt des Geistes, also die Welt der selbständigen Personen, erfordere freiheitlich denkende, mündige Menschen. Diese könnten kaum aus einem unfreien und unselbständigen Bildungsprozess erwachsen. So müsse auch die äußere Gestaltung des Bildungsprozesses, der die Einzelnen zu solchen Personen macht, ein freiheitlicher sein.

Auch der Einflussbereich, den die Schule über die Schülerschaft habe, müsse begrenzt sein. Sie solle den Kindern Freiräume gewähren, wo sie selbst über ihre Umgangsformen bestimmen könnten. Hier müssten sie selbst darüber entscheiden können, welchen Umgang sie untereinander pflegten und so selbständig sittliches Betragen üben.

»Die Erziehung zur Selbständigkeit erfordert, daß die Jugend früh gewöhnt werde, das eigene Gefühl von Schicklichkeit und den eigenen Verstand zu Rate zu ziehen, und daß ihr eine Sphäre frei gelassen sei, unter sich und im Verhältnis zu älteren Personen, worin sie ihr Betragen selbst bestimme.«²⁵⁸

Wichtig sei dabei, dass dieser Bereich der eigenen Verfügungsgewalt der Schülerschaft nicht durch das Eingreifen der Lehrerschaft gestört werde. Hegel fordert also sanktionsfreie Räume, in denen die Kinder ihr soziales Miteinander und ihre Rolle als Mitglieder dieser Gemeinschaft üben.

Die schulische Autorität, so betont Hegel, erstrecke sich nicht über die volle Existenz der Kinder. Sie hätten noch einen »privaten« Bereich, auf den die Schule keinen Zugriff haben dürfe. Zum einen, weil sie sich das Leben der Kinder mit der Familie teile, zum anderen, weil die Jugend Räume brauche, die ihrer »eigenen Willkür und Bestimmung überlassen ist, – so wie er [der Mensch, A. A.] damit zugleich eine durch das bloße Familienleben nicht mehr bestimmte Seite und eine Art von eigenem

²⁵⁶ Vgl. TW VII, §175ff.

²⁵⁷ TW IV, S. 351.

²⁵⁸ Ebd., S. 351. Hegels Liberalität ist an dieser Stelle bemerkenswert und zeigt zugleich seine Auffassung, dass gesellschaftliche und staatliche Institutionen niemals über den vollen Umfang menschlichen Lebens verfügen dürfen. Der Mensch hat nach ihm immer eine doppelte Existenz als private und öffentliche Person, die beide ihre Beachtung finden müssen. Öffentliche Institutionen dürfen nur eingreifen, wenn das Betragen des einzelnen die Öffentliche Ordnung berührt.

Dasein und besonderen Pflichten erhält.«²⁵⁹ Die erforderlichen Freiräume sind also das erste Moment einer eigenständigen, d.h. außerhalb der Familie bestehenden Existenz der Einzelnen.

»Es tritt hiermit nunmehr für den Menschen die zweifache Existenz ein, in welche sein Leben überhaupt zerfällt und zwischen deren in Zukunft härteren Extremen er es zusammenzuhalten hat. Die erste Totalität seines Lebensverhältnisses verschwindet; er gehört jetzt zwei abgesonderten Kreisen an, deren jeder nur *eine* seiner Existenz in Anspruch nimmt.«²⁶⁰

Die Kinder bekommen hier einen anderen sozialen Status, sie haben ein eigenes Dasein als Mitglieder einer Gemeinschaft und sollen sich auch als solche erfahren, das heißt sie müssen als solche konkret realisiert sein. Schule ist nach diesem praktischen Bildungsaspekt erste Vermittlerin des Selbstwissens der Einzelnen als konkrete, freie Person.

3.2.1.3.3 Informelle Norm oder die sozialen Tugenden

Hegels Begriff der praktischen Bildung in der Schule zeigt sich gerade in Bezug auf die Entwicklung sozialer *Tugenden*, als besonderer Formen der Selbstbezugnahmen, als besonders herausfordernd. Diese seien nicht durch Werteunterricht zu erreichen, wie er explizit darlegt – soziale Tugenden entwickeln sich nach Hegel also nicht etwa durch Ethikunterricht oder Wertevermittlung,²⁶¹ dieser Unterricht fällt nach Hegel in den Bereich der theoretischen Bildung.

»Ferner ist eine andere Seite fast noch wichtiger, welche auch der Schule in Rücksicht auf Grundsätze und Handlungsweisen zukommt, die Seite nämlich, nach welcher Grundsätze und Handlungsweisen nicht sowohl in bewußter Reflexion an den Geist gebracht werden, als wiefern sie ein substanzielles Element sind, in welchen der Mensch lebt und wonach er seine geistige Organisation bequemt und richtet, inwiefern die Grundsätze mehr als Sitte an ihn kommen und Gewohnheiten werden.«²⁶²

Tugenden sind als dispositionales Selbstwissen Resultat des streng geregelten institutionellen Zusammenlebens in der Schule. Sie fordere »ruhiges Verhalten, Gewöhnung an fortdauernde Aufmerksamkeit, ein Gefühl des Respekts und Gehorsams gegen die Lehrer, ein gegen diese wie gegen Mitschüler anständiges, sittsames Betragen.«²⁶³ Handlungen der Schüler

²⁵⁹ Ebd., S. 350.

²⁶⁰ Ebd.

²⁶¹ Vgl. TW IV, S. 346.

²⁶² Ebd.

²⁶³ Ebd., S. 334. Hegel stellt hier zudem heraus, dass diese Erziehungsaufgabe der Schule zufällt, wo Eltern nicht in der Lage sind, ihren Kindern diese Fähigkeiten in der häuslichen Erziehung zu vermitteln.

sind im schulischen Leben nicht »mehr der Willkür und dem Zufall, der Lust und Neigung des Augenblicks anheim«²⁶⁴ zu stellen. Sie müssen sich in die Gemeinschaft integrieren, indem sie sich »der Besonderheit abgetan und zum Sinne eines allgemeinen Seins und Handelns«²⁶⁵ zeigen. Sie müssen miteinander interagieren, einander respektieren, aber auch Vertrauen zu zueinander gewinnen, denn seinen »Wert« als kompetentes Mitglied dieser gesellschaftlichen Institution hat der Einzelne so »nur, insofern er ihn verdient [...]«,²⁶⁶ d.h., indem er solch ein anerkennungswürdiges Verhalten zeigt.

Das Handeln des Kindes bekomme in diesem sozialen Dasein wesentliche Bedeutung für andere Akteure dieser Institution. Innerhalb der Schule sei das Kind aber auch auf andere Menschen bezogen, die ihm zunächst fremd seien. In der Interaktion mit diesen lerne das Kind, sich nach diesen anderen zu richten, »Zutrauen zu anderen, [ihnen] zunächst fremden Menschen und Zutrauen zu sich selbst in Beziehung auf sie erwerben, und [Schule] macht darin den Anfang der Bildung und Ausübung der sozialen Tugenden.«²⁶⁷ Es lerne, andere als Personen anzuerkennen und erfahre selbst ebenfalls diese Anerkennung als Teil einer Gemeinschaft.

Hegel beschreibt hier jenen Prozess, der in heutigen Bildungskonzeptionen als *Persönlichkeitsbildung* betitelt wird. Er vertritt die Ansicht, dass dieser Bereich der Bildung nicht als unmittelbares Bildungsziel initierter Wissensvermittlung bezweckt werden kann. Die äußereren Rahmenbedingungen der Schule ermöglichen den Lernenden vielmehr in einem ersten Schritt eine solche Persönlichkeitsentwicklung. Gebildet werden sie dabei, da sie bei der Ausrichtung ihres Bewusstseins eine erweiterte Perspektive erlangen, eine Perspektive außerhalb ihrer nur eigenen Bedürfniswelt. Sie können sich nicht mehr nur ihren eigenen Neigungen gemäß zeigen, sondern müssen sich und ihre Handlungen auf einen Zweck und zugleich auf Andere ausrichten. Sie haben innerhalb dieser Existenzweise Umgang mit anderen Personen, denen sie angemessen begegnen müssen. Sie müssen sich diesen als kompetente Mitglieder der Gemeinschaft der Schule zeigen: als gute Schüler und/oder vertrauensvolle Mitschüler. Sie vollziehen also eine erste Entfremdung, was der Anfang der Ausbildung des Verstandes und der Vernunft ist.

So initiiert die Schule den »*Anfang* der Bildung und Ausübung der sozialen Tugenden«,²⁶⁸ das heißt, dass diese Entwicklung hier eben noch nicht abgeschlossen ist und nicht abgeschlossen werden kann.

²⁶⁴ Ebd.

²⁶⁵ Ebd.

²⁶⁶ Ebd., S. 349.

²⁶⁷ Ebd., S. 349f.

²⁶⁸ Ebd., S. 350. Hrvh. v. A. A.

Tugenden sind vielmehr Produkt des Erwerbs dispositionalen Wissens, der jedoch erst in einem ganzen gesellschaftlichen und politischen Leben vollzogen werden kann. Schule legt in diesem Bildungsaspekt zunächst nur den Grundstein zur weiteren Entwicklung der Einzelnen. Schule sei so die erste Institution, die eine solche Übung sozialer Tugenden erst ermögliche und müsse die Lernenden mit diesen besonderen *sittlichen Formen* und ihren Auswirkungen zunächst im praktischen Miteinander bekannt machen, sodass ein »sittliches Gefühl«²⁶⁹ entstehe, welches eine gewisse »Festigkeit in der Vorstellung des Gemüts erhalten« könne.²⁷⁰

3.2.1.4 Conclusio

Hegels Begriff der schulischen Bildung erweist sich als herausfordernd, weil Hegel erkennt, dass sie eben nur die erste Stufe der vollen Bildung des Einzelnen ist. »Wenn aber der Inhalt der Sache, der in der Schule gelernt wird, etwas längst Fertiges ist, so sind dagegen die Individuen, die erst dazu gebildet werden, noch nicht etwas Fertiges; es kann diese Vorarbeit, die Bildung, nicht einmal vollendet, nur eine gewisse Stufe erreicht werden.«²⁷¹ Sie ist eine, wenn auch wichtige Stufe der Bildung des Einzelnen. So sehr Hegel also die Relevanz der schulischen Bildung erkennt, so sehr relativiert er zugleich ihre Rolle für die ganze Bildung des Einzelnen. Er sieht, dass sie nur begrenzte Möglichkeiten der Bildung des Einzelnen hat, aber gerade hierin ihrer Kernaufgabe, der Bildung des Verstandes und einer ersten Bildung der Vernunft, nachkommen sollte. Er plädiert hier dafür, das Urteil der Schule nicht als abgeschlossenes Urteil über den Einzelnen zu werten, wodurch Hegel dem Einzelnen die Möglichkeit der Bewährung in Gesellschaft und Staat unabhängig des Urteils der Schule eröffnet, was für die gegenwärtige Frage nach curricularer Wertevermittlung und des Anscheins, dass diese in der Schule abgeschlossen werden müsse, interessant ist:

»Wie nun das, was im Kreise einer Familie vorgeht, vornehmlich nur innerhalb derselben sein Interesse und seinen Wert hat, insofern es nur der Wert und das Interesse dieser Individuen ist, so haben die Arbeiten der Schule, auch ihre Urteile, ihre Auszeichnungen und Bestrafungen, eine relative Wichtigkeit und ihre vornehmste Gültigkeit innerhalb dieser Sphäre. [...] [W]er in ihr zurückbleibt, hat immer noch die allgemeine Möglichkeit der Besserung vor sich; die Möglichkeit, daß er seinen Standpunkt, sein eigentliches Interesse nur noch nicht gefunden oder

²⁶⁹ Ebd., S. 347.

²⁷⁰ Ebd.

²⁷¹ Ebd., S. 353.

auch nur den Zeitmoment noch nicht erreicht hat, in welchem es mit ihm durchbricht. [...]

Das Urteil, das die Schule fällt, kann daher so wenig etwas Fertiges sein, als der Mensch in ihr fertig ist. [...] Denn wie die Arbeit der Schule Vorübung und Vorbereitung ist, so ist auch ihr Urteil ein Vorurteil; eine so wichtige Präsumtion es gibt, so ist es nicht schon etwas Letztes.«²⁷²

3.2.2 Bildung jenseits der Schule: Bürgerliche Gesellschaft und Staat

In den Bildungsprozessen der *bürgerlichen Gesellschaft* und des *Staates*, die als Teile holistischer Bildung des Einzelnen verstanden werden müssen, operationalisiert Hegel die zuvor dargestellten Leitbegriffe seiner Bildungstheorie: Hier wird nicht nur das Verhältnis zwischen *Verstand* und *Vernunft* dargelegt, sondern auch das damit zusammenhängende Verhältnis zwischen *Entfremdung* und *Ent-Fremdung*. Die einander jeweils zunächst entgegenstehenden Kategorien können freilich immer erst in einem Zusammenspiel oder als ein ganzer Prozess holistische Bildung sein. Das bedeutet, dass die Explikation dieser Bildungssphären folgender Einsichten bedarf: Die Bildung der *bürgerlichen Gesellschaft* ist *keine* holistische Bildung. Sie ist *eine*, wenn auch entscheidende Bildungsstufe des Einzelnen zur *geistigen Person*. Holistische Bildung wird erst im *Staate* vollzogen, insofern der Einzelne erst hier in kommunarischen Institutionen lebt und erst daher seine Vernunft bilden kann. Bedingung dieses Bildungsprozesses ist jedoch die in der bürgerlichen Gesellschaft vollzogene Bildungsstufe.

Dies zeigt sich gerade darin, dass Hegel die *bürgerliche Gesellschaft* zur *Sphäre des Verstandes* erklärt.²⁷³ Der *Verstand* sei »wesentliche Bestimmung der freien Existenz der Individuen, obgleich [...] [er] der Vernunft nachgesetzt wird.«²⁷⁴ Der Bildungsprozess der bürgerlichen Gesellschaft sei so »schlechthin nothwendig [...].«²⁷⁵ Der Einzelne fasse sich in seinen rein *verständigen* Vollzügen als von der Welt unterschieden auf, Ich und Welt stünden sich als selbständige, voneinander getrennte Größen gegenüber, dies sei ihr unzulängliches Moment gegenüber der *Vernunft*, die das Vermögen sei, beide Kategorien in *aufgehobener Identität* zu denken. Der »Verstand hält die unterschiedenen Prinzipien als selbstständig auseinander, er setzt eine Bestimmung und sie soll für sich gelten, er betrachtet sie nicht als Moment einer höheren Bestimmung.«²⁷⁶

²⁷² Ebd., S. 353f.

²⁷³ Vgl. z.B. *TW VII*, §189.

²⁷⁴ *GW 26,3*, S. 1313.

²⁷⁵ Ebd.

²⁷⁶ Ebd., S. 1307.

Der Einzelne erkenne sich hier nicht etwa schon als selbständiger Teil einer sittlichen Welt oder anerkenne gar das sittliche Gemeinwesen als Bedingung der Möglichkeit freien Daseins.²⁷⁷ Vielmehr zeichne sich dieser Status dadurch aus, dass der Einzelne der Welt als Fremdes gegenüberstehe, sie als rein *notwendige* Struktur seiner Partikularinteressen betrachte. »Das eine Prinzip ist der selbständige Zweck, das zweite das Verflochtensein mit anderen, beides hält er auseinander, so kann denn nur eine Einheit zu Stande kommen, die eine Äussere ist, nicht eine vernünftige [...]«.²⁷⁸ Der Einzelne steht zur Gesellschaft in einem Verhältnis der Differenz, insofern er nur *verständlich* auf diese bezogen ist.²⁷⁹ Dieses Verhältnis kennzeichne, dass die rechtlichen und institutionellen Strukturen, aber auch die anderen Akteure dieser Sphäre erstens nur als Mittel zur eigenen Bedürfnisbefriedigung verstanden würden. Zweitens erfahre sich der Einzelne als von diesen wesentlich getrennt. Die bürgerliche Gesellschaft sei daher »die Sphäre der Entfremdeten Sittlichkeit, der Notwendigkeit.«²⁸⁰

Aber gerade in diesem entfremdetem Verhältnis zwischen Einzellem und Welt erfahre sich der Einzelne als *konkrete Person*, die nicht in ihrer personalen Rolle aufgelöst werde. Er erfahre, dass sein *besonderes* Interesse hier realisiert sei, er als besonderer Einzelner im Ganzen des Staates enthalten und verwirklicht sei – gerade dies macht Hegel zur notwendigen Bedingung jeder *Ent-Fremdung* und somit der Bildung der *Vernunft* im Staate. Solche Ent-Fremdung könne nämlich nur aus der Einsicht resultieren, dass »durch das Allgemeine das Besondere erhalten und befriedigt werden kann.«²⁸¹ Eine substantielle, d. h. nachhaltige Identifikation mit dem Staat könne also nur bestehen, wenn die Besonderheit des Einzelnen, materialisiert in seinen *volontés particulières*, rechtlich gesichert und institutionell verwirklicht sei. Um es mit Hegel zu sagen:

»Indem nun in diesem äussernen Staat, in dieser Sphäre der bürgerlichen Gesellschaft auch dieß statt findet, daß die Subjektivität fortgeht zur Willkür, zum Gelten ihrer Besonderheit als solcher, so tritt die Verknüpfung ein [sic!] daß die besondere Individualität des Menschen mit seinen besonderen Talenten, Plänen, mit seiner Selbstsucht nach dieser Seite im Staate steht und er das Bewußtsein hat, er nach dieser ganz besonderen Subjektivität kann diese nur befriedigen, nur existiren durch die Erhaltung des Ganzen. Dies ist die tiefere Wurzel des Staates, daß

²⁷⁷ Vgl. Stekeler-Weithofer: *Hegels Grundlinien der Philosophie des Rechts*, S. 659: Den Einzelnen ist so »nicht bewusst, und sie verspüren auch kein Interesse daran zu wissen, was ihre eigenen Formen subjektiver Sinnsuche und Sinngebung und ihr Handelnkönnen allererst ermöglicht.«

²⁷⁸ GW 26,3, S. 1307.

²⁷⁹ Vgl. ebd., S. 1313.

²⁸⁰ GW 26,1, S. 454.

²⁸¹ Ebd., S. 456.

der Zusammenhalt des Ganzen darin feststeht [sic!] daß das besondere Individuum sich darin als besonders befriedigt.«²⁸²

Nicht also die Delegitimierung des Partikularinteresses ist nach Hegel Bedingung der Anerkennung jeder *volonté générale*, sondern es ist gerade ihre Sicherung. Dies betont Hegel auch gerade in der kritischen Auseinandersetzung mit dem platonischen Staat, wenn er herausstellt, dass dessen Schwäche darin zu sehen ist, dass in ihm die Besonderheit oder eben das besondere Interesse aus dem sittlichen Staat verbannt wird.²⁸³

»Das Prinzip der modernen Staaten hat diese ungeheure Stärke und Tiefe, das Prinzip der Subjektivität sich zum selbständigen Extreme der persönlichen Besonderheit vollenden zu lassen, und zugleich es in die substantielle Einheit zurückzuführen und so in ihm selbst diese zu enthalten.«²⁸⁴

Hegel macht also gerade das »besondere Interesse eines Jeden«²⁸⁵ nicht nur zur Grundlage seines Staatsbegriffes, er verortet dieses Interesse institutionell und rechtlich in der bürgerlichen Gesellschaft, deren Institutionen darauf ausgelegt sind gerade diesen Zweck durch den in ihnen verorteten Bildungsprozess zu erfüllen. Die besondere Relevanz des Bildungsprozesses der bürgerlichen Gesellschaft zeigt sich hier ganz konkret. Die Entwicklung in dieser ersten Sphäre gesellschaftlichen Zusammenlebens schafft die Bildung des Verstandes, die die Anerkennung, die Ent-Fremdung oder eben die Bildung der Vernunft ermöglicht.

Die Struktur der bürgerlichen Gesellschaft befördere so zwar die Bildung des Einzelnen als »*Prozeß*«, die Einzelheit und Natürlichkeit derselben durch die Naturnotwendigkeit ebenso als durch die Willkür der Bedürfnisse *zur formellen Freiheit* und formellen *Allgemeinheit des Wissens und Wollens* zu erheben, die Subjektivität in ihrer Besonderheit zu bilden.«²⁸⁶ Sie könne aber keine holistische Bildung sein, was

²⁸² GW 26,3, S. 1312.

²⁸³ Dieser Mangel ist aber nicht nur darin zu sehen, dass ein solcher Staat kein freiheitlicher sein kann, weil er die Besonderheit nicht achte. Ein solcher Staat ist zugleich dem Untergang geweiht, denn Platon verkenne, dass gerade diese Besonderheit der Personen seine substantielle Grundlage ist. Siehe hierzu TW VII, §185, Anm.: »Dieser Mangel ist es, der auch die große *substantielle* Wahrheit seines Staates erkennen und denselben gewöhnlich für eine Träumerei des abstrakten Gedankens, für das, was man oft gar ein Ideal zu nennen pflegt, ansehen macht. Das Prinzip der selbständigen in sich unendlichen Persönlichkeit des Einzelnen, der subjektiven Freiheit, [...] kommt in jener nur substantiellen Form des wirklichen Geistes [d. i. der Staat, A. A.] nicht zu seinem Rechte.«

²⁸⁴ TW VII, §260.

²⁸⁵ GW 26,3, S. 1312.

²⁸⁶ TW VII, §187.

sich auch gerade in der gesellschaftlichen Rolle des Einzelnen als einem zweckrational bestimmten *Bourgeois* zeigt. Die Gesellschaft sei so nur »das Scheinen der Vernunft [...] nicht die Vernünftigkeit selbst. Dieses Scheinen der Vernunft ist der Verstand.«²⁸⁷ Die Vernunft ist hier zwar schon angelegt, aber eben noch nicht in der Bildung des Einzelnen realisiert.

Daher muss kaum eigens betont werden, dass sich Hegel in seinem Staatsbegriff nicht mit dieser Bildungsstufe zufriedengeben kann, wenn er den Staat als die »Wirklichkeit der sittlichen Idee«, »des substantiellen Willens« und somit der Bedingung der Möglichkeit der »substantiellen Freiheit« bezeichnet. Diesen Staat als solche Bedingung eigenen *vernünftigen* Dasein zu erkennen, zeigt sich hier als *Pflicht* eines jeden Bürgers. Diese Pflicht aber kann weder, wie Hegel in den Reflexionen der bürgerlichen Gesellschaft und ihrer Bildungsmomente zeigt, abstrakt gefordert, noch äußerlich erzwungen werden. Der Bürger selbst muss zu der *Erkenntnis* gelangen, dass der Staat die Bedingung der Möglichkeit seines *freien* Daseins ist. Das bedeutet nach Hegel einerseits, dass der Staat sich als Wirklichkeit konkreter Freiheit zeigen muss, andererseits, dass der Einzelne hier das Selbstverständnis als freie Person erlangt. Die Pflicht, Teil eines Staates zu sein, wird somit bei Hegel eine Pflicht des Einzelnen gegen sich selbst insofern, als er hierin seiner Bestimmung als geistige, d. i. freie Person gerecht wird. Der hegelische Staatsbegriff zeigt sich so nach seiner *abstrakten* Seite (*Staat als solcher*) als die aufgehobene Übereinstimmung des Allgemeinen des Staates und der Besonderheit des Einzelnen als Bürger – er zeigt als Sphäre der Vernunft. Nach seiner *konkreten* Seite (politischer Staat) zeigt der Staat sich als die institutionelle Verwirklichung dieser Übereinstimmung:

»[...] das Individuum muß in seiner Pflichterfüllung auf irgendeine Weise zugleich sein eigenes Interesse, seine Befriedigung oder Rechnung finden, und ihm [muß] aus seinem Verhältnis im Staat ein Recht erwachsen, wodurch die allgemeine Sache seine *eigene besondere* Sache wird. Das besondere Interesse soll wahrhaft nicht beiseite gesetzt oder gar unterdrückt, sondern mit dem Allgemeinen in Übereinstimmung gesetzt werden, wodurch es selbst und das Allgemeine erhalten wird. Das Individuum, nach seinen Pflichten Untertan, findet als Bürger in ihrer Erfüllung den Schutz seiner Person und Eigentums, die Berücksichtigung seines besonderen Wohls und die Befriedigung seines substantiellen Wesens, das Bewußtsein und das Selbstgefühl, Mitglied eines Ganzen zu sein [...]«²⁸⁸

Dieses Selbstverständnis ist durch die Verwirklichung und Sicherung der besonderen Interessen vermittelt und hierfür ist die bürgerliche Gesellschaft als zweite Erscheinungsform der Sittlichkeit samt ihres

²⁸⁷ GW 26,1, S. 454.

