

Die Wirklichkeit der konkreten Freiheit

G. W. F. Hegels Lehre vom Staat als
ausgeführter Idee der Sittlichkeit

Herausgegeben von
Michael Städtler

Staatsdiskurse | 37

Franz Steiner Verlag







Staatsdiskurse

Herausgegeben von
RÜDIGER VOIGT

Wissenschaftlicher Beirat
ANDREAS ANTER, Erfurt
PAULA DIEHL, Berlin
MICHAEL HIRSCH, München
SEBASTIAN HUHNHOLZ, Hannover
MANUEL KNOLL, Istanbul
MARCUS LLANQUE, Augsburg
SAMUEL SALZBORN, Gießen
BIRGIT SAUER, Wien
PETER SCHRÖDER, London

Band 37

Die Wirklichkeit der konkreten Freiheit

*G. W. F. Hegels Lehre vom Staat
als ausgeführter Idee der Sittlichkeit*

Herausgegeben von
Michael Städtler

Franz Steiner Verlag

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

Dieses Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes
ist unzulässig und strafbar.

© Franz Steiner Verlag, Stuttgart 2020

Lektorat und Satz: Alexander Lückener

Druck: Hubert & Co., Göttingen

Gedruckt auf säurefreiem, alterungsbeständigem Papier.

Printed in Germany.

ISBN 978-3-515-12722-6 (Print)

ISBN 978-3-515-12736-3 (E-Book)

EDITORIAL

Der Staat des 21. Jahrhunderts steht in einem Spannungsfeld zwischen Sicherheit und Freiheit, zwischen Ordnung und Veränderung, zwischen Herrschaft und Demokratie. Er befindet sich zudem in einem Dilemma. Internationale Transaktionen reduzieren seine Souveränität nach außen, gesellschaftliche Partikularinteressen schränken seine Handlungsfähigkeit im Innern ein. Anliegen der Reihe *Staatsdiskurse* ist es, die Entwicklung des Staates zu beobachten und sein Verhältnis zu Recht, Macht und Politik zu analysieren.

Hat der Staat angesichts der mit „Globalisierung“ bezeichneten Phänomene, im Hinblick auf die angestrebte europäische Integration und vor dem Hintergrund einer Parteipolisierung des Staatsapparates ausgedient? Der Staat ist einerseits „arbeitender Staat“ (Lorenz von Stein), andererseits verkörpert er als „Idee“ (Hegel) die Gemeinschaft eines Staatsvolkes. Ohne ein Mindestmaß an kollektiver Identität lassen sich die Herausforderungen einer entgrenzten Welt nicht bewältigen.

Hierzu bedarf es eines Staates, der als „organisierte Entscheidungs- und Wirkeinheit“ (Heller) Freiheit, Solidarität und Demokratie durch seine Rechtsordnung gewährleistet. Gefragt ist darüber hinaus die Republik, bestehend aus selbstbewussten Republikanern, die den Staat zu ihrer eigenen Angelegenheit machen. Der Staat seinerseits ist aufgefordert, seinen Bürgerinnen und Bürgern eine politische Partizipation zu ermöglichen, die den Namen verdient. Dies kann – idealtypisch – in der Form der „deliberativen Politik“ (Habermas), als Einbeziehung der Zivilgesellschaft in den Staat (Gramsci) oder als Gründung der Gemeinschaft auf die Gleichheit zwischen ihren Mitgliedern (Rancière) geschehen.

Leitidee der Reihe *Staatsdiskurse* ist eine integrative Staatswissenschaft, die einem interdisziplinären Selbstverständnis folgt; sie verbindet politikwissenschaftliche, rechtswissenschaftliche, soziologische und philosophische Perspektiven. Dabei geht es um eine Analyse des Staates in allen seinen Facetten und Emanationen. Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler des In- und Auslands sind zu einem offenen Diskurs aufgefordert und zur Veröffentlichung ihrer Ergebnisse in dieser Reihe eingeladen.

Rüdiger Voigt

INHALT

Michael Städtler

Die Wirklichkeit der konkreten Freiheit?

Zur Einleitung 9

I. ZUR EINORDNUNG

Matteo Cavalleri

Concept, Truth, Freedom.

Logical-systematic traits of the Grundlinien der Philosophie des Rechts 35

Holger Glinka

Zur Genealogie von Hegels Begriff des Staates..... 57

Frank Kuhne

Vom „Staat in der Idee“ zur Idee des Staates. Kant, Fichte, Hegel 95

II. DER STAAT IN DEN GRUNDLINIEN DER PHILOSOPHIE DES RECHTS

Michael Löbig

Wille, Eigentum und Staat.

Aspekte des abstrakten Rechts 117

Dimitris Karydas

Allgemeines – Besonderes – Einzelnes.

Zur schlussförmigen Darstellung und zum gesellschaftlichen

Gehalt der Sittlichkeit in Hegels Rechtsphilosophie 131

Michael Städtler

Zum Verhältnis von Staat, Religion und Gesellschaft in

Hegels Rechtsphilosophie 159

Andrew Buchwalter

Hegels Institutionenlehre.

Politik, Sittlichkeit und die Philosophie des Geistes 181

<i>Mirko Wischke</i> Gekränktes Wohl und seine Gewaltbereitschaft	203
----------------------------------------------------------------------------	-----

<i>Johannes Rohbeck</i> Recht und Geschichte. Zur Bedeutung der Geschichtsphilosophie in Hegels Philosophie des Rechts ...	213
----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----

III. AUSBLICK

<i>Georgios Sagriotis</i> Hegels Rechtsphilosophie im Visier der Kritik: Gans, Marx und Adorno	231
------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----

Zu den Autoren.....	249
---------------------	-----

DIE WIRKLICHKEIT DER KONKRETEN FREIHEIT? ZUR EINLEITUNG

Michael Städtler

Ist Hegels Staat die Wirklichkeit der konkreten Freiheit? Um eine Antwort auf diese Frage zu ermöglichen, ist es unumgänglich, Hegels Begriff des Staates als sittliche Idee zu erörtern; das bedeutet aber, ihn als Einheit des *Begriffs* der Sittlichkeit – seiner unvermittelten Momente Familie und Gesellschaft – mit ihrer *Wirklichkeit* und deren gegenständlichen Bedingungen, in seinen philosophischen Zusammenhängen zu erörtern. Als Mittelpunkt dafür eignet sich Hegels am weitesten ausgeführte Staatslehre am Ende der *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Der Staat gilt hier insofern als konkrete Freiheit, als er die in der modernen Welt, die Hegel grob gegen die Antike abgrenzt, hervor- und auseinandergetretenen individuellen Interessen mit dem Allgemeinen einer sittlichen Ordnung vermittelt, d.h. beides bewahrt und aufeinander bezieht und dadurch Freiheit überhaupt erst verwirklicht; weder im bloßen Kampf besonderer Interessen, noch in der Allgemeinheit einer selbstverständlichen Ordnung, in der Individualität gar nicht bewusst wird, gibt es Freiheit. Dieser Gedanke konkreter Allgemeinheit ist die geniale Antwort auf das naturrechtliche und vertragstheoretische Staatsverständnis, demzufolge das Allgemeine schließlich immer einer als individuell gedachten Freiheit beschränkend gegenübertritt.¹ Allerdings ist dies konkrete Allgemeine von Kants Konzept praktischer Vernunft gar nicht fundamental unterschieden, denn mit der moralischen Reflexion auf die sittliche Möglichkeit der eigenen Maximen wird nicht bloß das rein subjektive Gewissen angerufen, sondern der Einzelne vermittelt seinen besonderen Willen mit der Idee eines allgemeinen Willens. Besonders deutlich wird das in Kants Formulierung vom Reich der Zwecke, in dem alle besonderen Zwecke miteinander systematisch und deshalb kollisionsfrei koordinierbar sein sollen. Freilich kommt es Kant nicht in den Sinn, dies im Rahmen einer konkreten Sozialphilosophie auszuführen; es bleibt formell. Der größere Unterschied ist jedoch, dass für Kant mit der freien Willensbestimmung ein Sollen verbunden ist, für Hegel jedoch eine Wirklichkeit. Freiheit ist für ihn nicht im Gegensatz zur Wirklichkeit bestimmbar, sondern nur im Rahmen einer Wirklichkeit, die schon geschichtlich verwirklichte Freiheit ist; nicht als Ausdruck reiner praktischer Vernunft des Einzelnen, sondern als geschichtlich gewordene wirkliche Allgemeinheit der Einzelnen in einer Gesellschaft.

