

I. Philosophiegeschichtliche Vorgaben

Die Darstellung der Polis bei Aristoteles ist nach wie vor ein maßgebliches Modell in der praktischen Philosophie, wie Sittlichkeit und Moralität, die sittliche Identität des konkreten Gemeinwesens und des Individuums im Ethos zusammenhängen (1.). Eine Einordnung der Nation in das Ethos unter moralphilosophischem Gesichtspunkt kann sich an diesem Modell durchaus orientieren;¹ demgegenüber ist aber festzuhalten, daß nacharistotelisch nicht nur Individuum, Gesellschaft und Staat, sondern ebenso Moralität, Sittlichkeit und Legalität in einer Weise auseinandergetreten sind, daß eine Übertragung des Polis-Modells kaum möglich erscheint.

Der Begriff der Nation in seiner heutigen sozialen und politischen Bedeutung ist eine Entdeckung im wesentlichen des 18. Jahrhunderts. Historisch muß daher in den damaligen Umbrüchen festgemacht werden, wie „Nation“ zum Schlüsselbegriff wurde und was die solchermaßen neue Bedeutung ausmachte (2.).

Nach der Durchsetzung der neuen politisch-sozialen Kollektivform Nation war das nationale Moment auch Gegenstand der politischen und Moralphilosophie. Bedeutendster Vertreter einer Staatsphilosophie, die zugleich das Problem von Moralität und Sittlichkeit – nach

¹ Was für Aristoteles die Polis, sei für uns die Nation, nämlich konkrete politische Existenzweise, so B. Willms: *Die Deutsche Nation*, Köln 1982, 32; vgl. ders.: *Idealismus und Nation*, Paderborn 1986.

dem Vorbild der Polis – zu lösen unternimmt und in dieser Zuordnung gerade auch der Nation einen Ort zuweist, ist Hegel: seine Lehre von den „Volksgeistern“ – so das Stichwort für diesen Zusammenhang – soll daher als „klassische“ Position referiert werden (3.).

1. Das Ethos in der Polis: Aristoteles

a) Die Polis

Die griechische Polis ist nicht einfach Stadt, sondern Stadtstaat. Für Aristoteles und seine Zeit ist sie damit die maßgebliche Form des gesellschaftlichen Zusammenschlusses und der politischen Einheit.

Aristoteles bestimmt die Polis als „eine Gemeinschaft, die gleichsam das Ziel vollendeter Selbstgenügsamkeit erreicht hat, die um des Lebens willen entstanden ist und um des vollkommenen Lebens willen besteht“.² An anderer Stelle beantwortet er die Frage nach der Polis mit „eine Vielheit von Bürgern“; Bürger ist dabei, wem es zusteht, an Regierung und Gerichtsbarkeit teilzunehmen, „und Staat (Polis) nennen wir, um es einfach zu sagen, die Gesamtheit der Genannten, die hinreicht, um sich selbst zum Leben zu genügen“.³ Die Polis besteht aus den Bürgern der Polis; diese sind nur ein Teil der Bevölkerung, weil nicht jedem die Teilnahme an Beratung und Rechtsprechung zusteht, sondern denen, die dazu „Muße“ und Fähigkeiten haben, d. h. von der Notdurft des elementaren Lebensunterhalts befreit sind.

² Aristoteles: Politik, übersetzt von E. Rolfes. Mit einer Einleitung von G. Bien, Hamburg ⁴1981, 4 (1252 b 29).

³ Ebd. 79 (1275 b 20).

Die Polis unterscheidet sich von anderen Formen menschlicher Gemeinschaftsbildung dadurch, daß sie, um des Überlebens willen entstanden, schließlich um des „guten“ und „vollkommenen“ Lebens wegen besteht. Sie verhält sich zu den ihr vorausgehenden Formen von Haus, Geschlecht und Dorfgemeinde wie „das Ziel, nach dem sie streben; das ist aber eben die Natur ... denn die Beschaffenheit, die ein jedes Ding beim Abschluß seiner Entstehung hat, nennen wir die Natur des betreffenden Dinges ... auch ist der Zweck und das Ziel das Beste“.⁴ Die Polis ist die höchste menschliche Gemeinschaft, in der die anderen erst ihre Vollendung finden. In der Polis kommt erst ihr Sinn zur Geltung, wenn es nicht mehr nur um die Sicherung des bloßen Lebens geht, sondern um die Erfüllung des Lebens im freien und guten Tätigsein. Das ist das Spezifische der Polis, daß sie „keine Gemeinschaft bloß dem Orte nach oder nur zum Schutze wider gegenseitige Beeinträchtigungen und zur Pflege des Tauschverkehrs ist, sondern daß dies zwar sein muß, wenn ein Staat vorhanden sein soll, daß aber, auch wenn alles da ist, noch kein Staat vorhanden ist, sondern als solcher erst zu gelten hat: die Gemeinschaft in einem guten Leben unter Häusern und Geschlechtern zum Zwecke eines vollkommenen und sich selbst genügenden Daseins ... Zweck des Staates ist also, daß man gut lebe ... Dieses besteht aber in einem glücklichen und tugendhaften Leben. Mithin muß man behaupten, daß die staatliche Gemeinschaft der tugendhaften Handlungen wegen besteht, und nicht des Zusammenlebens wegen.“⁵ Das bloße Überleben läßt sich auf niedrigerem Niveau gewährleisten; die Polis hat darüber hinaus den Sinn, das

⁴ Ebd. 4 (1252 b 30).

⁵ Ebd. 95 (1280 b 30-1281 a 5).

„gute“ Leben zur Erfüllung zu bringen. Im gesicherten bürgerlichen Dasein sind die äußeren Bedingungen des tugendhaften Handelns gegeben; die Tugend der Freigebigkeit kann nur ausüben, wer die Mittel dazu hat. Aber: Die Tugend der Tapferkeit verlangt den Einsatz des eigenen Lebens für die Stadt – mit der Gewährleistung, tugendhaft sein zu können im Sinne äußerer Bedingungen und Möglichkeiten ist das gute Tätigsein in der Polis noch nicht getroffen.⁶ Die Polis ist nicht nur Ermöglichung, sondern Verwirklichung der vollkommenen Lebensführung des Menschen. Sie erzieht durch ihre Gesetze zur Tugend und ist so mitverantwortlich dafür, daß die Bürger tugendhaft leben. Tugend wird durch Gewöhnung angeeignet; man begegnet ihr und übt sie in der Polis und ihren geschriebenen wie ungeschriebenen Gesetzen, in denen sich ausdrückt, was gerecht und ungerecht sein soll.

Der Mensch ist anthropologisch auf die Polis angewiesen, denn Recht, Unrecht, Gut und Böse sind Sache der Polis: „das ist den Menschen vor anderen Lebewesen eigen, daß sie Sinn haben für Gut und Böse, für Gerecht und Ungerecht ... Die Gemeinschaftlichkeit dieser Ideen aber begründet die Familie und den Staat ... die Gerechtigkeit, der Inbegriff aller Moralität ist ein staatliches Ding.“⁷ Als einziges Lebewesen hat der Mensch Vernunft und Sprache; die Sprache dient dazu, Recht und Unrecht anzuzeigen, und begründet in der „Gemeinschaftlichkeit“ dieser Vorstellungen auch politisch-sozia-

⁶ Vgl. G. Bien: Bemerkungen zum Aristotelischen Politikbegriff und zu den Grundsätzen der Aristotelischen Staatsphilosophie, in: Aristoteles: a. a. O. XIII-LXI; ders.: Vernunft und Ethos. Zum Ausgangsproblem der Aristotelischen Ethik, in: Aristoteles: Nikomachische Ethik, übers. von E. Rolfes, Hamburg 1972, XVII-LIX.

⁷ Aristoteles: a. a. O. 6 (1253 a 37).

le Gemeinschaft. Das Recht ist die in der staatlichen Gemeinschaft herrschende Ordnung, die das Gerechte maßgeblich angibt. Erst in der Polis kommt daher zum Zuge, was anthropologisch in der Natur des Menschen angelegt ist, nämlich Sprache und Vernunft. Daß der Mensch „auf die Polis verwiesen“ ist, bezieht sich auf diese Verwirklichung genuin menschlicher Möglichkeiten. Jede „Natur“ entwickelt sich erst; ihre Beschaffenheit läßt sich erst am Ende und Ziel dieser Entwicklung sehen – das Ziel des Prozesses erweist die Naturanlage. Auch das Tätigsein des Menschen als vernünftigen Lebewesens ist als zielgerichtetes Streben zu verstehen; die Aktualisierung seiner teleologisch verstandenen Natur geschieht in der Polis: das spezifische Werk des Menschen ist ein Leben „nach der Tugend“, als Tätigsein, das sich in sich selbst und im Glück dieser Lebensführung vollendet – deshalb ist die Polis so wichtig, weil sie diese Verwirklichung darstellt; in ihr kommt das gute und tugendhafte, erfüllte Leben des Menschen zur Wirklichkeit. Die spezifische Form menschlicher Praxis wird wirklich in der Polis: die Polis ist daher Ziel, der Mensch zeigt sich als von Natur aus auf die Polis angewiesen, als „zoon politikon“. „Praxis“ somit als Verwirklichung von Möglichkeiten verstehend, geht es darum, „den Stand menschlicher Praxis zu bestimmen, in welchem der Mensch als Mensch zur lebendig tätigen Verwirklichung seines menschlichen Seins und seiner Möglichkeiten im eigenen Können und Wirken zu kommen vermag“⁸ – die Polis hat das Selbstsein ihrer Bürger, das „Menschsein des Menschen“ zum Inhalt: in der Polis wird das Menschsein des Menschen

⁸ J. Ritter: Das bürgerliche Leben. Zur aristotelischen Theorie des Glücks, in: *Metaphysik und Politik*, Frankfurt a. M. 1977, 57-105, 59.

wirklich.⁹ Deshalb sind die Bürger die Polis, denn es geht darum, daß sie in ihr als Menschen leben können. Der Staat ist „früher“ als der einzelne, heißt daher ebenfalls: der Mensch findet humane Selbstverwirklichung erst in der Polis und kann nur in dieser Gemeinschaft er selbst sein.¹⁰

Die Polisbürger sind Freie; sie sollen ihr Leben gestalten können „möglichst nach Wunsch“.¹¹ Eine gewisse Gleichheit und Gemeinsamkeit muß sein, um den Staat als einen zusammenzuhalten; völlige Gleichheit aber würde den Staat aufheben. Was die „Vielheit der Bürger“ konkret eint, ist „Freundschaft“. Freundschaft ist auch zwischen Herrn und Sklaven möglich, denn der Sklave ist unbestritten auch Mensch. Als Mensch müßte der Sklave ebenso seine Verwirklichung als freier Polisbürger finden können, in der es um die Praxis des Menschen als Menschen geht.¹²

b) Das Ethos in der Polis

Ethik und Politik – das zur Polis Gehörige – sind bei Aristoteles nur relativ getrennt, allerdings auch nicht völlig identisch. Während die Ethik von Glück, Lust, Tugend, Freiwilligkeit und Unfreiwilligkeit von Handlungen redet, geht es in der Politik um die Tugend in der Polis, des weiteren um die dafür geeigneten Verfassun-

⁹ Ebd. 71.

