

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

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

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

Bewusstsein begreift (wir verstehen die Faktizität wie in Kapitel II.2 als *imputatio facti*). Das Selbstbewusstsein erkennt sich so als »reine Kategorie«, die als Bedingung der Möglichkeit der Verstandeskategorien diesen zugrunde liegt (vgl. PhG, 178-185). Die seinslogischen Verstandesurteile, in denen nur abstrakte inhaltliche Bestimmungen gelten, sind in ihrer Abstraktheit enttarnt und können unmöglich als absolut oder allgemeingültig angesehen werden.

**Exkurs X:** In diesem Zusammenhang sei auf eine amüsante Bemerkung Hegels hingewiesen, in der sich dieser Sachverhalt im Konkreten offenbart. So echauffiert er sich in seinem Brief vom 9. Oktober 1814 an H.E.G. Paulus künstlich darüber, dass in den Verhandlungen des Wiener Kongresses ein zu hoher Wert auf die legalistische Festlegung des Besonderen gelegt würde. Worum es dabei konkret geht? Um nicht weniger als »die wichtigsten Dinge, nämlich Kleidung – hätt' schier gesagt deutscher Damen und Mamsellen – vielmehr aber deutscher Frauen und Jungfern«, über die »unter anderen Pleni- und Semi-Potentarien auch unser Herr Gott selbst gesprochen« habe (Hegel 1969b, 42)<sup>44</sup>. Hier wird also das Besondere als Allgemeines bestimmt (abgesegnet durch das »Allgemeine« schlechthin *in persona divina*), was (rechts-)philosophisch und logisch unzulässig ist. Und Hegel kommentiert nun ironisch, dass man im »gelobten Lande des Deutschdumms« nur hoffen kann (»Gott gebe«), nicht auf solche Weise »in die Partikularitäten hinaus zerstreut [zu] werden« (Hegel 1969b, 43).

- 44 Hegel stilisiert die Aussage über Gott im Darauffolgenden hoch, indem er eine Analogie zum Bund Gottes mit dem Volk Israel zieht: »Was derselbe [Gott; Anm. T.M.] also eins[t]mals seinem lieben Volke erzeugte, ihm zu sagen, wo es geele Seide und braune einnähen solle, so lieb hat er nun auch uns.« (Ebd., 42f.) Dabei bleibt aber festzuhalten, dass sich hinter der vordergründig humoristischen Geste durchaus ein antijüdisches Element verbirgt, wenn er die Juden etwa als »halsstarrsches Volk« (ebd., 43) bezeichnet. Es bleibt zu prüfen, inwiefern sich hier ein latenter Antijudaismus zeigt. Dabei wird aber zu beachten sein, dass Hegel hier das konkrete logische Problem der universalen (gottgewollten) Sanktionierung des Besonderen anprangert und in der Folge auch auf konkrete biblische Gesetze hinweist, um sein Anliegen zu verdeutlichen. So stellt sich die Frage, ob das antijüdische Element seiner Rede hier paradigmatisch ist oder sich aus einer Übertragung/Projektion ableitet. Vor dem philosophischen Hintergrund erscheint die zweite Variante wahrscheinlicher, was den latenten Antijudaismus allerdings in keiner Weise entschuldigt. Zu beachten bleibt aber auch, dass Hegel in den *Ästhetikvorlesungen* betont, dass »das Verhältnis der Juden in vielen Staaten« eine angesichts des Begriffs vom Menschen nicht zu rechtfertigende »Kollision« bedingt, die auf ein »zur Natur gewordenes Unrecht« zurückzuführen ist, weshalb es nur

In der Vernunft begreift sich das Ich als *die* Kategorie (siehe Kapitel III.1). Was bei Kant noch als ominöses ›Ich denke‹ nur vorausgesetzt war, ist nun wirklich erkannt. »Es [das Selbstbewusstsein; Anm. T.M.] hat die reine Kategorie selbst zu seinem Gegenstande, oder es ist die Kategorie, welche ihrer selbst bewußt geworden.« (PhG, 293) In diesem Begriff kulminieren nun Allgemeines und Individuelles, Objektives und Subjektives. Als Selbstbewusstsein entfremdet sich das Ich zwar stets von sich selbst, aber dabei ist es zugleich immer auch bei sich. Im Selbstbewusstsein ist das Ich *an-und-für-sich*, wie Hegel sagt. Und in diesem An-und-für-sich-Sein ist jedes individuelle Selbst zugleich das allgemeine Selbst: Wenn das einzelne Ich »in seinem Bewußtsein als eine *Bewegung* unterschiedlicher Momente auseinander[tritt]« (ebd.), dann tritt ihm darin nichts Fremdes gegenüber – weder eine fremde Welt, in die es sich zufällig hineingeworfen vorfindet und in der sich sein Schicksal abspult, noch eine abstrakte Bestimmung seiner selbst, die gegen alle Veränderungen antritt, um als melancholisches Ich einer imaginären Identität verhaftet zu bleiben. Es hat erkannt, dass es selbst diese Momente bedingt, hervorruft, trägt – und entsprechend auch durch seine Tätigkeit verschwinden lässt. Die Momente treten im Ich zwar auseinander, »[a]ber in *allen* hält es die einfache Einheit des Seins und des Selbst fest, die ihre *Gattung* ist« (ebd.). *Als selbstbewusstes Bewusstsein begreift sich das Individuum als Gattungswesen*. Diese Erkenntnis bildet das Fundament für die sittlich bestimmte *Intersubjektivität*. In der Tatsache, dass das Individuum sich als Allgemeines begreift, ist die mutuale Anerkennung der Individuen als freie und gleiche Subjekte impliziert (vgl. Siep 1982, 258; Honneth 2005). Hiermit schließt Hegel nicht nur an Kants Erkenntnis aus der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* an (vgl. GMS, BA 99–101), sondern liefert die zureichende Prämisse für dessen Resultat.

Die Bestimmungen von Einzel- und Gattungswesen fallen folglich beide in den Begriff des Selbstbewusstseins. Das Bewusstsein, das sich selbst Gegenstand ist, ist das freie Bewusstsein, das »allen Gegensatz und alle Bedingungen seines Tuns abgeworfen [hat]; es geht frisch *von sich* aus, und nicht auf *ein Anderes*, sondern *auf sich selbst*« (PhG, 293). Als vernünftiges Bewusstsein

---

plausibel ist, dass er besagtes Verhältnis in einem Atemzug mit »Sklaverei, Leibeigenschaft [und] Kastenunterschieden« nennt (Ä I, 272). (Vgl. hierzu auch den problematischen völkerrechtlichen Gedanken Hegels in GPhR, § 331. Eine Deutung dieser Stelle mit Blick auf den systematischen Gesamtzusammenhang der *Rechtsphilosophie* bietet Schenk 2018, 23, Anm. 64.)

begreift es sich als erhaben über die Antinomien, die die statischen Verstandesurteile hervorrufen. Als selbstbewusste Inkarnation der Vernunft ist das einzelne Ich nicht an abstrakte Reflexionsbestimmungen und Ist-Aussagen verwiesen, sondern erkennt sich selbst als tätiges Selbsterkennen. »Das Tun hat daher das Ansehen der Bewegung eines Kreises, welcher frei im Leeren sich in sich selbst bewegt, ungehindert bald sich erweitert, bald verengert und vollkommen zufrieden nur in und mit sich selbst spielt.« (Ebd.) Das Tun, in dem sich das Ich als Allgemeines begreift, ist also frei, indem es allein sich selbst zum Inhalt hat. »[E]s selbst ist *Inhalt* nur in dieser Bestimmung der Einfachheit gegen die Bestimmung seines Übergehens und seiner Bewegung.« (PhG, 293f.) Vor diesem Hintergrund lässt sich eine zweite Deutung des Begriffs vom »geistigen Tierreich« formulieren: In dieser Bestimmung des Ich als sich selbst begreifende reine Kategorie, ist es in dem ihm wesentlichen Reich, seiner »ursprüngliche[n] bestimmte[n] Natur« (PhG, 294) situiert, nämlich dem Reich der Vernunft. Wie das Tier »in einem Element oder Biotop sich bewegt und entwickelt, dabei aber sowohl seine Individualität wie die Gattung erhält und zum Ausdruck bringt« (Siep 2000, 162), so wird »[d]ie Bewegung der Individualität ... als Realität des Allgemeinen, als Zweck an sich selbst erfahren« (Vieweg 2019, 285).

Über die Analogie zum Tierreich stellt Hegel nun die Verbindung dieser Stufe des Geistes zur kantischen Moralphilosophie her. In der *Phänomenologie* stellt er diesen Übergang wie folgt dar: Indem sich das Selbstbewusstsein als »tuende Individualität« (PhG, 295) erkennt, begreift es sich als »ein Wesen, dessen *Sein* das *Tun* des *einzelnen* Individuums und aller Individuen [...]; das Wesen, welches das Wesen aller Wesen, das *geistige Wesen* ist« (PhG, 310). Als dieses geistige Wesen ist es die Allgemeinheit als »absolutes *Sein*«, d.h. alle selbstbewusste bzw. selbstbestimmte Individualität, was Hegel als »*sittliche Substanz*« bezeichnet; diese Substanz ist aber als tätige Individualität zugleich Subjekt, also »*sittliches Bewußtsein*« (PhG, 311; vgl. PhG, 325). Dem sittlichen (Selbst-)Bewusstsein ist es daher möglich, die sittliche Substanz in sich selbst und als sein Selbst zu erkennen. Mit anderen Worten, *a priori* wird es dem *Sittengesetz* in Form des *kategorischen Imperativs* gewahr. Es erkennt sich selbst, sein (geistiges) Wesen, in seinem Pflichtbewusstsein, dessen Doppelstruktur (»pflichtgemäß und aus Pflicht«) auch Hegel noch einmal hervorhebt:

Die Pflicht soll ich um ihrer selbst willen tun, und es ist meine eigene Objektivität im wahrhaften Sinne, die ich in der Pflicht vollbringe: indem ich sie tue, bin ich bei mir selbst und frei. Es ist das Verdienst und der hohe Stand-

punkt der *Kantischen* Philosophie im Praktischen gewesen, diese Bedeutung der Pflicht hervorgehoben zu haben. (GPhR, § 133 Z)