1 Zum nichtinstrumentellen Charakter des Staates bei Hegel vgl. *Siep* 2010b, 41. Zur Abgrenzung Hegels gegenüber dem Naturrecht vgl. *Jaeschke* 2003, 365f. *Brooks* 2017, 457ff. plädiert dafür, Hegel als Naturrechtstheoretiker zu lesen, aber im Unterschied zur Tradition des Externalismus (Beurteilung des Rechts nach äußeren Maßstäben) als Internalismus (Beurteilung des Rechts nach immanenten Maßstäben).

Die entscheidende Frage ist nun, ob Hegels Begriff konkreter Allgemeinheit auf die geschichtliche Realität von Familie, Gesellschaft und Staat tatsächlich zutrefte; es muss sogar gefragt werden, ob auf diese Realitäten Hegels Begriff des abstrakten Allgemeinen, der noch nicht voll entfalteten Freiheit, zutrefte. Das abstrakte Allgemeine ist nämlich logisch ein Derivat des konkreten Allgemeinen, es ist dessen privative Negation. Beide hängen derart zusammen, dass die Notwendigkeit, die das konkrete Allgemeine beansprucht, aus der Mangelhaftigkeit des abstrakten begründet wird: Freiheit, die in Moralität, Familie und Gesellschaft nur defizitär verwirklicht ist, kann nur in der konkreten Allgemeinheit des Staates wirklich sein; und dies ist nicht als Sollen gemeint. Damit folgt das Verhältnis von abstrakter und konkreter Freiheit dem Modell des ontologischen Gottesbeweises, der aus der privativen Negation eines Gottesbegriffs *ohne* Existenz, den vollständigen Begriff des notwendig existierenden Gottes begründet; hiervon wird noch die Rede sein. – Weil der Begriff der *Wirklichkeit* der Freiheit, sein Verhältnis zu *Notwendigkeit* und *Zufälligkeit* sich somit als grundlegend für Hegels Rechtsbegriff erweist, soll der Schwerpunkt dieser Vorrede auf diesen logischen Problemen liegen, nachdem einige Bemerkungen zur Einordnung der Staatslehre im Allgemeinen vorangeschickt sein werden.

1. HEGELS STAATSLEHRE IM KONTEXT

Insofern er den Endpunkt der rechtsphilosophischen Argumentation darstellt, ist der Staat als Resultat der Entwicklung der vorhergehenden Bestimmungen zu begreifen. Hegel beginnt in der Einleitung mit dem Begriff der Freiheit und geht über zu deren objektiven Bedingungen, den allgemeinen privatrechtlichen Bestimmungen im ‚abstrakten Recht‘. Anschließend erörtert er die subjektiven Grundlagen von Recht, womit die Begriffe der ‚Moralität‘ gemeint sind. Schließlich werden unter dem Titel ‚Sittlichkeit‘ kollektive Beziehungen von Menschen bestimmt, von der Familie über die Gesellschaft bis zum Staat, einschließlich der Staatenverhältnisse.² Nachdem Kant zwischen Ethik und Recht aufgrund der unterschiedlichen Verpflichtungsformen – durch äußeren oder durch inneren Zwang – unterschieden hatte, fasst Hegel noch einmal, wie das frühere Naturrecht, alle Disziplinen der praktischen Philosophie in eine Einheit zusammen. So heißen die *Grundlinien* auch *Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*. Schon innerhalb der Rechtsphilosophie selbst kommt den einzelnen Teilen deshalb keineswegs eine unabhängige Selbstständigkeit zu, als ob das abstrakte Recht die Regeln des Verkehrs auf dem Markt setze, der Familienabschnitt die Normen der Familie, die bürgerliche Gesellschaft soziale Normen und der Staatsabschnitt eben politisches Recht.³ Das Verhältnis ist komplizierter: Zwar ist jede Stufe ‚ein eigenthümliches Recht, weil jede dieser Gestalten Bestimmung und Daseyn der Freyheit ist‘⁴, aber zugleich haben

2 Für einen präzisen Überblick über die *Grundlinien* vgl. *Jaeschke* 2003, 373–400.

3 Vgl. *Honneth* 2015, 125.

4 *Hegel*, *Grundlinien*, GW 14.1, § 30 Anm.

die höheren, konkreteren Stufen gegenüber den abstrakteren auch das höhere Recht, sie zu beschränken.⁵ Zudem ist die dialektische Entwicklung der Stufen nicht als historische Entwicklung zu sehen: Als selbstständige Gestalten können die abstrakteren Stufen erst im Rahmen konkreter Sittlichkeit fungieren.⁶ Zum Beispiel gibt es im abstrakten Recht selbst keinerlei Institutionen, die seine Wirklichkeit verbürgen könnten; die Rechtspflege fällt erst in die bürgerliche Gesellschaft.⁷ Im vollendeten Sinn von Recht zu reden ist erst im Staat möglich.

Des Weiteren ist die praktische Philosophie als Ganzes in Hegels philosophischem System Bestandteil der Philosophie des Geistes, deren zentrale Themen Selbstbewusstsein und Freiheit sind, im Unterschied zur Philosophie der Natur, die sich auf unmittelbar naturgesetzlich notwendige Zusammenhänge bezieht, die nur *an sich*, in der unentwickelten Anlage, geistig sind. Innerhalb der Philosophie des Geistes ist Recht als objektiver Geist bestimmt, als die Sphäre, in der Subjektivität sich selbst ein äußeres Dasein gibt, gedachte Ordnungen objektiv setzt. Der objektive Geist geht direkt aus dem Praktischwerden des Denkens, aus dem Übergang theoretischer zu praktischer Erfassung der Welt hervor und entwickelt sich bis zum Staat, in dem die Freiheit zum selbstbewussten Prinzip der geistigen Wirklichkeit entwickelt sei. Aber der Staat ist noch immer ein einzelner, eine partikulare Verwirklichung des Geistes, weshalb die Beziehung der Staaten in der Weltgeschichte von ihrem immanenten Prinzip, dem Geist, über die Partikularität und Endlichkeit des *objektiven* Geistes hinausgetrieben wird zum *absoluten* Geist:

„Der denkende Geist der Weltgeschichte aber, indem er zugleich jene Beschränktheiten der besondern Volksgeister abstreift, erfaßt seine concrete Allgemeinheit, und erhebt sich zum Wissen des absoluten Geistes, als der ewig wirklichen Wahrheit“⁸.

Diese geistige Allgemeinheit des absoluten Geistes stellt sich dar in den Stufen der Kunst (in der das Geistige äußerlich dargestellt wird), der Religion (in der schon ein gedachter, aber noch mit bildlicher Vorstellung verknüpfter Inhalt das Geistige darstellt) und der Philosophie (in der schließlich der Begriff sich denkend in begrifflicher Form entfaltet).

Die konsequente Selbstdarstellung des Begriffs bloß im Medium von Begriffen formuliert Hegel in der *Wissenschaft der Logik*, die keine formale Logik ist, sondern eine Verbindung logischer und ontologischer Momente im klassischen Sinne von Metaphysik als Wissenschaft der Wissenschaften und des Wissens beabsichtigt. In der *Wissenschaft der Logik* sind alle Begriffe der wissenschaftstheoretischen Reflexion – vom Sein über Qualität und Quantität, Wesen, Erscheinung und Wirklichkeit, Begriff, Urteil und Schluss, Objektivität und Idee, bis hin zum Absoluten – in ihrem Verhältnis zueinander und dem Anspruch nach allein aus ihren immanenten Bestimmungen entwickelt. Mit dieser ontologischen Logik beansprucht Hegel, die allgemeinen Formbestimmungen aller Gegenstandsbereiche und von deren Verhältnissen zueinander anzugeben. Selbstverständlich beruht auch in der

5 Vgl. Hegel, Grundlinien, GW 14.1, § 30.

6 Vgl. ebd., § 32.

7 Vgl. Siep 2017, 197–218, 204.

8 Hegel, Enzyklopädie (1830), GW 20, § 552.

Rechtsphilosophie „das Ganze wie die Ausbildung seiner Glieder auf dem logischen Geiste“⁹.

Damit ist nicht bloß gemeint, dass es in der Rechtslehre nicht unlogisch zugehe, sondern viel mehr, dass das Recht ein systematisch bestimmter und bestimmbarer Bestandteil der vernünftig strukturierten Wirklichkeit als eines Ganzen ist. Unterhalb dieses Anspruchs ist Hegels Rechtslehre weder angemessen zu begreifen noch auch angemessen zu kritisieren.