¹⁰ Vgl. K. Hartmann: Politische Philosophie, Freiburg/München 1981, 86-94, bes. 93 f.

¹¹ Aristoteles: a. a. O. 31 (1260 b 27).

¹² Vgl. G. Bien: Die Grundlegung der politischen Philosophie bei Aristoteles, Freiburg/München 1972, 300; auch D. Sternberger: Antike Züge im Gesicht des modernen Staates, in: Die Stadt als Urbild, Frankfurt a. M. 1985, 60-75, 69.

gen, die nämlich diesem Sinn der Polis entsprechen, die ungeeigneten Verfassungsordnungen sowie Fragen der Erziehung. Die „Politik“ ist Fortsetzung der „Ethik“: das vollkommenste Leben ist das „Leben nach der Tugend, die der äußeren Mittel genug besitzt, um sich in tugendgemäßen Handlungen betätigen zu können“;¹³ das ist Spezifikum der Polis, aber nicht nur als Leerraum für, sondern in Verwirklichung von Tugend. Was im einzelnen gerecht und ungerecht, gut und böse ist, ergibt sich in der Ordnung der Polis. Ihre Gesetze und Bräuche als ihr Ordnungssystem sind nicht als Vertrag nach dem Muster einer „Bundesgenossenschaft“ zu denken; das Gesetz soll die Bürger vielmehr tugendhaft und gerecht machen; dieselbe Aufgabe hat die Erziehung der Jugend. Die Polis ist „Verwirklichung“ nicht nur als Garantie individuellen Tätigseins nach Wunsch, sondern wirkt selbst normierend.

Die Aktualisierung und Entwicklung der menschlichen Natur geschieht nicht selbst „von Natur“; sie kann fehlerhaft sein. Die geglückte Verwirklichung gelingt in der Polis, in der Einübung in die dort gelebten Tugenden, wie sie sich herausgebildet haben und in Erziehung, Sitte und Gesetz niederschlagen. Gesetz und Sitte, Brauch und Ethos sind in diesem Sinne nicht unterschieden. „Gerecht“ und „Ungerecht“ ist das, was in den Polisgesetzen so erscheint: die Polis ist die entscheidende sittliche Orientierung des Menschen. Joachim Ritter formuliert den Zusammenhang von Ethos und Polis: „Das ‚Ethische‘ ist das zum ‚Ethos‘ Gehörige. ‚Ethos‘ ist ... Ort des Wohnens, sodann die dem Orte je eigentümliche ‚Gewohnheit‘. Das Ethische sind so Sitte, Brauch, Her-

¹³ Aristoteles: a. a. O. 238 (1324 a 1).

kommen, Weisen des rechten und geziemenden Verhaltens, aber auch die diese tragenden Institutionen“: das Rechte ist „konkret durch die ‚gewohnte‘ institutionelle Lebenswelt“ vermittelt.¹⁴ „Ethisch“ ist das in der Polis in Institutionen, Brauch, Sitte eingelassene Handeln in der Breite, die vom geziemenden Verhalten bis zur hohen Tugend reicht.“¹⁵

Dennoch sind Bürger – und Menschentugend nicht identisch; das wäre nur im Idealstaat der Fall. Der Staat verlangt von seinen Bürgern „weniger“, als für ein privates, vollkommen tugendhaftes Leben erforderlich ist. Zudem macht Aristoteles die Beobachtung, daß je nach Stadt unterschiedliche Tugenden verlangt oder in den Vordergrund gestellt werden. Der in sich vollendet Tugendhafte muß darin unabhängig von der jeweiligen Polisverfassung gedacht werden können; andererseits ist er wiederum Vorbild und Maßstab für das, was in der Polis als gut gilt und anerkannt wird. Die Verschiedenheit der Lebensgestaltung je nach Stadtstaat ist kein Hindernis für die Verwirklichung des Menschseins und des guten Lebens nach der Tugend in den Poleis. Der Mensch gewöhnt sich ein in das Ethos, das ihm in seiner Polis begegnet; negative Kriterien ergeben sich daraus, daß das tugendhafte Leben „lebbar“ sein muß. Eine Ordnung, die das nicht leistet, ist „entartet“.

Die höchste Lebensform ist die der Theorie; sie unterscheidet sich von der bürgerlich-politischen als der zweiten gelungenen Lebensform, ist aber selbst nur im Rahmen der Polis überhaupt möglich und durchführbar – nicht zuletzt daraus gewinnt die Polis wiederum ihre

¹⁴ J. Ritter: „Politik“ und „Ethik“ in der praktischen Philosophie des Aristoteles, in: a. a. O. 106-132, 110.

¹⁵ Ebd. 111.

ethische Würde. Auch der Sklave bedarf eines Mindestmaßes an Tugend – wenn er auch von den Bürgertugenden wie Freigebigkeit und Tapferkeit ausgeschlossen ist –, um nicht unter Umständen zum Schaden für die Familie auszuschlagen. Diese beiden Beispiele – Theorie als nicht-politische Lebensführung in der Polis und die Tugend des Sklaven – zeigen, daß sich Ethik und Politik nicht decken. Dennoch gilt die ethische Bedeutung der Polis und die Verwiesenheit des Ethischen auf die Polis: der Mensch verdankt sein gutes Leben der Polis und ihrer „Einübung“ in die Tugend. Günther Bien weist deutlich darauf hin, daß diese relative Trennung von Ethik und Politik nicht identifiziert werden darf mit der neuzeitlichen Unterscheidung von Subjektivität und Institutionen: „Nomos ist anerkannter und geltender Brauch wie forderndes Gesetz; Ethos ist öffentliche Sitte und individuelle Haltung in einem.“¹⁶ Weder die Gegenüberstellung von Subjektivem und Objektivem, von Individuum und Institutionen noch von Moralität und Legalität wird der Polis und ihrem Ethos gerecht. In einer Ethik, die sich als Philosophie der Praxis versteht und nicht als Metaphysik des Guten, wie Aristoteles sie Platon zuschreibt, geht es um das „agathon prakton“, das Gute, das zu tun ist. Die Ethik dient dazu, dieses Gute besser zu erkennen, zu seinem Tun anzuleiten und vor allem zu begründen, warum dies das Richtige ist. Die platonische „Idee des Guten“ ist nicht etwas, zu dem man sich im Handeln praktisch verhalten könnte; das, was „ep'hemin“ ist, ist aber das, was in der Ethik als praktischer Philosophie interessiert. Das konkret zu tuende Gute steht immer auch in konkretem Zusammen-

¹⁶ G. Bien: Die Grundlegung der politischen Philosophie bei Aristoteles, a. a. O. 226.

hang; was man tun soll, was als gut und böse erscheint, ist „staatliche Sache“ – es gilt so in der Gemeinschaft der Bürger in der Polis. Die aristotelische Ethik fordert nicht auf, diesen Vorstellungen zu folgen, weil sie nun einmal in der Polis faktisch gelten; sie begründet vielmehr, wie-so man sich daran halten soll und darf. Die Polistradition ist normierend, nicht weil sie „Tradition“ ist, sondern weil in der Polis die Praxis des Menschen statthat. *„Für Aristoteles ist der Bürger Subjekt der Polis; mit dem Begriff der Praxis aber wird dieses Subjektsein inhaltlich auf die ethischen Institutionen verwiesen“*; das Recht hat *„den Einzelnen nicht in der Vereinzelung seines Fürsichseins, sondern in den ethischen Institutionen zum Subjekt, in denen seine Praxis als Leben Wirklichkeit hat“*.¹⁷ Die Polis ist „ethisch“, sofern in ihr sich die Praxis des Menschen findet, der sich in seinem Wesen erst in ihr verwirklicht; die Ethik verweist daher auf die Polis, sofern sie als Philosophie der Praxis auf das konkrete Gute in der Polis abzielt. „Formal sind es nicht mehr Alter, Herkunft und Vatersitte, durch die sich sittliches Handeln zureichend als sittliches legitimiert. Indem das Ethos kraft Reflexion distanziert und vermittelt wird, ist nicht mehr das Ethos allein, sondern auch das ... Wissen um die Bedeutung des Ethos Rechtfertigungsgrund“ sittlicher Praxis.¹⁸

¹⁷ J. Ritter: „Politik“ und „Ethik“ in der praktischen Philosophie des Aristoteles, a. a. O. 119 f.

¹⁸ O. Höffe: Ethik und Politik. Grundmodelle und -probleme der praktischen Philosophie, Frankfurt a. M. 1979, 57. Damit kritisiert Höffe zugleich das hermeneutische Verständnis ethischer Theorie bei Ritter und Bien: „Das Gegebene als Instanz anzunehmen, so als ob das Bestehende in sich zugleich den Stempel der Rechtfertigung trüge, soll ... deutlicher abgewiesen werden als es die Bezeichnung ‚hermeneutisch‘ zum Ausdruck bringt“, ebd. 54.

„Politik“ als Disziplin umfaßt daher zwar die praktische Philosophie insgesamt, bezieht sich aber im engeren Sinne auf die Praxis in der Polis und in einem dritten Sinne auf deren Regierung und Verfassungsordnung. In diesem Sinne ist eine Anwendung der modernen Unterscheidung von Staat und Gesellschaft möglich; einerseits sind die Bürger die Polis, die regieren und sich regieren lassen, andererseits ist die Polis gleichbedeutend mit ihrer Verfassungsordnung. Ändert sich die Verfassung, ist es nicht mehr derselbe Staat, auch wenn die Bürger dieselben geblieben sind. Zum anderen ist „Freundschaft“ das stärkste Band der Gemeinschaft, die nichts mit dem Regierungssystem zu tun hat, sondern zwischen den Menschen existiert.