Weil das Bewusstsein das apriorische Sittengesetz *an sich* hat, erklärt sich zunächst, warum sich in jeder menschlichen Gesellschaft dieselben fundamentalen, aber dennoch abgeleiteten Gesetze vorfinden, wie z.B. das Tötungs- und das Lügenverbot. Die »*gesunde Vernunft*« fungiert zunächst mehr wie der *gesunde Menschenverstand*, der scheinbar *unmittelbar weiß*, dass z.B. das Lügen als solches etwas Unmoralisches ist, weshalb das Lügenverbot als Gesetz ebenso *unmittelbar gilt* (PhG, 312). Hier allerdings ist das Sittengesetz vom Bewusstsein noch nicht erkannt. Es hat es nur *an sich*, aber noch nicht *für sich*. Wo das Sittengesetz aber erkannt wurde, da zeigt sich, dass diese Annahme einer unmittelbaren Gültigkeit bestimmter Gesetze unzulässig ist (siehe Kapitel II.2). Hegel führt diese Erkenntnis noch einmal auf seine Weise vor, indem er das kategorische Lügenverbot bzw. die Pflicht zur Wahrheit prüft. So mag das Wahrheitsgebot zwar absolute Gültigkeit beanspruchen, der Form nach aber bleibt es hinter dem kategorischen Imperativ zurück. Schließlich müssten, sofern das Gebot *sinnvoll* sein soll, auf der Stelle Einschränkungen gemacht werden. »*Jeder soll die Wahrheit sprechen*« – gut und schön, aber nur machbar, »*wenn er die Wahrheit weiß*« (PhG, 313). Das Gebot muss also revidiert werden und die Klausel über die individuelle »*Kenntnis und Überzeugung*« involvieren (ebd.). Dass das Gebot anders *ausgesprochen* wird, als es sinnvollerweise *gemeint* sein kann, zeigt nun aber, dass sich das »*allgemein Notwendige, an sich Geltende, welches der Satz aussprechen wollte, vielmehr in eine vollkommene Zufälligkeit verkehrt [hat]*« (ebd.). Mit dieser Feststellung deckt Hegel ein auf der Ebene des Symbolischen situiertes Problem auf. Das strenge Ge- bzw. Verbot ist nur dem *Schein* nach universal gültig. Sein *Wesen* hat es im Sittengesetz. Die humanistische Intuition, die nun jenen fundamentalen Gesetzen eine vermeintliche Evidenz akkreditieren will, zerbröckelt daher angesichts der Selbstprüfung (bzw. Kritik) der reinen Vernunft. Der Wortlaut des abgeleiteten kategorischen Verbotes, d.h. seine Form innerhalb der symbolischen Ordnung, erscheint nur dadurch als absolut, da zugleich ein Wahrheitsgarant unterstellt wird. Es müsste nun aber die Vernunft selbst sein, die sich hier zum Wahrheitsgaranten macht. Das würde aber bedeuten, dass das sittliche Bewusstsein sich auf einen letzten Grund festlegen müsste, der mit der Vernunft identifiziert würde, damit – komme was wolle – die kategorische Gültigkeit des bestimmten Gesetzes sanktioniert wäre. Damit hätte man aber das Pferd von hinten aufgezäumt und das sittliche Bewusstsein geriete in ei-

nen Selbstwiderspruch, denn als vernünftiges Bewusstsein hat es schließlich das Sittengesetz *an sich*, nicht aber ein bestimmtes Gesetz.

Der Gedanke, dass bestimmten Gesetzen kategorische Geltung zukommen könne, bleibt angesichts der sich im *geistigen Wesen* selbst begreifenden Vernunft etwas Illusorisches. Er bleibt dem Imaginären verpflichtet, indem er unterstellt, dass die Dialektik der praktischen Vernunft um einen positiven inhaltlichen Kern zirkuliert. Wir haben gesehen, dass Kant diese Problematik sehr wohl gespürt hat und mit dem kategorischen Imperativ das geistige Werkzeug liefert, um einer Subversion des Sittengesetzes im Prinzip entgegenzuwirken. Das geistige Wesen muss nämlich vernünftigerweise (an-)erkennen, dass es pflichtgemäß *aus Pflicht* handeln muss. Diese Kapazität der praktischen Vernunft bezeichnet Hegel passend als die »gesetzprüfende Vernunft« (vgl. PhG, 316-323). Sie nimmt sich nun jedes Gesetz des geltenden Rechts vor und prüft es auf seine universale Gültigkeit hin. Natürlich hält kein bestimmtes Gesetz dieser Prüfung stand, denn universale Gültigkeit kann nur das Sittengesetz als solches beanspruchen, nicht aber ein aus ihm abgeleitetes, kontingentes und demnach relatives Gesetz. Indem die gesetzprüfende Vernunft sich ans Geschäft macht, droht sie, das Ganze des geltenden Rechts infrage zu stellen. In diesem Sinne inhäriert ihr ein revolutionärer Geist. Ihr Vorgehen ist aber nicht willkürlich und die von ihr angebotene Alternative ist zweifellos vernünftig, schließlich setzt sie an die Stelle der bestimmten Gesetze das durch die Vernunft selbst sanktionierte Sittengesetz. Allerdings ist damit herzlich wenig gewonnen, denn als »gesetzgebende Vernunft« (vgl. PhG, 311-316) ist es ihr nicht möglich, bestimmte Gesetze zu formulieren, ohne sich in Widersprüche zu verstricken (siehe Kapitel II.2). »Oder solche Gesetze bleiben nur beim *Sollen* stehen, haben aber keine *Wirklichkeit*; sie sind nicht *Gesetze*, sondern nur *Gebote*.« (PhG, 315) Was die gesetzgebende Vernunft ausspricht, hat letztlich nur formale Gültigkeit. Dieser Sachverhalt markiert, laut Hegel, die große Schwäche der kantischen Ethik. Ethik und Sittlichkeit bestehen hier, wie wir gesehen haben, als getrennte Sphären nebeneinander – und ihre Versöhnung bleibt aufgeschoben.

Vor diesem Hintergrund verwundert es nicht, dass Hegel eine fundamentale Kritik der kantischen Trennung von Legalität und Moralität vornimmt (vgl. Ritter 2003d, bes. 288). Da es Kant nicht gelingt, den Überschuss, den das Sittengesetz produziert, zu denken und in seine Rechtsvorstellung zu integrieren, verbleibt er bei einer Trennung von Moral und Recht. Diese Trennung bedingt aber folgendes Problem: Als vernünftiges Subjekt bin ich einerseits dem geltenden Recht (*a posteriori*) unterworfen, andererseits aber un-

terwerfe ich mich selbst dem *apriorischen* Sittengesetz. Insofern beide Sphären als getrennt vorgestellt bzw. auf abstrakter Verstandesebene festgehalten werden, ist es mir zwar *möglich*, mich angesichts eines prekären Rechtsurteils innerlich von diesem Urteil zu distanzieren, es sogar zu missbilligen und dadurch das erhabene Gefühl der Moralität zu verspüren, in dem ich Achtung vor mir selbst als Vernunftwesen erlange; allerdings ist es mir *nicht erlaubt* zu intervenieren und dem sittlichen Unrecht entgegenzutreten.<sup>45</sup> Indem Kant auf dieser Trennung beharrt, bewegt sich sein Denken noch innerhalb der Schranken des geistigen Tierreichs. Als Vernunftwesen, das sich selbst mit dem Anspruch des Sittengesetzes konfrontieren kann, ist der Mensch in dem ihm wesentlichen Reich der Vernunft situiert. Was er darin begreift ist aber nur etwas Innerliches, Subjektives, dem die Objektivität im Sinne der Wirklichkeit (Hegels objektiver Geist) abgeht. Seine Gedanken sind zwar vernünftig und auch ethisch, aber eben noch nicht ethisch-politisch bzw. sittlich. Eine Übereinstimmung vom subjektiven Sittengesetz und objektiven Gesetz ist unter diesen Umständen höchstens zufälligerweise gegeben. Als geistiges Wesen hat das menschliche Subjekt aber den Anspruch, dass die innere Sittlichkeit auch eine äußere Sittlichkeit werde. Dazu muss es tätig werden. Der *gute Wille* Kants muss zum *freien Willen* Hegels avancieren. Erst wo sich das Bewusstsein wirklich als freier Wille begreift, weiß es, dass jede »Bestimmtheit«, d.h. auch die des einzelnen Gesetzes, »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«, zu verstehen ist (GPhR, § 7). Erst im Bewusstsein vom Realen der Willensfreiheit wird der Mensch wirklich zum autonomen Subjekt. In seiner *Rechtsphilosophie* spricht Hegel daher zunächst auch nicht vom *Subjekt*, sondern von der *Person*. Erst die Moralität »bestimmt die *Person* zum *Subjekte*« (GPhR, § 105). Als solches erkennt der Mensch, dass er gerade nicht aufgrund seiner Akzeptanz oder Negation bestimmter Gesetze autonom ist, sondern deshalb *wesentlich* frei ist, weil er sich selbst als allgemeines Subjekt, als geistiges Wesen bestimmt. Er hat den Begriff der Freiheit *an sich*, dieser gehört zu seinem Wesen, weil er ein Vernunftwesen ist – und die Freiheit ihrerseits

45 Genau an dieser Stelle erkennt Odo Marquard einen zentralen Aspekt des hegelschen Denkens. Laut Marquard hält Hegel dem formalen Sollen nämlich nicht die »bloße gegebene Wirklichkeit« entgegen, stattdessen weist er auf die Möglichkeit der bewussten »Weigerung, das Gegebene als Instanz zu akzeptieren«, hin (Marquard 1964, 109f.).

ist, wie wir seit Kant wissen, ein Vernunftbegriff.<sup>46</sup> Durch diese Erkenntnis wird er handlungsfähig, da er nun nicht mehr im erhabenen Staunen über die innere Freiheit oder im ablehnenden Entsetzen über bestimmte Gesetze verweilen muss, sondern erkennt, dass er sich das, was er sowohl innerlich als auch äußerlich jeweils vorfindet, zu eigen machen kann. Sowohl Sittengesetz als auch geltendes Recht entstammen ihm selbst – genauer gesagt, das Sittengesetz weiß von sich nur vermittels der individuellen Subjektivität, während es die bestimmten Gesetze nur deshalb gibt, weil menschliche Subjekte sie erlassen oder gelten lassen. Beide müssen sozusagen *durch* das Subjekt hindurch. Das Subjekt nimmt sich dabei aber regelrecht selbst in *Besitz*.<sup>47</sup> Es nimmt das, was eben noch als heteronomes Element, als sein Schicksal empfunden wurde, jetzt selbst in die Hand. Es hat das Sittengesetz und die Freiheit nicht einfach an sich, sondern auch *für sich*.

Das Subjekt also, das erkannt hat, dass sein guter Wille auch ein freier Wille ist, kann zur Tat schreiten und in der Tat das, was zuvor allein als subjektiver guter Wille bestimmt war, der sich am innerlichen Sollen ausrichtet, auch verwirklichen und objektiv geltend machen. Nach allem Gesagten versteht es sich dabei von selbst, dass es nur dann der freie Wille ist, der sich hier verwirklicht, wenn das Subjekt dabei das Sittengesetz verwirklicht. Die Verwirklichung eines nur subjektiven, pathologischen Interesses würde dem Begriff der Freiheit zuwiderlaufen. »Was das Subjekt ist, ist die Reihe seiner Handlungen. Sind diese eine Reihe wertloser Produktionen, so ist die Subjektivität des Wollens ebenso eine wertlose; ist dagegen die Reihe seiner Taten substantieller Natur, so ist es auch der innere Wille des Individuums.« (GPhR, § 124)

Hiermit hat Hegel das Versäumnis Kants aufgezeigt. »Daß das Gesetzgeben und Gesetzprüfen sich als nichtig erwies, hat diese Bedeutung, daß beides, einzeln und isoliert genommen, nur haltungslose Momente des sittlichen Bewußtseins sind [...].« (PhG, 319) Es gilt also, die beiden Momente der praktischen Vernunft, die bei Kant noch getrennt bleiben, miteinander zu vereinbaren. Im ersten Hauptabschnitt des Geist-Kapitels der *Phänomenologie* macht sich Hegel daher daran, die kantische Trennung von Moralität/Ethik und Legalität/Politik zu veranschaulichen und ihre drastischen Konsequenzen

46 »Die Freiheit repräsentiert die *einzig*e Bestimmung des Geistes, in ihr sind alle weiteren Bestimmungen enthalten und zusammen-geschlossen.« (Vieweg 2012, 55f.)