2. AKTUALISIERUNG ODER SYSTEMATISCHE KRITISCHE REZEPTION?

Dem systematischen Anspruch Hegels zum Trotz ist es heute üblich geworden, seine Rechtsphilosophie zu ‚aktualisieren‘, indem einzelne Teile aus ihr herausgelöst werden und entweder als Glanzlichter zu neuen Theorien verarbeitet oder als veraltet eliminiert werden. In der ersten Manier ist z.B. Hegels Begriff der Arbeit als allgemeine Handlungstheorie missverstanden worden,¹⁰ oder ein Begriff der Anerkennung als ‚moralische Grammatik sozialer Konflikte‘ an Hegel angelehnt worden.¹¹ Neuestens sind Hegels Begriff der Sittlichkeit und näher sein Konzept der Korporation als Grundlagen aktueller Sozialkritik erörtert worden.¹² Auf der anderen Seite ist beispielsweise bemerkt worden, dass Hegels Staatslehre zwar modern sei, dass aber ihre Aktualität von historischen Grenzen und nicht mehr akzeptablen Prämissen befreit werden könne und müsse.¹³

Beide Aktualisierungsweisen verursachen Probleme, weil sie die systematische Form von Hegels Denken ignorieren. Das Hervorheben einzelner Lehrstücke reißt diese aus dem Zusammenhang, den Hegel für ihr Begreifen für notwendig erachtet hat. Das bedeutet aber, dass diese Lehrstücke von Hegel so konstruiert sind, dass in sie alle rechtlichen, sittlichen, geistphilosophischen und logischen Voraussetzungen des systematischen Ortes, an dem diese Stücke jeweils stehen, bestimmend einfließen: Ihr Begriff ist implizit mit diesen Voraussetzungen gesättigt. Wer einzelne Stücke davon isoliert, läuft Gefahr, die Voraussetzungen, die er nicht will, unbeachtet und unreflektiert sich einzuhandeln.

9 *Hegel*, Grundlinien, GW 14.1, 6. Vgl. *Vieweg* 2012, 26. Eine weniger enge Anbindung der realphilosophischen Abhandlungen und Vorlesungen an die *Logik* sieht *Jaeschke* 2003, 274.

10 Vgl. *Quante* 1993.

11 Vgl. *Honneth* 2010. Der Begriff der Anerkennung gehört bei Hegel nicht in die Rechtsphilosophie, sondern geht dieser voraus, und zwar näher als ein Verhältnis des Anerkennens, das mit der geschichtlichen Herstellung von Eigentums- und Herrschaftsverhältnissen verbunden ist (vgl. *Hegel*, Realphilosophie, 213–217 und *Hegel*, Phänomenologie, GW 9, 109–116). Diese Verhältnisse sind Hegel zufolge im Recht bereits zur zweiten Natur geworden. Anerkennungskämpfe finden hier nicht mehr statt. Das Recht hat es Hegel zufolge nicht mit der Organisation von Anerkennung zu tun, sondern ist eine Form von Anerkanntsein.

12 Vgl. zur Sittlichkeit *Spieker / Schwenzfeuer / Zabel* (Hg.) 2019, zur Korporation *Ellmers / Herrmann* (Hg.) 2017.

13 Vgl. *Siep* 2010a.

Das Entfernen ‚überholter‘ Stellen hingegen erweckt den Eindruck einer davon unabhängig gültigen Theorie. Für Hegel hat aber jedes Element der Rechtslehre dort, wo es steht, seinen systematischen Ort. Wer Brüche oder Widersprüche aus der Rechtslehre entfernt, um daraus eine akzeptable Theorie zu gewinnen, verdeckt damit, dass Hegels Rechtslehre an diesen Stellen aus eigener innerer Dynamik auf Brüche und Widersprüche führt. Damit wird auch die Erkenntnis möglicher Probleme des Ganzen verhindert. Anders gesagt: Das Problem, das es zu verstehen gilt, ist nicht, dass zum Beispiel Hegels Begriff des Monarchen obsolet ist und deshalb vielleicht zu anderen Begriffen schief steht; sondern es gilt zu verstehen, warum Hegel sich aus der inneren Systematik der Rechtslehre heraus veranlasst findet, eine solche Institution vorzusehen.

Beide Aktualisierungsweisen sind auf aktuell anwendbare Teile der Rechtsphilosophie konzentriert. Erkenntnistheoretisch liegt dem häufig die Überzeugung zu Grunde, dass Hegels systemphilosophische Einbettung der Rechtsphilosophie für die heutige, nachmetaphysische, Philosophie ‚zu anspruchsvoll‘ sei.¹⁴ Abgesehen von dem, was Hegel dazu gesagt hätte – „Der Mensch, da er Geist ist, *darf und soll sich selbst des Höchsten würdig achten*“¹⁵ – ist Hegels Philosophie, und das heißt, jeder Satz derselben, unterhalb dieses Anspruchs nicht zu bekommen.¹⁶ Kritik ist allemal nötig; aber sie kann ihre Stärke nur aus dem System ziehen, das sie kritisiert. Wird es stattdessen ignoriert, entstehen alltagstaugliche Lehrstücke, die Hegel nur mehr als Autorität im Namen führen.

Die durchaus notwendige kritische Rezeption der Hegelschen Rechtslehre muss diese als avancierte Gestalt klassischer bürgerlicher Rechtsphilosophie, als entwickeltes theoretisches Selbstbewusstsein der bürgerlichen Gesellschaft und ihrer politischen Institutionen auffassen – und aus den Brüchen im System dieses Selbstbewusstseins lernen. Mit Aristoteles sind Fehler in der Darstellung als Hinweise auf Probleme in der Sache zu deuten,¹⁷ nicht als zu eliminierendes Versagen des Autors. Wer aber die Brüche im Ganzen, die offenen Stellen erkennen und untersuchen will, muss das Ganze als Ganzes ernst nehmen. In dieser Absicht wird Hegels Staatslehre im vorliegenden Sammelband – soweit das im verfügbaren Rahmen möglich ist – in ihre Zusammenhänge gestellt. Am Anfang stehen theoriegeschichtliche sowie werk- und entwicklungsgeschichtliche Einordnungen und das Verhältnis zur Logik. Anschließend wird die Bedeutung des abstrakten Rechts und der Sittlichkeit für das Staatskapitel beleuchtet, bevor die einzelnen Aspekte des Staates selbst zur Diskussion kommen. Ein Ausblick auf diejenige Kritik an Hegel,

14 Vgl. z.B. *Honneth* 2013, 107. Honneth schlägt vor, Hegels Rechtslehre ohne Rücksicht auf „Geistmetaphysik“ zu interpretieren, oder gar „als eine Art von Steinbruch glänzender Einzelideen zu behandeln“ (vgl. *Honneth* 2001, 12). Vgl. auch *Neuhouser* 2000, 4 und *Wood* 1990, 5.

15 *Hegel*, *Geschichte der Philosophie I*, TWA 18, 13.

16 So auch *Vieweg* 2012, 33. Neuerdings wird die Verbindung von Rechtsphilosophie und Logik bei Hegel zunehmend wahrgenommen und bearbeitet. Vgl. vor allem *Brooks / Stein* (Hg.) 2017, 1ff. Der Sammelband befasst sich insgesamt ausschließlich mit logischen oder methodischen Fragen der praktischen Philosophie Hegels.

17 Vgl. *Aristoteles*, *Metaphysik*, III, 995a.

die sich nicht abstrakt von Hegel abstößt, sondern privativ an ihn anschließt, bildet den Schluss der Sammlung.

3. DER WISSENSCHAFTSBEGRIFF IN HEGELS VORREDE

Hegel selbst hat seinen systematischen Begriff davon, was eine Rechtsphilosophie leisten muss, in seiner viel kommentierten und heftig kritisierten Vorrede offengelegt. Abseits von aller Polemik, die er gegen den aufkommenden Historismus im Recht ebenso wie gegen den etablierten Subjektivismus der Meinungen und des Gefühls entfaltet,¹⁸ abseits auch von der Frage, wie „peinlich“ Hegel sich damit in der politischen Landschaft seiner Zeit positioniert,¹⁹ geht es theoretisch um die Frage, was sich auf dem Gebiet der Praxis, der politischen und rechtlichen Praxis zumal, überhaupt wissen lasse, welche Erkenntnis- und Geltungsansprüche eine Rechtsphilosophie mit Gründen erheben kann und welche Gründe dies sind.