Wenn die heutige fundamentale Begrifflichkeit von Staat und Gesellschaft, von Moralität und Sittlichkeit nur unter Berücksichtigung der historischen Differenzen anzuwenden ist, kann „die Polis“ dann überhaupt relevant für unsere Fragestellung sein? Die aristotelische Polis ist tatsächlich interessant, sofern sie konzipiert ist im Kontext einer Ethik, die vom konkreten Guten ausgeht und daher der sozialen Gemeinschaft, in der der Mensch immer lebt, konstitutive Bedeutung zumißt. Bei Aristoteles geschieht dies so, daß die Polis selbst *als* Praxis des Menschen verstanden wird: als Aktualisierung der Vernunftnatur des Menschen. Deshalb, nicht als bloßer Lebensraum, ist die Polis mit ihren Institutionen ethisch bedeutsam. Sie ist aristotelisch selbst als „Modell“ dargestellt; es gibt eine Vielzahl von Poleis mit unterschiedlichen Formen und Tugenden des Zusammenlebens, der ethische Relativismus ist ein bereits gängiges Problem der sophistischen Aufklärung und der Stadtstaat eine auf Griechenland beschränkte Gemeinschaftsform – die Polis und ihr Wesen als Wirklichkeit des Menschen ist be-

reits herausdestilliertes Prinzip, „als eine Strukturdarstellung zu lesen, nicht als eine idealisierende Deskription“.¹⁹ Wie Aristoteles seine praktische Philosophie der Polis durchaus als Modell konzipiert, darf sie eben als Modell begriffen und – soweit möglich – übertragen werden. „Dort, wo Aristoteles von einem begrifflichen Modell her denkt, trifft ... zu: Die aristotelische Argumentation ist von ihrer geschichtlichen Herkunft ablösbar.“²⁰

2. *Von der Polis zur Nation*

a) Von der Polis bis zur „Sattelzeit“

Die Polis ist Stadtstaat, Staat als Stadt, und diese Form der Staatlichkeit und des gesellschaftlichen Zusammenschlusses erscheint historisch eher als die Ausnahme denn die Regel. Schon zur Zeit des Aristoteles hatten die Poleis an Bedeutung verloren – seine Philosophie der Polis als Verwirklichung des „guten Lebens“ versteht sich, wie wir gesehen haben, als Modell, nicht als empirische politische Studie –; die Einordnung in das Makedonenreich 338 gilt als der letzte „Todesstoß“ dieser politischen Existenzweise. Das Schwergewicht verlagerte sich von der Peloponnes nach Osten und zum afrikanisch-asiatischen Mittelmeer; die Diadochenreiche der hellenistischen Zeit organisieren sich als Königtümer. „Mit dem Verlust der politischen Bedeutung verlor die Polis auch in der politischen Ideenwelt an Interesse, und an ihre Stelle trat die Monarchie.“²¹ Die „politischen“ Schriften

¹⁹ Ebd. 17.

²⁰ O. Höffe: *Praktische Philosophie. Das Modell des Aristoteles*, München/Salzburg 1971, 49.

²¹ K. Rosen: *Griechenland und Rom*, in: H. Fenske, D. Mertens, W.

sind Fürstenspiegel, die den Herrscher als Inkarnation der Tugend preisen – denn nur der „Beste“ und tugendhafteste soll herrschen – und sein Lob bis zu seiner göttlichen Verehrung steigern. Die hellenistische Monarchie schuf sich als eigenes „Legitimationsmodell“ eine Theologie nach dem Muster des orientalischen Gottkönigs, die sich in „dynastischen Reichskulten“²² äußerte. Eine Theorie des Imperiums, sei es des Alexanders, der hellenistischen Herrschaften oder später des Römischen Reichs, entwickelte sich nicht.

Philosophische Haltungen in dieser politischen Daseinsform sind Stoa und epikureische Lehre: Von einem universalen Rahmen wie „Welt“ oder „Natur“ ausgehend, ist ihre Frage, wie der einzelne, der Privatmann, darin am besten lebt, wobei die Antworten eine gewisse Teilhabe am öffentlichen Leben entweder ermöglichen – Stoa – oder diesem ein ganz privates Leben im Kreis der Freunde vorziehen – Epikur. Problem der politischen Philosophie ist nicht die gerechte Ordnung der sozialen Gemeinschaft, in der man als Bürger und Mitglied leben würde, sondern wie man als Privatmann, als moralisch autarkes Individuum, glücklich werden oder wenigstens Unglück vermeiden kann, sei es mit oder ohne Interesse auch für öffentliche Angelegenheiten.²³ Diese Haltung des für sich lebenden Individuums in ohnmächtigen Städten und Landstrichen, die von einer übergeordneten Herrschaft bestimmt werden, läßt sich wie den hellenistischen Fürstentümern gleichermaßen dem Römischen

Reinhard, ders.: Geschichte der politischen Ideen, Frankfurt a. M. 1987, 19-139, 100.

²² P. Weber-Schäfer: Einführung in die antike politische Theorie, Darmstadt 1976, 89.

²³ Vgl. A. MacIntyre: Geschichte der Ethik im Überblick, Königstein 1984, 98 u. 105.

Reich zuordnen. „Rom hat keine politische Theorie im eigentlichen Sinne gekannt; ihre Funktion übernahmen die Pragmatie des politischen Handelns“ und die kulturelle Verehrung der *mores maiorum*.²⁴ Der Prinzipat des Augustus änderte daran nichts, da er offiziell das bestehende politische System beließ; der „Augustus“ hatte kein Amt, sondern wirkte als Privatmann aufgrund seiner persönlichen „*auctoritas*“. Euphorische, vergöttlichende Augustusverehrung und der Verzicht auf eine philosophische Theorie gesellschaftlich-staatlicher Ordnungsrationalität waren die Folge. Die Ausbreitung des Christentums fiel in die günstige, nämlich relativ friedliche Zeit des Prinzipats; ob die Christen sich dem römischen Staat unterordneten oder sich ihm entgegenstellten, war nicht von Anfang an vorgegeben – nach den Christenverfolgungen wurde mit Konstantin ein römischer Kaiser Christ; die Trennung von Staat und Bürgern erlaubte eine Koexistenz von Heiden und Christen unter seiner Herrschaft.

Während Byzanz römische Traditionen fortschreiben kann, erlebt die westliche Reichshälfte tiefe Einbrüche und das Ende des antiken Rom. Die Gentes der Völkerwanderung formen sich zu größeren Stammesverbänden und Herrschaften. Eine Wiederaufnahme der römischen Tradition, wenn auch transformiert, vollzieht sich mit dem Kaisertum der Frankenkönige, der dadurch bedingten Aufwertung des Papstes und der bewußten Übernahme des antiken Kulturerbes durch die Könige und die kirchlichen Institutionen. Dennoch kennt das Mittelalter keinen Staat, wie ihn die antiken Reiche hatten. Es gibt kein durchgreifendes, durchgestaltendes und -gestaltetes Rechtssystem, das für alle Untertanen gleichermaßen

²⁴ P. Weber-Schäfer: a. a. O. 95.

gelten würde, sondern eine Fülle individueller Rechte und Freiheiten, die geltend gemacht werden. Herrscher und Beherrschte stehen nicht im einfachen Verhältnis von Macht und Gehorsam, sondern von gegenseitig eingegangenen Verpflichtungen. Die Verbindungslinien innerhalb des Sozialaufbaus laufen in die verschiedensten Richtungen – nicht von oben nach unten oder umgekehrt –; es gibt einen Pluralismus partikularer Gewalten, Bindungen und Verpflichtungen. Darüber lagern sich in keineswegs eindeutiger Zuordnung die universalen Strukturen des Kaiser- und Papsttums.

Nach den großen Auseinandersetzungen dieser sich universalistisch und daher konkurrierend verstehenden Mächte, nach Friedrich II., verlagern sich die politischen Energien auf die regionalen Herrschaften, die sich als Landesherrschaften und Fürstentümer auszubauen beginnen. Unterstützt wird diese Entwicklung durch die ursprünglich auf den Kaiser gemünzte römische Rechtstheorie, nach der der Herrscher nicht mehr nur „nach dem geltenden Recht“ entscheidet, sondern „aus der Fülle seiner Macht“ Gesetze erläßt. Dieses Prinzip wird legisistisch auf die Einzelkönige übertragen: rex imperator in regno suo. Im 13. und 14. Jahrhundert vollzieht sich dieser Wandel von der Idee der christlichen Einheit zur Vorstellung einer politischen Gemeinschaft gleichgeordneter christlicher Königreiche.²⁵

Von „Politik“ als philosophischer Disziplin läßt sich erst nach der Rezeption der aristotelischen Schriften im 12. und 13. Jahrhundert wieder sprechen. Im Aufbau der Disziplinen bleibt die Individualethik aber stets wichtiger, ist doch das Seelenheil des einzelnen ausschlagge-

²⁵ Vgl. D. Mertens: Geschichte der politischen Ideen im Mittelalter, in: H. Fenske, ders., W. Reinhard, K. Rosen: a. a. O. 143-238, 206 ff.

bender als das diesseitige „bürgerliche“ Glück, auf das das Gemeinwesen abzielt. Durch den Grundsatz, daß die Gnade die Natur voraussetzt, behält jedoch auch das irdische Glück und damit das politische Leben immer ein gewisses Eigenrecht.²⁶ Für die politischen Theorien sind aber die Entwicklungen auf juristischem Gebiet entscheidend, so, wie gesagt, die Wiederentdeckung des Römischen Kaiserrechts, das dann den Weg zur Landesherrschaft ermöglicht; in den Rechtstheorien wird Herrschaft maßgeblich definiert.