47 Vgl. Hegels Gebrauch der Begriffe Besitz und Eigentum in Enz., §§ 488-492. Siehe auch *Exkurs XIV*.



aufzuzeigen (vgl. PhG, 328–342). Dazu dient ihm Sophokles' Tragödie *Antigone*. Anhand des Dramas um Antigone, die Tochter-Schwester des berühmten König Ödipus, und Kreon, den König von Theben, erläutert Hegel die Struktur besagter Trennung. In Gestalt von Antigone und Kreon begegnen sich die zwei Prinzipien Ethik und Politik, Moral und Gesetz, Subjektivität und Objektivität als voneinander getrennte Formen, die beide *für sich* den exklusiven Anspruch auf Rechtmäßigkeit erheben. Zerworfen haben sich beide Figuren über die Frage, was mit dem Leichnam des Polyneikes, dem Bruder Antigones, geschehen soll, nachdem dieser in der Schlacht (gegen die eigene Stadt) gefallen ist. In seinem Amt als König von Theben und Vertreter des *Gesetzes der Polis* verbietet Kreon dessen Bestattung, während Antigone als Schwester des Gefallenen auf dem *Gesetz des Hades* beharrt, das Polyneikes angemessene Bestattung verordnet, so dass er in die Unterwelt fahren kann. Mit Hegels Worten, in Antigone und Kreon begegnen sich das »menschliche und göttliche Gesetz« (vgl. PhG, 328–342) als unvereinbare Prinzipien.

Der Gegensatz vom göttlichen und menschlichen Gesetz äußert sich dabei in einem Gewissenskonflikt beider Parteien, der seinen Grund in dem hat, was Hegel in der *Rechtsphilosophie* als die »*unmittelbare Substantialität* des Geistes« (GPhR, § 158) bezeichnet. Diese Substantialität bezeichnet konkret die *Familie*, indem sich diese als das fundamentale Moment des sittlichen Lebens des Geistes erweist. Anhand des antiken Dramas macht sich Hegel nun daran, diesen grundlegenden Begriff zu entwickeln:

Die familiäre Beziehung zwischen Antigone und Kreon fungiert als Epizentrum ihres tragischen Konflikts. Das Gesetz Kreons bringt seine Nichte Antigone in eine prekäre Situation. Denn da sie den Vorsatz hat, es zu brechen, setzt sie nicht nur die Verbindlichkeit des geltenden Rechts (und damit die Autorität des Gesetzgebers bzw. der symbolischen Schlüsselfigur der fundamentalen Referenz) aufs Spiel, sondern auch das familiäre Verhältnis zum Onkel (das im Patriarchat ebenso gut auch das Verhältnis zum Vater sein könnte – Stichwort Avunkulat). Auf der anderen Seite ist Kreon keinen Deut besser. Durch das bestimmte menschliche Gesetz, macht er es Antigone unmöglich, dem allgemeinen göttlichen Gesetz entsprechend zu handeln, das sie zur Treue gegenüber ihrer Familie, in diesem Fall gegenüber ihrem Onkel und ihrem Bruder, verpflichtet, ohne sich dabei an der Familie und damit der sittlichen Substanz zu verschulden. Anders gesagt, indem Kreon das bestimmte Gesetz über das allgemeine Gesetz erhebt, torpediert er die Möglichkeit einer sittlichen Gemeinschaft an ihrer Basis, da ausnahmslos jede Gemeinschaft die Familie zur Voraussetzung hat. Denn selbst wenn man

von der »Beziehung der Empfindung« oder dem »Verhältnis der Liebe« ab-  
sieht (PhG, 331), steht die Familie als »*natürliches sittliches Gemeinwesen*«, »als  
der *bewußtlose*, noch innere Begriff [...], als das *Element* der Wirklichkeit des  
Volks dem Volke selbst [gegenüber]« (PhG, 330).<sup>48</sup> Bereits auf dieser bewusst-  
losen Ebene zeigt sich, dass das menschliche Leben unbedingt – *an sich* – als  
sittliches bestimmt sein muss, und zwar noch bevor es sich selbst als eine be-  
sondere (z.B. religiöse oder nationale) Gemeinschaft bestimmt. Dies wird –  
vereinfacht gesprochen – besonders deutlich, wenn man sich der unbeding-  
ten Angewiesenheit des Menschen gerade am Anfang und am Ende seines Le-  
bens inne wird.<sup>49</sup> »Denn der einzelne Mensch steht in der Abhängigkeit von  
äußeren Einwirkungen [...], welche er vorfindet und sich ihnen, mag er sie als  
sein eigenes Interesse haben oder nicht, beugen muß.« (Ä I, 197f.) Ohne die  
unbedingte familiäre »Liebe [...], das heißt die Sittlichkeit in Form des Natür-  
lichen« (GPhR, § 158 Z), ist eine Gemeinschaft unvorstellbar. Die Familie bildet  
so das Kernelement, die Bedingung der Möglichkeit jeder sittlichen Gemein-  
schaft.<sup>50</sup> Die Familie sorgt dafür, dass der kleine (oder der alte) Mensch, der  
Freiheit und Selbstbestimmung *an sich*, aber noch nicht (bzw. nicht mehr, z.B.  
im Fall der Demenz, einer Behinderung o.ä.) *für sich* hat, nicht von der »be-  
wußtlose[n] Begierde« der Allgemeinheit verschlungen wird, und zwar indem  
sie ihn anerkennt; »sie macht ihn hierdurch zum Genossen eines Gemeinwe-  
sens« (PhG, 333).

Als überdeterminierte, tragische Figuren steuern Antigone und Kreon nun  
allerdings notwendigerweise auf die Katastrophe zu.<sup>51</sup> Kreon wird nicht von  
seiner Position abweichen und auf der absoluten Gültigkeit des menschlichen  
Gesetzes beharren. Antigone, die dieses Gesetz bricht, wird auf Kreons Be-  
fehl hin eingemauert und somit lebendig begraben. Mit ihr wird allerdings  
auch das göttliche Gesetz der Familie zu Grabe getragen, was sich dann in  
drei Selbstmorden manifestiert, die aufgrund von Kreons Rigorismus verübt

48 Vgl. auch die Verarbeitung dieses hegelschen Gedankens in Marx/Engels 1969b, 29f.

49 So optiert z.B. auch der Mediziner und Ethiker Giovanni Maio für eine »Kultur der An-  
gewiesenheit« (vgl. Maio 2012, 369–371). Siehe auch *Exkurs VII*.

50 Vgl. auch die Platzierung des Familienbegriffs zu Beginn der jeweiligen Kapitel zur  
Sittlichkeit in Enz., §§ 518–522 und GPhR, §§ 158–181.

51 Das tragische Element ist dabei natürlich narrativ-fiktionalen Ursprungs und weist  
daher auf den Charakter der antik-griechischen Religion hin, die Hegel als geistige  
»Kunstreligion« (vgl. PhG, 529–544) bzw. als »Religion der Schönheit« (vgl. VPhR II, 96–  
184) charakterisiert.

werden und sich wie eine Kettenreaktion ereignen. Zunächst nimmt sich Antigone selbst das Leben, daraufhin Haimon, ihr Verlobter, und schließlich Eurydike. Mit Antigone verliert Kreon zunächst seine Nichte, mit Haimon, verliert er seinen Sohn und mit Eurydike schlussendlich seine Ehefrau. Bei dem Versuch, die (bestimmte, strukturierte, bewusste) Integrität der bestimmten Gemeinschaft zu retten, zerstört er ihre (unbestimmte, unstrukturierte, unbewusste) Substanz.

In diesem Versagen und Verlust Kreons zeigt sich die selbstzerstörerische Tendenz der Institution, die natürlich auch hier die Struktur des Patriarchats hat. Wo das paternalistische Gesetz absolute Geltung beansprucht, frisst Kronos seine Kinder nicht allein aus Furcht davor, dass sie ihn stürzen könnten, sondern er frisst sie zudem »mit Recht«. Die fundamentale Ungleichheit, die dem patriarchalen System inhäriert, vermittelt sich in seiner strukturellen Selbstgenügsamkeit, die sich von den menschlichen Subjekten und damit von der Subjektivität als Komplement der Substantialität unabhängig macht. Die Vaterfunktion manifestiert sich darin, dass *der* Vater zum absoluten Herrscher erklärt wird, während alle anderen notwendigerweise ein Dasein als Knecht fristen – ggf. mit graduellen Abstufungen. Im berühmten Kapitel der *Phänomenologie* über »Herrschaft und Knechtschaft« (vgl. PhG, 145–155) zeigt Hegel nun aber, dass diese absolute Bestimmung imaginär ist und sich realiter als unhaltbar erweist: Ein Herr, der Herr sein will, müsste nämlich vom Knecht verlangen, dass er ihn als Herrn anerkennt. Dies ist aber aus unterschiedlichen Gründen nicht möglich: Einerseits nämlich hat der Herr den Knecht gerade dadurch degradiert, da er sich selbst zum Herrn macht und somit dem Knecht das selbstständige und freie Urteilsvermögen in der Sache aberkennt, da ein solches ja dem Herrn vorbehalten bleibt. Wer aber *per definitionem* nicht freiwillig und selbstbestimmt entscheiden kann, wen er als Herrn anerkennt, dessen Urteil ist letztlich ohne Wert und bedeutungslos. Der Herr fordert vom Knecht also etwas, das dieser gar nicht leisten kann. Würde der Herr dem Knecht nun aber das freie Urteilsvermögen und die Selbstbestimmung zusprechen, dann könnte dieser vielleicht sogar tatsächlich zu dem Entschluss kommen, jenen anzuerkennen, allerdings könnte er auch ebenso gut jeden anderen zu seinem Herrn wählen oder gleich (vernünftigerweise) sein eigener Herr werden. Die Herrschaft kann also logischerweise keine Exklusivität beanspruchen, ohne sich selbst aufzuheben. Herr und Knecht sind keine absoluten Begriffe, sondern nur innerhalb einer sinnanalytischen Dialektik zu begreifen. Ein substanzieller Dualismus bleibt somit ausgeschlossen.