Dabei steht schon in der *Vorrede* der Staat im Mittelpunkt. Im Klima tiefgreifender politischer Veränderung seit der Französischen Revolution ist das Verhältnis der Rechtsphilosophie zum Staat problematisch geworden: Ist die politische Philosophie Staatslegitimation, Staatskritik oder gar Staatsentwurf? Hegels Haltung scheint klar zu sein:

„So soll denn diese Abhandlung, insofern sie die Staatswissenschaft enthält, nichts anders seyn, als der Versuch, den Staat als ein in sich Vernünftiges zu begreifen und *darzustellen*. Als philosophische Schrift muß sie am entferntesten davon seyn, einen Staat, wie er sein soll, construiren zu sollen; die Belehrung, die in ihr liegen kann, kann nicht darauf gehen, den Staat zu belehren, wie er seyn soll, sondern vielmehr, wie er, das sittliche Universum, erkannt werden soll.“²⁰

Mit dieser Haltung geht es Hegel aber zunächst nicht darum, das Bestehende um jeden Preis zu verteidigen; für ihn stellt sich vielmehr ein theoretisches Problem, wenn die Staatsphilosophie auf die bloße Aktualität eines „jetzige[n] Ausdenken[s] und Ergründen[s] und Begründen[s]“²¹ reduziert wird:

„Von der Natur gibt man zu, daß die Philosophie sie zu erkennen habe, wie sie ist, daß der Stein der Weisen irgendwo, aber in der Natur selbst verborgen liege, daß sie in sich vernünftig sey und das Wissen [...] ihr immanentes Gesetz und Wesen zu erforschen und begreifend zu fassen habe. Die sittliche Welt dagegen, der Staat, sie, die Vernunft, wie sie sich im Elemente des Selbstbewußtseyns verwirklicht, soll nicht des Glücks genießen, daß es die Vernunft ist, welche in der That in diesem Elemente sich zur Kraft und Gewalt gebracht habe, darin behaupte und inwohne. Das geistige Universum soll vielmehr dem Zufall und der Willkühr preisgegeben, es soll Gottverlassen seyn, so daß nach diesem Atheismus der

18 Zu Hegels Abgrenzung gegenüber Historismus und Subjektivismus sowie zu seiner Einordnung in die klassische deutsche Rechtsphilosophie und die zeitgenössische Rechtsdiskussion vgl. *Jaeschke* 2003, 365–369 und *Siep* 2010b. Zu historischen Hintergründen der Entwicklung von Hegels Rechtsdenken vgl. auch *Pöggeler* 1983, IX–XLVIII und *Westphal* 1999, 234–240.

19 Vgl. *Siep* 2010b, 25.

20 *Hegel*, Grundlinien, GW 14.1, 15.

21 Ebd., 8.

sittlichen Welt das Wahre sich außer ihr befinde, und zugleich, weil doch auch Vernunft darin seyn soll, das Wahre nur ein Problema sey.“²²

Ähnlich hatte bereits Kant in Bezug auf die Geschichte argumentiert, dass es irrierend sei, wenn in diesem Gebiet alles bloß der Willkür und dem Zufall überlassen bleibe.²³ Der Versuch, eine vernünftige Struktur in der Geschichte zu entdecken, war schon bei Kant mit der Teleologie einer verborgen wirkenden ‚Naturabsicht‘ erkaufte, die man nicht behaupten könne, sich aber denken können müsse. Für Hegel ist der Skandal ungleich größer, denn Staat, Recht und Politik sind seinem Verständnis nach im Unterschied zur unmittelbaren, nicht selbstbewussten Gesetzmäßigkeit der Natur Ausdruck selbstbewusster Vernunft: In der Geschichte realisiert sich – bei allen Zufällen – immer auch Vernunft. Deshalb enthält der moderne Staat als Resultat von Geschichte auch verwirklichte Vernunft, und deshalb ist in ihm philosophisch die politische Wahrheit erkennbar. Hegel wirft der Rechtsphilosophie seiner Zeit vor, dass sie diese rationale Voraussetzung für philosophische Erkenntnis im Gebiet des Praktischen überhaupt unterlaufe, wenn sie stets neue Staatsentwürfe aus eines jeden „Herzen, Gemüth und Begeisterung aufsteigen lasse“²⁴ und so tue, „als ob noch kein Staat und Staatsverfassung in der Welt gewesen, noch gegenwärtig vorhanden sey“²⁵. Hegel polemisiert hier gegen die philosophische Preisgabe des Wahrheitsanspruchs, insbesondere in der praktischen Philosophie. Wahrheit gibt es nur im Verhältnis des Denkens zu einem durch eine wenigstens an sich rationale Form bestimmten Gegenstand. Deshalb sei es Aufgabe der Staatsphilosophie, die Rationalität des Staatsbegriffs aus den gegebenen Staaten herauszuarbeiten. Wenn Hegel freilich gegen den Subjektivismus geltend macht, dass, wenn man dem Volk die Beurteilung der Politik überlasse, man Gefühl und Frömmigkeit zum Maßstab erhebe,²⁶ so wird damit rhetorisch zweierlei erschlichen: Erstens wird unterstellt, das Volk sei *notwendigerweise* auf Gefühl und Frömmigkeit beschränkt, so als könnte es nicht eine Aufgabe sein, durch Bildung diese Beschränkung aufzuheben. Zweitens muss die gegenüber diesem Gefühl *aktuell herrschende* Rationalität ja auch nicht zwingend die Wahrheit sein. Zwar argumentiert Hegel hier zugunsten des wissenschaftlichen Prinzips der Allgemeinheit gegenüber der Partikularität, aber er bildet es zugleich zugunsten der bestehenden Verhältnisse auf die Wirklichkeit ab. So zeigt er, wenngleich es ihm um die Erkennbarkeit im Praktischen geht, doch auch politisches Verständnis dafür, dass „die Regierungen auf solches [nämlich staatskritisches; M.St.] Philosophiren endlich die Aufmerksamkeit gerichtet haben“²⁷, d.h. die Autoren dienstrechtlich verfolgen, bei denen es sich ja um Gelehrte „im Staatsdienste“²⁸ handele. Aber auch bei dieser und ähnlichen Stellen, die Hegel den Ruf des preußischen Staatsphilosophen einbrach-

22 Ebd.

23 Vgl. Kant, IaG, 17f.

24 Hegel, Grundlinien, GW 14.1, 9.

25 Ebd. 8.

26 Vgl. ebd. 9f.

27 Ebd. 11.

28 Ebd.

ten,²⁹ ist zu beachten, dass eine ähnliche Auffassung auch von Kant vertreten worden ist. Gerade in seiner Aufklärungsschrift unterscheidet Kant den öffentlichen vom privaten Vernunftgebrauch insofern, als ein Staatsdiener im Amt zu gehorchen habe. Ein Beamter darf sich als Gelehrter öffentlich kritisch über das Militär äußern, in Ausübung seines Dienstes muss er seine Erkenntnis den Dienstanweisungen unterordnen. Bei Hochschullehrern kommt es hier leicht zu Kollisionen.

Dennoch ist das Problem, wie in der praktischen Philosophie von Wahrheit, von notwendig allgemein gültigem Wissen zu reden sei, nicht zu unterschätzen. Es ist damit die Frage verbunden, wie dieses Wissen ein *fundamentum in re* haben kann, wenn der Gegenstand, der Staat, ein historischer ist, der im Unterschied zur Natur Veränderungen unterliegt. Für Hegel sind freilich umgekehrt die historischen Gegenstände in besonderer Weise mit Vernunft aufgeladen und deshalb vernünftig erkennbar. Dafür aber muss in der Geschichte eine Rationalität angenommen werden, Geschichte muss Fortschritt im Bewusstsein der Freiheit sein, wenn Recht und Staat Gestaltungen der Freiheit sind. Für Hegel geht es darum, die Rationalität der Freiheit im geschichtlich gewordenen Staat und Recht zu erkennen und deren logische Form herauszuarbeiten.

Diese Voraussetzung lässt keinen Raum für die Frage, wie es darzustellen wäre, wenn der historisch gewordene Staat die Freiheit nicht angemessen zur Wirklichkeit bringt, sondern durch seine besondere Gestaltung von Freiheit die adäquate Wirklichkeit von Freiheit gerade verhindert, also eine zwar konsequente, aber in sich verkehrte Rationalität realisiert. Das Problem vertieft sich dadurch, dass keine Rechtsphilosophie die Rationalität der Freiheit rein logisch darstellen kann, sondern – wo sie nicht Utopie der bloß produktiven Einbildungskraft ist – diese stets am gegebenen historischen Material entfalten muss. Gerade dessen ist sich Hegel bewusst. Sein Ziel ist es, die Kontinuität der Rationalität der Freiheit über die im Material liegenden Brüche hinweg durch Vermittlung herzustellen. Eine fundamentale Kritik an Erscheinungen, die nicht von der Form der Freiheit durchdrungen sind, ist der methodischen Voraussetzung nach nicht mehr möglich, denn sie würde die Kontinuität der Vernunft in der geschichtlichen Genese des Gegenstands Recht und Staat in Frage stellen, was Hegel in der *Vorrede* scharf zurückweist, denn es zerfiele damit die von ihm methodisch geforderte Einheit von Form und Inhalt:³⁰ Vernunft kann nur Vernünftiges erkennen, und ein Denken, dass das von ihm

29 So zuerst *Haym* 1962; des Weiteren vgl. *Riedel* 1982. Die These, dass Hegel aus Angst vor der Zensur ‚reaktionär‘ formuliert habe, ist längst obsolet. Vgl. *Lucas / Rameil* 1980.