Im 16. Jahrhundert entwickelt sich die Rechtsvorstellung dahingehend, daß das Königtum selbst als ein sein Reich konstituierendes Prinzip begriffen wird, so daß anstelle überkommener ständischer Vielfalt die Idee einheitlicher Staatsgewalt treten kann.²⁷ Die Religionsspaltungen und -kriege verstärken die Durchsetzung des neuen Staatlichkeitsprinzips wesentlich. Herrschaft wird so allmählich von oben nach unten organisiert durch den Aufbau eines Beamten- und Militärapparats, der Herrscher wird zum Souverän. Dynastien und Persönlichkeiten bestimmen die Staatsgrenzen; das Herrschaftsgebiet ist territorial definiert. Die Einwohner sind Untertanen, die für ihre Loyalität geschützt werden. Kennzeichen ist das Gewaltmonopol des Staates – alle Gewalt geht vom Herrscher aus, der durch das Prinzip der Souveränität sowie das überkonfessionell gedachte Gottesgnadentum eindeutig aus Volk und Adel herausgehoben ist. Diese Zentralisierung und Systematisierung der Herrschaft ist die Bedingung für die neuzeitliche Bildung einheitlich ge-

²⁶ Vgl. W. Kluxen: Glück und Glücksteilhabe. Zur Rezeption der aristotelischen Glückslehre bei Thomas von Aquin, in: G. Bien (Hg.): Die Frage nach dem Glück, Stuttgart 1978, 77-91.

²⁷ Vgl. D. Mertens: a. a. O. 236.

formter Staaten. Die Untertanen werden in diesem System dem Herrscher unter- und zugeordnet, damit aber die starken regionalen und lokalen Bindungen zunehmend relativiert, schließlich weitgehend aufgelöst und ersetzbar. Der neuzeitliche Staat, der sich im Absolutismus weiter zentralistisch ausgestaltet, ist nun die Orientierungsgröße; die Einheit des Staates wird ideengeschichtlich durch den Gedanken der Souveränität vorgestellt. Die sozialen Bedingungen beginnen sich allmählich zu ändern; Mitte des 18. Jahrhunderts nimmt die Industrielle Revolution ihren Anfang. Die Zeit um 1750 gilt mittlerweile als „Sattelzeit“, denn die für die moderne Geschichte bis heute maßgeblichen Veränderungen setzen hier ein: soziale Umschichtung, Industrialisierung, Öffnung der ganzen Welt durch die letzten Entdeckungsfahrten ebenso wie die Bewußtwerdung eigener und fremder Kultur, der beschleunigten Zeit und der „Geschichte“, die Durchsetzung der Aufklärung und neuer politischer Ideen wie Freiheit, Gleichheit, Gewaltenteilung und Nation.

b) Der Begriff der Nation

Wie hat sich der Begriff „Nation“ bis zu seiner Neubewertung im 18. Jahrhundert entwickelt? Das Wort „natio“ ist natürlich älteren Ursprungs; es gewinnt aber erst in der neuzeitlichen Geschichte die politische Bedeutung, die wir mit dem Begriff verbinden.

Lateinisch „natio“ kommt von „nasci“, geboren werden, und bezeichnet dementsprechend Geburt und Abstammung, Volksstamm und Volk, also eine durch Verwandtschaft und Lebensgemeinschaft geprägte Gruppe, so auch Gruppen von Personen wie die – durch Abstammung verbundene – Klasse der Aristokraten. Das gilt für

Altertum wie Mittelalter; mittelalterlich sind „natio“ eines Stammes die führenden politischen Träger meist adeliger Herkunft, so daß der Nationenbegriff ständischen Charakter haben konnte. Die Nationes, in die die Studenten der mittelalterlichen Universitäten eingeteilt wurden, waren Landsmannschaften und folgten in der Art ihrer Zusammensetzung mehr einem allgemeinen Orientierungsbedürfnis als genauer geographischer oder politischer Zuordnung. Ein politisch zusammengeschlossener Verband ist damit jeweils nicht gemeint. „Natio“ wird offensichtlich dann gebraucht, wenn andere Begriffe zur Festlegung nicht ausreichend erscheinen ... es faßt Menschen zusammen, die eine wie auch immer geartete Gemeinsamkeit durch ihre Abstammung verbindet.“²⁸ Die Angabe der Nation kann sich also auf Geburtsort, Herkunftsland, Volk oder Stamm und auf den Stand beziehen. Die „deutsche Nation“ im Titel des Heiligen Römischen Reichs etwa bedeutet den „Verband der geistlichen und weltlichen Fürstentümer, d. h. der politisch bestimmenden Organe ..., an dessen Spitze der König steht“.²⁹ Wenn im 17. und auch noch im 18. Jahrhundert die „Nation“ Rechte gegenüber dem Herrscher geltend macht, sind es die führenden Schichten, die in der Ständevertretung sitzen. Nation, meist im Plural, bezeichnet „im 18. Jahrhundert wie bisher die durch Sitten und Gebräuche, Charakter, Sprache und Gesetze voneinander unterschiedenen Völker ... Doch seit der Mitte des 18. Jahrhunderts erhält ‚Nation‘ mehr und mehr eine rein politische Bedeutung“:³⁰ die Nation ist die Grundlage

²⁸ U. Dierse, H. Rath: Nation, Nationalismus, Nationalität, in: J. Ritter, K. Gründer (Hg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie 6, Basel 1984, 406-414, 407.

²⁹ Ebd.

³⁰ Ebd. 408.

von Staat und Souveränität; den Bürgern, die die Nation ausmachen, nicht 1. und 2. Stand, steht daher Partizipation an der nationalen Politik genuin zu. Diese beiden Ideen – Volkssouveränität und politische Mitwirkung – machen den Nationbegriff erst politisch und unterscheiden den neuen, wertenden Schlüsselbegriff von der bloßen Landsmannschaftsbezeichnung. Ein bisher „neutraler“ Terminus wird politisch bedeutsam, ja brisant, wenn sich zu Beginn der Französischen Revolution die Versammlung des 3. Standes zur Nationalversammlung erklärt. Offensichtlich ist im Laufe der neuzeitlichen Entwicklung ein Bedürfnis aufgetreten, das mit bisherigen Kategorien nicht angemessen abzudecken war, so daß sich ein Begriff dafür anbot, der versprach, den neuen Erfahrungen gerecht zu werden.

c) Die Durchsetzung des Nationbegriffs

Der Beginn der Neuzeit wird in der Regel auf das 16. Jahrhundert datiert, in dem die Reformation und anschließend die Religionskriege die politische Landschaft wesentlich verändern. Hat Religion bis dahin integrierend gewirkt, trennt sie nun Menschen und Länder bis hin zur gegenseitigen Kriegserklärung. Die Befriedung wird durch den „starken Staat“ des 17. Jahrhunderts gewonnen; diesen kennzeichnet das Gewalt- und Gesetzgebungsmonopol, das das alte Gewohnheitsrecht und die mittelalterlichen Individualprivilegien ablöst. Innerweltliche Legitimation ist das Souveränitätsprinzip, transzendente Legitimation das überkonfessionelle Gottesgnadentum. Die Staatlichkeit wird gleichsam „objektiv“, denn der Staat verlangt zwar den Bürgergehorsam, aber nicht das private Gewissen. Im mittelalterlichen Denken waren Personen einander so verbunden, daß der Herr

gegenüber seinem Vasallen auch Sorge für dessen Seelenheil trug. Vorstaatliche individuelle Rechte konnte es so nicht geben; an die eingegangenen Verpflichtungen waren aber beide Seiten unbedingt gebunden – es gab ein Rechtsdenken als eines von persönlichen Rechten, nicht der Gleichheit vor dem einen Gesetz, und neben oder parallel zu den hierarchischen Strukturen eine Art Vertragsmodell.³¹ Das Vertragsmodell paßt zum neuzeitlichen „starken“ Staat: um, wie Thomas Hobbes es für seine Zeit maßgeblich formuliert,³² nicht in den „Krieg aller gegen alle“ zu verfallen, in dem keiner mehr gewinnen kann, beschließen alle, ihre naturgegebenen Rechte abzutreten an einen Dritten, der dafür Schutz und Ordnung gewährleistet; Gehorsam gegenüber diesem absolut souverän zu denkenden Herrscher wird mit dessen Schutz für Leib und Leben sowie der Chance zur persönlichen Lebensgestaltung im Rahmen der Herrschaft begründet. Sollte der Souverän dieser seiner Aufgabe nicht gerecht werden, gilt der Vertrag nicht mehr; denn dann würde der Krieg aller gegen alle wieder beginnen können – hier endet die Loyalität. Das Vertragsmodell schließt einerseits die Idee der absoluten Souveränität dessen ein, dem man „vertraglich“ seine Rechte abgetreten hat, denn nur der starke Staat kann Frieden und Sicherheit bieten, andererseits beinhaltet es aber für den Krisenfall auch ein Widerstandsrecht und ermöglicht damit zumindest teilweise den Schutz der Bürger *vor* dem Staat. Das Verhältnis der Individuen zum Staat ist be-

³¹ Vgl. W. Ullmann: Individuum und Gesellschaft im Mittelalter, Göttingen 1974.

³² Th. Hobbes: Vom Bürger – *De cive*, eingel. u. hg. von G. Gawlick, Hamburg 1977.

stimmt von Rechten und Pflichten; es geht nicht um das Seelenheil der Untertanen, sondern um Leistung und Gegenleistung. „Rechte und Pflichten“ umschreibt auch die sittliche Dimension des Verhältnisses. Es bleibt Pflicht des Staatsbürgers, Land und Herrschaft zu verteidigen, der er die Bedingungen seiner Existenz verdankt; der Zweck der Staatlichkeit, ein befriedetes Leben zu ermöglichen, wird in diesem Falle nicht wie beim Widerstandsrecht aufgehoben, denn die Verteidigung und Sicherung des Landes gehört zur Gewährleistung eines Lebens in Frieden.

Der Gehorsam und – in Grenzen – ein Widerstandsrecht sind vertragstheoretisch begründet; als zusätzliches, innerlich bindendes Moment führen Staatsdenker wie Hobbes eine Bürgerreligion an, die im Sinne einer Minimalreligion, vor allem im Glauben an einen wissenden und strafenden Gott Individuum und Staat zusammenhalten soll. Eine zusätzliche Bindung scheint also nötig zu sein, zumal im Vertragsmodell zwar Staatlichkeit allgemein begründet wird, nicht jedoch die faktische Integration in den jeweiligen Staat und die Loyalität der Bürger gegenüber einem bestimmten und konkreten Gemeinwesen. Faktisch wird das Volk durch die Gemeinsamkeit der gegebenen Herrschaft, durch ein territorial abgegrenztes Gebiet und Gemeinsamkeiten wie Sprache, Sitten und Bräuche zusammengehalten. Das bloße „Volk“ hat damit aber noch nicht den politischen Impetus der „Nation“.