Die Aporie von Herrschaft und Knechtschaft hat Hegel im Hinterkopf, wenn er nun mithilfe einer bemerkenswerten dialektischen Aufschlüsselung der Familienverhältnisse die Logik des Patriarchats aushebelt. Zunächst identifiziert er dazu drei familiäre Relationstypen: Erstens das Verhältnis von Mann und Frau, zweitens das von Eltern und Kind und drittens das Geschwisterverhältnis (vgl. PhG, 336). In seiner Darstellung der Geschlechterrollen bleibt Hegel dabei allerdings der veralteten europäischen Tradition verhaftet (vgl. Mills 1998). Für eine moderne und geschlechtergerechte Lesart – die wir hier im Ansatz erproben – wollen wir auf eine strukturelle Deutung zurückzugreifen.<sup>52</sup>

Wenn sich Hegel an diesem Punkt der *Phänomenologie* den grundlegenden familialen Relationstypen widmet, dann tut er dies in dem Bewusstsein, dass diese sich hier noch auf der Stufe der antiken Sittlichkeit befinden. Entsprechend zeigt sich im Verhältnis zwischen Mann und Frau bereits ein irreduzibler qualitativer Unterschied, der innerhalb des (antik-patriarchalen) Systems nicht eingeholt werden kann. Der Mann bleibt der Frau übergeordnet und auch die Ehe ist keine Vereinigung gleichberechtigter Subjekte. Die Frau mag zwar das Haus (οἶκος) verwalten, aber die Welt (κόσμος) und ihren Lauf bestimmt der Mann. Analog zu diesem Verhältnis ist auch die Eltern-Kind-Relation bestimmt. »Diese beiden Verhältnisse bleiben innerhalb des Übergehens und der Ungleichheit der Seiten stehen, die an sie verteilt sind.« (PhG, 336) Allein anhand dieser Analogie lässt sich leicht erkennen, dass ein patriarchales System aufgrund der Fixierung auf die Vaterfunktion eine inhärente Ungleichheit zwischen der tonangebenden regierenden Klasse und der hörigen unterworfenen Klasse einführt und erhält. Tatsächlich aber wird diese Funktionslogik durch das Geschwisterverhältnis konterkariert. Die Kinder, die aus dem Elternverhältnis hervorgehen, finden sich im Geschwisterverhältnis wieder, in dem sie sich auf Augenhöhe begegnen. Ihre Relation hebt die patriarchale Ungleichheit auf. In ihr ist das verschobene Verhältnis

---

52 Im Zusammenhang mit der hier problematisierten Logik der patriarchalen Institution genügt die folgende vereinfachte strukturelle Deutung. Inhaltlich entfernt sich diese jedoch weit vom Referenztext, was allerdings auch mit dem Verweis darauf zu rechtfertigen ist, dass Hegels Darstellung in diesem Kapitel der *Phänomenologie* im Wesentlichen unvereinbar ist mit der Explikation der entsprechenden Begriffen (Familie, Ehe, Mann, Frau) in seiner späteren *Rechtsphilosophie*. Schließlich darf nicht außer Acht gelassen werden, dass Hegel an dieser Stelle der *Phänomenologie* eine frühe Stufe der Sittlichkeit und des Familienbegriffs beschreibt, während er in der *Rechtsphilosophie* den Familienbegriff unter dem Aspekt des aufgeklärten und freien Willens entfaltet.

»in seine *Ruhe* und *Gleichgewicht* gekommen« (ebd.). Ein qualitativer Unterschied zwischen Bruder und Schwester könnte nur wieder durch einen patriarchallogischen Gewaltakt eingeführt werden, durch den die *reale Egalität* durch eine *symbolische Ungleichheit* ersetzt würde.<sup>53</sup> Dass Hegel an dieser Stelle dennoch zwischen Bruder und Schwester unterscheidet, ist der besagen Explikation der sittlichen Stufe, aber auch der Vorlage geschuldet, die ihn dazu zwingt, Antigones unbedingte Verpflichtung als Schwester gegenüber ihrem Bruder im Sinne der schicksalhaften Tragödie des griechischen Dramas zu verdeutlichen. Nichtsdestotrotz zeigt sich im Geschwisterverhältnis der Bruch mit der patriarchalen Logik. Der Geschwisterbegriff enthält die fundamentale Bestimmung der wechselseitigen Anerkennung im Sinne der Gleichheit. Nicht umsonst wurde die *Brüderlichkeit* zum revolutionären Leitbegriff. Die Logik aber gebietet, dass der Kampfbegriff der Brüderlichkeit frei sein muss von patriarchalen Vorurteilen. Innerhalb der symbolischen Ordnung patriarchaler Provenienz bleibt der Begriff unausweichlich vorbelastet. Aus diesem Grund ist es sinnthematisch betrachtet nur logisch, den Begriff der Brüderlichkeit durch den Begriff der *Geschwisterlichkeit* zu substituieren.<sup>54</sup> Der Begriff der Geschwisterlichkeit ist nämlich struktureller Natur, indem er

53 Hegel beklagt diese Art der strukturellen Gewalt z.B. mit Blick auf das römische Erbrecht. Das durch die patriarchale Logik sich auszeichnende Recht verdeutlicht die fundamentale Unsittlichkeit, die sich bis in unsere Zeit fortsetzt, denn »das Festhalten daran macht das Schwierige und Fehlerhafte in unserem Erbrecht aus« (GPhR, § 180 Z). Am Erbrecht zeigt sich auch die Kontingenz des Patriarchalismus. Die Frau wird zur Dienerin und dem »Gebrauch des Mannes« preisgegeben, »wenn er tot ist, ist ihr Nutzen, ihre Stellung verloren« (GPhR, Notiz zu § 180). Hier nun zeigt sich das Erbrecht als – gelinde gesagt – »dürftig«, da das Schicksal der Frau nun »von der Gnade ihrer Söhne ab[hängt]« (ebd.). »Schwestern« und »Witwen« werden dem »harte[n], unsittliche[n] Schicksal preisgegeben« und da die zu Vätern gewordenen Söhne dieses Schicksal weitervererben, bleibt die »fortdauernde Unmündigkeit« bestehen und wird »von Geschlecht zu Geschlecht« weitergetragen (ebd.). Indem das Testament auf der Ebene des Vertrags zwischen Einzelpersonen verbleibt, gelangt ein Moment der Willkürlichkeit in das allgemeine Recht. »Mit dem Testamente ist überhaupt etwas Widriges und Unangenehmes verbunden, denn ich erkläre in demselben, wer die seien, denen ich geneigt bin. Die Zuneigung ist aber willkürlich [...].« (GPhR, § 180 Z) Im Patriarchat wird diese Willkür systemisch impliziert und strukturell überdeterminiert.

54 Innerhalb einer patriarchal strukturierten Ordnung steht Brüderlichkeit auch immer für *die* Institution. Schwesterlichkeit dahingegen steht für Revolution (vgl. Daly 1985, 59f.). Als dialektische Versöhnung beider Terme steht die Geschwisterlichkeit für die substantielle Sittlichkeit, die sich subjektiv – anerkennend – vermittelt.

die wechselseitige Anerkennung aller Subjekte als freie und gleiche Menschen bezeichnet. Als Strukturbegriff bezieht sich die Geschwisterlichkeit daher auf die Menschheitsfamilie als Ganze. Nicht zuletzt spricht auch Hegel in diesem Zusammenhang von der »Erweiterung der Familie« (GPhR, § 181) und von der »*allgemeinen Familie*« (GPhR, § 239) als »*zweite Familie*« (Hegel 2009, 197). Es ist eine Tatsache, dass jeder Mensch ein Menschenkind ist.

Es ist hier folglich möglich, mit Hegel über Hegel hinaus zu gehen. Auch sein Eheverständnis in der *Rechtsphilosophie* gibt hierzu Anlass. Dort nämlich stellt er fest, dass die Ehe nicht länger im naturrechtlichen Sinne verstanden werden darf (dies richtet sich gegen naturalistische Interpretationen, die biologizistischen und essenzialistischen Deutungen des Geschlechtsbegriffs zugrunde liegen und die Ehe auf die Funktion der Arterhaltung reduzieren); auch darf sie nicht als schlichter »bürgerlicher Kontrakt« gedeutet werden (GPhR, § 161 Z) (dies richtet sich gegen Kant, der die Ehe als einen Vertrag zwischen zwei Individuen über den »wechselseitigen Gebrauch ihrer Geschlechtseigentümlichkeiten« [MS I, § 27] zum Zwecke der Fortpflanzung versteht); und schließlich darf sie auch nicht rein auf die Liebe und die »Empfindung« zurückgeführt werden, da das Ehegelöbnis nicht zuletzt auch die gelegentliche Suspension individueller Launen zugunsten des Gemeinsamen erfordert (GPhR, § 161 Z). Die moderne Ehe kann ihren »Ausgangspunkt« daher nur haben in der »freie[n] Einwilligung der Personen, und zwar dazu, *e i n e Person auszumachen*, ihre natürliche und einzelne Persönlichkeit in jener Einheit aufzugeben, welche nach dieser Rücksicht eine Selbstbeschränkung, aber eben, indem sie in ihr ihr substantielles Selbstbewußtsein gewinnen, ihre Befreiung ist« (GPhR, § 162).<sup>55</sup> Damit ist aber nicht gesagt, dass das sittliche Bewusstsein jede zufällige, d.h. »pathologische« Neigung bei der Wahl der Ehepartnerin bzw. des Ehepartners suspendieren muss. Im Gegenteil! Für Hegel ist klar, dass das vermeintliche pathologische Interesse erst dadurch zur Gefahr wird, wenn man ihm eine wesentliche Gültigkeit *als* pathologisches Element zuerkennt. Das würde nämlich bedeuten, einem eigentlich kontingenten Element eine allgemeine Gültigkeit (nämlich wesentlich pathologisch zu sein) zuzusprechen. Mit Hegel muss man also sagen, dass das kontingente Element eben *als solches*, als *dieses* kontingente Phänomen anerkannt

55 Vor dem Hintergrund seiner eigenen Argumentation bleibt die von Hegel selbst teilweise noch in der *Rechtsphilosophie* vorgenommene Zuteilung der Geschlechterrollen (vgl. GPhR, bes. § 166) unhaltbar und muss entsprechend revidiert werden (vgl. Vieweg 2019, 502, Anm. 144; Vieweg 2012, 251-267).

werden muss, so dass es nicht zu einer vernunftlosen Überschätzung desselben kommt, wodurch das, was eigentlich zufällig ist, als wesentlich verstanden würde. *Das pathologische Interesse darf nicht einfach aufgehoben (negiert) werden; auch darf es nicht als Allgemeingültiges aufgehoben (konserviert) werden; es muss dialektisch aufgehoben werden.* »Der gegensatzlose Verzicht auf das Kontingente ist dem sittlichen Bewußtsein als unbedingte Aufgabe zugemutet.« (Henrich 1971d, 176)<sup>56</sup> Verzicht bedeutet aber in diesem Zusammenhang die »Freigabe des Zufälligen als eine sittliche Leistung« (ebd., 174). Praktisch lässt sich dies anhand der freiheitlichen Idee von der Ehe veranschaulichen: »So ist es z.B. das Wesen der Ehe, sich die Freiheit von der Zufälligkeit der Neigung zu versprechen. Mit diesem Versprechen tritt sie in ihre eigene Notwendigkeit ein, in der sie aber ohne Entgegensetzung gegen Neigung lebt.« (Ebd., 173) Erneut bestätigt sich so die Familie als sittliche Substanz, denn in ihr verwirklicht sich der freie Wille in dem Sinne, dass zwei gleichberechtigte Subjekte sich im freiheitlichen Prozedere freiwillig selbst beschränken, um *ein Subjekt der Zwei* zu bilden, bei dem es sich um eines der Kernelemente der sittlichen Gemeinschaft, genauer gesagt der »bürgerlichen Gesellschaft« (vgl. GPhR, §§ 182-256), handelt. In diesem Sinne veranschaulicht die Ehe nichts Geringeres als das »ethische[...] Prinzip Hegels« (Henrich 1971d, bes. 173-180, hier 173).

**Exkurs XI:** Man muss fragen: Setzt diese Erkenntnis notwendigerweise den Ehebegriff voraus? Für das 21. Jahrhundert muss die »Institution« der Ehe, wie sie Hegel hier beschreibt, offensichtlich ebenfalls einer Revision unterzogen werden. Aber auch hierzu liefert Hegel selbst das Werkzeug: Da die Ehe substantiell auf der Innigkeit und der freien Willensentscheidung beruht, lässt sie sich sehr wohl als Strukturelement denken, das jenseits der inhaltlichen und institutionellen Bestimmung (durch den Staat bzw. seine Repräsentant\*innen, die Standesbeamte\*innen, auf der einen Seite bzw. die Kirche und ihre Repräsentant\*innen, die Pastor\*innen, auf der anderen) denkbar ist. Hier ließe sich z.B. Hegels – ausgesprochen aktuell klingender – Begriff von der »neuen Familie« zur Anwendung bringen, »welche ein für sich *Selbstständiges* gegen die *Stämme* oder Häuser ist, von denen sie ausgegangen ist« (GPhR, § 172).