²⁸⁸ TW VII, §261, Anm.

Bildungsprozesses entscheidend. Die bürgerliche Gesellschaft ist nämlich die Sphäre der ersten Entfremdung des Einzelnen, der sich hier sowohl aus seiner natürlichen Unmittelbarkeit herausbildet, als auch, wie zuvor dargelegt, als konkrete Person erfasst und realisiert, womit die bürgerliche Gesellschaft auch institutionelle Bedingung der Möglichkeit vernünftigen Dasein ist.²⁸⁹

Die folgende Darstellung dieser Bildung des Bürgers folgt der Struktur der hegelischen *Grundlinien*, da so die aufeinander aufbauenden Bildungsstufen expliziert werden können.

»Aus diesem Gang unserer Betrachtung folgt jedoch nicht im mindesten, daß wir [...] die *Familie* und die *bürgerliche Gesellschaft* für etwas dem *Staate* in der *Wirklichkeit Vorangehendes* erklären wollen. Vielmehr wissen wir sehr wohl, daß [...] die *Familie* und die *bürgerliche Gesellschaft* mit ihren wohlgeordneten Unterschieden schon das Vorhandenseyn des *Staates voraussetzen*. In der *philosophischen Entwicklung* können wir jedoch nicht mit dem *Staate* beginnen, da in diesem jenes sich zu seiner *concretesten* Form entfaltet, der *Anfang* dagegen nothwendigerweise etwas *Abstractes* ist.«²⁹⁰

Der Bildungsprozess der bürgerlichen Gesellschaft ist also stets eingebettet in den Staat und wird durch dessen Bildungsstufe im hegelischen Sinne *aufgehoben*.

3.2.3 Die bürgerliche Gesellschaft und der Verstand

In der Konzeption der *bürgerlichen Gesellschaft* als zweiter Gestalt der Sittlichkeit legt Hegel eine Sphäre dar, die sich ganz wesentlich von der Familie, aber auch vom Gemeinwesen unterscheidet. Während sich Familie und Staat als genuin gemeinschaftliche Lebensformen zeigen, in denen die Einzelnen aufgrund unterschiedlicher Prinzipien eine persönliche Verpflichtung zueinander empfinden, ist die bürgerliche Gesellschaft die Sphäre, in der sie sich als Fremde begegnen.

»Die bürgerliche Gesellschaft reißt [...] das Individuum aus diesem [familien, A. A.] Bande heraus, *entfremdet* dessen Glieder einander, und *anerkennt* sie als selbstständige Personen; [...] So ist das Individuum Sohn der bürgerlichen Gesellschaft geworden, die eben so sehr Ansprüche an ihn, als er Rechte auf sie hat.«²⁹¹

289 *TW VII*, §238.

290 *GW* 25,2, S. 1043.

291 *TW VII*, §238. Hervorhebung von A. A. Die Rechte des Einzelnen gegen die bürgerliche Gesellschaft zeigen sich auch als Recht auf Schutz, der in der hegelischen Darlegung recht weit geht. So darf die bürgerliche Gesellschaft beispielsweise die Schulpflicht gegen den Willen der Eltern erzwingen: »Sie

Ansprüche und Rechte hat die bürgerliche Gesellschaft jedoch nicht an die je besonderen Individuen, sondern an diese in ihrer Rolle als *Bourgeois*.²⁹² Die bürgerliche Gesellschaft als die Sphäre der vertraglichen Kooperation zeigt sich Hegel nämlich vornehmlich als Sphäre des wirtschaftlichen Zusammenlebens, die durchaus Strukturen des rousseauischen *état civil* zeigt. Hegel konstatiert, im Anschluss an Rousseaus *état civil*, dass dieses »Verhältnis auf andere [...] eine beziehung [sic!] der Notwendigkeit [ist,] eben weil es nicht eine Beziehung der Freiheit ist.«²⁹³ Weder sind die Einzelnen hier also als Gemeinschaft begriffen, noch handeln sie wirklich frei – beides ist erst in ihrem Status als *Citoyens* im Staate gegeben. So scheint die bürgerliche Gesellschaft zunächst »nicht nur mit der Theorie der Sittlichkeit, unter die [sie] [...] befaßt ist, sondern mit der Disposition des Rechtsbegriffs selbst im Widerspruch zu stehen, wie ihn Hegel in der Einleitung zu seinem Werk angibt.«²⁹⁴ Gerade in diesem Charakter ist die bürgerliche Gesellschaft nicht mit dem eigentlichen Gemeinwesen zu verwechseln. Die bürgerliche Gesellschaft »ist die ungeheure Macht, die [den Menschen] an sich reißt, von ihm fordert, für sie zu arbeiten, alles durch sie zu sein, vermittelst ihrer zu thun.«²⁹⁵

Das Prinzip des Zusammenlebens in diesem *Not- und Verstandestaat*, der nicht mit dem eigentlichen Gemeinwesen zu verwechseln ist, ist gewissermaßen rein funktional.²⁹⁶ Die Bourgeois erkennen diesen *nur*

hat in diesem Charakter *der allgemeinen Familie* die Pflicht und das Recht gegen die Willkür und Zufälligkeit *der Eltern*, auf die Erziehung, insofern sie sich auf die Fähigkeit, Mitglied eines Staates zu werden, bezieht, vornehmlich wenn sie nicht von den Eltern selbst, sondern von anderen zu vollenden ist, Aufsicht und Einwirkung zu haben, – ingleichen, insofern gemeinsame Veranstaltungen dafür gemacht werden können, diese zu treffen.« TW VII, §239.

²⁹² Vgl. GW 26,3, S. 1306.

²⁹³ GW 26,1, S. 453. Zum Freiheitsbegriff heißt es ebd.: »Freiheit ist dies sich im anderen zu sich selbst zu verhalten.« In der bürgerlichen Gesellschaft erfahren sich die Bourgeois jedoch als voneinander getrennt, voneinander abhängige Einzelne. Zum Freiheitsbegriff siehe Pippin, Verwirklichung der Freiheit.

²⁹⁴ Manfred Riedel (1970): *Bürgerliche Gesellschaft und Staat bei Hegel*. München: Luchterhand, S. 54.

²⁹⁵ GW 26,2, S. 993.

²⁹⁶ Die bürgerliche Gesellschaft zeigt sich so als der Staat der Kontraktualisten. Siehe hierzu, Ludwig Siep (2010): *Aktualität und Grenzen der praktischen Philosophie Hegels. Aufsätze 1997–2009*. München: Wilhelm Fink; Manfred Riedel: *Bürgerliche Gesellschaft und Staat bei Hegel*; Petersen: *Subjektivität und Politik*; Stekeler-Weithofer: *Hegels Grundlinien der Philosophie des Rechts*; Fulda: *Georg Wilhelm Friedrich Hegel*.

als rechtliche Rahmenbedingung »bloßer Koordination ich-zentrierter Zweckverfolgung in der Ökonomie«²⁹⁷ an – die Anerkennung der Formen der Gesellschaft beruht zunächst also auf der nur *rationalen* Einsicht der Bourgeois als *homines oeconomici*, die ihn als Bedingung der Befriedigung ihrer Partikularinteressen benötigen.

»Der selbstsüchtige Zweck in seiner Verwirklichung [...] begründet ein System allseitiger Abhängigkeit, daß die Subsistenz und das Wohl des Einzelnen und sein rechtliches Dasein in die Subsistenz, das Wohl und Recht aller verflochten, darauf gegründet und nur in diesem Zusammenhang wirklich und gesichert ist. – Man kann dies System zunächst als den äußeren Staat, – Not- und Verstandesstaat ansehen.«²⁹⁸

Mit Bezug auf die zeitgenössische Nationalökonomie²⁹⁹ und die Vertragstheorie Rousseaus schreibt Hegel dieser ökonomischen Sphäre zwei Prinzipien zu: Zum einen »[D]ie konkrete Person, welche sich als besondere Zweck ist« und zum anderen »die besondere Person als wesentlich in Beziehung auf andere solche Besonderheit [...].«³⁰⁰ Die bürgerliche Gesellschaft scheint nun aber eine paradoxe Struktur zu zeigen. Denn einerseits macht Hegel die *konkrete Person* samt ihrer besonderen Bedürfnisse zum ersten Prinzip und andererseits sollen die Einzelnen gerade ihre Besonderheit aufgeben und sich den Strukturen der Gesellschaft anpassen. Gesteigert wird diese scheinbare Unstimmigkeit dadurch, dass Hegel der Besonderheit nicht nur die Möglichkeit, sondern das Recht zuspricht, verwirklicht zu werden. Vor dem Hintergrund der Reflexionen Hegels zum sich erst entwickelnden Selbst einerseits und zu den Bedingungen der Verwirklichung solcher Besonderheit andererseits zeigt sich jedoch, dass die Besonderheit des je Einzelnen erst in einer transformierten Form verwirklicht werden kann – der Einzelne muss sich so die »Form der Allgemeinheit«³⁰¹ geben. Er muss sich in diese Allgemeinheit *hineinbilden*,³⁰² sie verstehen und sie für sich nutzen. Erst so, in der *kompetenten* Bezugnahme auf diese allgemeinen Formen, kann der Einzelne seine Besonderheit verwirklichen – die Besonderheit des Einzelnen

²⁹⁷ Stekeler-Weithofer: *Hegels Grundlinien der Philosophie des Rechts*, S. 187.

²⁹⁸ TW VII, §183.

²⁹⁹ Über Hegels ökonomische Theorie siehe die fundierte Analyse Birger Priddats (1990): *Hegel als Ökonom*. Berlin: Duncker und Humblot.

³⁰⁰ TW VII, §182.

³⁰¹ Ebd., §256.

³⁰² Vgl. ebd. §187. Siehe auch GW, 26,3, S. 1313: »Durch die bürgerliche Gesellschaft kommt im Allgemeinen die Bildung zustande. Bildung heißt, eine allgemeine Weise, in Rücksicht auf das Individuum, sich nach allgemeinen Maximen, Formen zu bestimmen, sich nach allgemeiner Weise zu benehmen, zu handeln.« Das Besondere wird also notwendigerweise in die Form der Allgemeinheit umgewandelt.

muss also in gewissem Sinne übersetzt werden in diese allgemeinen Praxisformen und in ihre expliziten Erscheinungsweisen innerhalb der bürgerlichen Gesellschaft.³⁰³

Die bürgerliche Gesellschaft hat als wirtschaftliche Sphäre eine ganz eigene Funktionsweise, die Einzelnen als Bourgeois sind in bestimmter Weise aufeinander bezogen, was wiederum eine bestimmte institutionelle Struktur verlangt, die Hegel im *System der Bedürfnisse*, der *Rechtspflege* und schließlich in der Darlegung von *Polizei und Korporationen* expliziert.

3.2.3.1 Das System der Bedürfnisse

Die bürgerliche Gesellschaft ist die Sphäre der *Bourgeois* und ihrer *volontés particulières*, die sie zum Zweck ihrer Handlungen machen. Hierbei sind die Bourgeois jedoch nicht isoliert, denn das Erreichen ihrer ganz eigenen Zwecke bedarf der Mittel, der Dienstleistungen und der Arbeit anderer. Diese Bedürfnisse können also nur in Kooperation mit anderen Einzelnen befriedigt werden, auf die sich die Einzelnen wiederum in abstrakter Weise, nämlich als Produzenten oder Konsumenten von Produkten und Dienstleistungen, beziehen, also als in gewisser Weise generalisierte Andere.³⁰⁴ Der Bourgeois ist insofern in äußerer »Beziehung auf andere solche Besonderheit«, denn ohne sie kann er seine Zwecke nicht erreichen; er muss mit diesen kooperieren. Diesen Zusammenhang der gegenseitigen Verflochtenheit der Personen nennt Hegel das *System der Bedürfnisse*, welches den Vorgang der Bedürfnisbefriedigung in gewisser Weise selbst reguliert.

Dieses System kann als der Zusammenhang der dynamischen Verfeinerung und Differenzierung der je besonderen Bedürfnisse und der Mittel ihrer Befriedigung und der Abhängigkeit dieser besonderen Interessen voneinander verstanden werden. Die Bedürfnisse der Einzelnen entwickelten sich, sie würden durch die Bedürfnisse der anderen, aber auch durch den Markt der Mittel zu ihrer Befriedigung beeinflusst. Die Bedürfnisse, aber auch die Mittel, die zu ihrer Befriedigung nötig sind, würden abstrakter, also unbestimmter. Sie würden so vervielfältigt und ausdifferenziert, folgen nun nicht mehr nur Kriterien der Notwendigkeit ihres Gebrauchs. Durch diese Differenzierung und *Vervielfältigung* zeige

³⁰³ Vgl. TW VII, §187, Anm.: In dieser Entwicklung habe der Geist »seine Wirklichkeit nur dadurch, daß er sich in sich selbst entzweit, in den Naturbedürfnissen und in dem Zusammenhange dieser äußerer Notwendigkeit sich diese Schranke und Endlichkeit gibt und eben damit, daß er sich in sie hineinbildet, sie überwindet und darin sein *objektives* Dasein gewinnt.«

³⁰⁴ Vgl. TW VII, §182.

der Mensch ein »Hinausgehen« aus seinen erst natürlichen Anlagen. Es ist nun nicht mehr nur der Bedarf an einem materiellen Mittel als solchem, sondern die *Meinung*, die zum Objekt der Befriedigung wird. Die Bedürfnisse werden also in ihre Bestandteile zerlegt, sie werden differenziert. »Das Hervortreten des Luxus ist eine nothwendige Erscheinung; er hat das Moment der Befreiung in sich, daß der Mensch sich auf eine allgemeine Weise und überdies nicht zur unmittelbaren Naturnothwendigkeit verhält.«³⁰⁵

Zur Befriedigung solcher verfeinerter Bedürfnisse bedürfe es nun einer ganzen Anzahl von Mitteln und Arbeiten. Hieraus ergebe sich wiederum die Notwendigkeit der Rationalisierung der Arbeitsprozesse, die die Arbeitsteilung notwendig macht.³⁰⁶ Produktionsmittel und Produktionsweisen passen sich dieser Vervielfältigung der Bedürfnisse an. Bedürfnisse, die Mittel zu ihrer Befriedigung und somit die Produktionen und Konsumtionen hängen also miteinander zusammen und prägen einander. Diesen Zusammenhang nennt Hegel *allgemeines Vermögen*,³⁰⁷ an dem teilzuhaben existentiell sei, denn nur so könne der Einzelne seine Subsistenz sichern. Gleichzeitig würde das allgemeine Vermögen gerade durch das »besondere Vermögen«³⁰⁸ der Einzelnen, also ihre Fähigkeiten, Kompetenzen, Geschicklichkeiten und Arbeiten bedingt.

Ein solcher Zusammenhang der Bedürfnisse einerseits, Besorgung ihrer Mittel und Arbeiten andererseits, sowie die dazu notwendigen Fähigkeiten der Bourgeois ist, wie Hegel darlegt, »höchste Abhängigkeit«³⁰⁹ der Einzelnen voneinander. Bedürfnisse und die Mittel zur Befriedigung, wie etwa bestimmte Arbeiten oder Güter, müssten in einem gewissen Sinne aufeinander ausgerichtet sein – sie müssen *marktgängig* sein. Möchten die Einzelnen in dieser Sphäre also ihre Besonderheit realisieren, d.h. am *allgemeinen Vermögen* teilhaben, sind sie gezwungen sich über ihre natürliche subjektive Partikularität zu erheben und sich »zu einem *Gliede* der Kette des Zusammenhangs [zu] machen [...]«,³¹⁰ denn »der selbstsüchtige Zweck kann nur erreicht, gesichert werden in diesem Zusammenhange.«³¹¹ Die Bourgeois müssen folglich ihr »Wissen, Wollen und Tun auf allgemeine Weise bestimmen

³⁰⁵ Vgl. GW 26,1, S. 460. Und vgl. TW VII, §190. Eine solche Verfeinerung kann es geben, weil hier »das Konkretum der Vorstellung, das man Mensch nennt [,wirkt]; es ist also hier und eigentlich nur hier vom Menschen in diesem Sinne die Rede (...)« Ebd.

³⁰⁶ Ebd., §190, Anm.

³⁰⁷ Ebd., §199f.

³⁰⁸ Ebd., §200.

³⁰⁹ GW 26,1, S. 456.

³¹⁰ TW VII, §187.

³¹¹ GW 26,3, S. 1307.

[...]«,³¹² also auf den Zweck der Bedürfnisbefriedigung im gegenseitigen Leistungsaustausch ausrichten. Die Einzelnen müssen sich demnach als Produzenten, Konsumenten, Dienstleister, etc. den Bedingungen des Marktes anpassen, was freilich eine *verständige* Bezugnahme auf diesen notwendig macht. Dies bedeutet aber zugleich, dass die Bedürfnisse hier schon ihre Unmittelbarkeit verloren haben, denn sie haben »ein Dasein für andere«³¹³ und sind insofern schon gerichtet, wie auch Rousseau richtig erkannte. Während jedoch Rousseau gerade dieses Moment der Abhängigkeit innerhalb der bürgerlichen Gesellschaft als destruktives Moment für die Freiheit des Bürgers aus dem Staat eliminiert hatte, erkennt Hegel gerade in dieser gegenseitigen Abhängigkeit ein entscheidendes Bildungsmoment des Bürgers und versteht es somit geradezu als Bedingung seiner konkreten Freiheit. Die hier dargestellte Abhängigkeit der Bourgeois verlangt nämlich die Ausrichtung des Selbst nach allgemeinen Kriterien der Praxisformen.

3.2.3.1.1 Bildungsmoment: Perspektivwechsel

In dieser zweiten Gestalt der Sittlichkeit als dem »Kampfplatz des individuellen Privatinteresses«,³¹⁴ die zwischen Familie und Staat steht, bestellt der Bourgeois sein »Privatleben und seine ökonomischen Verhältnisse«,³¹⁵ benötigt aber hierzu zum einen eine gewisse *Tauglichkeit*, genauer *allgemeines Wissen* oder auch bestimmte *Kompetenzen*. In seiner Rolle als Bourgeois erwerbe der Einzelne Wissen über die Funktions- und Verfahrensweisen der bürgerlichen Gesellschaft, die er benötigt, um seine Bedürfnisse aller Art zu besorgen.

Die Sicherung ihrer Subsistenz, das Erreichen der jeweils eigenen Zwecke ist zum anderen jedoch auch davon abhängig, dass die Bourgeois für einander als Vertragsparteien attraktiv sind. Es mischt sich »sofort die Reflexion ein, in wie fern man den Andern gleich ist oder nicht.«³¹⁶ Der jeweils andere muss ein Interesse entwickeln an den Produkten, den Arbeiten, den Bedürfnissen seiner Mitmenschen und »ich muß sein was anderen wollen wenn ich meine Bedürfnisse befriedigen will. Ich muß [...] mich setzen in eine Weise der Übereinstimmung [...] Ich muß mich für

³¹² TW VII, §187.

³¹³ Ebd., §192.

³¹⁴ Ebd., §289.

³¹⁵ Walter Jaeschke (2016): *Hegel-Handbuch. Leben – Werk – Schule*. Stuttgart: Metzler, S. 355.

³¹⁶ GW 26,1, S. 459. Siehe hierzu auch GW 26,3, S. 1317, wo Hegel dieses Bildungsmoment als »Gegenseitigkeit der Bildung«, die »Rücksicht auf die Anderen«, bezeichnet.

die anderen zu etwas machen. «³¹⁷ Um sich jedoch der Vorstellung des Anderen fügen zu können, muss der Bourgeois die Fähigkeit des *Perspektivwechsels* erwerben. Er muss in der Lage sein, sich aus den Augen der Anderen zu sehen, wie schon Rousseau gesehen hatte. Der Gebildete »muß sich nach ihnen richten, [er] muss oft seinen besonderen Willen aufgeben [...], [er] muß sich dem selbstsichen Anderen gemäß machen«,³¹⁸ er kann hier demnach den Willen anderer zum »Gegenstand seines Denkens machen. Er kann reflektieren »in wiefern man den andern gleich ist oder nicht.«³¹⁹ Er muss dadurch die Perspektive anderer einnehmen und danach denken, urteilen und handeln, wenn er seine Zwecke befördert. Diese zu erwerbende Fähigkeit des *Perspektivwechsels* unterscheidet hier den Gebildeten vom Ungebildeten, der in seiner Natürlichkeit nur seine eigene Partikularität herauskehren kann und somit in der bürgerlichen Gesellschaft scheitern muss.³²⁰

3.2.3.1.2 Bildungsmoment: *Selbstwissen durch Teilhabe*

Die Rationalisierung und Teilung der *Arbeit* auf der einen Seite und die notwendige Teilhabe am allgemeinen Vermögen zur Sicherung der je eigenen Subsistenz auf der anderen Seite bedinge nun differenziertere berufliche Bildung, die wichtige Bedingung solcher Teilhabe ist. Die Bourgeois müssen auf dem Markt der Bedürfnisse, Produkte und Dienstleistungen bestehen können und sich hier als qualifizierte Partner zeigen, auch durch ihre berufliche Qualifikation, deren Wahl ausdrücklich beim Einzelnen selbst liegt, sich jedoch auch immer nach einem Markt der benötigten Arbeit richtet, was wiederum die Berufswahl prägt.³²¹

Die nicht zu unterschätzende Bedeutung der eigenen Arbeit liegt nach Hegel vor allem darin, dass eine durch diese gewährleistete *Selbstsorge*³²² entscheidend ist für die Bildung der Person.³²³ Vermittelt durch die Teilhabe am Markt um Bedürfnisse, Mittel und hier auch Arbeiten sei diese nicht nur unmittelbar Bedingung der Subsistenzsicherung. Die Selbstsorge durch eigene Arbeit sei auch notwendige Bedingung dafür, dass der Einzelne selbständiger Teil des gesellschaftlichen Miteinanders wird und dadurch ein *Selbstwissen* als handlungsfähige Person und somit als *Selbstbewusstsein* erwirbt.³²⁴ In der Sicherung der Subsistenz durch eigene

³¹⁷ GW 26,1, S. 453.

³¹⁸ GW 26,3, S. 1313.

³¹⁹ GW 26,1, S. 459.

³²⁰ Vgl. GW 26,3, S. 1312f; GW 26,1, S. 452f; GW 26,2, S. 951f.

³²¹ Vgl. TW VII, §206.

³²² Vgl. Stekeler-Weithofer: *Hegels Grundlinien der Philosophie des Rechts*, S. 696.

³²³ Vgl. TW VII, §199ff.

³²⁴ Vgl. ebd., §207ff.