Der aufgeklärte Absolutismus verstärkt die Funktionalisierung der Rolle des Monarchen: „dient“ der Herrscher der Sicherheit und dem Glück seiner Untertanen, ergibt sich auf der einen Seite „ein Katalog bedeutender Befugnisse der Staatsgewalt, aber auch eine Liste davon nicht berührter Grundrechte der Untertanen“ auf der an-

deren.³³ Die Arbeit der Aufklärung erlaubt zudem nicht mehr, transzendente Legitimationen als Ersatz zu bemühen; der aufgeklärte Absolutismus trägt daher seine eigene Aufhebung in sich. Erst die Französische Revolution bringt aber eine Radikalisierung dieser Aufklärungsideen mit sich; sie ist mehr Summe als Neubeginn, was die „Ideen von 1789“ angeht, aber insofern etwas ganz Neues, als politisch umgemünzt wurde, was vorher nur Konzept war: die Französische Revolution „konstituierte den voll ausgebildeten Liberalismus und die voll entwickelte demokratische Konzeption als politische Mächte hohen Ranges“.³⁴

Der Begriff der Nation kann nur greifen im Verhältnis von Individuen und Staat zwischen dem Staat, dem Herrscher mit seiner Beamten- und Militärorganisation, und den Bürgern dieses Staates: das im Nationenbegriff politisch verstandene Volk ist es nämlich, das den „Vertrag“ mit dem Herrscher geschlossen hat. Damit steht der König immer noch an der Spitze der Nation, die Nation ist aber der Ursprung und Träger der Souveränität; die größtenteils historisch zufällig abgegrenzten Völker werden Staatsursachen. Durch diese Verlagerung muß neu festgestellt werden, wer zur „Nation“ gehört; denn die Gesellschaft muß sich nun statt auf Genealogien auf integrierte Großgruppen stützen. Wenn nicht mehr der Souverän der Souverän ist, sondern die Nation, bedarf es der Kennzeichnung und Identifizierung des Souveräns Volk bzw. Nation. Als Staatsursachen sind die Völker in sich selbst legitimiert; die Legitimation staatlichen Han-

³³ W. Reinhard: Vom italienischen Humanismus bis zum Vorabend der Französischen Revolution, in: H. Fenske, D. Mertens, ders., K. Rosen: a. a. O. 241-376, 357.

³⁴ Vgl. H. Fenske: Politisches Denken von der Französischen Revolution bis zur Gegenwart, a. a. O. 379-567, 379.

delns ist nicht mehr ein objektives „*bonum commune*“, sondern die „*volonté générale*“.

Die Ablösung von regionalen und lokalen Bindungen als maßgeblichen Orientierungsrahmen ist die Voraussetzung; das ist im zentralistisch organisierten neuzeitlichen Staat geschehen. Der Einzelne kann gar nicht mehr in kleinen, überschaubaren Einheiten leben, sondern ist auf das umfassende System angewiesen; seine Loyalität richtet sich auf den übergeordneten Staat, der für Schutz und Wohl der Untertanen sorgt. Daß sich diese Verbundenheit nun auf die Nation bezieht, setzt im noch vorpolitischen Raum ein zusätzliches kulturelles Bewußtsein der eigenen Art voraus; die eigenständigen Entwicklungen in den modern souverän, damit für sich bestehenden und in sich organisierten Staaten haben das ermöglicht und gefördert. Zu nennen ist dabei vor allem die Zunahme der Kommunikation,³⁵ beschleunigt durch die Verdrängung des Lateinischen, das Reden und Drucken in der Volkssprache und die Vereinheitlichung dieser Volkssprache im Staatsgebiet.³⁶ Abgrenzung gegenüber anderen Völkern und Bewußtsein der eigenen Art in Sprache, Sitte, Brauch sind im 17. und 18. Jahrhundert deutlich vorhanden; neu ist dann die politische Dimension, die „Staatsvolk“ und „nationale Eigentümlichkeiten“ zusammenbringt: das Staatsvolk tritt als Nation dem Souverän gegenüber. Die Verbundenheit des Bürgers gilt der Nation, zu der er gehört; der Untertan des absoluten Fürsten ist, wenn die Nation der Souverän ist, nicht „Untertan“,

³⁵ Verdichtung der innergesellschaftlichen Kommunikation ist für K. W. Deutsch der entscheidende Anfang in der Entwicklung von Nationalität und darauf folgendem Nationalbewußtsein, vgl.: *Nationenbildung – Nationalstaat – Integration*, Düsseldorf 1972; und: *Der Nationalismus und seine Alternativen*, München 1972.

³⁶ Vgl. B. Anderson: a. a. O. 18-54.

sondern Staatsbürger. Die Nation wirkt daher egalitär – alle Staatsbürger gehören gleichermaßen dazu, ständische Unterscheidungen sind in dieser Perspektive nicht sinnvoll. Abgrenzungen gehen jetzt vielmehr in die Außenrichtung; der andere Staat, die andere Nation ist „wesentlich“ anders. Diese Absetzung und Unterscheidung ist einerseits notwendig im Dienste des Eigenbewußtseins, der Erfahrung des Eigenen gegenüber dem Fremden, birgt aber andererseits Gefahren in sich, wenn nämlich die Abgrenzung in Aggression umschlägt. Vom Begriff der Nation her weitergedacht, muß allen Nationen dasselbe Recht zugestanden werden, d. h. die Selbstbestimmung der Mitglieder des Kollektivs im Inneren wie nach Außen auch anderen Nationen zuerkannt wie selbst beansprucht werden. Die Verbindung des Begriffs der Nation mit politischer Partizipation, Bürgerfreiheit und Selbstbestimmung der Völker ist nicht beliebig, sondern hat diesen Begriff erst historisch wirksam werden lassen. Wenn die Nation den Staat ausmacht, sind damit Bürgerstatus und politische Bürgerrechte eingeschlossen. Die Berufung auf die Nation durch den III. Stand am Beginn der Französischen Revolution beinhaltet eben diesen Anspruch auf Durchsetzung der Idee der Volkssouveränität. Das nationale und das demokratische Prinzip, so Tilman Mayer, beziehen sich auf dasselbe Subjekt, den „Demos der Nation“; das antihierarchische Element der Nation, der jeder gleichermaßen angehört, ist für ihren Begriff konstitutiv; Nation und Demokratie sind legitimatorisch aufeinander bezogen, so daß auch die Menschen- und Freiheitsrechte nicht davon zu trennen sind.³⁷

³⁷ Vgl. T. Mayer: a. a. O. 164.

Während sich also das „nationale Erwachen“ der Völker Europas bereits auf die Barockzeit datieren läßt, und auch die Aufklärung, auf deren Wirken sich das Geltendmachen individueller Freiheits- und allgemeiner Bürgerrechte berufen kann, zur Zeit der Revolution schon gut ein Jahrhundert alt ist, verbinden sich nationale Identität und politische Wertung als Souveränität erst um einiges später. Nicht zuletzt die sozialen Veränderungen des 18. Jahrhunderts, deren Auswirkungen sich in der vollendeten Industriellen Revolution im 19. Jahrhundert erst deutlicher zeigen, tragen zur Verbreitung, vor allem aber zur Plausibilität dieser neuen Ideen entscheidend bei. Eugen Lemberg führt den „Einschub“ von Nation „zwischen“ die Bürgerschaft und den im Herrscher repräsentierten Staat auf die neu entstandene Notwendigkeit zurück, die Verfaßtheit der Gesellschaft in „integrierten Großgruppen“ zu gründen, weil nur dieses neue Gesellschaftsmodell der begonnenen Industrialisierung hätte gerecht werden können. Die industrielle Gesellschaft braucht Gruppen von Gleichen; „Nation“ bedeute dabei „die Ausbildung arbeitsteiliger egalitärer Gesellschaftsordnungen von eben jener Größenordnung, die der neue Stand der Technik und Produktion erforderte“.³⁸ Diese Gruppen abzuheben und zu identifizieren, bedurfte es eines Kriteriums; dazu eignete sich der Nationbegriff, der zudem auch emotionale Energien an sich zu binden vermochte. Diese, funktionale, Erklärung Lembergs bindet die neue Relevanz des Begriffs Nation im 18. Jahrhundert an die gegebenen sozialen und ökonomischen Bedingungen: in der Tat entwickeln sich industrielle Revolution, Technisierung, sozialer Wandel und politische Forderungen nach Bürgerrechten und Partizipation der

³⁸ E. Lemberg: Nationalismus, Reinbek bei Hamburg 1964, I, 167.

Nation in der „Sattelzeit“ Hand in Hand. Damit ist jedoch die Durchschlagskraft des Begriffs Nation nicht nur auf eine Seite dieser Entwicklung, die Industrialisierung, zurückzuführen, die zudem erst an ihrem Anfang steht; die genuin politische Komponente vielmehr verleiht ihm die Sprengkraft, die das Ende des „ancien régime“ herbeiführt und den Begriff sich ideengeschichtlich durchsetzen läßt: die sich damit verbindende Forderung der politischen Egalität der Bürger, der Partizipation und Demokratie. Allgemeiner als bei Lemberg formuliert, läßt sich die Wirkung des neuen Prinzips Nation in funktionaler Abhängigkeit von der gesellschaftlichen Modernisierung und Mobilisierung verstehen. Die Nationbildung und -bewußtwerdung ist Antwort auf die Probleme, „die sich aus einer partiellen Modernisierung ergeben“, wobei darunter „ein modernisierender Wandel im Bereich der Staatsbildung, der sozialen und lokalen Mobilisierung und der Partizipation, aber noch nicht in allen Schichten der Bevölkerung und noch nicht im Hinblick auf eine Industrialisierung“ zu verstehen ist.³⁹ Die zunehmende faktische Egalisierung innerhalb des Staatsvolks trägt zur Plausibilität bei; soziale und politische Entwicklung können daher nicht getrennt werden. Solange allerdings auch innerhalb der industriellen Gesellschaft noch starke Klassenunterschiede bestehen, erscheint auch die politische Mitwirkung gestuft, so etwa in unterschiedlichem Wahlrecht. Dennoch ist einer der Hauptfaktoren der politischen Situation des 19. Jahrhunderts die Verbreiterung der Basis von Politik und staatlicher Legitimation auf immer weitere Volksschichten, al-

³⁹ O. Dann: Funktionen des Nationalismus in modernen Gesellschaften. Nachwort, in: O. Dann (Hg.): Nationalismus und sozialer Wandel, Hamburg 1978, 209-222, 212.

len voran auf das Bürgertum, von dem man überhaupt erst mit der „Nation“ reden kann, aber auch auf die Massen, die sich unter dem Titel Nation ansprechen, mobilisieren und auch nationalistisch mißbrauchen lassen. Nation als Fokus gesellschaftlicher Integration und Legitimation setzt sich geschichtlich immer weiter durch.