56 Dementsprechend muss auch die Vorstellung, der Idealismus würde jegliche Form von Kontingenz in metaphysischer Notwendigkeit auflösen, revidiert werden. Gerade der Idealismus Hegels leugnet das Kontingente nicht, sondern inkludiert es (vgl. ebd., 177).

Dementsprechend muss auch das Eltern-Kind-Verhältnis neu bestimmt werden. »In den Kindern wird die *Einheit* der Ehe, welche als substantiell nur *innigkeit* und *Gesinnung*, als existierend aber in den beiden Subjekten gesondert ist, als *Einheit selbst eine für sich seiende Existenz* und *Gegenstand*, den sie als ihre Liebe, als ihr substantielles Dasein, lieben.« (GPhR, § 173) In den Kindern wird real, was in der freiheitlichen Ehe, und zwar in Form der gemeinsamen Entscheidung, einen symbolischen Raum der wechselseitigen Anerkennung, Freiheit und Gleichheit erschlossen hat. Aus dem Symbolischen geht so wieder das Reale hervor.<sup>57</sup>

Das Kind gilt daher als *an sich* freies und gleichwertiges Geschöpf, »und das Leben ist das unmittelbare Dasein nur dieser Freiheit, sie gehören daher weder anderen noch den Eltern als Sachen an« (GPhR, § 175). Daraus folgt konsequenterweise, dass die Kinder ein irreduzibles Recht auf Subsistenz und Erziehung zur Mündigkeit haben (vgl. Vieweg 2019, 502f.)<sup>58</sup>, so dass es ihnen ermöglicht wird, diese Freiheit *für sich* zu erlangen, um fähig zu ein, als freie Bürger\*innen die sittliche Gemeinschaft aktiv mitzubestimmen.<sup>59</sup> Hegel beklagt in diesem Zusammenhang das »Sklavenverhältnis der römischen Kinder« als eine der die »Gesetzgebung befleckendsten Institutionen« (GPhR, § 175). Dieser Hinweis ist von hoher Tragweite, denn hierbei wird deutlich, dass die Rechte der Kinder und die realen bzw. realpolitischen Umstände der Kindheit ein entscheidender Indikator dafür sind, ob ein System (oder eine Gemeinschaft) als sittlich zu klassifizieren ist. Ein System wie das des globalen Finanzkapitalismus, das viele Kinder auf der einen Seite des Globus zur Kinderarbeit zwingt, während es auf seiner anderen Seite die Jugendarmut als Normalzustand akzeptiert, ein System, das tagtäglich hunderttausende Kinder trotz Überproduktion verhungern lässt und dessen lukrative Kriegsökonomie den Boden dafür bereitet, dass Kindersoldaten in den Krieg geschickt werden, ist nicht einfach moralisch fragwürdig, sondern schlichtweg

57 »Es sind die Gesetze der Nomenklatur, die – zumindest bis zu einem gewissen Grad – die Allianzen bestimmen und kanalisieren, von denen ausgehend die Menschenwesen miteinander kopulieren und schließlich nicht nur andere Symbole schaffen, sondern auch reale Wesen [...]« (Lacan 2015c, 31)

58 Hegel selbst spricht von der »zweiten Geburt der Kinder, der geistigen« (Enz., § 521).

59 Diese auf der Vernunftfähigkeit beruhende Zurechnung äußert sich juristisch in der »Vernunftvermutung«, auf die der Term *Zurechnungsfähigkeit* abzielt (vgl. Legendre 2011, 49, Anm. 4). Innerhalb der Gesetzesordnung der bürgerlichen Gesellschaft ist es also nicht möglich, einem Menschen die Vernunftfähigkeit grundsätzlich abzuspochen.



unsittlich. In einem solchen System gibt es keine Sittlichkeit – auch nicht ein bisschen, denn hier wird die Sittlichkeit bereits an ihrer Wurzel zerstört. Mit seinem Familien-, Ehe- und Kinderbegriff liefert Hegel somit ein begriffliches Instrumentarium, das sich zur Prüfung der Gegenwart eignet und darüber hinaus durch seine Plastizität besticht (vgl. Vieweg 2012, 385; Malabou 2005).

Es wird also erkennbar, dass zwischen der griechischen Sittlichkeit, in deren Kontext sich Antigone und Kreon bewegen, und der begrifflich entfalteten Sittlichkeit der Aufklärung eine Kluft besteht, die erst einmal überwunden werden muss. Wirklichkeit hat diese Kluft dadurch, dass beide Figuren auf ihrem innerlichen Standpunkt beharren und eine Aufhebung im Sinne der Versöhnung für ausgeschlossen halten. Wir haben nun bereits gesehen, welche Konsequenzen dies für Kreon hat. Wie sieht es nun aber auf Seiten Antigones aus? Nur weil sich das menschliche Gesetz allein als unzureichend für die sittliche Bestimmung erwiesen hat, ist noch lange nicht gesagt, dass Antigone als ›moralisch überlegene Siegerin‹ aus dem Konflikt hervorgeht. Vielmehr ist das Gegenteil der Fall, denn ihr Schicksal ist noch viel erschreckender. Man darf nämlich nicht vergessen, durch seine Entscheidung unterminiert Kreon zwar die sittliche Substanz, aber niemand hat behauptet, dass eine Gesellschaft nicht auch unsittlich sein und ihre vermeintliche Substanz in einem seins- bzw. verstandeslogischen Rigorismus finden kann. Kreon verliert seine Familie, aber seine Machtposition büßt er nicht ein. Antigone kommt dahingegen nicht so glimpflich davon. Auch ihr Rigorismus ist verstandeslogischer Natur. Das göttliche Gesetz hat für sie absolute, unverrückbare Geltung. Strukturell betrachtet, gleicht ihre Haltung daher einem theokratischen Schicksalsglauben, der in seiner extremsten gesellschaftlichen Form gar zum religiösen Fundamentalismus tendiert. Aber auch auf der privaten Ebene der Familie sind die Konsequenzen dieser Haltung drastisch. Mit dem Akt der Bestattung Polyneikes‘ attackiert auch Antigone die sittliche Substanz. Der Akt ist nämlich nicht allein ein Akt der Treue, sondern wirkt zugleich als symbolischer Vätermord, da in ihm das Gesetz Kreons aufgehoben, negiert wird.

Die Ironie ist also bestechend: Der Versuch, die sittliche Substanz zu bewahren, zwingt Antigone dazu, ebendiese Substanz auf einer anderen Ebene zu zerstören. Dialektisch betrachtet, findet hier aber keine Aufhebung dieser Negation statt, wo menschliches und göttliches Gesetz miteinander versöhnt wären, schließlich beharren beide Figuren auf ihrer Position. Antigone gerät so in eine bemerkenswerte Position. Sie steht »zwischen zwei Toden«, wie Lacan sagt (vgl. Lacan 2016b, 324–339). Von Kreon geächtet, ereilt sie einerseits der soziale Tod, wodurch sie aus der Polis ausgeschlossen wird, andererseits

ist da aber auch keine Familie mehr, die sie auffängt. Hier zeigen sich die Fallstricke des Herr-Knecht-Dualismus. Denn der Herr stellt den Knecht vor die Wahl: ›Freiheit oder Tod‹. Die Tragik des Knechts besteht nun darin, dass er die Freiheit nur im Tod erlangen kann.<sup>60</sup> Wählt er die Freiheit, droht die Strafe, der Tod. Wählt er aber den Tod, so ist er bereits gestorben, denn mit dieser Wahl zeigt er, dass er seine Freiheit und damit sich, seine freie Subjektivität, aufgegeben hat. In diesem Sinne ist Antigone tatsächlich eine ›Untote‹, was sich metaphorisch darin äußert, dass Kreon sie einmauern lässt. Obwohl sie ihre Freiheit unter Beweis zu stellen scheint, erlangt sie nicht einmal diese, da ihre Freiheit nicht wirklich *ihre* Freiheit ist, sondern nur die abstrakte Freiheit des göttlichen Gesetzes, zu dessen Instrument sie sich selbst macht.

Lacan weist darauf hin, dass hier die quasi-asketische Verhärtung des Begehrens ihre (auto-)destruktive Kraft entfaltet. Das jeweilige Begehren Antigones und Kreons ist ein Begehren des Anderen, wobei der Andere – wie der sadesche Gott – nur eine Forderung stellt, die er unablässig wiederholt: Hier heißt es ›Alles für die Gemeinschaft (Polis)‹, dort ›Alles für die Gemeinschaft (Familie)‹. Beide haben noch nicht erkannt, dass sie das gleiche wollen. Eigentlich sagen sie das gleiche, denken aber, dass das Gegenüber mit dem Gesagten etwas anderes *meint*<sup>61</sup>. Erst im Begreifen dessen, was Hegel die bürgerliche Gesellschaft nennt, sind beide Positionen aufgehoben, d.h. dialektisch vermittelt. Solange Antigones »Welt-Loyalität« (vgl. Whitehead 1990, 48) noch auf dem abstrakten göttlichen Gesetz beruht, unterscheidet sie sich nicht von derjenigen des Patriarchen, dessen Idee von Gemeinschaft nicht weniger abstrakt ist. Das »Gesetz der Familie« bleibt zurückgezogen in das »*ansichseiende, innerliche Wesen* ...», das nicht am Tage des Bewußtseins liegt, sondern innerliches Gefühl und das der Wirklichkeit entthobene Göttliche bleibt« (PhG, 336f.). Die Penaten, auf die Hegel in diesem Zusammenhang hinweist (vgl. PhG, 337), sind Hausgötter und bleiben im Haus, die bürgerliche Welt der politischen Gemeinschaft bleibt ihnen fremd, denn dort draußen sind sie nicht mehr zuständig. Wir haben aber oben gesehen, dass sich der Familienbegriff gerade nicht auf die *οἰκονομία*, das ›Gesetz des Hauses‹, reduzieren

60 ›Der *absolute* Beweis der Freiheit im Kampfe um die Anerkennung ist der *Tod*.« (Enz., § 432 Z)

61 Für Hegel ist die ›Meinung‹ und das ›Meinen‹ im Sinne des Possessivpronomens der ersten Person Singular zu verstehen. Das Meinen ist auch immer mit einer (nur) individuellen, subjektiven Aneignung verbunden.

lässt – zumal das Haus gerade dort zum ›Reich der Frau‹ (und ihrem Gefängnis) wird, wo die patriarchale Ordnung herrscht. Dialektisch vermittelt hingegen strebt der Familienbegriff über die Grenzen der Hausgemeinschaft hinaus, um sich in der Geschwisterlichkeit der bürgerlichen Gemeinschaft zu begreifen. In dieser begegneten sich Kreon und Antigone folglich nicht länger nur als Onkel und Nichte bzw. als Herr und Knecht, sondern als Geschwister im Geist, d.h. als geistige Wesen, deren Forderungen mutual als gleichwertig (an-)erkannt werden.

Was steht nun aber dieser Vermittlung konkret im Weg? Wie wir gesehen haben, behält Kreon als Patriarch einen Großteil seiner Macht. Doch eigentlich wurde er symbolisch ermordet bzw. entthront und für Antigone wäre es theoretisch auch möglich, dies zu begreifen. Aber es stellt sich folgende Frage: Weiß denn der Patriarch selbst überhaupt, dass er tot ist? Was, wenn er es nicht weiß? Und was ist eigentlich damit gemeint, dass der Patriarch wissen muss, dass er tot ist?