Arbeit würde sich der Einzelne so gerade durch die eigene Spezialisierung im Beruf als *Jemanden* verstehen, der zum allgemeinen Vermögen beiträgt und gerade deswegen als volle Person, hier in seiner Rolle als Bourgeois, anerkennungswürdig ist.³²⁵ Solches *Selbstwissen* bestehe darin, dass er erfährt, dass »das allgemeine, bleibende Vermögen [...] für ihn die Möglichkeit enthält, durch seine Bildung und Geschicklichkeiten daran teilzunehmen, um für seine Subsistenz gesichert zu sein, – so wie dieser durch seine Arbeit vermittelte Erwerb das allgemeine Vermögen erhält und vermehrt.«³²⁶ Das eigene *Selbstverständnis als Person* ist hier also vermittelt durch die Teilhabe am allgemeinen Vermögen durch die eigene Arbeit und somit auch durch die *Anerkennung* anderer Marktteilnehmer.

In dieser Sphäre des wirtschaftlichen Leistungsaustausches ist die *Anerkennung* anderer von der eigenen *Selbstsorge* abhängig, d. h. man wird anerkannt, wenn man sich als volle Person zeigt, sich also als solche versteht. Berücksichtigt man, dass von solcher Anerkennung der anderen auch die Erfüllung der jeweils eigenen Zwecke abhängig ist, muss sich der Einzelne um diese unbedingt bemühen.

»Die sittliche Gesinnung in diesem Systeme ist daher die *Rechtschaffenheit* und die *Standesehrre*, sich, und zwar aus eigener Bestimmung durch seine Tätigkeit, Fleiß und Geschicklichkeit zum Gliede eines der Momente der bürgerlichen Gesellschaft zu machen und als solches zu erhalten, und nur durch diese Vermittlung mit dem Allgemeinen für sich zu sorgen, so wie dadurch in seiner Vorstellung und der Vorstellung Anderer anerkannt zu sein.«³²⁷

Erwerbstätigkeit vermittele den Bourgeois ein Ehrgefühl, womit gesagt ist, dass Erwerbstätigkeit weit mehr ist als reiner Broterwerb.³²⁸

Die zentrale Bedeutung der eigenen Arbeit und der damit einhergehenden Subsistenzsicherung für die Entwicklung des Selbstbewusstseins, wird nochmals betont durch Hegels Problematisierung der Armut. Armut ist in der Rechtsphilosophie dadurch gekennzeichnet, dass den Betroffenen die Möglichkeit der Entwicklung der *Selbstsorge* und des darin vermittelten *Selbstwissens* und damit das »Gefühl [...] von ihrer Selbstständigkeit und Ehre«³²⁹ genommen ist. Armut verhindere Teilhabe am *allgemeinen Vermögen* und verunmögliche die Erfahrung des *Selbst* als selbstwirksamer Person, was aus dem Mangel an »Erwerbsfähigkeit von Geschicklichkeiten und Bildung überhaupt, auch der Rechtspflege,

³²⁵ Es ist an dieser Stelle zu betonen, dass diese Form der Anerkennung nicht mehr nur den formellen Status des Einzelnen als Person und somit als Person des Rechts meint. Dieser ist ohnehin durch die Rechtspflege gesichert.

³²⁶ TW VII, §199.

³²⁷ Ebd.

³²⁸ Vgl. ebd., §245.

³²⁹ Ebd., §245.

Gesundheitssorge, selbst oft des Trostes der Religion [...]«³³⁰ herröhrt. In der Armut fehlt also die Möglichkeit der Entwicklung des Selbstwissens als anerkannte Person,³³¹ die, wie Hegel hier erneut betont, immer auch von der Anerkennung anderer abhängt. »Das Selbstbewußtsein [des Armen, A. A.] erscheint zu dieser Spitze getrieben, wo es keine Rechte mehr hat, wo die Freiheit kein Dasein hat.«³³² Kurzum: Armut verhindert die Bildung des Einzelnen, da durch sie die »die Modifikationen des Selbstgefühl überhaupt verloren [gehen]«.³³³

Mit diesen sehr differenzierten Überlegungen zur Wirkung der Armut auf das personale Selbstverständnis geht es Hegel also nicht etwa um die Delegitimierung der Armen, oder einer gesellschaftlichen Menschengruppe, die er *Pöbel* nennt.³³⁴ Anders als etwa Frank Ruda meint, wird hier die Teilnahme am allgemeinen Vermögen durch eigene Erwerbstätigkeit als Mittel der personalen Bildung verstanden. Solche Teilnahme ist dann *nicht* hartes Kriterium oder Zugangsberechtigung, wie Ruda es darstellt. Sie ist vielmehr jener Prozess der Bildung als Durchgangspunkt, nämlich der Wahrnehmung des eigenen Personenstatus durch die Einbindung des Einzelnen ins allgemeine Vermögen durch die Arbeit. Ruda bemerkt kaum, dass Hegel sich hier gerade in ironischer Weise gegen *institutionalisierte* Wohltätigkeit und insbesondere gegen die Bettelei ausspricht, wie sie für ihn beispielsweise in England kultiviert wurden.³³⁵ So meint Ruda: »So scheint Hegel die Bettelei als eine residuale und verminderte Art von Arbeit bestimmen zu wollen und sie in dieser Bestimmung zugleich als Mittel zu denken, die Entstehung des Pöbels zu verhindern. In der Bettelei scheint so zunächst ein Minimalmaß an Tätigkeits-Gesinnung gesichert zu sein [...]«, was keineswegs mit der eindeutigen Kritik solcher Praxis in den vorhergehenden Paragrafen zu vereinbaren ist.³³⁶ So würde durch solche Wohltätigkeit »die

³³⁰ Ebd., §241.

³³¹ Siehe auch Stekeler-Weithofer: *Hegels Grundlinien der Philosophie des Rechts*, S. 768f.: »Das Wort »Gefühl« steht hier nicht etwa für eine Empfindung, auch nicht für ein intentional oder propositional auf eine mögliche oder wirkliche Sache gerichtetes Gefühl wie Furcht oder Liebe. Hier steht es für ein allgemeines »Ehrgefühl«, die eine allgemeine Haltung zu sich und den Anderen als Personen ist, so wie die Scham, die einen Mangel an Ehre, also eine Privation der vollen Anerkennung als Person in der bürgerlichen Gesellschaft anzeigt. Das subjektive Ehrgefühl ist damit eine Art allgemeines, aber latentes Selbst-Wissen um den Status als anerkannte Person.«

³³² GW 26,1, S. 499.

³³³ GW 26,1, S. 499.

³³⁴ TW VII, §244.

³³⁵ Vgl. ebd., §245, Anm.

³³⁶ Vgl. Frank Ruda (2011): *Hegels Pöbel*, Göttingen: Wallstein-Verlag, S. 39. Siehe eine Entgegnung Stekelers: »Hier zum Beispiel ist es keine reine Feststellung und schon gar keine Behauptung, sondern purer Sarkasmus,

Subsistenz der Bedürftigen gesichert, ohne durch die Arbeit vermittelt zu sein, was gegen das Prinzip der bürgerlichen Gesellschaft und des Gefühls ihrer Individuen von ihrer Selbständigkeit und Ehre wäre.«³³⁷

Hier diskutiert Hegel also, inwiefern die bürgerlichen Gesellschaft verpflichtet ist, die Teilnahme der Einzelnen an ihr zu ermöglichen, wenn diese Teilnahme solch entscheidende Wirkung auf die personale Entwicklung des Einzelnen hat. Das Fehlen solcher Entwicklung ist problematisch und erfordert Sicherungssysteme, wie sie Hegel in den Korporationen findet. Dies lässt sich nicht nur daraus ableiten, dass er keine Zugangsvoraussetzungen zur Teilhabe an der bürgerlichen Gesellschaft fordert, sondern auch gerade aus seiner Forderung, die Teilnahme der Einzelnen durch *gesellschaftliche* Sicherungssysteme zu gewährleisten, wenn diese Teilnahme Bedingung der personalen Entwicklung des Einzelnen ist.³³⁸ Hegel erkennt also die mittelbare Wirkung der Erwerbslosigkeit in der Verhinderung der Möglichkeit der Teilnahme was zu einer Gesinnung führe, die der Person nicht angemessen ist.³³⁹

3.2.3.1.3 *Die Art der Arbeit*

Hegels starke Betonung der Selbständigkeit der Einzelnen verlangt in diesem Zusammenhang durch eigene Bemühungen zu solcher Erwerbstätigkeit zu kommen. Dies beinhaltet die Bemühungen um berufliche Ausbildung und somit um den Erwerb beruflicher Kompetenzen. Neben theoretischen Kenntnissen um die Beschaffenheit des Stoffes des je eigenen Berufsstandes bedeuten diese immer auch eine praktische Bildung. Diese zeige sich überhaupt in der »*Gewöhnung der Beschäftigung* überhaupt«,³⁴⁰ also der konzentrierten Beschäftigung mit einer Materie, aber auch in der

jedenfalls nach den obigen Ausführungen, die sich ja klar genug gegen Bettelei und Almosenvergabe etwa vor der Kirchentür wenden, wenn er als das »direkteste Mittel . . . gegen Armut« das Verfahren »lobt«, »die Armen ihrem Schicksal zu überlassen und sie auf den öffentlichen Bettel anzuweisen«.« Stekeler-Weithofer: *Hegels Grundlinien der Philosophie des Rechts*, S. 771f.

³³⁷ TW VII, §245.

³³⁸ Die Pflicht und das Recht der bürgerlichen Gesellschaft, als allgemeine Familie, den Einzelnen zu versorgen, geht im *Einzelfall* recht weit – so sei sie verpflichtet, diejenigen, die »durch Verschwendung die Sicherheit ihrer und ihrer Familie Subsistenz vernichten, [...] in Vormundschaft zu nehmen und an ihrer Stelle den Zweck der Gesellschaft und ihrigen auszuführen.« TW VII, §240. Siehe auch vgl. ebd., §§239ff, wo Hegel fordert, dass die bürgerliche Gesellschaft für Erziehung der Kinder zuständig ist, wenn die Eltern dieser Aufgabe nicht nachkommen können.

³³⁹ Vgl. ebd., §241, Anm.

³⁴⁰ Ebd., §197.

Übung im zweckmäßigen Herstellen von beispielsweise Produkten. Diese hätten eine bestimmte Güte, bestimmte Funktionen und müssten so in bestimmter Weise beschaffen sein. Der Handwerker beispielsweise, der solche Produkte herstellt, muss genau wissen, was er herstellt und wie er es herstellt. Es kommt auf koordinierte Arbeitsprozesse an, die genau jenes Produkt herzustellen erlauben, die auch hergestellt werden sollen. Das bestimmte Material, die Beschaffenheit der Werkzeuge und Mittel verlangen, dass der Einzelne sich auf diese einstellt und so kontrolliert mit ihnen umgehen kann. In der arbeitsteiligen Gesellschaft ist der Einzelne zudem auf die Arbeit anderer angewiesen, muss sich nach ihnen richten und sich mit ihnen abstimmen. »Die widerstreitende Natur des Materials, das Belieben anderer und ihre Willkür nötigen uns, das eigene, natürliche Wollen zu überwinden [...].«³⁴¹ All diese Arbeiten haben für Hegel nicht nur diese spezifische Wirkung auf die genuin berufliche Arbeit, sondern prägen immer schon das ganze menschliche Denken, das hier seine systematische Struktur entfaltet. Die bildende Wirkung solcher Qualifikation kann dann darin gesehen werden, dass die Einzelnen auch hier lernen, sich zu beschränken. Die entfremdende Wirkung der beruflichen Bildung zeigt sich hier ganz konkret. Der Einzelne lernt hier ganz konkret Zwecke zu verfolgen und dabei gegebene Bedingungen zu berücksichtigen. Er muss dabei immer systematisch, d.h. zweckmäßig denken und tätig sein.

Die starke Abhängigkeit der Arbeitsschritte und somit der verschiedenen Arbeiten voneinander hat noch eine weitere Wirkung. Hegel betont, dass gerade diese Abhängigkeit den Einzelnen die Möglichkeit eröffnet, das Ganze, hier noch beschränkt auf den ganzen Arbeitsprozess, der sich aus verschiedenen kleinen Arbeiten ergibt, zu betrachten. Es gibt also in der Ausübung des Berufes schon einen allgemeinen Aspekt, der sich den Einzelnen in dieser spezifischen Form vermittelt.³⁴²

»Daher ist es gerade die abstrakte Arbeit, welche zu einem objektiven Begreifen der Allgemeinheit der gesellschaftlichen Arbeits- und Rollenverteilungen führt und damit zu einer Perspektive auf das Ganze, welche nicht an die bloß erst lokale Sicht des binären Tausches des Mein und Dein von bloß zwei Parteien gebunden bleibt.«³⁴³

³⁴¹ GW 26,1, S. 462 und auch TW VII, §197.

³⁴² Solche Bezogenheit zeigt sich zudem innerhalb der Berufsstände, die die »zweite Basis des Staates sind [...]. Das Particuläre in der Notwendigkeit ist der Stand, die allgemeine Weise der Befriedigung der Bedürfnisse. Das Notwendige Particuläre ist das Particuläre als ein allgemein Gültiges. Diese Stände sind die Wurzel der Individualität, nach der sie zugleich nach außen gerichtet ist.« (GW 26,2, S. 965).

³⁴³ Stekeler-Weithofer: *Hegels Grundlinien der Philosophie des Rechts*, S. 680.

3.2.3.2 Rechtspflege und Polizei

Eine solche, durch wirtschaftliche Interessen geprägte Sphäre bedarf nun einer formellen institutionellen Struktur,³⁴⁴ die sich in der hegelischen Konzeption als recht komplex zeigt. Die bürgerliche Gesellschaft ist reguliert durch die Rechtspflege, die den Schutz von Eigentum und Leben sichert, aber auch Bedingung besonderer Verträge zwischen den Bourgeois ist, »wie sie später im Bürgerlichen Gesetzbuch in Deutschland ihren Kodex findet, das sich dann auch neben dem französischen Code Napoléon im frühen 19. Jahrhunderts durchaus sehen lassen kann [...]«.³⁴⁵ Die Bourgeois genießen Persönlichkeitsrechte und sind durch diese in ihren vertraglichen Kooperationen geschützt. Die Rechtspflege sichert also die formelle bürgerliche Freiheit der Bourgeois. Ohne ein solches gelendes Recht kann es keinen Warenaustausch und somit kein System der Bedürfnisse geben. Hier ist der Einzelne als freie Rechtsperson anerkannt, hier werden seine Rechte geschützt und seine Pflichten formuliert. Das Recht ist hier positives Recht, es ist formuliert in Gesetzen und ist somit nicht mit dem abstrakten Recht zu verwechseln. In solchen Gesetzen werden die Rechtsformen Material, sie werden konkret und regulieren in dieser Form das Leben der Personen. Sie müssen als solche bekannt und nicht »in Bücher[n,] die unverständlich sind, vergraben sein.«³⁴⁶ Solches positive Recht habe seine Wirklichkeit darin, dass es »allgemein anerkanntes, gewußtes und gewolltes [sei]«, was durch das »Gewußt- und Gewollt- seyn« der Personen vermittelt ist.³⁴⁷

Das Organ, das diese Rechtssicherheit garantiert, ist die *Polizei*, die »Aufsicht und Vorsorge der öffentlichen Macht«³⁴⁸ sichert. Zu verstehen ist diese »Institution der Rechtspflege«³⁴⁹ als die *Gesamtheit der Verwaltungsorgane*, die die *gesellschaftliche Infrastruktur* bestellt.³⁵⁰ Die Polizei

344 »Durch dieses System der Bedürfnisse ist erst überhaupt das unbestimmte Bedürfnis des Rechts vorhanden. Wenn in einem Volke die Sorge für das Bedürfnis erwacht, so liegt darin auch zugleich der Wille, daß das Erworbene ein Gesichertes sey [...] Das System der Bedürfnisse ist so eine wesentliche Bedingung zum Hervorgehen des Rechts« GW 26,1, S. 473.

345 Stekeler-Weithofer: *Hegels Grundlinien der Philosophie des Rechts*, S. 666.

346 GW 26,2, S. 976. Die verständliche und übersichtliche Formulierung der Gesetze in Gesetzesbüchern ist nach Hegel fundamental für ihre Legitimität. Die Möglichkeit, diese nachzuvollziehen und um sie zu wissen, »fordert das Recht des subjektiven Wissens [...]«, da sich der Einzelne seiner Anerkennungswürdigkeit selbst versichern müssen. Ebd.

347 TW VII, §209.

348 Ebd., §235.

349 Petersen, *Subjektivität und Politik*, S. 118.

350 Vgl., TW VII, §249. Polizei meint in der hegelischen Konzeption nicht die Polizei nach heutigem Verständnis.

reguliert alle »allgemeinen Geschäfte«,³⁵¹ die das politische Volk als Gesamtheit angehen, wie etwa die Besorgung der Bildungs-, Finanz- oder Steuerwesen oder auch Fragen der öffentlichen Infrastruktur oder der Versorgungssicherheit, aber auch sozialer Sicherungssysteme. »Die Sorge für das Allgemeine als solches kommt also der allgemeinen Regulierung zu. Das Besondere soll also auf eine allgemeine Weise geschehen, d.h. das Wohl aller Einzelnen soll zu einer Befriedigung kommen.«³⁵² Die Polizei besorgt so das Verhältnis besonderer Interessen zur schon bestehenden Gesamtheit des Staates und sichert hierin die infrastrukturelle Möglichkeit aller Bourgeois, ihre Bedürfnisse zu verfolgen und zu befriedigen.

3.2.3.2.1 Bildungsmoment: Das Recht wissen

Die bürgerliche Gesellschaft als Sphäre des positiven Rechts, das durch die Polizei bestellt wird, verlangt nun zunächst, dass die Gesetze »gewußt werden«.³⁵³ Konkret bedeutet solches Wissen des Rechts, dass die Einzelnen die ihre vertragliche Kooperation betreffenden Gesetze kennen müssen, um sich in deren Rahmen bewegen zu können. Auch müssen die Verfahrensweisen bekannt sein, die innerhalb der Verwaltungsstrukturen der Polizei gelten. Als solche kann man beispielsweise Wissen zu verschiedenen bürokratischen Verfahren, wie etwa das Stellen von Anträgen, Wissen um Zuständigkeiten verschiedener Behörden etc. verstehen. Solches Wissen zeigt sich in einem bürgerlichen Leben als fundamental, wenn es darum geht, die eigenen Belange zu befördern oder die eigenen Rechte durchzusetzen. All solches Wissen erlangen die Einzelnen ganz praktisch und unmittelbar im Vollzug des Lebens als Bourgeois, sie erlangen also Begrifflichkeiten und Kenntnisse um die Struktur der rechtlich organisierten Welt. »Dies fordert die subjective Freiheit, daß jeder wisse was Rechtens, was sein recht sei.«³⁵⁴

3.2.3.2.2 Bildungsmoment: Sich selbst als Rechtsperson wissen

Der Einzelne verstehe in diesem Wissen um das Recht, dass er selbst Akteur innerhalb dieses Rechtssystems ist. In seinem Wissen um das Recht verstehe der Bourgeois, dass er dem Recht unterliege, die Rechtsnormen einhalten müsse und im Gegenzug den Schutz seiner Persönlichkeitsrechte

³⁵¹ TW VII, §235.

³⁵² GW 26,1, S. 492.

³⁵³ Ebd., S. 474.

³⁵⁴ GW 26,2, S. 976. Hieraus erklärt sich Hegels Forderung, dass die Gesetze öffentlich zu machen und verständlich zu formulieren sind. Vgl., TW VII, §§211–214.

genieße – er erfährt hier also, dass er Rechte und Pflichten hat, die seine Vollzüge regulieren. Diese, dies verstehe er durch sein Wissen, unterlägen somit weder seiner eigenen Willkür noch der Willkür anderer – er erkenne, dass seine Vollzüge »einer genauen, verständigen, abstracten Bestimmung, einer Regel gehorchen.«³⁵⁵ Die Bourgeois müssen ihr Wissen, Wollen und Tun nach diesen allgemeinen Normen ausrichten, sich also in bestimmter Hinsicht einschränken. Eine solche Ausrichtung des Selbst nach den Strukturen des Rechts bedeute, dass der Einzelne hier »den Gegenständen die Form der Allgemeinheit anpassen und sich ebenso im Willen nach einem Allgemeinen richten [...]«³⁵⁶ müsse.

Er erwerbe hier also *Selbstwissen* als *Rechtsperson*, das in der bürgerlichen Gesellschaft zunächst nur Bedingung seiner *Selbstsorge* ist und sich darauf beschränkt, sich selbst als rechtliche Person überhaupt erst zu erkennen. Der Einzelne *erfahre* sich in seiner gesellschaftlichen Rolle unmittelbar als rechtliche Person, erkenne die Vorzüge und die Notwendigkeit rechtschaffender Vollzüge für sein eigenes Leben. »Als dieses particuläre Bewußtsein, habe ich sinnliche particuläre Anschauung, daß Ich dieser für das Allgemeine sei [...].«³⁵⁷ Solches Selbstwissen sei dadurch vermittelt, dass die Einzelnen als Bourgeois durch die rechtliche Struktur dieser Sphäre zunächst unmittelbar, gerade in der Verfolgung eigener Interessen, dazu gezwungen würden, sich nach diesen allgemeinsten Normen auszurichten. Hiervon hänge die Sicherung ihres materiellen Lebens ab; ohne diese Anpassung des eigenen Denkens und Handelns könnten sie ihre Bedürfnisse jeglicher Art nicht befriedigen, sie würden rechtlich und gesellschaftlich sanktioniert.³⁵⁸

In ihrem Wissen um das Recht erfahren die Bourgeois so, dass sie als Rechtspersonen einerseits geschützt sind, sie sich aber andererseits als solche zeigen, d.h. *rechtschaffen* agieren müssen. Hierzu gehört auch, dass sie die anderen als Rechtspersonen anerkennen, d. h. die Einsicht haben, dass alle Bourgeois in dieser Hinsicht gleich sind und jegliche diskriminierende Unterscheidung und somit der Ausschluss bestimmter Personen aus der vertraglichen Kooperation nicht zulässig ist.³⁵⁹ Ein solcher Ausschluss anderer jeglicher Art würde nicht nur rechtliche, sondern auch gesellschaftliche Sanktionen mit sich bringen, d. h. die Person selbst diskreditieren und deren Teilhabe verhindern. Die *Anerkennung* jeder Person als Rechtsperson ist somit noch nicht dadurch bedingt, dass die Bourgeois um die *Vernunft* einer solchen Anerkennung und

³⁵⁵ GW 26,2, S. 975.

³⁵⁶ Ebd., S. 972. Siehe auch TW VII, § 209, Anm.: »Etwas als *Allgemeines* setzen – d. i. es als Allgemeines zum Bewußtsein bringen, ist bekanntlich denken (...).«

³⁵⁷ GW 26,2, S. 972.

³⁵⁸ Stekeler-Weithofer: *Hegels Grundlinien der Philosophie des Rechts*, S. 700.