30 Vgl. *Hegel*, Grundlinien, GW 14.1, 5f., 16. Zu dieser Problematik vgl. *Jaeschke* 2003, 372f.: Wenn die Eigendynamik der Gesellschaft sich gegen die innere Logik der Freiheit verselbständigte, schlugen sittliche Normen in eine ‚Normativität des Faktischen‘ um. Hegel oszilliere daher zwischen Normativität und Deskription, weil er an der Einheit festhalten wolle. – Ganz anders akzeptiert *Herzog* 2017, 222, die Verselbständigung von Märkten, deren Existenz sie für eine anthropologische Notwendigkeit der „Suche nach Anerkennung“ hält. Wenn Märkte sich von der Politik emanzipierten, sei das nur mehr ein ethisches Problem. Für Hegel war es immerhin ein sittliches.

Erkannte als „ein Eitles“³¹ behauptet, ist selbst bloß eitel, d.h. unselbständig und vergänglich.

Zwar ist Hegel bereit, Geschichte als ambivalente Entwicklung entgegengesetzter Momente zu denken, aber nur um den Preis von deren Einordnung in eine dialektische Vermittlungsbewegung, die am Ende ein verbindliches Resultat hervorbringt, in dem alle Gegensätze nicht getilgt, aber vermittelt sind. Ein Resultat hingegen, in dem Unvermittelbares bewahrt und das in sich zerrissen, angespannt und darum auch als Ganzes unwahr wäre, kann in dieser Dialektik nicht zustande kommen, ohne aus sich selbst heraus alsbald unterzugehen. Die eher beiläufigen Mängel, die in Hegels Konzept immerhin möglich sind, können nicht dargestellt werden, weil die Philosophie die innere Vernunft ihrer Gegenstände entwickelt.

„Die unendlich mannichfaltigen Verhältnisse aber, die sich in dieser Aeußerlichkeit, durch das Scheinen des Wesens in sie, bilden, dieses unendliche Material und seine Regulierung, ist nicht Gegenstand der Philosophie. Sie mischte sich damit in Dinge, die sie nicht angehen; guten Rath darüber zu erteilen, kann sie sich ersparen“³².

Damit ist zunächst oberflächliche Kritik, die nur am Schein, nicht an der Sache selbst etwas ändern will, ausgeschlossen. Ob und inwiefern Kritik überhaupt möglich bleibt, ist noch offen.

Die Entstehung einer kritischen Rechtsphilosophie ist extrem behindert dadurch, dass Rechtsphilosophie und politische Philosophie in der Neuzeit ganz überwiegend als formelle Disziplinen verstanden werden, in denen nach der gerechten oder vernünftigen Form politischer Herrschaft gefragt wird. Die Gesellschaft wird dabei zwar als Sphäre einbezogen, in der materielle Voraussetzungen politischen Lebens geschaffen werden, aber die Organisation der Gesellschaft fällt mit der politischen Form zusammen. In der Folge beschränkt sich das Reden über Politik und Recht bis heute auf institutionelle Fragen der Gesetzgebung, der Administration und der Rechtsprechung. Gerade Hegel war der erste, der die besondere Bedeutung der Gesellschaft für den Staat erkannte, aber er stellt beide bewusst so einander gegenüber, dass es entweder zu einer Vermittlung beider oder zu einer Überformung der Gesellschaft durch den Staat kommt. In der Entscheidung der bürgerlichen Rechtsphilosophie, vom Eigentum auszugehen, ist diese Entwicklung schon angelegt. Das privatrechtliche Eigentum bildet als notwendiges Institut bürgerlichen Rechts den Anfang eines Systems der rechtlichen und politischen Eigentumssicherung. Hegels Betonung der Gesellschaft ermöglicht zwar im Unterschied zu Kant eine institutionelle Überformung des vereinzelt Privateigentums durch soziale Interessenvertretungen, aber das Eigentumsprinzip wird nicht als solches revidiert. Mit dem Privateigentum ist aber die Gesellschaftsform einzelner Privatproduzenten gesetzt und mit ihr die Konkurrenz um Profite auf der Basis der Ausbeutung von Lohnarbeit.³³ Wo es schon früh Versuche kritischer Rechtsphilosophie gegeben hat, wurde die historisch gegebene Eigentumsverteilung

31 *Hegel*, Grundlinien, GW 14.1, 14.

32 *Hegel*, Grundlinien, GW 14.1, 14f.

33 Vgl. *James* 2017, 12.

wenigstens am Rande in Frage gestellt.³⁴ Gleichwohl blieben diese Versuche ohne eine adäquate Theorie der modernen, kapitalistischen, Gesellschaft in sich widersprüchlich. Ausreichende theoretische Voraussetzungen einer Rechtskritik finden sich deshalb erst bei Marx.³⁵

4. „WAS VERNÜNFTIG IST, DAS IST WIRKLICH; UND WAS WIRKLICH IST, DAS IST VERNÜNFTIG.“

Dieser Satz aus Hegels *Vorrede* zu den *Grundlinien* steht geradezu symbolisch für den Vorwurf, es handele sich um eine staatsapologetische, ja sogar den zeitgenössischen preußischen Staat legitimierende Rechtslehre. Wiederholt ist darauf hingewiesen worden, und zwar zunächst von Hegel selbst, dass der Begriff der Wirklichkeit nicht die Gesamtheit der Erscheinungen bezeichne.³⁶ Verwiesen wird dabei auf die *Wissenschaft der Logik*, vor allem das Kapitel über *Die Wirklichkeit*. Es lohnt sich, hier einige Überlegungen zum Verhältnis von Vernunft und Wirklichkeit in den *Grundlinien* und daran anschließend zur Lehre von der Modalität in der *Wissenschaft der Logik* zu formulieren, weil dies selten über bloße Verweise hinaus geschieht, obwohl es für das Verständnis von Hegels praktischer Philosophie vorausgesetzt ist.

Hegel betont in der *Enzyklopädie*, er habe nicht sagen wollen, dass jede Erscheinung, die existiere, vernünftig sei, schon weil sie existiere. Der Gegenstandsbereich des Begriffs der Wirklichkeit sei enger als die Erscheinungswelt. Wirklich ist demnach nur dasjenige in der Erscheinungswelt, in dem die Vernunft zur

34 Vgl. z.B. Rousseau 1977, I,9 Fn.

35 Wenn bei Hegel kritisches Potential darin gesehen wird (vgl. für viele Neuhouser 2008, 227), dass der Begriff wirklichen Rechts nicht der des empirisch existierenden sei und darum ein normativer Maßstab, wird – unabhängig davon, ob die *Grundlinien* dies so hergeben – regelmäßig übersehen, dass für eine triftige Kritik nicht allein die Differenz eines positiven Zustandes und eines normativen Ideals genügt, sondern dass in dem normativen Ideal eine adäquate theoretische Durchdringung des positiven Zustandes vorausgesetzt werden muss. Insofern bleiben Hegels Gesellschafts- und Staatsbegriff als kritische Maßstäbe zumindest halb blind. – Ein ähnliches Problem besteht bei James 2017, der Hegels Rechtsbegriff als Kriterium dafür versteht, alles, was nicht zur Selbstverwirklichung der Freiheit taugt, als Recht zu disqualifizieren (3). In der empirischen Realität sind aber die Erscheinungen nicht eindeutig zu differenzieren. So ist in der Privatautonomie des bürgerlichen Rechts (der individuellen Freiheit, Verträge zu schließen), gegenüber den persönlichen Bindungen des Lehnrechts zweifellos Freiheit verwirklicht, und doch ist zugleich ein individuell unkontrollierbarer Sachzwang gesetzt, tatsächlich Verträge zu schließen, auch einseitig ungünstige, wie Arbeitsverträge zu Minimalbedingungen bei Konkurrenz der Arbeitskräfte. Die Freiheit, die in der individuellen Macht, Vereinbarungen für sich selbst zu treffen, durchaus schon liegt, ist mit Unfreiheit vermengt und kann nicht durch eine Rechtskritik, sondern nur durch eine grundsätzliche Gesellschaftsveränderung freigesetzt werden: Fiele der Zweck, durch Ausbeutung Profit zu erzeugen, so fiel auch die freiheitsbeschränkende Seite des freien Vereinbarens weg.