Die Antwort auf diese Fragen fällt im gegebenen Kontext zunächst ernüchternd aus. Kreon realisiert nicht, dass an ihm der symbolische Vätermord begangen wurde und dementsprechend weiß er auch nicht, dass er entthront ist. Darüber hinaus nutzt er seine Macht dazu, um genau die Person, die für dieses Wissen steht, aus dem Verkehr zu ziehen, so dass letztlich alles seinen *gewohnten* Gang gehen kann. Der ἔθνος der Polis ist schließlich seinerseits überdeterminiert durch die »absolute Notwendigkeit«, das »Schicksal«, die *Nemesis*: »Sie selbst ist leer und ohne Inhalt, verschmäht alle Gemeinschaft und Gestaltung und thront furchtbar über allem, als blinde, unverständene, begrifflose Macht.« (VPhR II, 109) Und so besteht auch das »Verhältnis des *endlichen Selbstbewußtseins* zu dieser Notwendigkeit« darin, dass »unter dem Druck ihrer eisernen Macht nur ein Gehorchen ohne innere Freiheit möglich« ist (VPhR II, 110). Es ist ganz klar, nicht nur Antigone ist unfrei, sondern auch Kreon bleibt der gegebenen Ordnung unterworfen. Indem die vermeintlich naturgegebene Notwendigkeit der Polis der Entfaltung der inneren Freiheit entgegensteht, bleibt auch ihm nichts anderes übrig, als auf dem Status Quo zu beharren: »Es ist so, da ist nichts dagegen zu machen, das muß ich mir gefallen lassen.« (Ebd.) Das menschliche Gesetz ist als solches vom göttlichen Gesetz des Schicksals bestimmt. Die symbolische Ordnung hat in allen ihren Aspekten absolute Gültigkeit, so dass sich letztlich zwei allgemeine Gesetze entgegenstehen. Das vermeintliche Allgemeine ist aber in sich gespalten, denn es ist nur das Allgemeine, das sich aus der symbolischen Ordnung ableitet. Daher kann der Agonismus nicht dialektisch vermittelt und begriffen wer-

den. Antigone erkennt nicht ihr Reales, nämlich dass sie es ist, die die Ordnung aufhebt, und beide begreifen nicht, dass ein symbolischer Vatermord stattgefunden hat. Der Königsmord wird nicht als solcher erkannt, denn er ist innerhalb der herrschenden symbolischen Ordnung schlichtweg undenkbar. Es gibt hier ein fundamentales »Unvernehmen« (vgl. Rancière 2018).

Im Kontrast dazu steht der Königsmord vom 21. Januar 1793. Zusammen mit Hegel machen wir einen Sprung von der Antike in die Zeit der Aufklärung. Bei der Hinrichtung Louis XVI. handelte es sich – wie wir oben (Kapitel I.1) bereits anhand des Urteils von Saint-Just sahen – nicht einfach um einen realen politischen Mord, sondern zugleich um einen Mord auf symbolischer Ebene: Louis musste sterben, nicht weil er ein schlechter König war, sondern *weil* er der König war. Diese morbide Tatsache ermöglicht es uns nun, zu erkennen, was hinter dem kuriosen Gedanken vom Patriarchen steckt, der selbst tatsächlich weiß, dass er als solcher eigentlich tot ist. Es lässt sich nämlich ein maßgeblicher Unterschied zwischen den beiden Königsmorden erkennen. Denn während Kreon auf symbolischer Ebene quasi unangetastet bleibt, wird Louis zugleich auf der Ebene des Realen, des Imaginären und des Symbolischen ermordet. Die imaginäre Wirksamkeit des Spektakels, bei dem der König zum Schafott geführt wird, ist nicht zu unterschätzen, denn dieses Spektakel stellt die Antithese zur Krönungszeremonie dar. Anders als bei dieser, wo ein ausgewählter (aristokratischer) Kreis von Würdenträgern Zeuge davon wird, wie ein Mann zum Herrn aller Männer erhoben wird, zeichnet sich jenes dadurch aus, dass hier das Volk zeuge wird, wie es selbst dem Herrn der Herren diese symbolische Macht nimmt.<sup>62</sup> Die damit einhergehende Neubestimmung der symbolischen Ordnung, die die Revision des Machtbegriffs involviert, hat universale Gültigkeit, weshalb sie auch am Monarchen nicht

---

62 Ein analoges imaginäres Element lässt sich bereits 1789 ausmachen, als die Deputierten des Dritten Standes, die am 17. Juni die Nationalversammlung proklamiert hatten, beim monarchischen Einzug zur Gesamtsitzung der Stände am 22. Juni darauf verzichteten, ihre Kopfbedeckung abzunehmen (vgl. Thamer 2019, 32). Die Wichtigkeit auch dieser Geste ist nicht zu unterschätzen, da sie dem einzelnen Subjekt als symbolischer Referenzpunkt für das Reale des Gemeinwillens dient. Zugleich kann man sich aber auch anhand der Kontingenz dieses Beispiels klarmachen, dass eine Überhöhung dieser Symbolfunktion nur aufgrund einer drastischen Fehleinschätzung über dessen Bedeutsamkeit vonstatten gehen kann. Anders gesagt, die Einführung einer Liturgie der Revolution, die dann z.B. eine ritualisierte Schmähung oder Tötung des Monarchen beinhalten könnte, würde die reale Intention der Geste unterminieren oder wenigstens verschleiern.

vorbegehen kann. Monarch bzw. Patriarch können nicht mehr so tun, als sei nichts gewesen. Sie müssen ihren (symbolischen) Tod annehmen. Diese Annahme wird aber erst dann wirklich, wenn sie objektiv wird. Dabei geht es nicht einfach darum, dass der individuelle Tod des bestimmten Monarchen publik wird. Stattdessen muss sein Tod voll und ganz im symbolischen Register aufgehen. Anders gesagt, die symbolische Ordnung muss das Ende der Herrscher- bzw. Vaterfunktion integrieren.

Die absolute bzw. absolutistische Macht des Einzelnen wird überführt in die allgemeine demokratische Souveränität. Analog zur Dialektik der Familie, wo das Geschwisterverhältnis die gesamte Ordnung modifiziert, indem es die Kategorie der Gleichheit dialektisch aufhebt, revolutioniert hier das Reale der Freiheit die symbolische Ordnung als Ganze. Der Königsmord fungiert dabei als Geste: Für einen Augenblick zeigt sich das Reale, die akute, wirkliche Freiheit, und im Spektakel erkennt das allgemeine Subjekt, das Volk, die Wirklichkeit des freien Willens. Hierbei handelt es sich also nicht um die *besondere Freiheit* (wie im Fall Antigones, die einem bestimmten Gesetz folgt), auch handelt es sich nicht um die *singuläre Freiheit* der Gewissensentscheidung (wie z.B. im Fall Luthers, der die innerliche Freiheit erkennt [vgl. VPhG, 492-508.520]). »Hiermit ist der Geist als *absolute Freiheit* vorhanden; er ist das Selbstbewußtsein, welches sich erfaßt, daß seine Gewißheit seiner selbst das Wesen aller geistigen Massen der realen sowie der übersinnlichen Welt, oder umgekehrt, daß Wesen und Wirklichkeit das Wissen des Bewußtseins von sich ist.« (PhG, 432) Der *volonté générale* ist ereignishaft, er ist »nicht der leere Gedanke des Willens, der in stillschweigende oder repräsentierte Einwilligung gesetzt wird, sondern reell allgemeiner Wille, Wille aller *Einzelnen* als solcher« (ebd.). Der freie (Gemein-)Wille ist *real* und in diesem Sinne nicht innerhalb einer symbolischen Ordnung zu erfassen. Entweder er ereignet sich oder er tut es nicht. Der freie Wille ist nämlich ohne vorgängiges Prinzip, da er selbst als Prinzip wirkt. Sein Wesen, seine Prinzipialität ist in diesem Sinne zugleich an-archisch (was auch der Grund dafür ist, dass der *Sturm auf die Bastille* und nicht etwa die Proklamation der Nationalversammlung zum Symbol für die Revolution geworden ist, obwohl auch diese als revolutionärer Akt gelten kann).

Dass der freie Wille Prinzip ist, zeigt sich nun genau darin, dass die *Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte* von 1789 und auch die nun folgenden Verfassungen im Bewusstsein des freien Willens und im Geiste der Freiheit formuliert wurden. Als Prinzip bewirkt der Gemeinwille die neue symbolische Ordnung unter der Ägide der Volkssouveränität. Diese reduziert sich nun al-

lerdings nicht auf eine Sammlung von Bestimmungen, Verordnungen und dergleichen, sondern ist identisch mit ihrem Prinzip, der Freiheit. Daraus folgt nun aber, dass sie, obwohl sie die neue Ordnung instigiert, dennoch von deren Warte aus als ambivalent erscheinen muss. Als Ganze kann die Freiheit auch nicht in der neuen symbolischen Ordnung aufgehen – sie bildet nun einmal das Reale derselben. Das bedeutet aber auch, dass diese Ambivalenz zur Gefahr werden kann. Denn einerseits erscheint das Reale der Volkssouveränität in der Perspektive der Agenten der symbolischen Ordnung als chaotisches Element, was auf einen Regress zu einer traditionellen Deutung der ἀρχή zurückzuführen wäre. Wird aber andererseits das Reale nicht vom Symbolischen komplementiert, verbleibt eine absolute Freiheit, die in hypertropher Selbstgenügsamkeit zur Gefahr wird. »Die absolute Freiheit und der Schrecken« hängen eng miteinander zusammen, womit Hegel auf die Schreckensherrschaft (*La Terreur*) Robespierres anspielt (vgl. PhG, 431-441).