³⁵⁹ Vgl. Stekler, *Hegels Grundlinien der Philosophie des Rechts*, S. 700ff.

somit ihre Selbstzweckhaftigkeit wissen. Diese, zunächst nur aus rechtlichen und auch aus gesellschaftlichen Sanktionsandrohungen und eigenen Zweckkalkülen vermittelte, gegenseitige *formelle* Anerkennung ist vielmehr erst Bedingung dafür, dass sie ganz konkret als vertrauenswürdige Vertrauenspartner erscheinen. Die jeweils eigene Reputation und somit die Möglichkeit der Befriedigung der eigenen Bedürfnisse hängt wesentlich von der eigenen *Rechtschaffenheit* ab. Der Bourgeois muss sich als vertrauenswürdiger, d.i. rechtschaffener Vertragspartner zeigen, was freilich nur möglich ist, wenn er die Rechte der anderen nicht verletzt. Zu solch gegenseitiger Anerkennung gehört die zu erwerbende Einsicht der Bourgeois, dass in der bürgerlichen Gesellschaft der »Mensch gilt [...], weil er Mensch ist, nicht weil er Jude, Katholik, Protestant, Deutscher, Italiener usf. ist.«³⁶⁰ Gefordert wird durch das Recht die zunächst nur äußerliche Einsicht der Bourgeois in eine zunächst relative, rechtliche Gleichheit aller Personen. »Es gehört zur Bildung, dem *Denken* als Bewußtsein des Einzelnen in Form der Allgemeinheit, daß Ich als *allgemeine* Person aufgefasst werde, worin *Alle* gleich sind.«³⁶¹

Das Recht zu wissen, bedeutet also zum einen die Kenntnis um die Rechtsnormen und ihre Konkretion in Gesetzen. Solches Wissen beinhaltet zugleich, zu erkennen, dass diese Normen das eigene Handeln beschränken und ihre Nichtbeachtung rechtliche und gesellschaftliche Sanktionen mit sich bringt. Es bedeutet also die Erkenntnis, dass man als rechtliche Person diesem Recht unterliegt, man folglich Rechte und Pflichten hat und somit Rechtsperson ist. Das Wissen um das Recht bedingt hier, dass man erkennt, dass es zwar beschränkende Wirkungen hat, aber zugleich Bedingung der bürgerlichen Freiheit und damit des Schutzes der Persönlichkeitsrechte und der eigenen Vollzüge ist, d.i. die *Erfahrung*, dass der Einzelne nicht einfach der Willkür anderer ausgesetzt ist. Hierdurch wird vermittelt, dass die anderen Bourgeois ebenfalls als rechtliche Personen erkannt und anerkannt werden.

In solcher Ausrichtung des eigenen Wollens nach einem Allgemeinen, hier dem Rechtsrahmen und den darin enthaltenen Rechtsnormen, zeige sich schon das bildende Moment des rechtlich organisierten Lebens. Diese bildende Wirkung sei vermittelt durch die Erfahrung des zweck rationalen Bourgeois, dass seine Besonderheit in der Gesellschaft nicht nur abstrakt anerkannt, sondern konkret rechtlich gesichert ist. Er erfahre sich hier als Rechtsperson samt den dazugehörigen Rechten und Pflichten – er erfährt also unmittelbar, dass seine bürgerliche Freiheit gesichert ist. Hegel geht davon aus, dass gerade diese *Erfahrung* zu der

³⁶⁰ TW VII, § 209, Anm. Hier wichtig die Anmerkung Stekelers, dass Hegel hier zwar von Menschen spricht, aber der Bourgeois gemeint ist. Vgl. Stekeler-Weithofer: *Hegels Grundlinien der Philosophie des Rechts*, S. 701.

³⁶¹ TW VII, § 209, Anm.

Erkenntnis führe, dass das Recht trotz seiner auch beschränkenden Tendenz anerkennungswürdig sei.

Solche Erkenntnis, die nach Hegel im Wissen um das Recht enthalten ist, ist wie Hegel betont, recht voraussetzungsreich und nicht unmittelbar gegeben, d. h. man erlangt sie nicht aus der rein sinnlichen Anschauung. Es bedarf des *Denkens*, denn ohne dieses könnte der Einzelne das Recht, und somit dessen Rolle für das je eigene Leben, gar nicht begreifen. Rechtliche Normen würden sich ihm dann schlicht entziehen, er könne es im strengen Sinne nicht wissen. »Die unmittelbare empirische Anschauung betrachtet den Anderen nicht als rechtliche Person. Dies geschieht erst durch das Denken.«³⁶² Und so muss das Ich als Einzelner »gebildet sein zu denken, muß nicht mehr gewöhnt sein im sinnlichen [sic!] zu verweilen, sondern die Form der Allgemeinheit den Gegenständen anzupassen und ebenso meinen Willen nach einem Allgemeinen richten.«³⁶³ Der Einzelne muss also in der Lage sein, die zunächst nur erfahrenen Strukturen begrifflich zu verarbeiten. Durch das *Denkvermögen* seien die Einzelnen in der Lage, ihre sinnliche Erfahrung in Begriffen zu fassen, sie begrifflich zu verstehen und aus ihnen Schlüsse für die eigenen Vollzüge zu ziehen.

Erst *denkend* begreife der Bourgeois das Recht überhaupt erst und verstehe es als Bedingung seiner besonderen zweckrationalen Vollzüge und würde gerade deshalb sein Wollen und Tun nach den Normen des Rechts auszurichten. »Das Denkende nur hat an sich Freiheit; daß ich die Freiheit erfassen könne, dazu gehört also, daß ich als Particuläres zu denken vermöge, und nach einem allgemeinen [sic!] meinen Willen zu richten.«³⁶⁴ Der Vorzug rechtlich gesicherter Strukturen würde von den Bourgeois erst denkend erkannt, wenn auch zunächst nur aus einem selbstsüchtigen Interesse heraus. »Und dieß ist die Bildung, daß in dem particulären Bewußtsein die Form der Allgemeinheit sich hineingebildet habe.«³⁶⁵ Aus dem Denkvermögen entwickle sich also die Erkenntnis des Bourgeois, dass er in den allgemeinen Strukturen der Gesellschaft als Besonderer in seinen besonderen Rechten berücksichtigt sei, wodurch sich die zunächst formelle Anerkennung und notwendige Befolgung des Rechts ergebe.

Hegel betont an dieser Stelle erneut, dass solche Einsicht in die Anerkennungswürdigkeit des Rechts des Einzelnen nur durch das je eigene Interesse vermittelt sein kann. Sie könne nicht einfach abstrakt gefordert werden, sondern könne sich nur entwickeln, wenn das Recht sich gewissermaßen als für das eigene Dasein vorteilhaft erweise. »Einerseits ist es durch das System der Partikularität, daß das Recht äußerlich notwendig wird als Schutz für die Besonderheit. Wenn es auch aus dem Begriffe kommt, tritt

³⁶² GW 26,1, S. 473.

³⁶³ GW 26,2, S. 972.

³⁶⁴ Ebd.

³⁶⁵ Ebd.

es doch nur in die Existenz, weil es nützlich für die Bedürfnisse ist.«³⁶⁶ Solche Anerkennung verlange, »daß die Individuen als Particuläre, Wissende und Wollende des Allgemeinen überhaupt seien [...],«³⁶⁷ was nicht nur die subjektive Freiheit des Einzelnen sichere, sondern den Begriff des Rechts überhaupt ins Dasein setze. »Es ist [...] diese Sphäre des relativen, als *Bildung*, selbst, welche dem Rechte das *Dasein* gibt, als *allgemein Anerkanntes, Gewußtes und Gewolltes* zu sein, und vermittelt durch dies Ge-wußt- und Gewolltseyn Gelten und objektive Wirklichkeit zu haben.«³⁶⁸

Ganz nach der Struktur aller zuvor dargestellter Bildungsmomente der bürgerlichen Gesellschaft vollzieht der Einzelne durch die Struktur des Rechts eine Bildungsstufe, die sich als rein äußerliche Ausrichtung seines Wissens, Wollens und Handelns nach allgemeinen Formen und Normen zeigt. Seine Vollzüge können und dürfen nicht nur seiner partikularen Willkür unterliegen. Der Bourgeois ist gezwungen, ein bestimmtes, recht-schaffenes Verhalten zu zeigen. Er erkennt hierin, dass er das Recht wollen muss, es ist für ihn als Mittel für die Befriedigung seiner besonderen Zwecke erkannt. Es zwingt ihn, sich an einem Äußeren auszurichten, den rechtlichen Regeln der Gesellschaft zu folgen, was nach Hegel den bildenden Charakter dieser Bildungsstufe schon auszeichnet. Das Denken zeigt sich in diesem Aspekt der Bildung als entscheidende Fähigkeit der Bourgeois; nicht nur in Bezug auf ihre Bedürfnisbefriedigung, sondern auch in Hinblick auf die konkrete Realisierung des Rechts, das begrifflich vermittelt ist, sich der reinen Anschauung entzieht. »Indem [...] der besondere Wille es ist, der das Allgemeine denkt, das Allgemeine will, so erhält er hiermit das Recht sein Dasein.«³⁶⁹

3.2.3.3 Die Korporationen

Hegel erkennt recht eindeutig, dass das Marktgescchen Wirkungen entfalten kann, die die Einzelnen an der Realisierung ihres besonderen Rechts hindern. Er erkennt vor allem die extreme Armut und den extremen Reichtum als Probleme der bürgerlichen Gesellschaft. Die Armut versteht Hegel, wie schon dargestellt, als eine konkrete Verhinderung an der Teilnahme am allgemeinen Vermögen. Ist aber die bürgerliche Gesellschaft jene entscheidende Sphäre, der notwendige Durchgangspunkt zu der holistischen Bildung des Einzelnen, in der dieser Kompetenzen und Geschicklichkeiten erwirbt, sich als Freien erfährt und somit formelle Einsicht in die Anerkennungswürdigkeit der Strukturen von Gesellschaft und Staat erwirbt, hat

³⁶⁶ Ebd., S. 971.

³⁶⁷ Ebd., S. 972.

³⁶⁸ TW VII, §209.

³⁶⁹ GW 26,1, S. 473.

die Armut noch eine andere wesentliche Wirkung: »[d]ie Abhängigkeit und Not [...] womit die Unfähigkeit der Empfindung und des Genusses der weiteren Freiheiten und besonders der geistigen Vorteile der bürgerlichen Gesellschaft zusammenhängt.«³⁷⁰ Die Einzelnen werden also an ihrem jeweils eigenen Bildungsprozess und somit an ihrer »substantiellen Freiheit«³⁷¹ gehindert, die sie nur aufgrund ihrer Bildung haben können, denn erst als Gebildete können diese Freiheit realisieren. Zudem habe die Armut Auswirkungen auf das Gemüt des Einzelnen. Der Ausschluss der Teilhabe an der Gesellschaft befördere eine »Gesinnung«, die von »innere[r] Empörung gegen die Reichen, gegen die Gesellschaft, die Regierung usw.«³⁷² geprägt sei. Nichtteilnahme verhindere, sich als selbstständiger Teil eines Ganzen, des allgemeinen Vermögens zu verstehen und gerade hierdurch das dargelegte Selbstverständnis als Teil eines Ganzen zu erwerben.

Hatte Hegel aber das Recht auf die Verwirklichung des besonderen Interesses zum Prinzip der bürgerlichen Gesellschaft erklärt und wird solch ein Recht durch die freien Entwicklungen des Marktgeschehens be- oder sogar verhindert, bedarf es einer Institution, die solche Wirkungen auf-fängt. Eine solche Institution findet sich in der *Korporation*.

Zunächst zeigt sich in der Vorbereitung der Paragraphen zum Begriff und Auftrag der Korporation ein gewisser Bruch in der hegelischen Darlegung der bürgerlichen Gesellschaft. Nachdem die Sittlichkeit in der bürgerlichen Gesellschaft zunächst in ihre Extreme verloren war,³⁷³ wird sie nun wieder vereint als die Gesamtheit subjektiven und objektiven Ethos. Schon ab § 238 der Rechtsphilosophie führt Hegel die Bourgeois zurück in eine substantielle Einheit, die jener der Familie insofern entspricht, als sie ihre Mitglieder schützt, vor allem gegen die negativen Auswirkungen des Marktgeschehens.

Die *Korporation* ist eine *berufsständige Vereinigung*, die mit dem Schutz der Subsistenz ihrer Mitglieder im Falle der Not, wie beispielsweise einer Erwerbslosigkeit der Einzelnen, aber auch mit möglichen beruflichen Weiterbildungen betraut ist. Sie vertritt zudem die Interessen ihrer Mitglieder gegen Dritte und übernimmt, als juristische Person, die Rolle der »zweiten Familie«³⁷⁴ für ihre Mitglieder, die sich in ihr organisieren. Hatte nämlich zunächst der »väterliche Boden«³⁷⁵ der Familie die ökonomische Vorsorge übernommen, fällt diese Funktion im gesellschaftlichen Dasein der Einzelnen der Korporation zu. Der Einzelne ist so im Leistungsaustausch nicht nur sich selbst und den spontanen, zufälligen Tendenzen des Marktes

³⁷⁰ TW VII, § 243.

³⁷¹ Ebd. § 257.

³⁷² GW 26,3, S. 1390.

³⁷³ Vgl. TW VII, § 184.

³⁷⁴ Ebd., § 252.

³⁷⁵ Ebd., § 238.

überlassen, sondern Teil einer Interessengemeinschaft, die ihn schützt. Die Korporation vertritt also die Rechte ihrer Mitglieder und sichert die Bedingungen ihrer Verwirklichung. Die Einzelnen und ihre besonderen Interessen sind hier ganz konkret vertreten und im gemeinsamen Willen oder der *volonté générale* der Korporation organisiert. Die Mitglieder der Korporation sind also nicht nur durch die Abhängigkeit des Systems der Bedürfnisse verbunden, sondern durch einen gemeinsamen Zweck dieser organisierten »Arbeitswesen der bürgerlichen Gesellschaft«.³⁷⁶

Die Korporation hat auch noch eine weitere, für die Person entscheidende Funktion: »So ist auch anerkannt, daß [das Mitglied] einem Ganzen, das selbst ein Glied der allgemeinen Gesellschaft ist, angehört und für den uneigennützigen Zweck dieses Ganzen Interesse und Bemühungen hat; – es hat so in *seinem Stande seine Ehre*.«³⁷⁷ Die Mitglieder der Korporation genießen Anerkennung des Berufsstandes als Mitglieder der Vereinigung. Solche Anerkennung, die Hegel im Zusammenhang mit der Korporation »Ehre« nennt, zeigt sich hier als »Berufsstolz und die Anerkennung in und durch die jeweilige Profession. Diese vermittelt als Standesehre (als Ansehen des Berufsstands und als Ansehen im Berufsstand) bis heute die gesellschaftliche Anerkennung der Einzelperson über die bloß formale des Geldverdienstes hinaus.«³⁷⁸ Dies bedingt jedoch, dass die Mitglieder in ihrem Berufsstand nicht einfach nur nach zweckrationalen Kalkülen agieren dürfen, sondern etwa Satzung und Vorgaben ihrer Korporation bedenken müssen, d.h. sie müssen diese allgemeinen Bestimmungen in ihrer Arbeit realisieren.³⁷⁹ Verlangt ist so, dass das je eigene Denken, Urteilen und Handeln nicht mehr nur auf ihre subjektive Zweckrationalität ausgerichtet sind, sondern dass das Interesse der Korporation in solche Vollzüge einbezogen wird. Die Korporation samt ihrer Normen und Regeln verpflichtet ihre Mitglieder auf bestimmte Regeln und zeichnet diese gerade so auf dem freien Markt als anerkennungswürdig aus.³⁸⁰ Aufgrund dieser Verpflichtung zu bestimmten Standards gebührt den Korporationsmitgliedern besondere Anerkennung in der Gesellschaft, sie genießen ein gewisses Vertrauen in die Qualität ihrer Arbeiten. Die Einzelnen sind also zunächst ganz konkret als Teile eines Berufsstandes anerkannt und erfahren die Korporation als Gemeinschaft, die einen gemeinsamen Willen oder ein gemeinsames Interesse hat – sie machen sich also zum »Gliede einer Kette des Zusammenhangs

³⁷⁶ Ebd., §251.

³⁷⁷ Ebd., §253.

³⁷⁸ Stekeler-Weithofer: *Hegels Grundlinien der Philosophie des Rechts*, S. 781f.

³⁷⁹ Vgl. TW VII, §251.

³⁸⁰ So würde die eigene Arbeit »zur Vernünftigkeit bestimmt, nämlich von der eigenen Meinung und Zufälligkeit, der eigenen Gefahr wie der Gefahr für andere, befreit, anerkannt, gesichert und zugleich zur bewußten Tätigkeit für einen gemeinsamen Zweck erhoben wird.« TW VII, §254.

[...].³⁸¹ Gerade hierin unterscheiden sie sich in ihrer Anerkennung von beispielsweise Tagelöhnnern,³⁸² die, da sie nicht genossenschaftlich organisiert sind, dem Treiben des Marktes ausgesetzt sind.

Gründet die Anerkennung auf der Korporationsmitgliedschaft, müssen die Einzelnen ein gewisses Berufsethos zeigen. Sie müssen beispielsweise Qualitätsstandards in Bezug auf ihre Waren, ihre Ausbildung etc. einhalten – hiervon hängt ihre berufliche Reputation und somit ihre Subsistenz ab. Dies würde nach Hegel bewirken, dass die bisher dargestellte egozentrische Seinsweise des Bourgeois, der nur am eigenen Zweckkalkül interessiert war, aufgehoben wird. Die eigenen Vollzüge müssten nämlich an den allgemeinen Normen und Regeln der Korporation ausgerichtet werden.

Als eine Organisation mit einem gemeinschaftlichen Zweck sei die Korporation, neben der Familie, die »zweite *sittliche* [...] Wurzel des Staates [...].«³⁸³ Denn so wie die Familie »die Momente der subjektiven Besonderheit und der allgemeinen Allgemeinheit in *substantieller* Einheit [...]«³⁸⁴ beinhalte, seien in der Korporation die zunächst in der bürgerlichen Gesellschaft »zur *in sich reflektierenden* Besonderheit des Bedürfnisses und Genusses und zur *abstrakten* rechtlichen Allgemeinheit entzweit[en Momente der Sittlichkeit] auf innerliche Weise vereinigt [...].«³⁸⁵ In der Korporation vereinigen sich also der *besondere* und der *allgemeine* Zweck zu einer Einheit. Der Bourgeois, der zunächst aus seinem besonderen Zweck heraus Teil der Korporation wird, lernt hier ganz unmittelbar, einen gemeinschaftlichen Zweck zu verfolgen, er ist hierbei mit den anderen Mitgliedern verbunden und teilt mit ihnen einen gemeinschaftlichen Willen. Dies sei notwendig, so meint Hegel, da dem »sittlichen Menschen außer seinem Privatzwecke eine allgemeine Tätigkeit zu gewähren sei«,³⁸⁶ denn in der vereinzelten Existenz des *homo oeconomicus* könne sich das Leben des Menschen nicht erschöpfen. »Zu Privatmenschen lassen sich die Menschen allein nicht machen, sondern sie fühlen in sich eine Berechtigung für ein Allgemeines zu handeln. Darum weil sie Menschen, weil sie Denkende sind. Dies Allgemeine aber finden sie in der Corporation.«³⁸⁷ Eben dies muss sich nach Hegel sowohl institutionell als auch als Selbstwissen realisieren.

³⁸¹ Ebd., §187.

³⁸² Siehe hierzu ebd., §253, Anm.: »Ohne Mitglied einer berechtigten Korporation zu sein (und nur als berechtigt ist ein Gemeinsames eine Korporation) ist der Einzelne ohne *Standesethre*, durch seine Isolierung auf die selbstsüchtige Seite des Gewerbes reduziert, seine Subsistenz und Genuß nichts *Stehendes*.«

³⁸³ TW VII, §254.

³⁸⁴ Ebd., §255.

³⁸⁵ Ebd.

³⁸⁶ GW 26,2, S. 997.

³⁸⁷ Ebd. Dieses Bedürfnis des Menschen gerade in der Korporation zu realisieren, sei von besonderer Relevanz, da der Einzelne im modernen Staat

*3.2.3.3.1 Bildungsmoment:
Die Vermittlung des Allgemeinen durch das Besondere*

In den Bildungsmomenten der Korporation, die sich aus ihrer institutionellen Struktur ergeben, folgt Hegel dem schon dargestellten Strukturmoment der *Gewöhnung*, die hier jedoch gerade durch das Verfolgen des allgemeinen Zwecks der Korporation eine sittliche, d.i. gemeinschaftliche Perspektive bekommt. »In einer (Berufs-) Genossenschaft wird auf teils freie, teils sittlich sanktionierte Weise eine Koordination und Kooperation unter den Mitgliedern hergestellt.«³⁸⁸ Die Bourgeois, die zunächst aus ihrem besonderen Zweck heraus Teil der Korporation werden, lernen hier – wie oben schon gesagt – ganz unmittelbar, den gemeinschaftlichen Zweck zu verfolgen. Sie sind hier in einer Gemeinschaft, konstituiert durch einen gemeinsamen Willen, organisiert. Für diese Gemeinschaft sind sie verantwortlich, erlangen aber den Schutz ihrer Rechte und ihrer Subsistenz. Dieses besondere Verhältnis zwischen Institution und Einzelnen erweist sich als entscheidend für die Bildung des Einzelnen, der hier die Einsicht in die Notwendigkeit allgemeiner Vollzüge erlange. Die Einzelnen verstehen, dass das je eigene Dasein Institutionen benötigt, die dieses sichern und ermöglichen und gerade deshalb anerkennungswürdig und schützenswert sind. Mit solcher Einsicht ist das Charakteristikum konkret *geistiger Vollzüge* angesprochen, die weder aus rein äußeren Notwendigkeiten noch aus rein zweck rationalen Kalkülen resultieren können. Sie bedürfen vielmehr der wissenden und bewußten Selbst- und Weltbezugnahmen, die Hegel *vernünftig* nennt und die hier erstmals realisiert sind.³⁸⁹

Die Korporation unterscheidet sich in doppelter Hinsicht von den bisher dargelegten Strukturen der bürgerlichen Gesellschaft und ist insofern institutionell, aber auch in Bezug auf das Bewusstsein der Bürger, mit dem Staat identisch. Anders als die die Einzelnen isolierenden Tendenzen der bürgerlichen Gesellschaft, ist sie nämlich *kommunitarisch* verfasst. Sie ist also wesentlich eine *Gemeinschaft*, was sich gerade darin zeigt, dass es hier einen *gemeinsamen Willen* der Mitglieder gibt. Die Korporationen bilden also »Einheiten, in denen die Individuen nicht, wie in beliebigen Mengenbildung, vereinzelt sind«,³⁹⁰ sondern gemeinsam wirken. Die Einzelnen sind Teil eines gemeinsamen Zwecks und verfolgen diesen gemeinsam mit den anderen Mitgliedern ihrer Korporation, »denn nur das Gemeinsame existiert in der bürgerlichen Gesellschaft [...]«.³⁹¹

nur beschränkt Einfluss auf die allgemeinen Belange nehmen könne. Vgl. ebd.

³⁸⁸ Stekeler-Weithofer: *Hegels Grundlinien der Philosophie des Rechts*, S. 779.

³⁸⁹ Vgl. TW VII, § 254.

³⁹⁰ Stekeler-Weithofer: *Hegels Grundlinien der Philosophie des Rechts*, S. 787.

³⁹¹ TW VII, § 253.