36 Vgl. Hegel, *Enzyklopädie* (1830), GW 20, § 6 Anm. Vgl. statt vieler für die Rezeption Vieweg 2012, 24f.

Wirkung komme.³⁷ Damit wird aber der Begriff der Wirklichkeit von vornherein durch die Vernunft bestimmt: Wirklichkeit ist dann derjenige Teil der Erscheinungen, in denen Vernunft wirkt. Zu sagen, das Wirkliche sei vernünftig und umgekehrt, scheint so zunächst eine Tautologie zu sein. Der Inhalt der Begriffe ‚wirklich‘ und ‚vernünftig‘ ist derselbe, der Begriff des Wirklichen betont lediglich, dass der logische Inhalt der Vernunft eine Dimension realer Wirkung entfaltet. Das eigentlich Interessante liegt nun darin, dass die Identifizierung des Inhalts von Wirklichkeit mit dem Inhalt von Vernunft die Wirklichkeit zur Notwendigkeit werden lässt. Wenn zwischen der in sich logisch notwendigen Vernunft und der Wirklichkeit kein Moment des Zufälligen eingeschaltet ist, dann ist die Wirklichkeit die pure Selbstverwirklichung der Notwendigkeit der Vernunft. Wäre das anders, dann müsste es eine Vernunft geben, die der Modalität nach der Möglichkeit zuzuordnen wäre; das aber widerspricht dem Begriff der Vernunft.

Hegels Satz von der Wirklichkeit des Vernünftigen folgt damit der Form des ontologischen Gottesbeweises, der von einem Mangel auf das mangellose Vollständige, vom Resultat einer privativen Negation auf deren vollständiges Subjekt schließt.³⁸ In seiner klassischen Formulierung bei Anselm von Canterbury³⁹ besagt dieser Beweis Folgendes: Es lässt sich nicht konsistent denken, dass Gott nicht existiert. Wer das denkt, muss dafür den Begriff Gottes denken können. Der Begriff Gottes ist der des absolut vollkommenen Wesens, über den hinaus nichts Größeres gedacht werden kann. Wird nun gedacht, ein solches Wesen existiere nicht, dann ist der so gedachte Begriff Gottes der des absolut vollkommenen Wesens, aber verringert um seine Existenz. Es lässt sich aber zumindest denken, dass das absolut vollkommene Wesen auch existiert. Deshalb ist der Begriff des Wesens, über das hinaus nichts Größeres gedacht werden kann, das aber nicht existiert, eben nicht der Begriff des Wesens, über das hinaus nichts Größeres gedacht werden kann. Das heißt, der Begriff des vollkommensten Wesens kann nicht ohne seine Existenz gedacht werden. Deshalb folgt aus dem Begriff Gottes – als absolut vollkommenen Wesens, über das hinaus nichts Größeres gedacht werden kann – direkt, dass er auch existiert.

In Analogie dazu behauptet Hegel, dass die in sich vollkommene Vernunft in die Wirklichkeit übergehe und die Wirklichkeit nur wirklich gewordene Vernunft sei. Gölte dies für den geschichtlichen Gegenstand Recht, den Hegel von der Freiheit her versteht, dann verwirklichte Freiheit sich notwendig, das heißt, Freiheit wäre der Modalität nach nicht als Möglichkeit, sondern als Notwendigkeit bestimmt. Das setzt einen Freiheitsbegriff voraus, der unter dem freien Willen nur den vernünftig bestimmten Willen versteht, das durch Zufall und Affekte bestimmte Wollen jedoch dem zuordnet, was Kant in der *Metaphysik der Sitten* Willkür

37 Vgl. Vieweg 2012, 25.

38 Vgl. Bulthaup 2007, 60: „Jede privative Negation setzt ein in sich vollständiges Subjekt voraus. Modell des Schlusses von den Resultaten der privativen Negation auf deren vollständiges Subjekt ist der ontologische Gottesbeweis“.

39 Vgl. Anselm von Canterbury 2005, Kapitel 2.

genannt hat.⁴⁰ Allerdings hatte Kant in der *Religionsschrift* die Freiheit als „intelligible Tat“⁴¹ noch einmal oberhalb von kontingenter Willkür und notwendiger Willensfreiheit angesetzt, weil die unter Menschen wirkliche Freiheit nur als bewusste vernünftige Bestimmung der nicht notwendig vernünftigen Willkür zu denken ist.

In der praktischen Philosophie führt der ontologische Gottesbeweis nur bis zur Forderung der Wirklichkeit des Vernünftigen, die ihre kategorische Form freilich aus der begrifflichen Notwendigkeit des Vernünftigen bezieht. Damit ist allerdings der Modus des Sollens für moralische Normen verbunden, der auch bei Kant kein bloßes, sondern ein kategorisches Sollen ist. Dass es aber eben ein Sollen ist, drückt aus, dass die praktische Vernunft nicht ihre eigene Realisierung kausal verbürgen kann. Der Begriff eines kategorischen Sollens birgt allerdings den Widerspruch, notwendig und zufällig zugleich zu sein. Der Übergang von der Vernunft zur Wirklichkeit lässt sich bei Kant weder aus der Vernunft noch aus der Wirklichkeit hinreichend bestimmen. Damit treten Vernunft und Wirklichkeit, philosophische Einsicht und wirkliche Freiheit auseinander.

Darin liegt für Hegel ein erkenntnistheoretischer Mangel der praktischen Philosophie: Ihren Erkenntnissen kommt nicht aus notwendigen Gründen objektive Realität zu. Wenn sich die objektive Realität praktischer Vernunft aber nicht begründen lässt, dann entsteht mit der praktischen Philosophie ein Bruch im System der Philosophie, in dem doch jede Stelle von jeder anderen aus erreichbar sein muss.

Wie schon von Kant vorbereitet, vermittelt Hegel Vernunft und Wirklichkeit geschichtlich, und so wie die Begriffsbestimmungen der *Logik* durch eine immanente Bewegung zur absoluten Idee sich entwickeln, so entfaltet sich die Freiheit in der Geschichte zum Staat. Was im Staat an vernünftiger Freiheit zur Wirklichkeit kommt, ist dann notwendige Verwirklichung des Vernünftigen, das die rechtsphilosophische Darstellung herauszuarbeiten hat, unangesehen derjenigen Erscheinungen, die nicht vernünftig sind.⁴² In welchem Verhältnis das an den vernünftigen Kern der Freiheit sich anhängende irrationale Gehäuse zur Wirklichkeit der Freiheit steht, geht – so könnte man mit einer Formulierung Hegels sagen – den Staat nichts an: Ob es sich um Bestimmungen handelt, die von der Vernunft eingeholt und aufgehoben werden, oder um solche, die als endlicher Ballast unvermeidlich hinzunehmen sind, bleibt offen. Der Satz, dass das Vernünftige wirklich sei, behauptet nur, dass in den Gestaltungen menschlicher Freiheit, insofern Freiheit als ein Vernünftiges notwendig ist, ein vernünftiger Kern zur Wirklichkeit komme. So ist das Römische Recht, insofern es überhaupt objektiver Wille ist, eine Manifestation der Freiheit, auch wenn die Einrichtung der Sklaverei dem Recht zuwider ist. Und so kann Hegel einerseits sagen: „Daß Gewalt und Tyranney ein Element des positiven

40 Vgl. *Kant*, MS, 213.

41 *Kant*, RGV, 38.

42 Vgl. *Hegel*, Enzyklopädie (1830), GW 20, 46: „[W]er wäre nicht so klug, um in seiner Umgebung vieles zu sehen, was in der That nicht so ist, wie es seyn soll? Aber diese Klugheit hat Unrecht sich einzubilden, mit solchen Gegenständen und deren Sollen sich innerhalb der Interessen der philosophischen Wissenschaft zu befinden.“

Rechts seyn kann, ist demselben zufällig und geht seine Natur nicht an.“⁴³ Andererseits: „Der schlechteste Staat, dessen Realität dem Begriffe am wenigsten entspricht, insofern er noch existirt, ist er noch Idee, die Individuen gehorchen noch einem Machthabenden Begriffe.“⁴⁴ Zwar hatte auch Kant die Positivität des Staates unter allen Umständen als realisierte Freiheit für unantastbar erklärt,⁴⁵ aber bei ihm blieb der Freiheitsbegriff als Spontaneität der reinen praktischen Vernunft einerseits und als moralische Forderung nach Einheit der Vernunft mit sich selbst andererseits in einem Spannungsverhältnis zur historischen Wirklichkeit; bei Hegel ist die Freiheit als Moment mit der Wirklichkeit vermittelt.