Erst nach der Entwicklung von „Staatsnationen“, von Nationen also, die ihr Eigenbewußtsein in einem souveränen und relativ abgegrenzten Staat erlangt haben, scheint es, wird auch in anderen Ländern die Frage nach nationaler Selbstbestimmung bei gegebenen sprachlichen und kulturellen Gemeinsamkeiten aktuell. Während eine Staatsnation ihre Identität recht unmittelbar aus der staatlichen Tradition und deren Integrationsleistung beziehen kann, verstehen sich die Völker Ostmitteleuropas primär als Kultur- und Sprachnationen, die nach gegebenem Vorbild eigene staatliche Verfaßtheit fordern. Hans Kohn⁴⁰ hat von einem „westlichen“ und „östlichen“ Nationbegriff gesprochen, wobei der westliche Begriff eine Nation als ein Staatsvolk meint, der östliche dagegen eine vor- oder auch gegenstaatliche Sprachnation. Ist das westliche Verständnis primär politisch und bezeichnet mit Nation eben die politische Einheit, die vom bloßen „Volk“ noch zu unterscheiden ist, setzt das östliche Volk und Nation in eins. Das eigene Bewußtsein wird östlich durch Volkslieder gestützt; die Romantik und ihr Volksbegriff, vor allem Herder, spielen in diesem Zusammenhang eine ausschlaggebende Rolle. Die partizipatorische politische Komponente tritt zurück zugunsten eines Volksganzen; Selbstbestimmung ist demnach zuerst kollektive, nicht individuelle, „bürgerliche“ Selbstbestim-

⁴⁰ H. Kohn: Die Idee des Nationalismus. Ursprung und Geschichte bis zur Französischen Revolution, Heidelberg 1950, 448 ff.

mung. Der romantische, östliche Nation- und Volksbegriff hat sich daher mit Vorstellungen eines organischen, gleichsam naturhaften Volksganzen verbunden, hinter dem der einzelne Volksgenosse zurücktreten muß. Letzte, aber wirksame Spur dieses Verständnisses im 20. Jahrhundert ist der Topos des „Völkischen“, das sich in der Regel mit ständisch-konservativen Elementen vermischte. In der Welt nach 1945 hat sich der völkische Nationbegriff verabschiedet und der westliche, politische eindeutig durchgesetzt.

Die ausgesprochen demokratische Komponente des Begriffs Nation und die hohe Plausibilität der Verbindung von Bürgerrechten mit faktischer Loyalität zum Gemeinwesen, zu dem man nicht nur staatlich, sondern in nationaler Identität und Solidarität gehört, machen Schubkraft und geschichtliche Wirkung dieses Begriffs aus. Als Vorgabe für eine Beschäftigung mit dem Begriff der Nation in der Perspektive philosophischer Ethik ist diese Seite ebenso festzuhalten wie die Kehrseite seiner Integrationskraft als Nationalismus, der aggressiv und ideologisch ausschlägt.

Die relative Einheit der aristotelischen Polis, von der wir historisch und philosophisch den Ausgang genommen haben, ist auseinandergetreten in Staat, Gesellschaft und Nation. Hat damit auch das Modell der Sittlichkeit in der Polis jede Bedeutung verloren? Eine einfache Rückholung der Polissittlichkeit in die ausdifferenzierte Gesellschaft der Neuzeit scheint weder möglich noch überhaupt wünschenswert. Bevor wir, im Ausgang von der Differenzierung in Staat, Gesellschaft, Nation einerseits und Individuum andererseits systematisch den Ansatz einer Ethos-Ethik aufzeigen, die in diese Zusammenhänge auch die Nation sittlich einordnen könnte, soll Hegels neues „Polis-Modell“ zur Darstellung kommen, sofern

es nämlich angesichts der gegebenen Differenzierung einer „substantiellen Sittlichkeit“ das Wort redet und in dieser Sittlichkeit auch dem Moment der Nation einen Stellenwert zuweist.

3. Sittlichkeit und Nation: Hegels Volksgeister

Bei Hegel ist nicht so sehr von „Nation“ als von „Volk“ im Zusammenhang mit den „Volksgeistern“ die Rede. Das Wort Nation ist relativ unspezifisch verwandt: Hegel spricht von den Indianern als ursprünglicher Nation Amerikas, vom griechischen Nationalunternehmen gegen Troja, von romanischen im Gegensatz zu protestantischen Nationen. Der Terminus umfaßt so Volks- und Stammeseinheiten, die irgendwie als gemeinschaftlich erkennbar sind, und entspricht damit dem älteren Sprachgebrauch von „natio“. An Völkern will Hegel jedoch in seiner Geschichtsphilosophie nur die gelten lassen, die ein Kriterium darüber hinaus erfüllen, nämlich staatenbildend gewirkt zu haben. Insofern kommt dieser *eingegrenzte* Begriff von Volk dem neuen Verständnis von Nation gleich, das immer ein Volk als politische Größe meint. Ob bei Hegel im einzelnen von Nation oder Volk gesprochen wird, ist daher „façon de parler“ seiner Zeit und bedeutet keine inhaltliche Abgrenzung zweier verschiedener Begriffe. Daher können wir die „Volksgeister“ auch unter der Fragestellung einer Integration des nationalen Moments in Hegels Geschichts- und Rechtsphilosophie interpretieren.

a) Sittlichkeit

Die große Errungenschaft der Geschichte seit den griechischen Stadtstaaten, nach der Ausbreitung des Chri-

stentums und endgültig durch den Sieg der Französischen Revolution ist für Hegel die Durchsetzung des Prinzips der Freiheit: der Subjektivität. Diese Entdeckung und ihre geschichtliche Verwirklichung vor allem im Gefolge der Revolution sind unhintergebarer Gewinn. Kehrseite ist dabei die Leerheit dieses Prinzips; das in der „Moralität“, vor allem in der Darstellung Kants, ganz auf sich gestellte Subjekt bleibt auf sich zurückgeworfen und seine Moralität ein „Sollen“, dem die Realität gegenübersteht. Dagegen bedeutet das antike Vorbild der Polis eine unmittelbare Sittlichkeit, die keine Entfremdung von einzelem und allgemeinem Willen kannte, bis diese ursprüngliche Einheit, die auch in der Volksreligion verbunden war, sich auflöste. Das Prinzip der Subjektivität ist und bleibt Maßstab; aber es gilt, seine Verbindung mit der substantiellen Sittlichkeit, wie sie die Polis kannte, zu erheben. Diese Verbindung ist nun im modernen Staat erkennbar, der nämlich die Freiheit konkret werden läßt: die abstrakte Freiheit des Subjekts wird wirklich im Staat – vermittelt durch die Idee des Rechts. Aus der anfänglich ungebrochenen Sittlichkeit der Polis über die Durchsetzung des Prinzips der Freiheit und Subjektivität bis hin zur Einheit von substantieller Sittlichkeit und Subjektivität in ihrer bleibenden Differenz im Staat hat sich die Geschichte entwickelt. Die geschichtliche Differenzierung zeigt sich als eine Bewegung, die die Bewegung des Geistes selbst *in* der Geschichte ist. Der Staat ist „objektiver Geist“, dem der subjektive Geist, eben des Subjekts, „vorangeht“ und den der absolute Geist „überschreitet“, wie er sich in Religion, Kunst und Philosophie darstellt. Diese geschichtliche Bewegung ist eine echte Entwicklung, nämlich in dem Sinne, daß nicht an den Anfang – etwa die Polis – zurückgekehrt werden kann, sondern sämtliche Diffe-

renzierungen unhintergebar, notwendig und bestimmt sind. Die Dialektik, die diese Entwicklung kennzeichnet, geht auch innerhalb des Staates weiter: die Sittlichkeit entfaltet sich in der unmittelbaren natürlichen Sittlichkeit der Familie, in der ursprüngliches Vertrauen herrscht, in der bürgerlichen Gesellschaft, in der jeder ein einzelner ist, der seine Interessen verfolgt, und Regelungen durch Vertrag getroffen werden, und im Staat im engeren Sinne, der die Gegensätze der bürgerlichen Gesellschaft zur Sittlichkeit, wie sie in der Familie unmittelbar gegeben ist, vermittelt. Insofern ist der Staat „Sittlichkeit“, da er Garant der Freiheit ist, die er durch seine spezifische, dem allgemeinen Wohl verpflichtete Form möglich macht und damit zugleich zum Dasein bringt. Erst im Staat ist daher die Freiheit wirklich; es herrscht nicht die reine „Willkürfreiheit“, wo jeder gegen jeden steht, sondern „substantielle Freiheit“: im wirklichen Dasein aller *als Freier*. Die Vermittlung stellt sich her über das Recht, das im Gesetz des Staates und seinen Institutionen positiv wird. Der moderne, verfaßte Rechtsstaat, der im Dienste der menschlichen Freiheit steht, verbindet Substanz und Subjektivität in der Sittlichkeit, in der die Moralität eben nicht nur ein Sollen ist, sondern sich in der konkreten Freiheit, in Recht und Institutionen des Staates wiederfindet.

Die Geschichte als „Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit“ hat das Freiheitsprinzip in die Realität eingebildet; erst wo Freiheit zum Dasein gekommen ist, ist sie als Prinzip der Wirklichkeit erkennbar. Insofern ist die Erkenntnis der Einheit von Substanz und Subjektivität in ihrer Einheit und Differenz in der Sittlichkeit – nach Joachim Ritter – „Hermeneutik“, nämlich die Erkenntnis des Vernünftigen im Wirklichen und der Wirklichkeit des Vernünftigen, und nicht abstrakt bleibende Kon-

struktion dessen, was „der“ Staat überhaupt soll, als ob es keinen je gegeben hätte. Der Traditionalismus oder Konservatismus Hegels ist also philosophisch begründet in der Bewegung des Geistes selbst, der sich entäußern und konkret werden muß, um sich in bestimmter Form wiederzufinden und substantielle statt formelle Allgemeinheit zu werden.