Die bürgerliche Gesellschaft zeigt dies mit ihrer Tendenz, den Einzelnen zunächst zu vereinzeln und dann wieder in der Struktur der Korporation in eine substantielle familienähnliche Einheit zurückzuführen, in besonderer Weise. Die Mitglieder sind hier aufgrund eines gemeinsamen Interesses organisiert, sie sind also keine atomistischen Einzelnen mehr, sie verstehen sich nicht mehr als solche. Sie verfolgen als Mitglieder der Korporation nicht mehr nur ihre besonderen Zwecke. Sie verfolgen zugleich einen gemeinschaftlichen Zweck oder eine (auf den Berufsstand beschränkte) *volonté générale*, *wissend* um die Gesamtheit auch ihrer subjektiven berufsgenossenschaftlichen Interessen. Diese sind ganz auch ihr eigenes konkretes Interesse und so hängt vom Bestehen dieser Institution auch das je eigene Wohl ab, sie ist insofern »konkretes Allgemeines«.³⁹² Oder, anders gesagt, die Selbstsorge für das je eigene Wohl ist durch die Sorge für die Korporation vermittelt. So sind die Einzelnen mit diesem gemeinsamen Zweck unmittelbar identifiziert, bewegen sich in der Allgemeinheit der Gesellschaft, jedoch nicht mehr nur in »bewußtlose[r] Notwendigkeit« innerhalb des marktwirtschaftlichen Leistungsaustausches, sondern als »bewußte Tätigkeit für einen gemeinsamen Zweck [...].«³⁹³ Ihre Vollzüge sind bewusst auf diesen Zweck ausgerichtet und sollen diesen befördern – »die je eigene Tätigkeit [wird] bewusst als Teil der Arbeit an einem gemeinsamen Zweck verstanden.«³⁹⁴ Die Korporation hebt so den Einzelnen in seiner bisher atomistischen Seinsweise als Bourgeois auf,³⁹⁵ indem in ihr allgemeiner und subjektiver Zweck unmittelbar oder konkret miteinander im Zusammenhang stehen.

Die Bourgeois verfolgen also als Mitglieder der Korporation einen gemeinschaftlichen Zweck *wissend*, d.h. sie wissen um ihn und verfolgen diesen bewusst, weil sie ihn als ihren Willen anerkennen. So »sind sie einerseits für sich tätig, und andererseits befördern sie in Zweck und Absicht ein Allgemeines, die Genossenschaft. Dies ist die Rückkehr der Einheit als gewußter Zweck, und zwar innerhalb der bürgerlichen Gesellschaft selbst.«³⁹⁶ In dieser gemeinschaftlichen Tätigkeit verstehen sie sich als konkrete Teile eines Ganzen, das ihre ganz konkreten Interessen vertritt – sie entwickeln also ein *Selbstbewusstsein* als verantwortliche Mitglieder der Korporation, deren Bestehen auch von ihnen abhängt. Solches Selbstbewusstsein wird sich im Staat als wesentliche Charakteristik des Citoyen zeigen, wenn Hegel betont, dass das »Individuum [...] als Bürger [in der Rolle des Citoyen, A. A.] [...] die Berücksichtigung seines

392 Ebd., §250.

393 Ebd., §254.

394 Vgl. Stekeler-Weithofer: *Hegels Grundlinien der Philosophie des Rechts*, S. 786. Vgl. auch GW 26,1, S. 506f und GW 26,2, S. 996f.

395 Vgl. Riedel, *Bürgerliche Gesellschaft und Staat bei Hegel*, S. 65.

396 GW 26,1, S. 505f.

besonderen Wohls und die Befriedigung seines substantiellen Wesens, das Bewußtsein und das Selbstgefühl, Mitglied eines Ganzen zu sein [...]«³⁹⁷ erlangt. Hegel expliziert in richtiger Weise, dass solches Selbstgefühl entscheidend von der Anerkennung anderer abhängt. »[W]as ich bin, das bin ich nicht für mich, sondern es hat seine Realität wesentlich durch Andre.«³⁹⁸ Die Korporation zeigt sich für solch ein Selbstgefühl als entscheidende Institution und ist insofern zentral für die Entwicklung eines allgemeinen Bewusstseins des Einzelnen – sie ist der Übergang von einem Dasein als einem Bourgeois zu dem als einem Citoyen. Die Korporation ist so jene Institution der bürgerlichen Gesellschaft, die die Einzelnen aus dem nur partikularen Bewusstsein herausführt, oder, hegelisch gesprochen: Hier »kehrt das Sittliche als ein Immanentes in die bürgerliche Gesellschaft zurück; dies macht die Bestimmung der Korporation aus.«³⁹⁹

Hatte Hegel so die Besonderheit des Einzelnen zum ersten Prinzip der bürgerlichen Gesellschaft gemacht, und hat der Einzelne außerdem das Recht auf die Realisierung seiner Besonderheit, wird beides einerseits durch Polizei und Recht äußerlich gesichert.

»Die allgemeine Polizei kann nur daran denken, daß Handel und Gewerbe überhaupt blühen, bei diesem aber wird nicht für die Besonderen der Individuen gesorgt, obgleich gerade das Besondere hier der Zweck ist, und das Individuum als Solches das Recht hat Versorgung zu finden.«⁴⁰⁰

In der Korporation hingegen werden in konkreter Weise die Bedürfnisse der Einzelnen, der Besonderen realisiert und geschützt, wodurch »jedes Individuum an den Staat gebunden [ist], und es knüpft sich so das besondere Interesse an das Allgemeine.«⁴⁰¹

3.2.3.4 Conclusio

Als rein gesellschaftliches Zusammenleben der Einzelnen als *homines oeconomi*, das sich aus der wirtschaftlichen Verflochtenheit der Menschen notwendig ergibt, zeigt sich die bürgerliche Gesellschaft zunächst als das »System der Atomistik.«⁴⁰² Die Einzelnen sind zunächst auf sich selbst zurückgeworfen, von destruktiven Wirkungen der wirtschaftlichen Zusammenhänge bedroht. Sie müssen für ihre Subsistenz sorgen, sich hierzu als vertrauenswürdig erweisen und sich somit einer äußeren Welt anpassen. In dieser Sphäre kommt ihnen die Anerkennung anderer nicht

397 TW VII, §261.

398 GW 26,1, S. 507.

399 TW VII, §249.

400 GW 26,2, S. 996.

401 Ebd., S. 998.

402 TW X, §523.

etwa wegen ihrer besonderen Subjektivität zu, sondern nur insofern sie diese verdienen, d. h. insofern sie etwas leisten. Sie ist aber zugleich die Sphäre des besonderen Interesses, die Einzelnen haben hier die Möglichkeit und das Recht ihre ganz privaten Zwecke zu verfolgen. Die bürgerliche Gesellschaft ist somit nach Hegel die Sphäre der *subjektiven Freiheit*. Der Preis dieser Freiheit ist der dargelegte Bildungsprozess, der nichts anderes bezweckt als die Fähigkeit, die eigenen Bedürfnisse, Mittel und Arbeiten, d.i. all jene Kategorien, in denen sich die subjektive Freiheit materialisiert, in die Form der Allgemeinheit zu bringen und sie so sicht- und realisierbar zu machen. In dieser bildenden Wirkung und als solche Sphäre hat sie entscheidende systematische Bedeutung für die gesamte hegelsche Rechtsphilosophie, da sie die Bedingung der Möglichkeit ist, den Staat, der der Gesamtrahmen sittlichen Lebens in Familie und bürgerlicher Gesellschaft ist, als die *Wirklichkeit der konkreten Freiheit* zu erkennen und ihn gerade deshalb anzuerkennen.

Die die Einzelnen umgebende rechtlich konstituierte Welt samt aller Institutionen und Akteure dient den Einzelnen in diesem Status als bloßes Mittel zur Besorgung ihrer Zwecke. Die Allgemeinheit ist hier nicht etwa als Selbstzweck gewollt, sondern reine Notwendigkeit. »Die Form der Allgemeinheit wird nicht als solche erstrebt.«⁴⁰³ Gerade in dieser Daseinsform, die in der Tat verlangt, dass die Einzelnen sich in vielerlei Hinsicht als kompetente Bourgeois zeigen und somit Kompetenzen und Geschicklichkeiten erwerben, hierfür sich beruflich bilden und um die Formen des Zusammenlebens wissen und sich dieser unterwerfen, expliziert Hegel ein zentrales Bildungsmoment des Selbstbewusstseins des Einzelnen. Die bürgerliche Gesellschaft ist nämlich die Sphäre der ersten Entfremdung des Einzelnen, der sich hier nicht nur aus seiner natürlichen Unmittelbarkeit herausbildet, sondern auch, wie oben dargelegt, als konkreter Einzelner erfasst. Er ist nun nicht mehr »nur« Mitglied der Familie, deren Zweck als juristische Person im Vordergrund steht.

»Die bürgerliche Gesellschaft löst in der Reduktion des gesellschaftlichen Handelns auf das Verhältnis von Natur und Arbeit die Einzelnen aus den geschichtlichen Formen der Sittlichkeit, aus Herrschafts- und Abhängigkeitsverhältnissen heraus und stellt sie als Freie und Gleiche auf sich selbst, auf das »Konkretum der Vorstellung, das man Mensch nennt«.«⁴⁰⁴

Der Einzelne ist hier eine eigenständige Person, als solche rechtlich anerkannt. Es ist zugleich verlangt, dass er als solche nicht nur von seiner

403 GW 26,1, S. 456 und TW VII, §229.

404 Riedel: *Bürgerliche Gesellschaft und Staat bei Hegel*, S. 56. In der Tat kommt es Hegel immer wieder darauf an, die besondere Person der bürgerlichen Gesellschaft vom Menschenbild des Patriarchats, wie er es in der Staatstheorie Platons erkennt, abzugrenzen. Vgl. auch TW VII, §185, Anm., oder auch GW 26,1, S. 456.

Unmittelbarkeit abstrahieren muss, sondern auch eine *Distanz* zu einer Welt hat, mit der er gerade *nicht* in Identität steht. Er erkennt sich hier gerade von der Welt unterschieden. Der Bourgeois der bürgerlichen Gesellschaft ist in Differenz auf die Gesellschaft bezogen und bewahrt sich gerade hierin als konkrete Person, die nicht in ihrer personalen Rolle aufgelöst wird. Anders als etwa Rousseau, erkennt Hegel in der Betonung dieser nicht sittlichen Momente der bürgerlichen Gesellschaft deren entscheidende Bedeutung für jede *Ent-Fremdung*, d. i. der Identifikation mit dem Gemeinwesen, und kann sie argumentativ sichern. Er erkennt hierbei, dass Bedingung einer nachhaltige Identifikation des Bürgers mit dem Staat die Sicherung der subjektiven Freiheit ist.

Gleichwohl erkennt Hegel, dass die *Ent-Fremdung* des Einzelnen institutioneller Bedingungen bedarf. In der institutionellen Struktur der *Korporation* findet Hegel eine erste, noch beschränkte Aufhebung der Fremdheit der Gesellschaft. Hier findet Hegel die Versöhnung zwischen einem sittlichen Dasein als *Citoyen* eines Gemeinwesens und dem erst auf die Partikularität beschränkten Leben als Bourgeois, ohne die Bedeutung beider Seiten zu relativieren. Während nämlich Rechtspflege und Polizei die Besonderheit formell und äußerlich sichern, die Bedürfnisse des Einzelnen sich im System der Bedürfnisse formen und realisieren, zeigt sich die *Korporation* als Institution, die die Partikularität des Einzelnen aufhebt.

Die Besonderheit der Korporation zeigt sich gerade darin, dass es in ihr einen *allgemeinen Willen* gibt, auch wenn dieser noch das besondere Interesse des Berufsstandes ist. Die Bourgeois erfahren sich hier, wie schon dargestellt, als Mitglieder einer Institution, die nicht nur für ihre Subsistenz sorgt, sondern auch die Verwirklichung ihrer Rechte garantiert. Die Einzelnen sind hier nicht mehr vereinzelt, sondern in einer Struktur organisiert, die sich als Gemeinschaft durch einen gemeinsamen Willen konstituiert. Diesen gemeinsamen Willen oder die *volonté générale* sollen sich alle Mitglieder zu eigen machen, denn vom Bestehen dieser Institution hängt auch das je eigene Wohl ab. Anders gesagt: Die Anerkennung der (erst noch besonderen) *volonté générale* hängt wesentlich von der Möglichkeit der Realisierung der *volonté particulière* ab. Dies zu erkennen ist das entscheidende Bildungsmoment der Korporation, das zugleich zum Staat überleitet – in Bezug nicht nur auf die Bedingungen der Anerkennungswürdigkeit des Staates, sondern auch auf das Selbstverständnis des Einzelnen als Teil eines Gemeinwesens.

Aus den Bildungsmomenten, die sich in den Formen des gesellschaftlichen Zusammenlebens der *homines oeconomici* zeigen, ist ersichtlich, dass auf dieser Stufe der Bildung noch nicht von Bildung im vollen Sinne des Begriffes gesprochen werden kann. Die Entwicklung in dieser ersten Sphäre gesellschaftlichen Zusammenlebens schafft vielmehr überhaupt erst die Entfremdungsstufe des unmittelbaren Bewusstseins des

Einzelnen, die dadurch in gewisser Hinsicht erzwungen wird, dass der Einzelne die äußereren Strukturen zum Gegenstand seines Bewusstseins macht. Der Bourgeois hat noch kein allgemeines Bewusstsein. Sein Denken und die Absichten seines Handelns beziehen sich zunächst nur auf seine Besonderheit, das heißt Denken und Handeln sind zunächst nur individuell bestimmt.

3.2.4 *Der Staat und die Vernunft*

Bevor nun die konkreten Bildungsmomente innerhalb der Institutionen des Staates erörtert werden, ist es unerlässlich, die Struktur des hegel-schen Staatsbegriffes darzulegen. Dieser Begriff zeigt sich gerade in Bezug auf die personale Bildung des Einzelnen als besonders relevant. Hier zeigt Hegel, dass Bedingung solcher Bildung ein besonderes Verhältnis zwischen Bürger und Staat auf der einen Seite und eine solche Bildung ermöglichte Institutionsstruktur auf der anderen Seite ist. Soll es nämlich ein solches Verhältnis überhaupt geben, muss der Staat in bestimmter Weise konstituiert sein.

Der komplexe Staatsbegriff kann zunächst in zweifacher Hinsicht differenziert werden. Zum einen definiert Hegel den *Staat als solchen*.⁴⁰⁵ In diesem erst abstrakten Begriff des Staates diskutiert er zunächst, was Staatlichkeit im Gegensatz zum nur gesellschaftlichen Zusammenleben begrifflich bedeuten muss. Nach Hegel muss dieser Begriff überhaupt ein Verhältnis zum Bürger zulassen und kann nur so Bedingung personaler Bildung sein.⁴⁰⁶

Dieser abstrakte Begriff des Staates wird operationalisiert in seinem Begriff des *politischen Staates*.⁴⁰⁷ Er meint vor allem einen Staat als Institutionengefüge, ausgestattet mit Gewaltenteilung, Souverän, Verwaltung oder auch öffentlicher Meinung. Hier findet sich ein ganz konkreter Vorschlag zur institutionellen Organisation des Staates, wie er von Hegel als vernünftig definiert wird.

»Diese Vernünftigkeit charakterisiert er – wie in seinem begriffsanalytischen Vorgehen generell – zunächst rein formal so: Vernünftig ist ein System organisatorischer Teilinstitutionen des Staats, wenn das Gemeinwesen als Ganzes sich in ihnen so gliedert, dass sein begrifflicher Gesamtzweck und damit sein Sinn, nämlich als Rahmen des guten Lebens freier Personen, gut erfüllt wird.«⁴⁰⁸

⁴⁰⁵ TW VII, §257.

⁴⁰⁶ Ebd., §257–273.

⁴⁰⁷ Ebd., §273.

⁴⁰⁸ Stekeler-Weithofer: *Hegels Grundlinien der Philosophie des Rechts*, S. 878.

Eine Differenzierung, die der begrifflichen Klarheit dient, darf nicht darüber hinwegtäuschen, dass beide Begriffe miteinander zusammenhängen; beide Begriffe sind Aspekte des hegelischen Staatsbegriffs *in toto*: Der *Staat als solcher* muss sich im *politischen Staat* zeigen. Anders gesagt: Der hegelische Staat ist zwar auch der Staat im engeren Sinne oder auch der Staat als Institutionengefuge. Seine wesentliche Pointe liegt aber in seinem abstrakten Begriff, der gerade als *Staatsform* oder auch als *Staatsprinzip* die *begriffliche Rahmenbedingung* für die *institutionelle Organisation* gibt.

3.2.4.1 Der Staat als solcher

Der *Staat als solcher* wird direkt eingeführt als »*Vereinigung*«,⁴⁰⁹ die sich dadurch auszeichne, dass es in ihr eine *volonté générale*, oder, hegelisch gesagt, einen »*substantielle[n] Willen*«⁴¹⁰ gibt, »der sich denkt und weiß und das, was er weiß und insofern er es weiß, vollführt.«⁴¹¹ Diese recht eigenartige Formulierung stellt den Unterschied zwischen der bürgerlichen Gesellschaft und dem sittlichen Staat dar. Die bürgerliche Gesellschaft war noch der Kampfplatz privater Interessen. Die Bourgeois wirkten in ihr auf Grundlage rein subjektiver Zweckrationalität und waren in ihrem Denken und Handeln auf die Befriedigung ihrer je eigenen Bedürfnisse ausgerichtet. Hierbei waren sie zwar auch auf die Gesellschaft als Ganze bezogen, jedoch zeigte sich ihnen diese Relation als *Notwendigkeit* oder auch als Mittel, denn ohne die äußere Struktur dieser Sphäre können sie ihre partikularen Zwecke nicht erreichen. Diese Relation war den Bourgeois durch die Struktur und den noch relativen Zweck der bürgerlichen Gesellschaft selbst vermittelt. Der Staat habe aber »ein ganz anderes Verhältnis zum Individuum [...]«⁴¹² und ist als Staatsprinzip zum einen ganz anders konstituiert und verlangt auf der anderen Seite ein anderes Selbstverständnis des Bürgers.

Als *Gemeinwesen* ist der Staat eine Sphäre, in der es einen *gemeinsamen Willen* gibt, der von der *Gemeinschaft der Citoyens* verfolgt wird. »Das Gemeinwesen besteht aus dem Handeln der einzelnen Individuen; aber es ist als solche [sic!] eine Form gemeinsamen Handelns und nicht das zufällige Gesamtergebnis des Verhaltens der Individuen.«⁴¹³ Es geht hier nicht mehr nur um die Summe einzelner Interessen, sondern um *gemeinsame Absichten*, die von den Citoyens nicht nur erkannt, sondern *bewusst* verfolgt werden. Der Staat ist also Vereinigung oder Gemeinwesen,

⁴⁰⁹ TW VII, §258, Anm.

⁴¹⁰ Ebd., §257.

⁴¹¹ Ebd.

⁴¹² Ebd., §258, Anm.

⁴¹³ Stekeler-Weithofer: *Hegels Grundlinien der Philosophie des Rechts*, S. 809.

insofern es in ihm gemeinsames Wissen und daraus abgeleitet Formen des gemeinsamen Handelns,⁴¹⁴ also Praxisformen gibt, die den Bürgern bekannt sind, und die von diesen als *richtig* oder *wahr* anerkannt werden – es gibt hier eine *volonté générale*.

Der hegelische Begriff des Staates als Staatsprinzip meint also in gewisser Hinsicht eine gemeinsame Lebensform, in der Prinzipien wie etwa *subjektive Freiheit* oder *Rechtschaffenheit* in gemeinsamen Praxisformen realisiert werden. Gerade in dieser Struktur unterscheidet sich nun der *Staat* als Vereinigung oder auch Gemeinschaft von der *Gesellschaft*.⁴¹⁵

⁴¹⁴ Insofern muss man Hegels Kritik am Kontraktualismus Hobbes' oder auch Rousseaus verstehen, die den Staat als durch Vertragsschluss konstituiert sehen, diesen nicht von einer gemeinsamen Handlungsweise des gesamten Gemeinwesens als Gemeinschaft der Personen her verstehen. Ihre Staatsbegriffe sind »ideenlose Abstraktionen«, weil sie nicht erkennen, dass jede Form bewusster gemeinsamer Handlungen immer schon Formen vorstaatlicher Handlungsformen bedarf, wie Hegel sie etwa in seinem Begriff der Sittlichkeit erfasst. Vgl. Stekeler-Weithofer: *Hegels Grundlinien der Philosophie des Rechts*, S. 806: »Hegels Rede von den »ideenlosen Abstraktionen« meint nicht etwa, dass in den Vertragstheorien und den Vorstellungen von einem demokratischen Konsens keine Ideen in unserem Sinn des Wortes enthalten wären. Sie sagt vielmehr, dass diese sogenannten Ideen noch keine praktizierten oder auch nur nachhaltig praktizierbaren Formen des gemeinsamen Lebens sind. Die Orientierung an rein verbalen Utopien führt dazu, dass sich aus dem Umsturz der bestehenden politischen Verhältnisse die fürchterlichsten Folgen ergeben können.«

⁴¹⁵ Vgl. etwa Tönnies: *Studien zu Gemeinschaft und Gesellschaft*. Wie in der hegelischen Unterscheidung zwischen bürgerlicher Gesellschaft und sittlichem Staat, die nicht miteinander verwechselt werden dürften, grenzt Tönnies diese ganz unterschiedlichen Vereinigungen menschlichen Miteinanders durch das Verhältnis der Einzelnen aufeinander und zur institutionellen Welt ab. Der Einzelne ist in der Gesellschaft vom auf reine Zweckrationalität beruhenden »Kürwillen« geleitet.

»Der Kürwille ist der rationale Wille, und der rationale Wille ist von dem vernünftigen Willen durchaus zu unterscheiden. Dieser verträgt sich wohl mit den unbewußten Motiven, die in seiner Tiefe dem Wesenwillen zugrunde liegen; der rationale Wille schaltet dagegen solche als störende Elemente aus und ist so sehr als möglich klar bewußt«. Ebd., S. 242.

Ganz anders ist das Verhältnis der Einzelnen in einer Gemeinschaft. »Das Gemeinsame wäre in diesem Fall z. B. gemeinsame Abstammung; es kann aber auch ein gemeinsamer Zweck sein, z. B. die Gründung eines Hauswesens, sofern diese nicht als Gegenstand zufällig zusammentreffen der Wünsche, sondern als gemeinsame Obliegenheit, als Pflicht und Notwendigkeit gedacht wird. So sollen auch alle sozialen Werte, an denen der Einzelne einen Anteil hat, sei es daß er sie ganz und gar als gehörig empfindet und denkt oder daß er nur eine Beziehung der Wertschätzung dazu hat, verschieden gedacht werden

3.2.4.1.1 Das allgemeine Selbstbewusstsein – der *Citoyen*

Insofern der *substantielle Wille* oder die *volonté générale* von den Einzelnen erst im Staat im Status des *Citoyen* erkannt und gewollt wird, ist der Staat »Wirklichkeit des substantiellen Willens, die er in dem zu seiner Allgemeinheit erhobenen besonderen *Selbstbewusstsein* hat, das an und für sich *Vernünftige*.«⁴¹⁶ In dieser recht eigentümlichen Definition des Staates zeigt sich, dass der Staatsbegriff gewissermaßen der Kulminationspunkt des bisher dargestellten Bildungsbegriffes Hegels samt seiner Leitbegriffe ist, denn ist das besondere *Selbstbewusstsein erhoben*, muss gerade dies als Bildungsprozess verstanden werden. Der anspruchsvolle Begriff des hegelischen Staatsbürgers als *Citoyen*, der vom Begriff des *Bourgeois* zu unterscheiden ist, ist ein Dasein als *Selbstbewusstsein*. Zu einem solchen entwickelt sich der Einzelne durch den Vollzug *theoretischer* und *praktischer Bildung*, also den Erwerb verschiedener Wissensformen. Er verfügt so zum einen über *Wissen* im engeren Sinne und eignet sich funktionale Kenntnisse und Fähigkeiten an. Im Vollzug dieses Lernens bildet er seinen *Verstand* aus. Zum anderen erwirbt er in seinem Wirken in den Institutionen von Gesellschaft und Staat personale Dispositionen, die durch unmittelbare Erfahrung des Selbst und der institutionellen Welt vermittelt wird – er entwickelt also seine *Vernunft*. Ist Bildung so verstanden als das Zusammenspiel theoretischer und praktischer Bildung, deren Resultat ein denkender und über personale Dispositionen verfügender Einzelner ist, ist ihr konkreter Zweck ein Einzelner, der *kontrolliert* auf seine *verstandesmäßigen* und *vernünftigen* Fähigkeiten zugreifen kann. Der *Citoyen* bezieht sich also wissend und wollend auf die Welt und handelt in der hegelischen Terminologie selbstbestimmt, weil er nur so die ihn umgebende Welt verstehen und beurteilen und nur so in ihr handeln kann – er agiert also *verständig* und *vernünftig*.