Hegels Gedankengang ist leicht nachzuvollziehen: Im Akt des symbolischen Vaternords wird die absolute Freiheit zum bewussten Moment des Allgemeinen. Als sie noch beim Monarchen-von-Gottes-Gnaden lag, war sie lediglich Moment des Besonderen, des herausgehobenen Individuums. Diese Aneignung der absoluten Freiheit kann aber auch pervertiert werden. Wir haben oben gesehen, dass sich das einzelne Selbstbewusstsein zwar einerseits als dieses singuläre, individuelle Selbstbewusstsein erkennt, aber gerade in dem Bewusstsein, ein Ich zu sein, sich auch als allgemeines Bewusstsein versteht. Wird die absolute Freiheit nun als Moment des Allgemeinen erkannt, so kann es hier zu einer Art fatalen Kurzschluss kommen, in dem die individuelle Freiheit des Einzelnen mit der absoluten Freiheit des Allgemeinen identifiziert wird. Anders gesagt, der innerlichen Freiheit des Individuums wird das Attribut der Universalität zugesprochen. Dies stellt allerdings einen Regress auf eine frühere Stufe des Geistes dar.<sup>63</sup> Darüber hinaus lassen sich vor diesem Hintergrund gerade keine universalen Rechte und dergleichen formulie-

---

63 Vor diesem Hintergrund ist auch die Entscheidung des teleologischen Hegels zu revidieren, da dieser mit dem Begriff der Idee am Ende doch wieder ein allgemeines transzendentes Subjekt einführt, in dem die subjektive Subjektivität der Einzelwesen aufgehoben wird. Stattdessen gilt es, die Tatsache ernst zu nehmen, dass das Subjekt »zwei metaphysische Wurzeln« hat und »Sein und Denken ... nur partiell identisch [sind]« (Günther 1991, 85). Diese formallogische Bemerkung sei hier nur am Rande gemacht und muss aufgrund ihrer reichhaltigen Implikationen an anderer Stelle ausgeführt und vertieft werden. Wir führen hier zunächst das Anliegen unserer praktisch-philosophischen Darstellung/Kritik fort.

ren. Wo die Besonderheit – nun nicht allein des Ausnahmeindividuums, sondern eines jeden Individuums – zugleich ein universales Recht begründet, da unterminiert es gerade den Gedanken der universalen Menschenrechte, da dieser so unter einer Lawine von konkurrierenden und agonistischen Individualrechten begraben würde. Das pervertierte Verständnis der absoluten Freiheit sieht sich nämlich nur dazu imstande, den Individuen einen Sonderstatus zuzuweisen, dem dann universale Gültigkeit zugesprochen wird. Das hieße aber, dass ein jedes Individuum allein *aufgrund* – und nicht *trotz* – seiner zufälligen Attribute Subjekt der allgemeinen Menschenrechte würde. So wird aber die Kontingenz zum inhaltlich bestimmenden Faktor dieser Menschenrechte, was in letzter Konsequenz zu einem Überbietungswettstreit der pseudo-allgemeinen – weil individualistischen – Deutungen der Menschenrechte wird. Das Wesen dieses Agonismus besteht nun darin, dass jedes besondere Selbstbewusstsein »allen Unterschied und alles Bestehen des Unterschieds in sich vertilgt« (PhG, 437) und allein seine besondere Bestimmung des Allgemeinen geltend macht. Die bittere Ironie dieses Vorhabens jedoch beweist seine Untauglichkeit: Das Individuum, das seine Besonderheit in absoluter (abstrakter) Freiheit zur rechtlichen Geltung bringen will, vermag dies nur zu tun, indem es das Recht auf jede (andere) Art von Besonderheit negiert, da sie eben nicht seine Besonderheit ist. Und in seinem Tun negiert es daher sogar die Freiheit, auf die es sich selbst beruft. »Das einzige Werk und Tat der allgemeinen Freiheit ist daher der *Tod*, und zwar ein *Tod*, der keinen inneren Umfang und Erfüllung hat, denn was negiert wird, ist der unerfüllbare Punkt des absolut freien Selbst [...].« (PhG, 436)

Hegels Erkenntnis ist von eminenter Wichtigkeit: *Das absolut freie Selbst ist nur ein unerfüllbarer Punkt*. Das Ausleben der absoluten Freiheit wird zum verheerenden Projekt für das Individuum, da es sich hier nur *via negativa* als das bestimmt, was es zu sein vermeint. Eine solche »Freiheit« führt, um es mit Kierkegaard zu sagen, nur mehr zu dem aussichtslosen Versuch, verzweifelt man selbst sein zu wollen oder verzweifelt nicht man selbst sein zu wollen (vgl. Kierkegaard 2004, 45-74), zur Verzweiflung an der Notwendigkeit oder der Verzweiflung an der Möglichkeit (vgl. ebd., 32-39).

Mit Hegel können wir allerdings feststellen, dass das Bewusstsein an dieser Stelle durchaus noch eine Alternative hat und nicht notwendigerweise der Verzweiflung und dem »kältesten, plattesten Tod« (PhG, 436) der absoluten Freiheit anheimfallen muss. Für Hegel ist klar, dass sich im Phänomen des Schreckens und der Verzweiflung das abstrakte Selbstbewusstsein immerhin selbst betrachtet. In dieser Anschauung erkennt es aber natürlich auch,

dass es die absolute Freiheit *an sich* hat, denn wäre dem nicht so, wäre es gar nicht in dieser existenziellen Krisensituation. In diesem Selbstbewusstsein also wird sich die absolute Freiheit selbst »Gegenstand; der Schrecken des Todes ist die Anschauung dieses ihres negativen Wesens« (PhG, 437). Die absolute Freiheit lässt sich also durchaus *begreifen*.<sup>64</sup> Und in einer der wichtigsten Passagen der *Phänomenologie* liefert Hegel das dafür nötige Verständnis vom Wesen der absoluten Freiheit:

Diese ungeteilte Substanz der absoluten Freiheit erhebt sich auf den Thron der Welt, ohne daß irgendeine Macht ihr Widerstand zu leisten vermöchte. Denn indem in Wahrheit das Bewußtsein allein das Element ist, worin die geistigen Wesen oder Mächte ihre Substanz haben, so ist ihr ganzes System, das sich durch die Teilung in Massen organisierte und erhielt, zusammengefallen, nachdem das einzelne Bewußtsein den Gegenstand so erfaßt, daß er kein anderes Wesen habe als das Selbstbewußtsein selbst, oder daß er absolut der Begriff ist. Was den Begriff zum seienden *Gegenstande* machte, war seine Unterscheidung in abgesonderte *bestehende* Massen; indem aber der Gegenstand zum Begriffe wird, ist nichts Bestehendes mehr an ihm; die Negativität hat alle seine Momente durchdrungen. Er tritt so in die Existenz, daß jedes einzelne Bewußtsein aus der Sphäre, der es zugeteilt war, sich erhebt, nicht mehr in dieser besonderen Masse sein Wesen und sein Werk findet, sondern sein Selbst als den *Begriff* des Willens, alle Massen als Wesen dieses Willens erfaßt und sich hiermit auch nur in einer Arbeit verwirklichen kann, welche ganze Arbeit ist. In dieser absoluten Freiheit sind also alle Stände, welche die geistigen Wesen sind, worin sich das Ganze gliedert, getilgt; das einzelne Bewußtsein, das einem solchen Gliede angehörte und in ihm wollte und vollbrachte, hat seine Schranke aufgehoben; sein Zweck ist der allgemeine Zweck, seine Sprache das allgemeine Gesetz, sein Werk das allgemeine Werk. (PhG, 433)

Dieser komplexe und dichte Text bedarf einer eingehenden Analyse: Das Erste, was auffällt, ist, dass Hegel die absolute Freiheit mit Macht assoziiert. Sie ist die ultimative, gewissermaßen skeptische Macht, der keine andere Macht Widerstand zu leisten vermag. Metaphorisch gesprochen ist sie eine göttliche Macht, die selbst der (traditionellen) Macht Gottes Paroli bieten

64 In der Tat lässt sie sich nur be-greifen, nämlich indem der Be-Griff die Leere, ihr »negatives Wesen«, umschließt. Das bleibende (wesentliche) Strukturmerkmal des Begriffs ist die Negativität. Hierzu mehr in Kapitel III.5.



kann. Und nicht nur das, denn sie usurpiert die göttliche Macht und vermag alles zu zerstören, wovon es heißt, dass es Werk und Wille Gottes sei. Sie ist die Macht, die keinen Gegensatz mehr hat. Die »Teilung in Massen«, die nun nicht mehr gilt, kann dabei entweder schöpfungstheologisch oder seins- bzw. verstandeslogisch ausgelegt werden. In beiden Fällen bezeichnet sie die unbedingte Gültigkeit einer (Welt-)Ordnung, die sich dem Menschen in Form einer symbolischen, sprachlich strukturierten Ordnung offenbart. In der symbolischen Ordnung aber wird der »Begriff zum seienden *Gegenstande*« und sein dialektisches Wesen droht ins Hintertreffen zu geraten. Die dialektische Dynamik wird nur allzuleicht übersehen und der Begriff wird auf eine »*bestehende Masse*« reduziert. Es ist Nietzsche, der hierin ein anthropologisches Grundmoment erkennt: Wo die symbolische Ordnung auftaucht, da droht sie, das menschliche Leben zu beherrschen. Denn »wir Verewiger der Dinge, welche sich schreiben *lassen*«, »[w]ir verewigen, was nicht mehr lange leben und fliegen kann, müde und mürbe Dinge allein« (Nietzsche 1999b, § 296), und bleiben damit der verführerischen Ewigkeit, die (sprachliche) Zeichen und Symbole uns vormachen, verhaftet. Müde und mürbe aber sind die Dinge, weil sie nicht begriffslogisch bzw. sinnthematisch, sondern verstandeslogisch bzw. seinsthematisch gedeutet werden. Mit der Erfahrung der absoluten Freiheit kehrt sich dies aber um und die Sinnanalytik übernimmt. Der Gegenstand wird zum Begriff und es »ist nichts Bestehendes mehr an ihm«. Das Bewusstsein erfährt sich als *Souverän über die symbolische Ordnung*<sup>65</sup> und »erhebt« sich über die »besonderen Massen«, indem es die dialektische (sinnthematische) Vermittlung als ihr Wesen erkennt. Schließlich begreift es sich selbst als »*Begriff* des Willens«. Und als Wille begreift sich das Bewusstsein einerseits in seiner »Arbeit«, in der es sich »verwirklichen kann« (und nicht etwa, wie wir anhand von Hegels Kantkritik sehen konnten, in der Selbstgenügsamkeit der formalen Gültigkeit des guten Willens). Andererseits begreift es sich in der »Sprache«.

Gerade unter dem Aspekt *Sprache* lässt sich die Souveränität des allgemeinen Bewusstseins nachweisen. Denn die Sprache ist »das Dasein des Geistes« (PhG, 478). »Sie ist das *für andere* seiende Selbstbewußtsein, welches unmittelbar *als solches vorhanden* und als *dieses* allgemein ist.« (Ebd.) Man denke nur wieder an den Ausdruck ›Ich‹: Wenn ich ›ich‹ sage, dann spreche ich

65 Anhand von Enz., §§ 556-563 kann Vieweg zeigen, dass die »Intelligenz« im Modus des absoluten Geistes sich als »Souverän über die Zeichen« erweist (vgl. Vieweg 2019, 619f.).

damit zugleich das Einzelne und (partiell) das Allgemeine aus. Mit der Sprache handle ich aber auch und durch den Sprechakt (vgl. Austin 2010) wiederum kann symbolische (allgemeine) Geltung generiert werden: »[D]as Aussprechen, daß, was er [der Geist; Anm. T.M.] tut, er nach Überzeugung von der Pflicht tut, diese seine Sprache ist das *Gelten* seines Handelns.« (PhG, 578) Die Sprache aber bedingt auch immer die symbolische Ordnung und tritt so als »eiserne Wirklichkeit gegen das Handeln« (ebd.) auf. Aber sie »verzeiht«<sup>66</sup> auch, denn »[d]er Inhalt der Sprache des Gewissens ist *das sich als Wesen wissende Selbst*. Dies allein spricht aus, und dies Aussprechen ist die wahre Wirklichkeit des Tuns und das Gelten der Handlung.« (PhG, 479) Als Souverän über die symbolische Ordnung ist das allgemeine Bewusstsein nicht durch die sprachliche Strukturierung derselben determiniert (es ist lediglich überdeterminiert), sondern bestimmt mithilfe der Sprache selbst über deren Gültigkeit oder Obsoleszenz. Es kommt hier also zu einer *Aneignung der Sprache* im Sinne einer Inbesitznahme (wie es gegenwärtig z.B. der feministische und der Genderdiskurs beweisen)<sup>67</sup>. Symbolische Strukturen werden aufgebrochen – und dies nicht zum Zweck einer schlichten Umdeutung oder Übersetzung, sondern mit der Absicht, die Souveränität über die symbolische Ordnung *in* der Sprache, *im* Zeichen selbst zu begreifen. Dies ist auch das qualitative Merkmal, wodurch sich die zeichengewordene Freiheit, nämlich die Menschenrechtserklärung und die Verfassung, maßgeblich von anderen juristischen Texten unterscheidet. In der Menschenrechtserklärung und in der Verfassung wird die allgemeine Freiheit konkret ins sprachliche Werk gesetzt.