Freiheit gehört zur Subjektivität, sie ist Sache des Subjekts. Das Verhältnis zur substantiellen Sittlichkeit macht es nun gerade aus, daß die Differenz von Einzelem und Allgemeinem zwar da, aber aufgehoben ist, d. h. vermittelt wird, so daß es zu einer neuen, in sich differenzierten Einheit kommt. Stichwort ist „Versöhnung“ – eine Entfremdung von Individuen und Staat soll nicht mehr gegeben sein. Denn: der Staat begegnet dem Individuum nicht als einfaches Gegenüber, sondern der Einzelne findet sich darin wieder, sofern ja der Staat die konkrete Freiheit ausmacht. Das Individuum findet die Substantialität erst im Staat und seiner Sittlichkeit, wo es nicht um Partikulares, sondern um das eigentlich Allgemeine geht. In Überschreitung der individuellen Begrenztheit, die in der bürgerlichen Gesellschaft ihren Ort und ihr Recht hat, erweitert der Mensch sich zur Vernünftigkeit seines Daseins. Im Staat findet er sein Wesen daher „ausgesprochen“. Nur dann kann Moralität zur Sittlichkeit übergehen, wenn Handeln nicht nur Sollen und innere Pflicht ist, sondern bereits geschichtlicher Zustand und Realität. Nicht die Zwänge der menschlichen Naturanlage wie bei Hobbes, vielmehr die positive Konkretion der Freiheit haben dem Staate schließlich sein Dasein gegeben. Dem „Not- und Verstandesstaat“ entspricht die bürgerliche Gesellschaft, in der auch der „Vertrag“ anzusiedeln ist. Der Staat ist so für Hegel nicht erklärbar; er hebt die Gegensätze der bürgerlichen Gesellschaft auf,

indem er die formelle Allgemeinheit zur substantiellen vermittelt. Die Beziehung von Substantialität und Subjektivität im Wesen des Staates erweist sich als Verwirklichung der Moralität in der Sittlichkeit, so daß das Individuum sich mit ihm in seinen allgemeinen Belangen identifizieren kann; im allgemeinen Willen findet sich der einzelne besondere Wille wieder. Insofern hängen Ethik und Politik bei Hegel wie bei Aristoteles wieder zusammen; Ritter⁴¹ sieht diese Gemeinsamkeit im Wesen der politischen Philosophie als Philosophie der Praxis begründet, in der das Ethos beide Bereiche betrifft. Eingeschlossen ist aber das Prinzip der Subjektivität, das auch Maßstab für die Beurteilung des Politischen ist – der Staat erweist sich von da her als Einheit von Subjektivität und Substantialität: er ist Konkretion, Verwirklichung jenes Prinzips. Die Entdeckung, daß die Substanz Subjekt ist, ist der Kern der theoretischen wie praktischen Philosophie Hegels.⁴² Die Sittlichkeit kann daher nicht gleichbedeutend sein mit dem Polis-Ethos; im modernen Rechtsstaat bezieht sie sich auf die Ermöglichung der universal gedachten Freiheit des Menschen als Menschen, nicht nur als Bürger dieses Staates. Der Durchgang durch die politischen Lehren der Aufklärung mit ihrer Universalität der Menschenrechte und die Vorgabe der kantischen Moralphilosophie sowie die Übernahme dieser Prämissen in seiner Geschichts- und Geistesphilosophie unterscheidet die Hegelsche wesentlich von der aristotelischen Polissittlichkeit: Sittlichkeit kann nur das Begreifen des Staates als Übergang von der reinen Moralität in institutionelle Wirklichkeit beinhalten. Der Staat bleibt bei Hegel aber nicht einfach „der“ Staat; es ist viel-

⁴¹ Vgl. J. Ritter: *Metaphysik und Politik*, a. a. O. 304.

⁴² D. Henrich: *Hegel im Kontext*, Frankfurt a. M. ³1981, 95 ff.

mehr eine Pluralität von Staaten vorgesehen, die durch die Verschiedenheit der die Staaten prägenden Volksgeister begründet wird, ohne daß jedoch eine nochmalige Bewegung des Geistes diese zu einer sie aufhebenden Einheit vermitteln würde.

b) Die Volksgeister

Der Volksgeist ist etwas Partikulares und hat daher mit Konkretem zu tun, und zwar mit der Konkretion des Staates in seinen Gesetzen und Institutionen.⁴³ „Die philosophische Rechtswissenschaft hat die *Idee des Rechts*, den Begriff des Rechts und dessen Verwirklichung zum Gegenstande“ beginnt die Einleitung in die Rechtsphilosophie.⁴⁴ „Das Recht ist *positiv* überhaupt a) durch die *Form*, in einem Staate Gültigkeit zu haben ... b) Dem *Inhalte* nach erhält dies Recht ein positives Element α) durch den besonderen *Nationalcharakter* eines Volkes, die Stufe seiner *geschichtlichen* Entwicklung und den Zusammenhang aller der Verhältnisse, die der *Naturnotwendigkeit* angehören“,⁴⁵ β) durch die Notwendigkeit, den allgemeinen Begriff auf von außen kommende Beschaffenheiten anzuwenden und γ) durch die letzten Entscheidungsbestimmungen. Hegel nennt es ein besonderes

⁴³ „Zwischen 1801 und 1804 hatte sich die Philosophie des Geistes, die im wesentlichen mit der Theorie der Sittlichkeit zusammenfiel, noch nicht in sich differenziert. Der Geist war zunächst der ‚absolute‘ eines Volkes ...“, so M. Riedel: Zwischen Tradition und Revolution. Studien zu Hegels Rechtsphilosophie, Stuttgart 1982, 32. Obwohl Volk und Volksgeist als sittliche Totalität in früheren Schriften Hegels eine größere Rolle spielen, ist für uns die reife Geschichts- und Rechtsphilosophie maßgeblich.

⁴⁴ G. W. F. Hegel: Grundlinien der Philosophie des Rechts, hg. von J. Hoffmeister, Hamburg 1967, 19.

⁴⁵ Ebd. 21 (§ 3).

Verdienst Montesquieus, die Gesetzgebung, d. h. die Positivierung des Rechts, nicht „abstrakt“ betrachtet zu haben, sondern als „abhängiges Moment *einer* Totalität, im Zusammenhange mit allen übrigen Bestimmungen, welche den Charakter einer Nation“ ausmachen.⁴⁶

Der Staat ist immer dieser bestimmte Staat. Bestimmtheit ist Negation; dieser Staat muß sich in Unterscheidung zu anderen Staaten setzen – die Abgrenzung ergibt sich dabei durch die verschiedenen Nationalcharaktere. Die allgemeine Idee des Staates ist Gattung; sie ist auch absolute Macht gegen die individuellen Staaten, sofern nämlich der Geist sich im Prozeß der Weltgeschichte seine Wirklichkeit gibt: im Geist gibt es daher ein Verbindendes über den einzelnen Staaten. Der Gang des Geistes ist die Geschichte; sie erscheint so als Abfolge jeweils in ihrer Epoche dominierender Völker und Volksgeister, in denen sich Entäußerung und Konkretion des Geistes vollzieht.

Ziel der Geschichte ist die Verwirklichung der Freiheit; da das Prinzip der Freiheit sich im modernen Staat verwirklicht, der das Dasein aller als Freier im Recht gewährleistet, kann der „hermeneutische“ Philosoph diese Entwicklung als Bewegung der Geschichte erkennen. Nachdem die solchermaßen geschichtsbestimmenden Prinzipien hervorgetreten sind, ist nichts Neues mehr von der Geschichte zu erwarten. Dennoch ist nicht von einem Ende der Geschichte die Rede: von einigen noch nicht hervorgetretenen Völkern wie den Amerikanern der USA, so Hegel, werde man noch hören. Obwohl also das Geschichtsziel „erreicht“ ist, werden sich die nebeneinander bestehenden Völker und Staaten nicht im Gang des Weltgeistes solchermaßen „aufheben“, daß sie

⁴⁶ Ebd. 22 (§ 3).

zu einer Einheit vermittelt würden. Negation zwecks Identifizierung bleibt notwendig; selbst ein Staatenbund wird sich einen Gegner suchen müssen, gegenüber dem er sich abgrenzen kann. Die Idee des Staates, sein Begriff *und* Dasein, kann nicht gedacht werden ohne die gleichzeitige Angewiesenheit auf die endlichen, beschränkten, sich gegenseitig negierenden Volksgeister und Völkerindividualitäten. Die Besonderheiten der Völker sind „in ihrem Verhältnisse zueinander ... die erscheinende Dialektik der Endlichkeit dieser Geister, aus welcher der *allgemeine* Geist, der *Geist der Welt*, als unbeschränkt ebenso sich hervorbringt, als er es ist, der sein Recht ... an ihnen in der *Weltgeschichte*, als dem *Weltgerichte*, ausübt“.⁴⁷ Der jeweilige Volksgeist wird erst erkannt, wenn er voll ausgebildet ist; seine Blüte, in der er sich selbst erkennt, führt damit zugleich zum Verfall seiner Unmittelbarkeit. Die Erhebung ins Allgemeine durch das Denken ist es, die die Besonderheit aufhebt. Insofern gibt es eine dialektische „Aufhebung“ der Volksgeister, aber nur der konkreten Volksgeister, die Blüte und Verfall aus sich hervortreiben, nicht jedoch der Verfaßtheit der Staaten in Volksgeistern überhaupt; sonst gäbe es tatsächlich doch ein „Ende der Geschichte“.

Die Einheit der antiken Polis ergab sich nicht zuletzt aus der verbindenden Volksreligion, deren Gefährdung dann ebenso zur Auflösung der Polis beitrug. In der Religion drückt sich, so Hegel, das Selbstbewußtsein eines Volkes aus – ein freies Volk hat eine Religion der Freiheit. „Da der Geist nur als das wirklich ist, als was er sich weiß, und der Staat, als Geist eines Volkes, zugleich das *alle seine Verhältnisse durchdringende* Gesetz, die Sitte und das Bewußtsein seiner Individuen ist, so hängt die Ver-

⁴⁷ Ebd. 288 (§ 340).

fassung eines bestimmten Volkes überhaupt von der Weise und Bildung des Selbstbewußtseins desselben ab.“⁴⁸ Kunst, Philosophie und Religion, die doch bereits auf der Höhe des absoluten Geistes stehen, sind zurückgebunden an ihre Konkretion in einem bestimmten Volk und dessen alle Verhältnisse durchdringendes Selbstbewußtsein. Zudem werden Kunst, Religion und Philosophie jeweils Völkern und Epochen zugeordnet; die Verwirklichung in einem Volksgeist gilt also auch für diese Zeugnisse des „absoluten“ Geistes.