Innerhalb dieser Bildung vollzieht der Einzelne den Prozess der Entfremdung. Hierbei gewinnt er überhaupt ein Weltverhältnis und erkennt, dass er nicht nur atomistischer Einzelner ist, sondern jemand, der Teil einer Welt ist, die mit ihm in bestimmter Weise identisch ist. Die Erhebung des *Selbstbewusstseins* als *Ent-Fremdung* meint dann eine

»durchdringende Einheit der Allgemeinheit und der Einzelheit und hier konkret dem Inhalte nach in der Einheit der objektiven Freiheit,

- nämlich erstens als objektive, im vollkommenen Fall heilige Werte, an denen der Teilhaber als Genosse einen Mitgenuss habe, die aber unabhängig von ihm bestehen und dauern [...].« (Ebd., S. 223) Diese Gemeinschaft stiftenden Momente oder auch Prinzipien ganz unterschiedlicher Art würden dann den Willen des Einzelnen bestimmen – dies ist der Begriff des *Wesenswillens*, der jedoch auch nach Tönnies auf dem *Kürwillen* beruhe.

⁴¹⁶ Ebd., §258.

d. i. des allgemeinen substantiellen Willens und der subjektiven Freiheit als des individuellen Wissens und seines besonderen Zwecke su- chenden Willens – und deswegen der Form nach in einem nach *gedach- ten*, d. h. allgemeinen Gesetzen und Grundsätzen sich bestimmenden Handeln.«⁴¹⁷

Der *Citoyen* versteht sich in dieser *aufgehobenen Entfremdung* nicht mehr nur in Differenz zur Welt, sondern ist mit ihr in aufgehobener Weise identifiziert – er agiert also vernünftig. Gerade in diesem Punkt war der Bildungsprozess der bürgerlichen Gesellschaft trotz seiner entscheidenden Wirkung noch unzureichend. Gefordert ist hier aber eine *gewusste* Einheit von besonderem und allgemeinem Willen.

Als *Selbstbewusstsein* ist der *Citoyen* so ein Einzelner, der, anders als der Bourgeois der bürgerlichen Gesellschaft, in seinem Denken und Handeln nicht nur durch seine eigene Zweckbefriedigung geleitet und nur notwendig auf die Gesellschaft bezogen ist, sondern der bewusst allgemeine Grundsätze und Prinzipien des Gemeinwesens zur Grundlage seines Denkens und Handelns macht. Die Möglichkeit solcher anspruchsvoller eigener *Willensbestimmung* ist jedoch nach Hegel an die Entwicklung geistiger Fähigkeiten gebunden und so muss sich, was anerkannt werden soll, dem gebildeten Bürger auch als anerkennungswürdig zeigen. Bestimmt Hegel also den Staat durch seine besondere, noch darzustellende Organisation als *vernünftig*, so kann man diesen verstehen als eine Organisation, in der sich der Einzelne mit seinen partikularen Interessen wiedererkennt, d.h. diese realisiert sieht.

Der Staat ist die Sphäre eines allgemeinen Willens des Gemeinwesens, das nur wirklich ist, wenn in ihm *Citoyens* handeln und denken, die gerade durch ihre holistische Bildung dieses Allgemeine überhaupt erst erkennen und nach seinen Grundsätzen handeln können und wollen. Dies ist ihnen nur in ihrem Status als *Selbstbewusstsein* möglich. Dieses ist das je besondere *Selbstbewusstsein* des Einzelnen als personales Subjekt, das als solches nicht mehr nur in seinen subjektiven Interessen behaftet ist, sondern sich als allgemeine Person und Mitglied des Staates begreift, für dessen Bestehen er sich auch verantwortlich fühlt. Insofern dieser Status erst durch Bildung erworben wird, ist er als zur Allgemeinheit *erhobenes Selbstbewusstsein* zu verstehen. Der Staat ist also »die Wirklichkeit des substantiellen Willens, die er in dem zu seiner Allgemeinheit erhobenen besonderen *Selbstbewusstseins* hat«⁴¹⁸ er ist diese Wirklichkeit des substantiellen Willens im Bewusstsein des *Citoyens*.

Mit Bildung im vollen Kompetenzsinn bezeichnet Hegel so den Prozess, in dem sich der *Einzelne selbst als Person* und somit als *selbstbewussten Teil einer Gemeinschaft* begreift und hierin das Gemeinwesen

⁴¹⁷ Ebd., Anm.

⁴¹⁸ TW VII, §258.

als gemeinsame, *vernünftige Praxis* selbständiger Personen realisiert. Oder, um es mit Pirmin Stekeler zu sagen:

»Person bin ich bloß in der Anerkennung von Rolle und Status, nach Bildung meiner personalen Fähigkeiten. Die anderen anerkennen mich nicht bloß als Individuum, sondern als Person. Es ergibt sich, dass mein Herrsein bloß als Teil der gemeinsamen Herrschaft und in einem gemeinsamen Leben, Wissen und Können möglich ist.«⁴¹⁹

Wesentlich erkennt Hegel die Relation zwischen Staat und Bürger gerade in der »*politische[n] Gesinnung*«,⁴²⁰ oder, im gegenwärtigen Sprachgebrauch gesagt, in der *Identifikation* des Bürgers mit dem Staat. Solche Gesinnung ist zu verstehen als das Resultat des beschriebenen Selbst- und Weltverständnisses und somit durch die Ausübung geistiger Fähigkeiten der *Citoyens* eines Staates vermittelt.

Inhalt solcher Gesinnung ist so, dass »mein substantielles und besonderes Interesse im Interesse und Zwecke eines Anderen (hier des Staates) als im Verhältnis zu mir als Einzelnen bewahrt und erhalten ist, womit eben dieser unmittelbar kein anderer für mich ist und *Ich in diesem Bewußtsein frei bin*.«⁴²¹ Anders gesagt: Der Inhalt solcher Gesinnung ist die Einsicht, dass der Staat die Bedingung meines freien Daseins ist, ich also erst in ihm freie Person bin. Solches Selbst- und Weltwissen steht in einem Spannungsverhältnis zu einer »bloß subjektiven Gewißheit«, die »nicht aus der Wahrheit hervor[geht] und [...] nur Meinung ist«⁴²² und kann als erhobenes (Selbst-)Bewusstsein nur Resultat eines Bildungsprozesses sein.

Der Vollzug solchen Wissens und Wollens bedinge aber, wie schon im Bildungsprozess der bürgerlichen Gesellschaft gezeigt, dass sich die Einzelnen ganz unmittelbar als *rechtliche Personen* des Staates, also als *Citoyens* begreifen und, dass der Staat eben dieses Selbstverständnis durch seine institutionelle Struktur ermöglicht.

Im Bildungsprozess des Staates nun zeigt sich für Hegel, dass für diesen Status das konkrete Lebens als *Citoyens* in einem Gemeinwesen und hierin die Erfahrung der Möglichkeit der Verwirklichung der subjektiven Freiheit entscheidend ist. Der Staat kann daher und nur daher die *Wirklichkeit der konkreten Freiheit* sein.⁴²³

⁴¹⁹ Stekeler-Weithofer: *Hegels Phänomenologie des Geistes*, S. 256.

⁴²⁰ TW VII, §268.

⁴²¹ Ebd., §268. Hervorhebung von A. A.

⁴²² Ebd.

⁴²³ Vgl. ebd., §260.

3.2.4.1.2 Verhältnis von volonté générale und volonté particulière

Der Staat als die Bedingung der Möglichkeit der konkreten Freiheit zeigt sich in der hegelischen Staatstheorie ganz konkret im *Prozess* der Anerkennung des Gemeinwillens durch die Bürger – oder anders gesagt im Verhältnis zwischen *volonté générale* und *volonté particulière*.

Die hegelische *volonté générale* ist nicht etwa als mystischer Begriff des *wahren Willens aller* bestimmt, wie ihn etwa Rousseau formuliert. Sie meint vielmehr das durch politische Willensbildung sich herauskristallisierende Interesse des Gemeinwesens. Sie kann so ganz unterschiedliche Inhalte haben, die sich in einzelnen Politikbereichen zeigen können. Hegel geht nun aus von der Annahme, dass die Anerkennung dieses Willens gerade davon abhängt, inwiefern der Bürger sein Partikularinteresse in diesem aufgehoben sieht. Die Identifizierung mit dem Gemeinwillen des Gemeinwesens hängt so wesentlich davon ab, dass der Einzelne das Recht auf die Realisierung seines Partikularinteresses behält. Zugespitzt heißt das: Die Realisierung des Partikularinteresses ist die Bedingung jeder freien und nachhaltigen Übernahme des Gemeinwillens. Als freies Gemeinwesen zeigt sich dann jener Staat, der das besondere Interesse des Einzelnen nicht nur berücksichtigt, sondern diese konkrete Freiheit zu seinem Prinzip macht.

»Worauf es ankommt ist das Gesetz der Vernunft und dann die besondere Freiheit, ich als dieses, das diese beiden [Bürger und Staat] sich durchdringen, mein besonderer Zweck, Interesse, identisch ist mit dem Allgemeinen, sonst steht der Staat in der Luft. Das Selbstgefühl der Individuen macht seine Wirklichkeit aus und seine Festigkeit ist die Identität jener beiden Seiten.«⁴²⁴

Hegel erkennt so einerseits, dass die *volonté générale* nur zum Prinzip des Denkens, Urteilens und Handelns des Einzelnen werden kann, wenn dieser diesen *allgemeinen Willen* aus *freier* Erkenntnis anerkennt und ihn so zu seinem eigenen Willen macht – soweit folgt er Rousseau und lobt ihn gerade dafür, dass er den Willen überhaupt, oder genauer das Verhältnis von *allgemeinem* und *besonderen Willen*, zur Grundlage des Staates machte.

Hegel erkennt aber gerade in der Auseinandersetzung mit der Staatskonzeption Rousseaus andererseits, dass gerade die *Erhaltung* und *Verwirklichung*, nicht die Abschaffung der *volonté particulière* die nachhaltige oder, wie er sagt, *substantielle* Anerkennung der *volonté générale* sichert. Anders als Rousseau sieht er nämlich, dass solche Anerkennung des Gemeinwillens nicht etwa dadurch zu erkaufen ist, dass der besondere Wille »beiseite gesetzt oder gar unterdrückt«⁴²⁵ würde. Vielmehr muss dieser besondere Wille »mit dem Allgemeinen in Übereinstimmung gesetzt

⁴²⁴ GW 26,3, S. 1410.

⁴²⁵ TW VII, §261, Anm.

werden, wodurch es selbst und das Allgemeine erhalten wird.«⁴²⁶ Es müsse ein konkretes Verhältnis zwischen Besonderem und Allgemeinem geben. Dies meint das ganz konkrete Verhältnis zwischen dem Bürger und seinem Staat, das sich in der Realisierung privater Interessen materialisiert. Auch im hegelischen Staat haben die Einzelnen so das Recht, ihr je besonderes Interesse zu verfolgen. »Den Bürgern muss es im Staat immer auch um sich selbst gehen – wobei dann subjektiv immer die Frage ist, wie weit dieses »ich selbst« bloß erst das momentane Subjekt und das Individuum in seinem leiblichen Leben oder doch schon die ganze Person ist.«⁴²⁷

In der Erfahrung der Verwirklichung je subjektiver Freiheiten kann der Bürger den Staat als Bedingung seines freien Daseins erkennen, oder anders gesagt: Nur so kann die allgemeine Sache, die Sache des Wir des Gemeinwesens, zur Sache des Einzelnen oder zu seinem Zweck werden. Die Übereinstimmung von partikularem und allgemeinem Willen ist somit nur dann nachhaltig gesichert, wenn das Partikularinteresse im Gemeinwillen ganz konkret enthalten ist und der Einzelnen in seinem Status als Citoyens durch seine geistigen Fähigkeiten gerade dies erkennt. Diese entwickelte Einsicht ist nach Hegel so substantiell und gewissermaßen unmittelbar, dass er es als *Zutrauen in die allgemeine Sache* bezeichnet.

»Zutrauen habe ich zu jemanden [sic!] insofern ich weiß, daß mein Interesse, mein Wohl auch sein Zweck ist, daß unsere Zwecke identisch sind. Dieß Zutrauen, diese Gewißheit ist die allgemeine Form der Ge- sinnung und kann mehr oder weniger entwickelt sein.«⁴²⁸

Nur so sei zu gewährleisten, dass die »*Vereinigung* als solche [...] selbst der wahrhafte Inhalt und Zweck«⁴²⁹ der Personen ist. Das bedeutet hier zunächst erst ganz allgemein, dass die

»Willensintentionen Einzelner [...] auf den allgemeinen Zweck der *Vereinigung* in einem substantiell allgemeinen Willen so ausgerichtet [werden], daß sie dessen Zweck nicht bloß außer sich haben, sondern in sich ent halten als einen, der in ihnen gewußt und gewollt wird [...].«⁴³⁰

Der Staat ist somit die Vermittlung des *besonderen Interesses* mit dem *allgemeinen Willen* des Gemeinwesens. Das besondere Interesse muss berücksichtigt sein, weil dieses konstitutiv für die Anerkennung des Staates ist. Die Bürger müssen sehen, dass ihr besonderes Interesse gesichert ist und sie daher auch das allgemeine Interesse verfolgen sollten.

Frage man also mit Hegel, wie der Einzelne an ein Gemeinwesen so gebunden werden kann, dass er will, was das Gemeinwesen will, sich also

⁴²⁶ Ebd.

⁴²⁷ Stekeler-Weithofer: *Hegels Grundlinien der Philosophie des Rechts*, S. 826.

⁴²⁸ GW 26,3, S. 1411.

⁴²⁹ TW VII, §258.

⁴³⁰ Fulda, *Georg Wilhelm Friedrich Hegel*, S. 223.

mit diesem *identifiziert*, muss man zweifacher Weise antworten: Das Gemeinwesen muss das Interesse des Einzelnen nicht nur rechtlich garantieren, sondern auch die Möglichkeit seiner Verwirklichung sichern. Er muss gerade dieses Interesse und seine Wirklichkeit, das sich als konkrete Freiheit zeigt, zum Prinzip seiner institutionellen Organisation machen und ist nur insofern »Organisation des Begriffs der Freiheit«.⁴³¹ Zugleich muss der Einzelne die Bildung zur vollen Person in einem aktiven politischen Leben vollziehen. So finde das

»Individuum, nach seinen Pflichten Untertan, [...] als Bürger in ihrer Erfüllung Schutz seiner Person und Eigentums, die Berücksichtigung seines besonderen Wohls und die Befriedigung seines substantiellen Wesens [als freie Person, A. A.], das Bewußtsein und das Selbstgefühl, Mitglied eines Ganzen zu sein, und in dieser Vollbringung der Pflichten als Leistungen und Geschäfte für den Staat hat dieser seine Erhaltung und sein Bestehen.«⁴³²

Der Staatsbegriff ist somit »gerade darauf angelegt, Eigennutz, Ehrgeiz und Prestigestreben der Individuen in geeignete Bahnen zu lenken. [...] [A]uch hier soll das Selbstinteresse der einzelnen allen oder dem Ganzen zugute kommen.«⁴³³ Im Unterschied zum Wirken der Bourgeoisie ist dieses Verhältnis den Citoyens jedoch bewusst und wird so von ihnen willentlich verfolgt – der *Citoyen* zeigt sich als *Selbstbewusstsein* im vollen Kompetenzsinn des Begriffs.

Das Verhältnis zwischen *volonté générale* und *volonté particulière* ist in der hegelischen Staatskonzeption entscheidend. Gerade hier erörtert Hegel, inwiefern der Staat »die Wirklichkeit der konkreten Freiheit«⁴³⁴ ist. Hegel zeigt in der Formulierung seiner ganzen Staatskonzeption, dass der Staat die *wirkliche Möglichkeit der Verwirklichung* dieser subjektiven Freiheit ist, und dass das Partikularinteresse die Erscheinungsform solcher Freiheit ist.

3.2.4.1.3 Die Wirklichkeit der konkreten Freiheit

Der Staat muss sich konkret als *freies* Gemeinwesen zeigen, er ist die »Wirklichkeit der konkreten Freiheit.«⁴³⁵ Wirklich ist solche Freiheit nach Hegel aber nur, wenn sie realisiert ist, wenn zwei Bedingungen erfüllt sind.

Die Subjektivität des Einzelnen müsste sich nicht nur in der *Familie* und in der *bürgerlichen Gesellschaft* voll entwickeln dürfen, sie müsste

431 GW 26,2, S. 1000.

432 TW VII, §261, Anm.

433 Thomas Petersen (1991): *Volonté générale und volonté particulière. Konsens, Konflikt und Kompromiss in der Demokratie*, Köln: Bachem, S. 46.

434 TW VII, §260.

435 Ebd.

auch zugleich »durch sich selbst in das Interesse des Allgemeinen [...] übergehen.«⁴³⁶ Sie bedarf also auf der einen Seite eines Gemeinwesens, das sie rechtlich sichert und institutionell ermöglicht. *Familie* und *bürgerliche Gesellschaft* stehen unter der rechtlichen Autorität des Staates; beide Institutionen haben Pflichten, denen sie sich unterordnen müssen, aber auch Rechte gegen den Staat, und sie werden von ihm geschützt. Der Staat ist so die Sphäre des reziproken Verhältnisses von Recht und Pflicht und schon insofern die Sphäre freier Personen.⁴³⁷

Zugleich ist der immanente Zweck des Wirkens der Einzelnen innerhalb der Institutionen des Staates die je eigene Bildung zur *selbstbewussten* Person. Entscheidend für die Aktualisierung der konkreten Freiheit ist, dass der Einzelne sich selbst als *freie* Person erkennt, also ein *Selbstwissen* von sich als geistiges Wesen entwickelt, das zu solcher Freiheit nicht nur bestimmt, sondern auch durch seine geistigen Fähigkeiten im Stande ist.⁴³⁸ Anders gesagt: Die Person muss erkennen, dass sie selbst auch für das je eigene freie Leben verantwortlich ist. Sie muss sich selbst als Bürger erkennen, durch den das Gemeinwesen als Staatsprinzip überhaupt erst konstituiert wird. Sie muss zudem erkennen, dass gerade das Gemeinwesen dieses Dasein institutionell garantiert, insofern es einerseits die Sphäre des Verhältnisses von Recht und Pflicht und andererseits die Möglichkeit des gemeinsamen Denkens und Handelns ist.

In diesem Status agieren sie als *Selbstbewusstsein*, d.h. als Personen, die über nachhaltige personale Kompetenzen verfügen, die sich unterscheiden »von einer bloß momentanen Willkür ebenso wie von bloß verhaltensförmigen Dispositionen [...].«⁴³⁹ Sie agieren hier bewusst nach Grundsätzen, die von ihnen selbst als eigene Richtigkeiten anerkannt sind. Nur so könne es eine *nachhaltige* Anerkennung des Gemeinwesens durch die Bürger geben – und gerade hier zeigt sich die zentrale Bedeutung der Bildung des Einzelnen für ein Dasein als freie Person in der hegelischen Rechtsphilosophie.

Solche Erkenntnis kann der Einzelne aber nur gewinnen, wenn er ein aktives gesellschaftliches und politisches Leben führt, d. h. in den Institutionen des gesamten Staates aktiv ist. Auch im Staat zeigt sich nämlich Bildung als »Gewohnheit gewordene[s] Wollen [...].«⁴⁴⁰ In dieser, in gewisser Hinsicht osmotischen Entwicklung des Bewusstseins des Einzelnen

436 Ebd.

437 Vgl. Stekeler-Weithofer: *Hegels Grundlinien der Philosophie des Rechts*, S. 818: »Es gibt also ein Geben und Nehmen zwischen Bürger und Staat in den Pflichten gegen den Staat und in den Rechten, auch Wohltaten, die dieser gewährt. Das gilt zunächst natürlich nur ganz allgemein. Konkret kann es außer Balance kommen.«

438 Vgl. TW VII, §260f.

439 Stekeler-Weithofer: *Hegels Grundlinien der Philosophie des Rechts*, S. 830.

440 TW VII, §268.

durch Teilhabe, erlange dieser ein »Zutrauen«⁴⁴¹ in die seine Freiheit sichernden Strukturen des Staates.

»Dies Zutrauen haben die Menschen doch, daß die Sache [der Staat] bestehen müsse, und in ihr nur das besondere Interesse könne zu Stande kommen; die Gewohnheit nur macht es unsichtbar, worauf unsere ganze Existenz beruht. Geht jemand zur Nacht sicher auf der Straße fällt es ihm nicht ein, daß dies anders sein könne. Diese Gewohnheit der Sicherheit ist zur anderen Natur geworden, und man denkt nicht nach, wie dies Wirkung besonderer Institutionen sei.«⁴⁴²

Bedingung der Erfahrung solchen *Zutrauens* ist jedoch, »dass die personalen Individuen nicht bloß für sich ein privates Leben leben, sondern als politische Bürger sich zugleich als sowohl passive als auch aktive Subjekte im Gemeinwesen begreifen, also nicht etwa bloß als Untertanen, sondern als Personen, ohne deren faktische und praktische Anerkennungen es das Gemeinwesen gar nicht gibt, aber auch sie selbst nicht als Personen und Bürger.«⁴⁴³ Hierzu bedarf es freilich der Bildung, die das »Wissen und Wollen«⁴⁴⁴ zu solch freier Erkenntnis zur Verfügung stellt und ermöglicht, dass die Einzelnen eine »dieses Zwecks bewußte Wirksamkeit haben«,⁴⁴⁵ d.h. bewusst nach Grundsätzen agieren, die ihre Freiheit realisieren und gerade darin das Gemeinwesen konstituieren, indem

»sie durch sich selbst in das Interesse des Allgemeinen teils *übergehen*, teils mit Wissen und Willen dasselbe und zwar als ihren eigenen *substantiellen Geist* anerkennen und für dasselbe als ihren *Endzweck* tätig sind, so daß weder das Allgemeine ohne das besondere Interesse, Wissen und Wollen gelte und vollbracht werde, noch daß die Individuen bloß für das letztere als Privatpersonen leben, und nicht zugleich in und für das Allgemeine wollen und eine dieses Zwecks bewußte Wirksamkeit haben.«⁴⁴⁶

In der Erörterung des Begriffs des Gemeinwesens erkennt Hegel so, dass die Bewertung der realen Strukturen des Gemeinwesens der reflektierten Bezugnahme seiner Bürger bedarf.

Durch diesen Begriff des *Staates als solchen* sind die Anforderungen an den politischen Staat formuliert. Dieser ist nur anerkennungswürdig, wenn die besonderen Interessen in ihrer allgemeinen Form in seiner *volonté générale* aufgehoben sind. Institutionell wird dies sichergestellt durch die Interessenvertretung in der Ständeversammlung, wo auch die Korporationen vertreten sind. Hier werden die Interessen der *Citoyens*

⁴⁴¹ Ebd., §268.