Analog verhält es sich auch mit der *Arbeit*. Worin besteht die Arbeit des Willens im Sinne der absoluten Freiheit? Und was begreift das Bewusstsein in seiner Arbeit? Zunächst einmal besteht seine Arbeit darin, dass es sich die symbolische Ordnung *aneignet*. Anstatt die Ordnung einfach anzunehmen und sich ihr zu unterwerfen, erkennt es sich in seinem Handeln selbst als Wirklichkeit der allgemeinen Freiheit.<sup>68</sup> »Aber dies *einzelne* Bewußtsein

66 Vgl. Hegels Wortwahl in PhG, 578f.

67 Vgl. hierzu etwa die Frage und das Konzept des »*naming*« bei Daly 1985, 8.47. Gerade der theologische Diskurs steht hier vor einer eminenten Herausforderung hinsichtlich seiner sprachlichen Verfassung, die zur Überdetermination neigt, da sie auf imaginäre und kontingente Konzepte zurückgreift. Nicht umsonst verweist Hegel bereits darauf, dass die »Volksgeister« eingehen in »*ein* Pantheon, dessen Element und Behausung die Sprache ist« (PhG, 529). Siehe hierzu auch Kapitel III.5 und III.6.

68 »Das *wahre Sein* des Menschen ist vielmehr *seine Tat* [...].« (PhG, 241) »Sie ist dies, und der individuelle Mensch ist, was *sie* ist.« (PhG, 242)

ist sich seiner ebenso unmittelbar als allgemeinen Willens bewußt; es ist sich bewußt, daß sein Gegenstand von ihm gegebenes Gesetz und von ihm vollbrachtes Werk ist; in Tätigkeit übergehend und Gegenständlichkeit erschaffend, macht es also nichts Einzelnes, sondern nur Gesetze und Staatsaktionen.« (PhG, 434) Souverän über die symbolische Ordnung ist es nämlich nicht einfach, indem es die bestehende Ordnung aufhebt und ein Trümmerfeld zurückläßt, sondern indem es die Aufhebung selbst wieder aufhebt. Diese zweite, absolute Negation aber erfolgt *in der Tat* – und dies gilt es zu begreifen. Die *Negation der Negation* als Akt bezeichnet die mit sich selbst *vermittelte Unmittelbarkeit*<sup>69</sup> des Willens, der sich selbst als Begriff bestimmt. Den Kern, also das Unmittelbare bzw. Reale, dieser Vermittlung, d.h. der Reflexion, bildet das konkrete Subjekt dieses freien Willens, das sich in diesem Willensakt selbst als freies bestimmt. Sich als freies Subjekt zu bestimmen bedeutet also, sich als Subjekt zu bestimmen, das sich als freies Subjekt nicht nur bestimmen kann, sondern auch zu bestimmen hat. Das konkrete, einzelne Bewusstsein setzt sich damit selbst eine Grenze, wodurch es sich als allgemeines, nämlich als freies Bewusstsein definiert. Insofern hebt es als absolute Negation die seinslogische Trennung des Einzelnen und des Allgemeinen auf.<sup>70</sup> Deshalb wohnt dem konkreten, *einzelnen* Bewusstsein auch die *allgemeine* Würde inne. Es gehört zu seinem *Sein*, dass es ein bestimmtes Einzelwesen ist, aber

69 In dieser Formulierung kristallisiert sich der Kern der Wesenslogik in WL II, 17-35. Zur formallogischen Analyse der *Negation der Negation als mit sich vermittelte Unmittelbarkeit* vgl. Henrich 1971c. Dieser schreibt zusammenfassend: »Die negierte Negation produziert sich eine Voraussetzung; und in dieser Voraussetzung setzt sie sich ferner auch sich selbst voraus. Sieht man vom Gesichtspunkt dieser Analyse aus auf die Logik des Seins zurück, so wird verständlich, wieso die Explikationsmittel einerseits wirklich geeignet waren, einen Gedankenfortschritt begrifflich zu artikulieren, – aber auch, wieso sie ihn nicht vollständig fassen konnten. Was in der verstandenen Reflexion die Voraussetzung ihrer durch sich selber ist, muß in der Seinslogik als Korrespondenz zwischen den Explikationsmitteln und der Begriffskorrelation erscheinen, die nicht restlos in der Begriffsstruktur der Explikationsmittel aufgeht.« (Ebd., 145) Es ist bemerkenswert, dass auch Henrich an dieser Stelle implizit auf einen »Rest« verweist, der in den Verstandesbegriffen der Seinslogik nicht eingeholt werden kann. Zum logizistischen Fortschritt dieser Einsicht Hegels vgl. ferner Günther 1991, 172.

70 »[...]Der Gegensatz besteht also allein in dem Unterschiede des *einzelnen* und *allgemeinen* Bewußtseins; aber das einzelne ist sich unmittelbar selbst dasjenige, was nur *den Schein* des Gegensatzes hatte, es ist allgemeines Bewußtsein und Willen.« (PhG, 434) Zum Schein als Begriff der Wesenslogik vgl. WL II, 19-24; Henrich 1971c; Theunissen 1980.

als konkretes Subjekt des tätigen freien Willens gibt es sich den *Sinn*, Subjekt der Würde zu sein, die *qua* Begriff vom freien Willen zum Allgemeinbegriff wird.

Die Wirklichkeit des absolut freien Akts des Willens entspricht somit dem ambivalenten Wesen der Souveränität. Einerseits zeigt sich, dass das allgemeine Subjekt als Souverän über die Ordnung verfügen kann, andererseits ist es aber auch auf eine allgemeine bzw. allgemeingültige Ordnung angewiesen, um nicht dem Schrecken des *bellum omium contra omnes* oder der Verzweiflung zu verfallen. Das allgemeine Bewusstsein kann sich nicht auf dem Gedanken ausruhen, dass mit dem Befreiungsschlag auch die Verwirklichung und Sicherstellung der allgemeinen Freiheit garantiert ist. *Der reale ethische Akt ist eine Singularität, eine Zäsur im Weltlauf.* »Kein positives Werk noch Tat kann also die allgemeine Freiheit hervorbringen [...]« (PhG, 435) Die allgemeine Freiheit wird zwar in der *besonderen* Tat eines Individuums oder einer Gemeinschaft verwirklicht, aber erst indem sie als solche begriffen wird, ist sie wirklich als *allgemeine* Freiheit Eigentum aller. Die Dialektik der Freiheit vollzieht sich so als Wirklichkeit des Sittengesetzes. Denn die Wirklichkeit des Sittengesetzes ist der Begriff der Freiheit.

Die Aneignung der symbolischen Ordnung markiert nun zwar den entscheidenden, aber noch nicht den letzten Schritt.<sup>71</sup> Der reale Akt der Aneignung ist nur eine Singularität. Es gilt daher, jenseits seiner Besonderheit seine Allgemeinheit zu begreifen. Was bislang auf der Ebene des objektiven Geistes punktuelle Wirklichkeit (vergleichbar mit Schellings »Indifferenzpunkt des Subjektiven und Objektiven« [siehe Kapitel III.1]) geworden ist, muss nun auf der Ebene des absoluten Geistes als allgemeine Wirklichkeit erfasst werden. Es muss also gezeigt werden, warum ein besonderer, historischer Akt (wie z.B. der der Reformation oder der Französischen Revolution) als ein allgemeiner, überzeitlicher Akt gelten kann. Denn – und diese Tatsache ist Hegel bewusst, wie das Kapitel über den »Schrecken« beweist – es besteht

---

71 Jean-Luc Nancy macht diesen Punkt sehr deutlich, indem er auf die Zentralstellung der Aneignung (im Sinne des »Eigenen«, »Eigentlichen« oder »Ereignisses«) verweist, im selben Atemzug aber den wesentlichen Zug der Negation bekräftigt. Die Aneignung stellt zwar den »aktivsten Kern, das *primum movens* des hegelschen Denkens dar«, aber »[d]er ›Geist‹ selbst ist nichts«: »Der ›Geist‹ ist der Name dessen, was sich selbst aneignet, indem es sich alles andere aneignet – sofern das ›alles andere‹ ganz einfach ›alles‹ ist«, er ist »nichts anderes als die Kraft, das Verlangen, die Bewegung der Aneignung [...]« (Nancy 2011, 9) »Hegel ist dadurch der Kronzeuge der Moderne, die in der Freilegung der Aneignung überhaupt besteht.« (Ebd.)

kein Grund zu der Annahme, dass einem radikalen, aber singulären Umsturz ein ebenso radikaler, aber allgemeiner Paradigmenwechsel mit Notwendigkeit folgt, selbst wenn er in Form von (Verfassungs-)Texten und Begriffen wie Würde und Menschenrecht schon objektive Gestalt angenommen hat. Wie Joseph Conrad – interessanterweise gemünzt auf den Begriff der ›menschlichen Institutionen‹ – festhält, entspräche dies mehr »the strange conviction that a fundamental change of hearts must follow the downfall of any given human institutions« (Conrad 2013b, 7).

Hegels Wortwahl macht außerdem deutlich, dass sich dieser Prozess insbesondere im religiös-theologischen Register des absoluten Geistes niederschlägt. So erweckt der letzte Satz der oben zitierten Passage den Eindruck, einem schöpfungstheologischen Impetus im johanneischen Geiste geschuldet zu sein: Das »einzelne Bewußtsein«, das in absoluter Freiheit »alle Stände [...] tilgt«, »hat seine Schranke aufgehoben« und wird als allgemeines geistiges Wesen aller zum Schöpfer seiner selbst und seiner Welt. »[S]ein Zweck ist der allgemeine Zweck« – als Geist ist es selbst sein Sinn und Zweck. Dieser besteht allein in der Autonomie. »[S]eine Sprache [ist] das allgemeine Gesetz« – als Geist spricht es das Gesetz aus, das den Anfang macht, ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος (Joh 1,1). Es hat sich das *non-du-père* angeeignet, das so zum selbstbestimmten *non-des-frères-et-sœurs* avanciert. Darin setzt es sich selbst in »sein Werk«, das das »allgemeine Werk« ist. Das allgemeine Werk aber ist das Reale der Sittlichkeit und kein paradiesisches, jenseitiges Imaginäres. Sein Werk ist daher auch kein in irgendeinem Punkt abgeschlossenes Werk, sondern als *work in progress* abgeschlossen in seiner bewusst freiheitlich bestimmten Offenheit. *Die sittliche Gemeinschaft ist eine Gemeinschaft, die sich nicht in einem Endpunkt verwirklicht, sondern je als sittliche wirklich ist.*

## 5. Es ist vollbracht! – Der Tod Gottes

Der Prozess der freiheitlichen Aneignung wirkt nun auch auf das religiöse und (politisch-)theologische Symbolsystem zurück. Die imaginäre Fundamentalfunktion der Institution erfährt eine drastische Revision. So fordert das Bewusstsein des freien Willens als mit sich vermittelter Unmittelbarkeit<sup>72</sup> ein Umdenken hinsichtlich des traditionellen Begriffs des Jenseits, der ja auf

72 Siehe Kapitel III, Anm. 69f.