Die Einstellung oder Gesinnung, die sich davon getragen weiß, daß allgemeines und partikulares Interesse, subjektiver und substantieller Wille dasselbe sind, ist nach Hegel „Patriotismus“. „Diese Gesinnung ist überhaupt das *Zutrauen*, ... daß mein substantielles und besonderes Interesse im Interesse und Zwecke eines Anderen (hier des Staates) als im Verhältnis zu mir als Einzelnem bewahrt und enthalten ist, womit eben dieser unmittelbar kein anderer für mich ist und Ich in diesem Bewußtsein frei bin. Unter Patriotismus wird häufig nur die Aufgelegtheit zu *außerordentlichen* Aufopferungen und Handlungen verstanden. Wesentlich aber ist er die Gesinnung, welche in dem gewöhnlichen Zustande und Lebensverhältnisse das Gemeinwesen für die substantielle Grundlage und Zweck zu wissen gewohnt ist. Dieses bei dem gewöhnlichen Lebensgange sich ... bewährende Bewußtsein ist es dann, aus dem sich auch die Aufgelegtheit zu außergewöhnlicher Anstrengung begründet.“⁴⁹ Das Individuum, das sich in seiner Moralität in der Sittlichkeit der staatlichen Wirklichkeit wiederfindet und die allgemeine Sittlichkeit als seine eigene erkennt, ist dabei an ei-

⁴⁸ Ebd. 239 (§ 274).

⁴⁹ Ebd. 219 (§ 268).

nem bestimmten Staat orientiert, in dem es sich konkret „wiederfindet“. Der Patriotismus, der sich immer auf ein Volk, eine Nation und nicht nur auf eine Rechtsordnung bezieht, hat daher umgekehrt seine Kraft als Resultat der im Staate bestehenden Institutionen und seiner Sittlichkeit. „Sittlichkeit“ meint bei Hegel die Einheit der Individuen mit den ‚sittlichen Mächten‘ (§ 145) und ‚notwendigen Verhältnissen‘ (§ 148) eines je bestimmten, geschichtlichen Volkes und Staates.“⁵⁰ Zusammenfassend läßt sich daher festhalten: Die sittliche Substanz sind Familie, bürgerliche Gesellschaft und Staat „als die in der freien Selbständigkeit des besonderen Willens ebenso allgemeine und objektive Freiheit; – welcher wirkliche und organische Geist α) eines Volkes sich β) durch das Verhältnis der besonderen Volksgeister hindurch γ) in der Weltgeschichte zum allgemeinen Weltgeiste wirklich wird und offenbart, dessen *Recht* das *höchste* ist“.⁵¹ Eine abstrakt normierende Theorie, die den Völkerindividualitäten einen Platz zuwiese, verbietet sich für die Hegelsche Rechts- wie Geschichtsphilosophie. Die Bewegung der Geschichte offenbart sich erst in ihrer Vollendung: es gilt daher, die konkrete Wirklichkeit in ihrer Vernünftigkeit zu erkennen; im Aufzeigen dieses Gangs des Geistes kann zugleich die Notwendigkeit dieses Gangs erwiesen werden. So bezieht Hegel auch die gegebene Vielfalt der Staaten und Völker in diese Vernünftigkeit der Wirklichkeit ein. Im Prozeß der Weltgeschichte zeigen sie ihren guten Sinn, indem sie die Dialektik der Entwicklung zum „Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit“ fördern und den absoluten Geist mithervorbringen;

⁵⁰ M. Riedel: Zwischen Tradition und Revolution. Studien zu Hegels Rechtsphilosophie, Stuttgart 1982, 53.

⁵¹ G. W. F. Hegel: a. a. O. 49 (§ 33).

diese Bewegung ist zwar nicht unendlich, vielmehr „teleologisch“,⁵² d. h. mit einem Ziel, aber nicht einem Ende der Geschichte. Die Individualitäten der Volksgeister sind „Moment“ im Gang des Weltgeistes durch die Weltgeschichte; dennoch sind sie damit nicht in ihrer Bedeutung relativiert. Das Absolute und damit auch der Weltgeist besteht nämlich bei Hegel letztlich „nur in der Totalität seiner Entfremdungsformen“;⁵³ absolutes Wissen heißt das Wissen der Notwendigkeit dieser Entfremdung. Die Konkretheit und Bestimmtheit der Volksgeister hat deshalb bei Hegel durchaus ihr Recht gegenüber der Allgemeinheit der Gattung Staat wie gegenüber dem „Weltgericht“. Mit der Hegelschen Philosophie der Volksgeister haben wir daher ein „vernünftiges“, nämlich die Wirklichkeit als vernünftig begreifendes „hermeneutisches“ Modell, wie Nationen und „Volksgeister“ gedacht werden können. Die Besonderung des das Allgemeine darstellenden Staats in Nationen ist dabei weder das Letzte, vielmehr Moment, noch eine Partikularität, die es als solche überhaupt zu überwinden gelte. Politik und Ethik, der Zusammenhang von Nation und Staat wie der Zusammenhang von Nation und Individuum, kommen zur Geltung; das moralisch handelnde Individuum findet sich in der substantiellen Sittlichkeit des konkreten Staates wieder, der in einem bestimmten Geist geprägt ist. Die subjektive Moralität wird aufgehoben und damit als aufgehobene bewahrt in der objektiven Sittlichkeit der Allgemeinheit des Staates. Als „aufgehobene“ erscheint die Moralität gegenüber der

⁵² W. Marx: Hegels Phänomenologie des Geistes, Frankfurt a. M. 1981, 98.

⁵³ W. Becker: Demokratie und die dialektische Theorie der Geschichte, in: Elemente der Demokratie, Stuttgart 1985, 107.

substantiellen Sittlichkeit aber eindeutig zurückzustehen. Die „wahre“ Freiheit ist für Hegel nicht Willkür, sondern Gehorsam gegenüber dem selbstgegebenen Gesetz, wobei durch die Verkörperung der Freiheit als objektiv gewordener und „konkreter“ in Gesetz und Institutionen, Freiheit schließlich Gehorsam gegenüber dem Staat wird.⁵⁴ Die Legitimation des Rechtsstaates ergibt sich durch die Positivierung des Rechts im Gesetz, nicht durch die Individuen selbst; dem entspricht die Zurückweisung des Vertragsmodells für die Konstitution des Staates. Der Staat ist somit „letztlich göttlichen Ursprungs“;⁵⁵ die Attribute, mit denen der Erbmonarch ausgestattet wird, tragen ebenfalls zur Vergöttlichung bei.⁵⁶ Wenn dem Staat als Vollendung der Sittlichkeit die patriotische Identifizierung zuteil wird, „weil vernünftige Subjekte sich in ihm wiederzuerkennen“ vermögen, liegt die „Entscheidung darüber, inwieweit die Institutionen als die den Subjekten eigenen aufgefaßt und in der Tat ausgefüllt werden, ... bei den Betroffenen ... Ein Staat, der das gesamte Wesen von Subjektivität für sich reklamiert, nimmt sich selber die *Legitimationsbasis*, insofern die in ihm aufgehobenen Subjekte gar keine Möglichkeit mehr haben, zwischen der Entfremdung in einem Apparat und der Versöhnung in einer sittlichen Lebenswelt zu unterscheiden.“⁵⁷ Die individuelle „Will-

⁵⁴ Vgl. N. Bobbio: Hegel und die Naturrechtslehre, in: M. Riedel (Hg.): Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie 2, Frankfurt a. M. 1975, 81-108, 100.

⁵⁵ Vgl. I. Fetscher: Hegels Lehre vom Menschen, Stuttgart-Bad Cannstatt 1970, 224.

⁵⁶ Vgl. H. Ottmann: Individuum und Gemeinschaft bei Hegel. I: Hegel im Spiegel der Interpretationen, Berlin/New York 1977, 384.

⁵⁷ R. Bubner: Geschichtsprozesse und Handlungsnormen. Untersuchungen zur praktischen Philosophie, Frankfurt a. M. 1984, 210 f.

kürfreiheit“ der Individuen droht in der Allgemeinheit zu verschwinden, wenn Vernunft, Freiheit und Sittlichkeit in dieser schon „wirklich“ sind. Dementsprechend tritt auch im Volks- und Nationbegriff die kollektive Seite weit mehr in Erscheinung als etwa die politische Komponente der Französischen Revolution, die sich historisch dem Zusammenhang der „Nation“ mit den Freiheits- und Bürgerrechten verdankt. Die Hegelsche Darstellung scheint sich demgegenüber harmonisierenden Vorstellungen einer „organischen“ Volksidee zu nähern,⁵⁸ wie sie sich in konservativen Richtungen des 19. und 20. Jahrhunderts finden. Tatsächlich hat man sich dabei, wenn auch nicht durchgängig, auf Hegel berufen: so glaubte die „neuhegelianische Rezeption der *Rechtsphilosophie* nach dem Ersten Weltkrieg“, die „Gemeinschaft“ bei Hegel – als „Gemeinschaft des Volkes im Staat“ – formuliert zu finden; „ihr Ziel ist (dabei) die Apologie der Volksgemeinschaft, die ... Revision der bürgerlichen Freiheiten zugunsten einer ‚Volksordnung‘“.⁵⁹ Die starke hegelsche Betonung der objektiven Sittlichkeit gegenüber der subjektiven Moralität sowie der Gemeinschaftlichkeit von Volk und Nation gegenüber der Partizipation des Individuums passen tatsächlich zusammen, sofern es übergeordnete objektive Größen sind, hinter denen das einzelne Subjekt ganz zurückzutreten scheint. Beide Faktoren lassen daher Hegels Deutung des allgemeinen Staats und der besonderen

⁵⁸ Während bei Hegel der Volksgeist Konkrektion des Rechts ist, dessen letzte Quelle das Gesetz als Maßstab der Rechtsordnung bleibt, bricht in der Romantik und Romantischen Rechtsschule das Gewohnheitsrecht des Volks das Künstliche der Staatsorgane, so N. Bobbio: a. a. O. 85 f.

⁵⁹ M. Riedel: Einleitung, in: M. Riedel (Hg.): *Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie* 1, Frankfurt a. M. 1978, 31.

Volksgeister nicht mehr plausibel erscheinen; das Verhältnis von Subjekt und sozialem Ganzen ist offensichtlich auch mit Hegels Revision des Modells von Sittlichkeit und konkreter Gemeinschaft nicht mehr angemessen zu treffen.