⁴⁴² GW 26,2, S. 1002.

⁴⁴³ Stekeler-Weithofer: *Hegels Grundlinien der Philosophie des Rechts*, S. 817.

⁴⁴⁴ TW VII, §260.

⁴⁴⁵ Ebd.

⁴⁴⁶ Ebd., vgl. auch GW 26,3, S. 1407.

zur Staatsangelegenheit. Das ganze Institutionenengefüge des politischen Staates ist darauf ausgerichtet, die *volonté générale* der Volksgemeinschaft herauszuarbeiten und so die Rückbindung zwischen Staat und Volk zu erhalten. Die *volonté générale* ist somit kein mystischer wahrer Wille, sondern kristallisiert sich in der politischen Willensbildung heraus.

Herausfordernd ist dieser Staatsbegriff, weil Hegel sich in ihm explizit gegen Wahlen ausspricht,⁴⁴⁷ wofür wir ihn aus heutiger Sicht durchaus kritisieren können.⁴⁴⁸ Diese weisen für ihn eine allzu starke Vereinzelung und Willkür auf. Wichtig ist für Hegels Staatsbegriff die korporative Organisation der *Citoyens* und das gemeinschaftliche Moment dieser. Dadurch kann es scheinen, als ob der Einzelne oder der Bürger keine entscheidende Rolle in der staatlichen Willensbildung spielt. Es ist aber festzuhalten, dass der Bürger hier, organisiert in Interessengemeinschaften, sehr wohl vertreten ist. Der politische Staat zeigt sich in zweifacher Hinsicht als anerkennungswürdig: zum einen muss er funktionsfähig sein, zum anderen müssen die subjektiven Interessen institutionell verankert werden.

3.2.4.2 Der politische Staat

Der Staat als die Wirklichkeit gemeinsamer Prinzipien und der daraus abgeleiteten Handlungs- und Praxisformen findet sein Realisierung in der institutionellen Gestaltung des politischen Staates, wobei Hegel sich betont gegen eine rein »kommunitarische Vorstellung vom Gemeinwesen auf der Basis eines angeblich unmittelbar vernünftigen, heute auch »demokratisch« genannten Konsenses als Ideologie«⁴⁴⁹ wendet. Er fordert vielmehr, dass sich die Prinzipien, die er im *Staat als solchen* formuliert, einerseits darin zeigen, dass der Staat funktionsfähig ist, d. h. dass seine Institutionen politisch handlungsfähig sind. Hierzu gehört auch die Professionalisierung des politischen Personals, an das Hegel hohe Anforderungen stellt. Andererseits muss sich hier ganz konkret zeigen, dass das *besondere* Interesse, wenn auch in seiner *allgemeinen* Form, in die Staatsangelegenheiten eingebunden ist. Insofern erkennt Hegel in den Institutionen »die Grundsäulen der öffentlichen Freiheit«.⁴⁵⁰ Sie machen die Verfassung »im Besonderen aus und sind darum die feste Basis des Staats [...]«.⁴⁵¹ Diese sind sie jedoch nicht nur, insofern sie den Staat organisieren und beispielsweise durch die Gewaltenteilung jede Art von

⁴⁴⁷ Vgl. TW VII, §311.

⁴⁴⁸ Eine recht explizite Kritik zu diesem Punkt findet sich z.B. bei Stekeler-Weithofer: *Hegels Grundlinien der Philosophie des Rechts*, S. 932ff.

⁴⁴⁹ Stekeler-Weithofer: *Hegels Grundlinien der Philosophie des Rechts*, S. 808.

⁴⁵⁰ TW VII, §265.

⁴⁵¹ Ebd.

staatlicher Willkür verhindern, sondern vor allem, weil durch ihre vernünftige Funktionsweise, in der sich die konkrete Freiheit zeige, »Zutrauen und Gesinnung«⁴⁵² der Einzelnen sich entwickeln könnten, »da in ihnen die besondere Freiheit realisiert und vernünftig, damit in ihnen selbst *an sich* die Vereinigung der Freiheit und Notwendigkeit vorhanden ist.«⁴⁵³

So sei der politische Staat ein Organismus, er verfügt als solcher über eine Gewaltenteilung oder besser Gewaltenverschränkung. Hegel definiert die drei Gewalten seine politischen Staates als die *fürstliche Gewalt*, die *Regierungsgewalt* und die *gesetzgebende Gewalt*.⁴⁵⁴ Die einzelnen Gewalten als Elemente des Organismus seien jedoch auf den gemeinsamen Zweck ausgerichtet: Die Herausbildung der konkreten *volonté générale*, die sich im Beschliefen von Gesetzen oder im konkreten Regierungshandeln zeigt. Sie seien nicht im einem Konfliktverhältnis zueinander, sondern Teile des ganzen Begriffs des Staates. Nur in diesem Zusammenspiel garantieren sie die Funktionsfähigkeit des Staates, d.h. seine Kompetenz, die *volonté générale* zu erkennen und zu beschließen und so die konkrete Freiheit der Bürger zu garantieren.⁴⁵⁵ »Die Staatsgewalten bilden für Hegel also in ihrem Zusammenspiel einen Organismus, weil

⁴⁵² Ebd.

⁴⁵³ Ebd.

⁴⁵⁴ Die fürstliche Gewalt wird im Weiteren nicht näher betrachtet. Der hegel'sche Fürst ist nicht ein absolutistischer Herrscher, sondern es kommt Hegel bei diesem Moment des Staatsbegriffes darauf an, das subjektive oder personale Moment des Staates hervorzuheben. Der Monarch ist die formelle Spalte des Staates. Siehe hierzu *TW VII*, §273: »Der politische Staat dirimiert sich somit in die substantiellen Unterschiede, [...] Subjektivität als der letzten Willensentscheidung, die fürstliche Gewalt, – in der die unterschiedenen Gewalten zur individuellen Einheit zusammengefaßt sind, die also die Spalte und der Anfang des Ganzen – der *konstitutionellen Monarchie*, ist.« Pirmin Stekeler etwa geht so weit zu sagen, dass der Monarch dem Bundespräsidenten der Bundesrepublik Deutschland entspräche, man also das Moment des Fürsten als konstitutionelle Demokratie lesen könnte. Laut Stekeler hat der Monarch in der hegel'schen Staatstheorie dann etwa die Rolle des Bundespräsidenten der BRD oder etwa auch die des Königs Großbritanniens. Beide sind nicht in den konkreten Prozess politischer Willensbildung einbezogen, besiegeln jedoch Gesetze formell durch ihre Unterschrift. Der hegel'sche Staat entspräche, zumindest in seinen Grundzügen so einer konstitutiven Monarchie oder eben einer parlamentarischen Demokratie nach bundesdeutschem Muster mit einem Bundespräsidenten an der Spalte. Vgl. Stekeler-Weithofer: *Hegels Grundlinien der Philosophie des Rechts*, S. 806, 877.

⁴⁵⁵ Dies ist für Hegel von besonderer Relevanz, wie er in seiner Kritik der Französischen Revolution und der Gewaltenteilungslehre Montesquieus darlegt. *TW VII*, §272, Anm. Vgl. auch *GW 26,3*, S. 1418f. und *GW 26,2*, S. 1008ff. Siehe auch Petersen, *Subjektivität und Politik*, S. 138f.

sie zur Erhaltung und Weiterentwicklung des politischen Ganzen zusammenwirken.«⁴⁵⁶

3.2.4.2.1 *Die Professionalisierung des politischen Personals*

Das organische Zusammenwirken der Staatsgewalten zur Erarbeitung des Gemeinwillens bedürfe der Professionalisierung des politischen Personals, der Repräsentanten und der Beamten. *Repräsentanten* als Mitglieder der Regierung und Abgeordnete des Parlaments bedürfen »entsprechender Eigenschaften und der Gesinnung«, die sie »in *obrigkeitlichen* oder *Staatsämtern*«⁴⁵⁷ erworben haben. Nur durch solche Erfahrung in der konkreten Politik hätte das politische Personal »durch die Tat bewährte Gesinnung, Geschicklichkeit und Kenntnis der Einrichtungen und Interessen des Staats und der bürgerlichen Gesellschaft und den dadurch gebildeten und erprobten obrigkeitlichen Sinn und Sinn des Staates.«⁴⁵⁸ Die Erfahrung und Kompetenz des politischen Personales gewährleiste, dass es überhaupt Wissen um die Belange der Bevölkerung und die Realisierungsmöglichkeiten dieser Belange habe. Einen substantiellen oder allgemeinen politischen Willen zu erkennen, festzusetzen und zu beschließen, bedeute so, die realen Herausforderungen der politischen Gemeinschaft zu kennen. So könne »dieser Wille [...] insofern vernünftig [genannt werden], als in ihm die gesellschaftlichen Interessen und die Erfordernisse staatlichen Handelns – die Regierung wirkt an der Gesetzgebung beratend mit – Berücksichtigung finden.«⁴⁵⁹ Dies ist nach Hegel entscheidend, damit die Bürger das politische Personal als ihre Repräsentanten anerkennen können.

Die Bedeutung der Professionalisierung der Politik zeigt sich zudem in der besonderen Rolle der *Beamten*. Sie sind Angehörige des *allgemeinen Standes* und sollen durch fachliche und persönliche Qualifikation das Funktionieren der Verwaltung sicherstellen, denn sie sind mit dem Besorgen der allgemeinen Angelegenheiten betraut und somit für die Herausbildung der *volonté générale* mitverantwortlich. Dies zu leisten, bedeutet für Hegel ein ganz besonderes Verhältnis des Beamten zu

456 Petersen: *Volonté générale und volonté particulière*, S. 45.

457 TW VII, §310.

458 Ebd., §310.

459 Petersen: *Volonté générale und volonté particulière*, S. 47. Sie auch TW VII, §309: »Da die Abordnung zur Beratung und Beschließung über die *allgemeinen* Angelegenheiten geschieht, hat sie den Sinn, daß durch das Zutrauen solche Individuen dazu bestimmt werden, die sich besser auf diese Angelegenheiten verstehen als die Abgeordneten, wie auch, daß sie nicht das besondere Interesse einer Gemeinde, Korporation gegen das allgemeine [sic!], sondern wesentlich dieses geltend machen.«

seinem Berufszweig; der Beamte befindet sich nämlich nicht nur in einem reinen Anstellungsverhältnis. »Der Staatsdienst fordert vielmehr die Aufopferung selbständiger und subjektiver Zwecke und gibt eben damit das Recht, sie in der pflichtmäßigen Leistung, aber nur in ihr zu finden.«⁴⁶⁰ Das Dasein des Beamten erfordere so seine ganze Identifikation mit dem Staat. Der Beamte brauche nicht nur die »gründlichste Bildung«⁴⁶¹ und könne so über »gebildete Intelligenz« verfügen, er benötige auch das »rechtliche Bewußtsein«,⁴⁶² die ihm als Qualifikationen »Sitte sein« müssten.⁴⁶³ Diese Qualitäten erlange die Beamtenchaft in der Ausübung der Staatsgeschäfte und sei so »die Grundsäule des Staates in Betreff auf Rechtlichkeit und der Intelligenz«⁴⁶⁴ oder, anders gesagt, Träger politischer Tugend, da sie in der Lage sei, durch ihre Bildung den allgemeinen Zweck des Staates zu wissen und zu wollen.⁴⁶⁵ Diese besondere Qualifikation des Beamten sei insofern besonders relevant, als gerade durch diese »die Zufriedenheit und das Zutrauen der Bürger zur Regierung«⁴⁶⁶ gestiftet werde. Die Anerkennung des Staates, die sich in der hegelischen Terminologie auch als *Zutrauen* oder *Vertrauen* zeigt, ist wesentlich durch die fachliche und persönliche Qualifikation der Beamten als politisches Personal bedingt. Diese besondere Rolle der Beamten zeigt sich in einer Institution, die Hegel *Regierungsgewalt* nennt und die die zentrale vermittelnde Instanz zwischen Staat und Bürger ist.

3.2.4.2.2 Die Regierungsgewalt

Die *Regierungsgewalt* bezeichnet in der hegelischen Staatskonzeption zunächst die Rechtsprechung sowie die Verwaltung des Staates – das ist nach Hegel die Exekutive.⁴⁶⁷ Ihr Kompetenzbereich beinhaltet also die Polizei und die Rechtsprechung, wie sie bereits in der bürgerlichen Gesellschaft dargestellt wurden.⁴⁶⁸ Hier findet die konkrete Vermittlung von *volonté générale* des Staates und *volonté particulière* der Einzelnen statt. Die Aufgabe der Regierungsgewalt ist »die Subsumtion der *besonderen*

⁴⁶⁰ TW VII, §294 Anm.

⁴⁶¹ GW 26,2, S. 1023.

⁴⁶² TW VII, §297.

⁴⁶³ GW 26,2, S. 1022 heißt es weiter: »In der Bildung des Beamtenstandes überhaupt muß es liegen, der Pflicht getreu zu sein. Die dazu gehörenden Qualitäten müssen Sitte sein, und können so nicht befohlen werden.«

⁴⁶⁴ Ebd., S. 1023, Siehe auch TW VII, §296.

⁴⁶⁵ Vgl. Petersen: *Subjektivität und Politik*.

⁴⁶⁶ TW VII, §295.

⁴⁶⁷ Ebd., §287.

⁴⁶⁸ Nach heutigem Verständnis würde man von Exekutive und Judikative sprechen.

Sphären und einzelnen Fälle unter das Allgemeine «,⁴⁶⁹ das zuvor durch die gesetzgebende Gewalt bestimmt und festgesetzt wurde. Hier werden die Rechte und Pflichten von Staat und Einzelnen exekutiert. Dies bedeutet wiederum, dass durch diese Gewalt zum einen die Leistungen der Einzelnen gegen den Staat organisiert werden, zum anderen werden durch sie die besonderen Interessen gesichert und erhalten.

»Gegen die besonderen Interessen bringt sie das Staatsinteresse zur Geltung, sie organisiert darin die Geschäfte und Leistungen der Individuen für den Staat. Andererseits erhält sie durch ihre Tätigkeit die Sphäre des besonderen Interesses, und schließlich soll diese besondere Sphäre »in das Allgemeine zurück[ge]führt« werden.«⁴⁷⁰

In dieser Rückführung des Besonderen in das Allgemeine des Staates erkennt Hegel die Möglichkeit der Entwicklung der *staatsbürgerlichen Gesinnung*. Hat die Regierungsgewalt nämlich die Aufgabe, die staatlichen Belange zu befördern und diesem Staat dabei »Tiefe und die Stärke«⁴⁷¹ zu verschaffen, muss er dazu notwendig die besonderen Interessen garantieren und sich so der Identifikation der Bürger, durch die Realisierung ihrer konkreten Freiheit, versichern. Nur so könne sich der Staat nachhaltig erhalten.

Die Regierungsgewalt schafft so die Vermittlung der politischen Gesinnung der Bürger, die nicht anderes meint als die Einsicht, dass der Staat die je eigenen Interessen sichert und dass er deshalb anerkennungswürdig ist. Dies zu stiften, ist Aufgabe der Regierungsgewalt, die durch die Sicherung und Realisierung der subjektiven Freiheit die Existenz des Staates garantiert. Hier treffen die besonderen Interessen der Korporationen auf das gemeinschaftliche Interesse. Gerade hier würden die Einzelnen erkennen, dass ihre konkrete Freiheit, die sich in ihren besonderen Interessen materialisiert, nicht nur abstrakt aufgehoben sind, sondern konkret im Wirken der Regierung realisiert werden. Als Mitglieder der Korporationen erfahren die Einzelnen nämlich, dass der Staat »das Mittel der Erhaltung der besonderen Zwecke« ist.⁴⁷² Sie würden den Staat so als »ihre Substanz wissen«,⁴⁷³ oder, anders gesagt, ihn als Bedingung ihres freien Daseins als Person erkennen – und hierin liege »das Geheimnis des Patriotismus der Bürger«, das sei der Grund ihrer Identifikation mit ihm.⁴⁷⁴

Eine besondere Bedeutung kommt innerhalb der Bestimmung der Kompetenz der Regierungsgewalt der *Organisation der Behörden* des Staates zu. Diese zu gestalten sei besonders herausfordernd, da eine

469 TW VII, §273.

470 Petersen: *Subjektivität und Politik*, S. 157.

471 TW VII, §289 Anm.

472 Ebd., §289 Anm.

473 Ebd.

474 Ebd.

zentralistische Struktur nach französischem Vorbild zu verhindern sei.⁴⁷⁵ Entscheidend an der Organisation der Behörden sei, dass »von unten, wo das bürgerliche Leben *konkret* ist, dasselbe auf konkrete Weise regiert werde [...].«⁴⁷⁶ Um dies zu sichern, spricht Hegel den Korporationen, Genossenschaften und Kommunen das Recht auf eine gewisse Selbstverwaltung zu, während er zugleich sieht, dass die Fähigkeit »häufig ungeschickt sein«⁴⁷⁷ kann, da sie aufgrund ihres nur beschränkten Aufgabenbereichen der Selbstverwaltung den Behörden des Staates unterlegen ist. Die Selbstverwaltung sei so zwar gegeben und garantiert, jedoch »auf Geschäfte geringerer Bedeutung«⁴⁷⁸ beschränkt.

Die besondere Bedeutung der Selbstverwaltung zeigt sich nach Hegel zudem darin, dass sie die Macht der Staatsbeamten einschränkt. Gera-de die »Korporationsrechte«⁴⁷⁹ würden sicherstellen, dass die Beamten »nicht die isolierte Stellung einer Aristokratie nehme und Bildung und Geschicklichkeit nicht zu einem Mittel der Willkür und einer Herrschaft werde [...].«⁴⁸⁰ Die Selbstverwaltung verhindere also nach Hegel eine Herrschaft »von oben herab«.⁴⁸¹ Ein solcher Machtmissbrauch durch Beamte würde nämlich das Prinzip des Gemeinwesens zerstören und das wichtige Zutrauen der Bürger in dieses verhindern. Hier wirken die Korporationen gewissermaßen disziplinierend auf die Beamtenchaft, »wo-durch die Einmischung subjektiver Willkür in die den Beamten anver-traute Gewalt für sich gehemmt und die in das einzelne Benehmen nicht reichende Kontrolle von oben von unten ergänzt wird.«⁴⁸²

Die Regierungsgewalt ist so zum einen in Bezug auf das Funktionsfähig-keit des Staates als Institutionengefüge relevant, denn sie besorgt nicht nur die Bedingungen der für den Staat wichtigen Geschäfte, sondern be-fördert diese im Verhältnis zu partikularen Interessen der Kommunen und Korporationen. Sie bestellt also die Pflichten der Institutionen und Bürger gegen den Staat, dessen Funktionsfähigkeit von den Leistungen jener abhängt. Besonders relevant ist jedoch zum anderen, dass gerade in der Sphäre der Regierungsgewalt das organisierte besondere Interesse

475 Vgl. GW 26,3, S. 1442

476 TW VII, §290.

477 Ebd., §289 Anm.

478 Petersen: *Subjektivität und Politik*, S. 158.

479 TW VII, §297.

480 Ebd.

481 TW VII, §297. An einem Beispiel expliziert Hegel diese Gefahr in der Anmerkung des gleichen Paragraphen: »So hatte sich vormals die Rechtspflege, deren Objekt das eigentümliche Interesse aller Individuen ist, dadurch, daß die Kenntnis des Rechts sich in Gelehrsamkeit und fremde Sprache und die Kenntnis des Rechtsganges in verwinkelten Formalismus verhüllte, in ein Instrument des Gewinns und der Beherrschung verwandelt.«

482 TW VII, §295.

institutionell garantiert wird. Das Besondere hat durch die Betonung der wichtigen Stellung kommunaler Selbstverwaltung sein Recht gegen eine Politik von oben und hat hierbei sogar korrektive Wirkung auf die Beamtenschaft, gegen die sie ihr Recht im Falle von Willkür geltend machen kann. Dadurch möchte Hegel Bindung und Zutrauen der Bürger an den Staat sicherstellen.

3.2.4.2.3 *Die gesetzgebende Gewalt*

Die *gesetzgebende Gewalt* bezeichnet in der hegelischen Staatstheorie die Legislative. Hier werden Gesetze beraten und beschlossen und gerade insofern ist hier die Sphäre, wo der allgemeine Wille in seine allgemeisten Form erkannt und formuliert wird. Da dieser Wille in der hegelischen Staatstheorie nie nur ein abstrakter ist, sind die an diesem Prozess beteiligten Personengruppen entscheidend. Hegel zeigt hier erneut die Relevanz der Vermittlung des allgemeinen Willens des Gemeinwesens mit dem organisierten Willen der Einzelnen, indem er etwa die Korporationen in diese Gewalt einbindet.

Die gesetzgebende Gewalt hat drei Momente. Erstens hat sie das *monarchische Moment*. Die Entscheidungen des Monarchen sind immer abstrakter Natur und bedürfen so der inhaltlichen Bestimmung. Zweitens ist die *Regierungsgewalt* beratend an der Formulierung von Gesetzen beteiligt. Sie habe »concrete Kenntniß« von »Grundsätze[n] [...] und Praxis«⁴⁸³ der Staatsangelegenheiten, d.h. sie wisse, ob zu beschließende Gesetze bestimmten, schon bestehenden »Verfahrensweisen«⁴⁸⁴ oder Praxisformen des Volkes entsprechen und somit Aussicht auf Anerkennung durch dieses haben. Die Regierungsgewalt wisse zudem um die konkreten »Bedürfnisse des Staats«,⁴⁸⁵ wodurch ihre Beteiligung an Formulierung und Beschluss von Gesetzen notwendig wird. Vor allem das dritte Moment zeigt sich aber als entscheidendes Kriterium für die Vermittlung von Allgemeinheit und Besonderheit: Das *ständische Element* ist die Zusammenfassung der gewählten Vertreter der Korporationen und somit Mitglieder »verschiedener politischer Stände«.⁴⁸⁶ Es gewährleiste, dass die allgemeinen Staatsangelegenheiten nicht nur »*an sich*«, sondern auch »*für sich*«,⁴⁸⁷ realisiert werden. Sie sollen sich demnach im Wissen und Wollen der *Vielen des Volkes*,⁴⁸⁸ was Hegels bevorzugter Begriff für die anzunehmende Gesamtheit einer Volksgemeinschaft ist,

483 GW 26,2, S. 1026.

484 Ebd.

485 Ebd.

486 Fulda: *Georg Wilhelm Friedrich Hegel*, S. 229. Vgl. TW VII, §301.

487 TW VII, §301.

488 Vgl. ebd., Anm.

widerspiegeln. Es sollen möglichst viele an der Herrschaft (repräsentiert) beteiligt sein, wodurch »das Moment der subjektiven *formellen Freiheit*, das öffentliche Bewußtsein als *empirische Allgemeinheit* der Ansichten und Gedanken der *Vielen*, darin zur Existenz komme[n].«⁴⁸⁹ Durch das *ständische Element* werden also nicht nur die konkreten Interessen in die gesetzgebende Gewalt eingeschlossen, hier zeigen sich auch konkrete Inhalte zu beschließender Gesetze. Das Verhältnis zwischen dem Staat und den Vielen des Volkes wird also gerade dadurch gestiftet, dass das »Wohl des Staats [...] mit dem näheren Bewußtsein der Vielen«⁴⁹⁰ geschieht. Es zeigt sich, dass Hegel Staat und Volk nicht etwa als einander entgegengestehende Instanzen versteht, sondern fordert, dass es ein konkretes Verhältnis zwischen ihnen gibt, d.h. »das Interesse des Staats ist das Interesse der Bürger«⁴⁹¹, beide sind also als Teile eines Ganzen zu begreifen.