Mit dem ‚machthabenden Begriff‘ zitiert Hegel – wie modifiziert auch immer – den Ordnungsbegriff des frühneuzeitlichen Souveränitätsdenkens,⁴⁶ das die unbedingte Notwendigkeit der Herrschergewalt aus der Abwendung eines perhorreszierten Naturzustandes legitimierte; eine Ausnahme bildete vor allem Rousseau, der eher nonchalant feststellte, dass eine Gesellschaft, deren Ordnungsinstitutionen nicht mehr funktionieren, sich eben zugunsten eines verbesserten Neuanfangs auflöst.⁴⁷ Das Kriterium ergab sich für Rousseau schlicht aus der Umkehrung: Eine Gesellschaft, die sich auflöst, hat keine wirksamen Ordnungsinstanzen mehr und löst sich daher zu Recht auf. Anders gesagt: Eine notwendige Verbindung von Vernunft und Wirklichkeit gibt es in der praktischen Philosophie nur, soweit die Wirklichkeit nicht in die Erscheinungswelt eintritt: als Wirklichkeit des Denkens. Die Wirklichkeit des Vernünftigen in der Erscheinungswelt ist zufällig, nicht notwendig. Das allein ermöglicht ein selbstbewusstes Mitwirken vernünftiger Subjekte an der Geschichte.

Geschichte kann den Bruch zwischen notwendiger praktischer Vernunft und Zufälligkeit ihrer Verwirklichung überbrücken. Denken lässt sich die gelungene Überbrückung aber nur vom Begriff des Resultats aus: Die Ordnung geschichtlicher Erfahrung nach vernünftigen Begriffen erfolgt vom Ende her, nur aus der Vorstellung des gelungenen Resultats lassen sich die für sich unvernünftig und unverbundenen Erscheinungen der Geschichte zu einer Reihe von Bedingungen ordnen, der Verlauf der Geschichte kann rückblickend als Reihe von Antezedentien erschlossen werden. Umgekehrt kann nur die Antizipation eines Zieles selbstbewusst-zielgerichtetes Handeln in der Geschichte ermöglichen. Die Vernunft in der

43 *Hegel*, Grundlinien, GW 14.1, § 3 Anm.

44 *Hegel*, Logik II, 175f. *Westphal* 1999, 234 scheint das Gegenteil zu behaupten: „The mere fact that a state exists, on Hegel’s view, does not entail that it is [...] rational“.

45 Vgl. *Städler* 2015.

46 Zwar hebt Hegel die Äußerlichkeit frühneuzeitlicher Machtbegründung argumentativ auf, aber dennoch steht die objektive Stabilität im Vordergrund, die aber nun durch politische Vermittlung der Gesellschaft, nicht durch äußerliche Herrschergewalt wirklich sein soll. Herrschaft reproduziert sich aber bei Hegel dadurch, dass das Allgemeine, mit dem die Einzelnen vermittelt werden, nicht das vernünftige Allgemeine ist, dem alle Einzelnen qua Vernunft zustimmen können müssten, sondern es ist das geschichtliche Allgemeine, die Gesetzmäßigkeit der Interessenkonstellation der bürgerlichen Gesellschaft, die sich selbst im Staat als allgemeine denkt.

47 Vgl. *Rousseau* 1977, III.11. Damit spricht Rousseau freilich nur die Konsequenz der verbreiteten Lehre aus, dass ein Souverän, wenn er seine Macht faktisch verliert, zugleich die Legitimation einbüßt. Vgl. z.B. *Hobbes* 1996, 283.

Geschichte hängt von der Antizipation der im Ziel verwirklichten Vernunft ab. Wird diese Antizipation jedoch aus der logischen Notwendigkeit praktischer Vernunft heraus als notwendige Wirklichkeit der Vernunft gedacht, schwindet nicht nur die Kontingenz, sondern auch die Geschichtlichkeit aus der Geschichte. Geschichtliches Handeln wäre aus den Folgen, den Konsequenzen heraus determiniert. Und als determinierte wäre sie nicht das Medium der Verwirklichung vernünftiger Freiheit. Um der Freiheit willen ist der Begriff der Gegenwart inkonsistent, durch Notwendigkeit und Zufälligkeit zugleich bestimmt. Das fällt in Hegels Satz von der Wirklichkeit des Vernünftigen weg.

Die Gegenwart ist ein Übergangsmedium, in dem kontingente Konsequenzen sich zu Antezedentien weiterer Konsequenzen verfestigen. Zwar sind die zu Antezedentien verfestigten ehemaligen Konsequenzen nicht mehr im Modus der Möglichkeit, sondern in dem der Wirklichkeit – sie bilden die Erscheinungswelt und deren Geschichte, an der keine Zukunftskonzeption vorbeigieren kann – aber notwendig sind sie nur in dem Sinne, dass sie nicht ungeschehen gemacht werden können, nicht aber in dem Sinne, dass nicht spätere Handelnde wieder gegen sie agieren und eine Wirklichkeit produzieren könnten, in der die Wirkung früherer Handlungen getilgt wird. Der andere Sinn von Notwendigkeit – dass Geschehenes nicht ungeschehen gemacht werden kann, setzt sich darin durch, dass reaktionäre Politik nie den *status quo ante* wiederherstellt, sondern dessen Wiederholung in einer durch das Gewesene vermittelten Form.

5. DIE LOGISCHEN KATEGORIEN DER MODALITÄT UND DIE FORM DES ONTOLOGISCHEN GOTTESBEWEISES

Die Unterscheidung von emphatischer Wirklichkeit und bloßer Existenz beruht auf der Bestimmung der Modalität in der *Wissenschaft der Logik*. Ein Blick auf Hegels diesbezügliche Begriffskonstruktion kann die logisch-ontologische Voraussetzung der *Grundlinien* zusätzlich erhellen.

Wirklichkeit, die Übereinstimmung von Begriff und Existenz, ist in einer Hinsicht grundsätzlich eingeschränkt: Die Übereinstimmung von Begriff und Existenz ist unmittelbar weder aus dem Begriff noch aus der Existenz hinreichend begründet und bleibt deshalb zufällig, das heißt die Wirklichkeit ist beschränkt durch die Möglichkeit.

Lässt sich zeigen, dass *diese Möglichkeit* zu existieren oder nicht zu existieren *selbst eine notwendige Bestimmung* der Wirklichkeit ist, dann fallen im Ganzen von Begriff und Existenz die äußerlichen Differenzen von Möglichkeit und Wirklichkeit weg.⁴⁸ Das Ganze ist dann als Notwendigkeit bestimmt, die in sich das Wirkliche und das Zufällige als Momente aufeinander bezieht: Bestimmungen, die dem Begriff selbst zugehören und solche, die zu ihm hinzutreten (müssen).

48 Vgl. Schmidt 1989, 167: „Die Zufälligkeit bringt die Substanz nicht in Gefahr, sie ist in ihr aufgehoben.“ Vgl. auch Requate 1997.

Nicht zufällig bezieht Hegel sich bei der Bezeichnung dieses resultierenden Ganzen auf Spinoza, indem er es „Substanz“⁴⁹ nennt und dadurch von dem zuvor verwendeten, Aristotelischen, Begriff des Wesens deutlich unterscheidet. Das Wesen ist die auf den Schein bezogene innere Wahrheit des Seins. Die Substanz ist die absolute Einheit von Wirklichkeit und Möglichkeit in der Notwendigkeit, mit Spinoza gesprochen: Sowohl die Attribute als auch die Affektionen (*Modi*) sind Selbstbestimmungen der absoluten Substanz. Ihr Unterschied besteht darin, dass die Attribute Bestimmungen sind, durch die die Essenz der Substanz erkannt wird, und die *Modi* Bestimmungen, die der Substanz anhängen und deshalb nicht selbst, sondern nur durch die Substanz hindurch erkannt werden.⁵⁰ Die klassische Differenz von notwendigem Wesen, wirklichem Ding und zufälligen Akzidentien wird von Spinoza auf Unterschiede im Erkennen eines an sich aber notwendigen Ganzen reduziert. Mit dem so veränderten Begriff der Substanz setzt Spinoza den ontologischen Gottesbeweis an den Anfang seines Systems: Die Substanz ist Ursache ihrer selbst, existiert notwendig und ist identisch mit Gott.⁵¹ Hegel zeigt in der Logik, dass diese absolute Substanz zwar Inbegriff des philosophischen Systems ist, dass sie aber zugleich Resultat umfassender Vermittlung ist: Die Unbedingtheit des Ganzen kann nicht am Anfang behauptet, sondern erst am Ende begründet sein. Gleichwohl sind der abstrakte Anfang der Logik und alle Konkretisierungsschritte nur als privative Negationen des konkreten Absoluten am Ende bestimmbar, das umgekehrt aus deren Abstraktheit seine logische Legitimation bezieht.