Organisiert sind die Repräsentanten der Korporationen in der *Ständeversammlung*, die mit der *Regierungsgewalt* über Gesetze berät, die der *Monarch* dann schließlich besiegt, wodurch die Mitte zwischen beiden Interessensgruppen gefunden werden soll. Hegel erkennt in dieser Struktur gleichwohl die Gefahr, dass die drei Elemente ihre je eigenen Interessen als das Ganze des Staates betrachten und sich isolieren könnten, wodurch es entweder zu »Herrschergewalt und Willkür« käme oder die »besonderen Interessen der Gemeinden, Korporationen und der Individuen«⁴⁹² zum Willen des Ganzen gemacht würden und somit als »Darstellung einer Menge und eines Haufens, zu einem somit unorganischen Meinen und Wollen, und zur bloß massenhaften Gewalt gegen den organischen Staat kommen.«⁴⁹³ Die gesetzgebende Gewalt stellt diesen negativen Tendenzen gegenüber eine gewisse Absicherung dar, indem sie den Rahmen bietet, die Interessen der Elemente miteinander auszugleichen. So spricht Hegel der Ständeversammlung eine »relative Selbständigkeit und Unabhängigkeit [...]«⁴⁹⁴ zu; zugleich sind Kompetenzbereiche des Monarchen und der Regierung eingeschränkt.

Das *ständische Element*, das in zwei Kammern organisiert ist,⁴⁹⁵ schränkt diese destruktiven Tendenzen zusätzlich ein. Die beiden Kammern wirken an den Geschäften der Legislative beratend mit. Die *erste Kammer* bilden die adligen Majoratsbesitzer,⁴⁹⁶ die nach Hegel »durch harte Aufopferung für den *politischen Zweck* verkehr[en], womit dieser Stand wesentlich an die Tätigkeit für diesen Zweck angewiesen und

⁴⁸⁹ TW VII, §301.

⁴⁹⁰ GW 26,2, S. 1026.

⁴⁹¹ Ebd., S. 1027.

⁴⁹² TW VII, §302.

⁴⁹³ Ebd.

⁴⁹⁴ Petersen: *Subjektivität und Politik*, S. 162.

⁴⁹⁵ TW VII, §312.

⁴⁹⁶ Petersen: *Subjektivität und Politik*, S. 162.

gleichfalls in Folge hiervon ohne die Zufälligkeit einer Wahl durch die *Geburt* dazu berufen und *berechtigt* ist.«⁴⁹⁷

Die »bewegliche Seite der bürgerlichen Gesellschaft«,⁴⁹⁸ d. s. die Vertreter des Gewerbestandes, also Abgeordnete oder Repräsentanten, sind als Mitglieder der *zweiten Kammer* organisiert. Diese »umfasst alle Mitglieder der bürgerlichen Gesellschaft mit Ausnahme der Regierungsbeamten« und der ersten Kammer.⁴⁹⁹ Um auch in dieser Instanz sicherzustellen, dass das Resultat der Beratung das allgemeine Interesse ist, haben die Mitglieder der zweiten Kammer kein imperatives Mandat⁵⁰⁰ und dürfen so nicht »kommittierte oder Instruktionen überbringende Mandatarien [...] sein.«⁵⁰¹ Vielmehr soll es durch ihre Beteiligung zu »eine[r] lebendige[n], sich gegenseitig unterrichtende[n] und überzeugende[n], gemeinsam beratende[n] Versammlung«⁵⁰² kommen.

Solche Qualität kann die ganze Ständeversammlung haben, da sie abgesichert sei gegen monarchische Willkür und Einflussnahme der Regierung auf der einen Seite und gegen Abhängigkeit ihrer Mitglieder von den Abordnenden auf der anderen Seite. Sie kann so, nach Hegel, unabhängig beraten und zu Beschlüssen kommen und so die *volonté générale* erkennen und beschließen. So hat die Ständeversammlung, auch wenn sie nicht Teil der Regierung ist, korrektive Wirkung auf diese, insofern sie die Regierung kontrolliert und zur *öffentlichen Rechtfertigung* ihres Regierungshandelns nötigt.⁵⁰³

»In jedem Falle [...] garantiert diese Kontrolle, dass die Regierung wirklich den allgemeinen Willen als den an und für sich vernünftigen vollführt. Zugleich macht sie darin diesen Willen und seine Vollführung als vernünftig transparent, so daß tatsächlich jeder sein Selbstbewußtsein darin haben kann.«⁵⁰⁴

Diese zunächst institutionellen und insofern objektiven Garantien, dass der Zweck der Ständeversammlung, nämlich das Erkennens und

497 TW VII, §307.

498 Ebd., §308.

499 Petersen: *Subjektivität und Politik*, S. 162.

500 Vgl. ebd. Siehe auch Stekeler-Weithofer: *Hegels Grundlinien der Philosophie des Rechts*, S. 995: »Hegel begründet die Ablehnung eines imperativen Mandats (und eben das sind »kommittierte oder Instruktionen überbringende Mandatarien«) damit, dass der Sinn der Versammlung der gewählten Repräsentanten auch darin besteht, Wissen zusammenzubringen und überzeugende Argumente zum Zug kommen zu lassen.«

501 TW VII, §309.

502 Ebd.

503 Über die Rolle der Minister in diesem Prozess, sowie des Verhältnisses zwischen erster und zweiter Kammer siehe Petersen: *Subjektivität und Politik*, S. 163f.

504 Ebd., S. 164. Vgl. auch TW VII, §312ff.

Beschließen des *substantiellen Willens* erreicht werde, verstkt Hegel noch durch ein weiteres Kriterium: Er fordert von den Mitgliedern nämlich nicht nur bestimmtes Fachwissen, sondern zugleich personale Dispositionen, also eine bestimmte »Gesinnung«.⁵⁰⁵ Die Abgeordneten hätten gerade durch ihre Berufserfahrung in der politischen Praxis eben diese »Gesinnung, Geschicklichkeit und Kenntnis der Einrichtungen und Interessen des Staates und der bürgerlichen Gesellschaft und dem dadurch gebildeten und erprobten *obrigkeitlichen Sinn* und *Sinn des Staats*«⁵⁰⁶ entwickelt. Hier zeigt sich erneut die Relevanz der Professionalisierung der Politik im hegelschen Staatsbegriff, die auch schon im Begriff der Regierungsgewalt eingelöst worden war.

Als solche Institution könne die Ständeversammlung nun ihrem Zweck nachkommen und als vermittelnde Instanz zwischen *Allgemeinheit* der Staatsangelegenheiten und *Besonderheit* der Interessen der Viele agieren. Sie könne zugleich gewahrleisten, dass es ein konkretes Verhältnis zwischen Allgemeinheit und Besonderheit gebe, nämlich insofern die besonderen Interessen in ihrer allgemeinen Form ganz konkret Einzug finden in das Wirken des Staates oder eben in das Staatsgeschehen insgesamt – freilich in der Form der Repräsentation. Die allgemeinen Interessen der Einzelnen sind hier ganz konkret realisiert, was sich, wie Hegel darstellt, dem politischen Bürger als *Citoyen* vermittelt und vermitteln muss, soll dieser anerkennen, dass das Interesse des Staates zugleich sein eigenes Interesse ist. Um dies zu gewahrleisten, fordert Hegel, dass die Ständeversammlungen öffentlich abzuhalten seien. Das diene dazu, dass auf der einen Seite die Mitglieder der Regierung ihr Handeln rechtfertigen und begründen müsst, und auf der anderen Seite die Bürger informiert würden. So habe »das Moment der *allgemeinen Kenntnis* durch die Öffentlichkeit der Stndeverhandlungen seine Ausdehnung«.⁵⁰⁷

3.2.4.2.4 Bildungsmoment: ffentliche Ständeversammlung und öffentliche Meinung

Die politische Willensfindung durch Beratung der Staatsangelegenheiten in *ffentlichen Debatten* der Ständeversammlung soll sie der Öffentlichkeit zugänglich machen. So würden die Citoyens nämlich ganz konkret Wissen um die Staatsangelegenheiten erwerben. Sie würden nicht nur schlicht informiert, sondern würden auch ganz konkret erkennen, ob und inwiefern ihre partikularen Interessen mit den allgemeinen

⁵⁰⁵ Ebd., §310.

⁵⁰⁶ Ebd.

⁵⁰⁷ Ebd., §314.

Staatsangelegenheiten zusammenhängen, inwiefern jene in diese übersetzt sind.⁵⁰⁸ Die Öffentlichkeit der Debatten sei »ein Bildungsmittel für diese [die Bürger, A.A.], und zwar eines der größten.«⁵⁰⁹ Hier würden die Einzelnen nicht nur über die politischen Belange informiert, sondern »es entwickeln sich dabei die Talente, Tugenden, Geschicklichkeiten«.⁵¹⁰ Die Citoyens würden hier das politische Geschäft von jenen lernen, die dieses betrieben, und zugleich in der Beschäftigung mit den öffentlichen Angelegenheiten in ein politisches Denken gewissermaßen hineingezogen – sie würden hierin geübt. Sie verstünden die Urteile der Regierung und des Parlaments bzw. sie bekämen Einblick in diese. In der Auseinandersetzung mit den politischen Belangen erkannten sie, dass die Staatsangelegenheiten sie etwas angingen, weil sie selbst unmittelbar und mittelbar von den Entscheidungen betroffen seien.⁵¹¹

Die Öffentlichkeit der parlamentarischen Debatten zeige ihre Relevanz außerdem darin, dass sie eine Relation zur *öffentlichen Meinung* habe. Sie ist ein wesentliches Element staatlichen Zusammenlebens in der hegelischen Konzeption, hier sei nämlich der Wille des Volkes vermittelt. Hier zeige sich die »formelle, subjektive Freiheit, daß die Einzelnen als solche ihr eigenes Urteilen, Meinen und Raten über die allgemeinen

⁵⁰⁸ Vgl. GW 26,2, S. 1034.

⁵⁰⁹ TW VII, §315.

⁵¹⁰ GW 26,3, S. 1463.

⁵¹¹ Stekeler kritisiert Hegel für die allzu großen Rolle, die er der Regierung und den Beamten zuspricht. Zwar hat er mit seiner Kritik insofern recht, dass Hegel hier die Regierung und den Monarchen und dabei die Beamten zu stark akzentuiert und sein Staatskonzept den Anschein eines zu zentralistischen Staates hat. Es muss aber an dieser Stelle gesehen werden, dass Hegel, gerade in der Hervorhebung der öffentlichen Meinung, ganz konkret aber auch in seinem Sittlichkeitsskonzept, betont, dass diese Repräsentanten nicht einfach im luftleeren Raum entscheiden können. Sie müssen das Interesse der Gemeinschaft der Citoyens, die wir »Volk« oder »Zivilgesellschaft« nennen, berücksichtigen und das Interesse dieses Volks realisieren. Aber sie tun dies eben nicht in der direkten Umsetzung einzelner Willen, sondern in ihrer gewissermaßen übersetzten allgemeinen Form der *Repräsentation*. Gerade dies, so erkennt Hegel richtig, ist das Grundelement jedes Begriffs der Repräsentation. Freilich ist das Problem der Form der Qualifikation der Staatsbeamten hiermit nicht gelöst. Aber es zeigt sich, dass es in der politischen Entscheidungsfindung eine direkte Rückwirkung zwischen Repräsentanten und Bürgern geben muss, insofern diese Entscheidungen Bewilligung finden können müssen. So sind diese Entscheidungen »insofern vernünftig zu nennen, als in ihm die gesellschaftlichen Interessen und die Erfordernisse staatlichen Handelns [...] Berücksichtigung finden.« Petersen: *Volonté générale und volonté particulière*, S. 47; vgl., Stekeler-Weithofer: *Hegels Grundlinien der Philosophie des Rechts*, S. 947.

Angelegenheiten haben und äußern [...].⁵¹² Sie ist nicht misszuverstehen als der nur in Medien artikulierte Wille, sondern kann auch in Debatten oder auch Demonstrationen Ausdruck einer Absicht einer (Personen-) Gemeinschaft sein. Trotz der Betonung ihrer Relevanz idealisiert Hegel die *öffentliche Meinung* nicht. Er erkennt vielmehr, dass sie zwar »die ewigen substantiellen Prinzipien der Gerechtigkeit«⁵¹³ enthalte, diese aber auch mit dem »Besonderen des Meinens«⁵¹⁴ vermischt seien. Sie greift so Angelegenheiten nicht etwa systematisch, sondern gewissermaßen beliebig auf und hat somit »keinen Maßstab für Wesentliches und Unwesentliches«⁵¹⁵ in sich.

Obwohl die öffentliche Meinung weder eine Institution des Staates im engeren Sinne noch weisungsbefugt ist, kann sie dennoch durchaus Legitimationsdruck auf die politischen Entscheidungsträger ausüben und so Einfluss auf die politische Willensbildung nehmen. Diese müssten sich in ihrer Entscheidungsfindung auch nach diesem geäußerten Willen des Volkes richten.

»Die öffentliche Meinung ist zu allen Zeiten eine große Macht, besonders aber in unserer Zeit, wo das Prinzip der subjektiven Freiheit diese Wichtigkeit, diese Bedeutung hat. Was gelten soll, gilt nicht durch Gewalt, weniger durch Gewohnheit, Sitte, sondern durch Einsicht, Gründe.«⁵¹⁶

Gerade hier zeigt sich ihre Relevanz für die *Citoyens*, hier sind sie unmittelbar wirksam und gewissermaßen hörbar, hier müssen sie sich mit ihren Interessen zeigen. Zunächst müssen sie aber wissen, wie sie ihre je besondere Stimme und damit ihr Interesse in der öffentlichen Meinung zeigen können. Sie müssen Kenntnis um die Staatsangelegenheiten haben und in der Form der Allgemeinheit denken und handeln. Sie müssen ihre Äußerungsformen und die Mittel ihrer Durchsetzung kennen und zugleich verstehen, wie sie ihr besonderes Interesse so übersetzen, dass es zur Staatsangelegenheit wird – indem es Eingang in die öffentliche Meinung bekommt. Die öffentliche Meinung ist so Artikulationsform des politischen Streits, d. h. der Ort des Kampfes der besonderen Interessen, und die *Citoyens*, bei Hegel immer verstanden als aktive Bürger, tun gut daran, sich in ihr zu zeigen, möchten sie ihre Interessen durchsetzen. Hierbei vollziehen sie eine Bildung, die ihnen sowohl Wissen um Institutionen der politischen Willensfindung und die Verortung ihrer besonderen Interessen hierin verschafft, als auch ein Selbst-Wissen als Teile einer Willensgemeinschaft, in der auch ihre Stimmen relevant und

⁵¹² TW VII §316.

⁵¹³ Ebd., §317.

⁵¹⁴ Ebd., §316.

⁵¹⁵ Petersen: *Volonté générale und volonté particulière*, S. 48.

⁵¹⁶ GW 26,3, S. 1464.

realisiert sind. Sie werden so unmittelbar gebildet durch die Institutionen, in denen das je besondere Interesse mit den allgemeinen Staatsinteressen verflochten ist. Hegel ist dabei der Ansicht, dass die unmittelbare Beschäftigung und Auseinandersetzung der Einzelnen mit diesen Angelegenheiten das politische Denken des Einzelnen schult. Es finde gewissermaßen eine Gewöhnung an oder, besser, Übung im politischen Denken und Handeln statt, wodurch sich die politische Gesinnung des Bürgers einstelle.

Auch im Staat ist diese Bildung nicht direkt intendiert, sondern ergibt sich aus der Relation zwischen *volonté générale* und *volonté particulière*, man könnte auch sagen, zwischen staatlichen Institutionen und *Citoyens*. Eine solche Relation etabliert Hegel so in der institutionellen Konzeption seines Staatsbegriffs, die vorsieht, dass Vertreter der Korporationen zu Staatsbeamten werden und so eine gewisse Qualifikation haben. Er etabliert sie auch dadurch, dass das besondere Interesse in diesen Vertretern organisiert und repräsentiert ist.

Die Relation zwischen Volk und Staat wird auch gestiftet durch die *öffentlichen Debatten* der Staatsangelegenheiten, in denen sich Mitglieder der Regierung für ihr Handeln rechtfertigen und dieses begründen müssen, auf der einen Seite und die *öffentliche Meinung* auf der anderen Seite. Beide hätten konkrete, bildende Wirkung auf das Selbstbewusstsein des *Citoyens* und würden diesen gerade durch die Praxis eigenen politischen Lebens bilden. Das Verhältnis zwischen Repräsentierten und Repräsentanten wird also gerade dadurch gestiftet, dass beide Seiten sich in einem politischen Raum bewegen, der von ihnen die Fähigkeit einfordert, diesen politischen Raum nicht nur zu erkennen und zu verstehen, sondern auch ihre Interessen in diesen zu übersetzen – also zu ihrer *Allgemeinheit zu erheben*. Vollzogen wird diese Erhebung erneut praktisch, denn die Einzelnen werden durch diese Institutionen geradezu in ein politisches Denken hineingezogen oder eben hineingebildet.

So zeigen die öffentlichen Debatten und die öffentliche Meinung ihre Relevanz gerade darin, dass sie den Bürger des Staates zum spezifisch politischen Bürger praktisch bilden. Hegel kehrt so, nach Darlegung seines ganzen komplexen Staatsbegriffs, zurück zu jener Instanz, die die konstituierende Bedingung des Gemeinwesens ist: dem gebildeten *Citoyen*, der nun jenen, auch institutionellen, Staat zur Verfügung hat, der Bedingung seiner Bildung zur freien Person sein kann, da er unmittelbar auf ihn verwiesen ist. Hierin besteht die Gesinnung des politischen Bürgers, der den Staat als Bedingung seines freien Daseins erkennt.

3.2.4.3 Conclusio

Die detaillierte Darlegung des hegelischen Staatsbegriffes zeigt, was es bedeutet, wenn Hegel den Staat als »die Wirklichkeit der konkreten Freiheit« bestimmt. Die konkrete Freiheit des Einzelnen, die sich in der Möglichkeit der Realisierung der partikularen Interessen zeige, habe ihre Wirklichkeit in den Institutionen des Staates. Hier zeige sich die Wirklichkeit dieser Freiheit in den Staatsgewalten, wo die Bürger einerseits rechtlich geschützt, andererseits durch die Korporationen, Genossenschaften und Gemeinden vertreten seien, d.h. ihre Besonderheit ist in der Allgemeinheit erhalten.

Das für den hegelischen Staatsbegriff wichtige Verhältnis zwischen Staat und Bürger als Spezifikum des Gemeinwesens überhaupt, das im Begriff *Staat als solcher* dargelegt wird, wird im *politischen Staat* institutionell übersetzt. Dort zeigt sich, dass das Verhältnis zwischen Staat und Bürger kein unmittelbares ist. Es muss konkret hergestellt werden in der Interaktion von vernünftigen Institutionen und gebildetem Bürger, die beide aufeinander verwiesen sind.

Die Wirklichkeit des Gemeinwesens als Gemeinschaft hängt also davon ab, dass die Mitglieder dieser Gemeinschaft diese nach eigener, prüfender Reflexion als richtig anerkennen und in ihren Handlungen realisieren. Anders gesagt: Das Gemeinwesen bedarf der *Anerkennung* dieser Prinzipien durch seine Bürger. Hier zeigen sich »»das an und für sich Unendliche und Vernünftige im Staat«, also die nachhaltigen Formen und Normen des gemeinsamen Lebens im Gemeinwesen, besonders aber die »Spiegelungen« in den personalen Subjekten.«⁵¹⁷ In seinen konkreten Institutionen und der Möglichkeiten der Teilhabe des Einzelnen am Ganzen des Staates muss der Staat eine solche Entwicklung ermöglichen und ist nur deshalb anerkennungswürdig.

Hegel erkennt, dass für solche *vernünftige* Weltbezugnahme die Einsicht des Einzelnen notwendig ist, für das Ganze mitverantwortlich zu sein. Der Einzelne müsse das Bewusstsein haben, dass das Ganze ihn etwas angehe, hierzu müsse er in die Belange des Staates einbezogen sein. Dies zu erkennen, beruht aber wiederum auf der Fähigkeit des Bürgers die Relation zwischen sich und seinem Gemeinwesen zu erkennen – es bedarf also des mehrstufigen Bildungsprozesses der Rechtsphilosophie. Als Sphäre der Vernunft zeigt sich der Staat nun insofern, als hier die Bestimmungen, das sind Besonderheit und Allgemeinheit, einander nicht mehr entgegenstehen, sondern zusammengeführt werden.

In der Darlegung des Bildungsprozesses des Einzelnen im Staat folgt Hegel dem Strukturmoment seines Bildungsbegriffes als *praktischer Bildung*. Die Bürger bilden sich in der konkreten Auseinandersetzung mit

⁵¹⁷ Stekeler-Weithofer: *Hegels Grundlinien der Philosophie des Rechts*, S. 809.

den *politischen* Belangen. Sie gewinnen hier nicht nur Kenntnisse, sondern zugleich die Fähigkeit, ihr je eigenes Interesse zu artikulieren und in die politische Diskussion zu übersetzen. Wie schon in den Bildungsmomenten der bürgerlichen Gesellschaft, ist jedoch mit diesen auch funktionalen Fertigkeiten ein gewisses *Selbstverständnis* des Einzelnen verbunden. Hegel postuliert hier, dass durch die konkrete Teilnahme das *Selbstbewusstsein* des Einzelnen als Teil eines Ganzen des Staates gestiftet wird. Die Einzelnen werden Teil des Gemeinwesens, insofern sie seine Prinzipien, Praxisformen, Denkungs- und Handlungsweisen beherrschen. Sie erwerben hier Welt-Wissen, das sie mit anderen Mitwissern verbindet,⁵¹⁸ insofern es hier einen gemeinsamen Handlungsräum gibt. Sie können sich selbst und ihre je eigenen Handlungen und Urteile innerhalb gemeinschaftlicher Normen einordnen und fühlen sich in diesen aufgehoben, insofern sie mit diesen in *aufgehobener Identität* stehen. Dies zeige sich in ihrem *Selbstgefühl*, welches bedinge, dass die Einzelnen sich nicht nur *verständig*, sondern auch *vernünftig* auf die Welt beziegen, d. h. nicht nur aus zweckrationaler Abwägung, sondern gerade auch beispielsweise aus normativen Grundsätzen heraus, in jedem Fall aber auch im Sinne der Sittlichkeit des Gemeinwesens denken, urteilen und handeln.

Durch diesen Bildungsprozess wird das für den Begriff des Gemeinwesens wichtige Verhältnis zwischen Bürger und Staat hergestellt, woraus ersichtlich wird, dass Bildung ein Leitbegriff der hegelischen Rechtsphilosophie ist. Wird Bildung nämlich, nach Hegel, als die Entwicklung des Selbstbewusstseins verstanden, sind bürgerliche Gesellschaft und Staat die Sphären der Realisierung solcher Bildung. Hier findet sich der Vollzug der Bildung, die nicht in Bildungsinstitutionen im engeren Sinne erworben, sondern in einem ganzen gesellschaftlichen und politischen Leben als *homo socialis et politicus* entwickelt wird – die politische Existenz des Einzelnen ist so zentral für Bildung im Vollsinne. Beide Sphären sind so zu verstehen als Teile eines ganzen Bildungsprozesses des Einzelnen zur freien Person und seiner Möglichkeit, Verstand und Vernunft zu entfalten. Andersherum kann es den hegelischen Staat ohne solch gebildete Citoyens nicht geben. Erst in deren Wissen, Wollen und Tun hat er seine Wirklichkeit.

518 Vgl. Stekeler-Weithofer: *Denken*.