Mit der absoluten Substanz als Einheit von innerer Notwendigkeit und äußerer Wirklichkeit ist der Begriff der Objektivität vollständig, und mit der Kategorie Relation („Verhältnis“) fasst Hegel Kausalität und Wechselwirkung als Selbstverhältnis der absoluten Substanz. Dieses Selbstverhältnis des Absoluten, Ganzen, ist ein Verhältnis der Selbstbestimmung der Substanz: Ihr werden keine Attribute zugeordnet, sondern die Substanz bestimmt sich in ihren Attributen selbst, weil es außerhalb des Ganzen nichts gibt, es gibt kein Außerhalb. Das denkende Bestimmen tritt nicht von außen zur Totalität hinzu, sondern ist eines ihrer Attribute. Damit formuliert Hegel den Übergang der Logik zur subjektiven Logik, von den Lehren von Sein und Wesen zu den Lehren von Begriff, Urteil, Schluss und Idee, und in der Lehre vom Urteil wiederholt sich die Bestimmung der Wirklichkeit analog als assertorisches Urteil, das über das problematische Verhältnis von Subjekt und Prädikat in das apodiktische Urteil überführt wird, welches dann in die Lehre vom Schluss überleitet. Das Resultat dieser Lehre vom Schluss ist der Nachweis, dass der Begriff „sich zur *Objektivität* bestimmt“⁵². An dieser Stelle zitiert Hegel ausdrücklich den ontologischen Gottesbeweis als Form des Übergangs vom Begriff zur Objektivität. Insofern jedoch alle früheren logischen Bestimmungen gestufte Privationen der absoluten Idee sind, liegt diese Form auch früheren Übergängen zugrunde, und Hegel rekurriert in der *Wissenschaft der Logik* nicht bloß regelmäßig

49 Hegel, Logik I, GW 11, 392.

50 Vgl. Spinoza 2007, I, Def. 3–5.

51 Vgl. Spinoza 2007, I, Def. 1, Lehrsätze 7 und 11.

52 Hegel, Logik II, GW 12, 127.

auf diesen Beweis, sondern rekapituliert in der Einleitung zum Objektivitätskapitel diese Rekurse wie einen roten Faden, der bereits mit der *Anmerkung 1* zum *Werden*, dem ersten resultativen Begriff der *Wissenschaft der Logik*, einsetzt.⁵³ Im Übergang zur Objektivität kommt diese Argumentationsform gewissermaßen zu sich selbst, vollendet werden wird sie aber erst in der absoluten Idee am Schluss der *Wissenschaft der Logik*.⁵⁴

Nun muss betont werden, dass die Form des ontologischen Gottesbeweises keine religiöse Hybris, sondern ein ernsthaftes erkenntnistheoretisches, und das heißt für Hegel: ein logisches, Problem ist, bei dem es um das Verhältnis von Begriff und Sein geht. Dieses Verhältnis, das auch als Subjekt-Objekt-Relation bezeichnet werden kann, ist tatsächlich die Grundlage jeder Erkenntnis. Wenn Wahrheit die Angleichung (*adaequatio*) von Begriff und Gegenstand ist, dann muss, wenn nicht beide in der Erkenntnis sogar zusammenfallen, mindestens eine Einheit von Begriff und Gegenstand gedacht werden können, die den Maßstab dafür abgibt, wann eine Angleichung erreicht ist. Der Begriff kann nicht bloß äußerlich zu seinem Gegenstand hinzutreten, denn sonst wäre entweder mit dem Begriff nicht der Gegenstand erkannt oder die Erkenntnis des Gegenstandes würde durch den Begriff nur zufällig ausgedrückt, wäre also keine notwendige begriffliche Erkenntnis. Dasselbe Argument verwendet bereits Aristoteles, um seinen Begriff des Wesens als die dem Gegenstand innewohnende Form gegenüber der Platonischen Idee abzugrenzen.⁵⁵ Bei Hegel lautet es so: „[D]er Begriff ohne Sein [ist] ein Einseitiges und Unwahres, und ebenso das Sein, in dem kein Begriff ist“⁵⁶. Ein Begriff ohne Sein wäre bloße Imagination, ein Sein ohne Begriff wäre ein unorganisiertes, formloses Sein, d.h. nur die Abstraktion von Sein überhaupt, also logisch gesehen so viel wie nichts. Aus rein erkenntnistheoretischen Gründen ist deshalb die Einheit von Begriff und Sein gefordert.⁵⁷ Ob sie aus dem Begriff oder aus dem Sein motiviert ist, ließe sich gar nicht beurteilen, ohne die Trennung beider, die nicht denkbar ist, zu denken. Daher ist die Einheit beider nur „als *absoluter Prozeß*“⁵⁸ der Vermittlung beider bestimmbar. Die absolute Vermittlung von Begriff und Sein wird als ewige Weltordnung, *lex aeterna*, oder als göttliche Vorsehung, als Begriff Gottes von sich selbst als absoluter Totalität vorgestellt. Man kann auch sagen, es geht um den Begriff der konkreten Reflexivität des Geistes, die Bestimmung alles Geistigen, in

53 Vgl. zur Rekapitulation: *Hegel*, Logik II, GW 12, 127f. und zum *Werden*: *Hegel*, Logik I, GW 21, 47–50.

54 Vgl. *Hegel*, Logik II, GW 12, 129.

55 Vgl. *Aristoteles*, Metaphysik, VII, 6, 1031a f.

56 *Hegel*, Ausführung des ontologischen Beweises 1831, TWA 17, 531.

57 Seinen Grund hat die Validität dieses Beweises in dem, was Kant „Architektonik der Vernunft“ (*Kant*, KrV, B 860ff.) nennt, ihr Streben nach systematischer Vollständigkeit. Bei Kant bleibt dies freilich Idee im pejorativen Sinn, deren objektive Realität uns unzugänglich bleibt und schließt insofern den ontologischen Gottesbeweis konsequent aus. Bei Hegel tritt an die Stelle der subjektiven Architektonik, die er „Trieb des Denkens zur Einheit“ (*Hegel*, Beweise vom Dasein Gottes, TWA 17, 352) nennt, die Objektivität des Begriffs: Begriff und Sache sind nicht zweierlei; eine Sache, die nicht vom Begriff durchdrungen ist, ist nicht wirklich. Die Wirklichkeit kann dann nur vom Begriff gesetzt werden.

58 *Hegel*, Ausführung des ontologischen Beweises 1831, TWA 17, 533.

jedem Inhalt zugleich Beziehung auf sich selbst zu sein; nur dadurch ist Wissen als bewusstes und selbstbewusstes Wissen möglich.⁵⁹ Der Gottesbeweis ist deshalb die Darlegung der inneren Notwendigkeit des Denkens selbst und insofern auch der Objektivität des Begriffs. Deshalb behauptet Hegel, dass die *Logik* von der Theologie nicht wesentlich unterschieden sei: In den Gottesbeweisen würden nicht bloß logische Formen auf religiöse Inhalte angewendet, „sondern jener logische Verlauf [ist] die unmittelbare Darstellung der Selbstbestimmung Gottes zum Seyn“⁶⁰. Der „metaphysische Begriff Gottes“ ist für Hegel nichts anderes als die Idee des „reinen Begriff[s] [...], der durch sich selbst real ist“⁶¹; ‚Gott‘ bedeutet ‚Geist‘, in dem die Äußerlichkeit endlicher, vom menschlichen Geist ausgehender Erkenntnisrelationen grundlagentheoretisch aufgehoben ist. Dass in dem Beweis mit dem Begriff, dem Subjektiven, angefangen werde, liege an dieser Endlichkeit des menschlichen Geistes, der das Gleichzeitige nur nacheinander entwickeln kann. Daraus den Vorwurf zu bilden, das Sein werde aus dem Begriff unzulässig herausgeholt, falle aber nur in den Verstand, der sich zum spekulativen Denken der Vernunft nicht erhebe.⁶²

Obwohl die Form des ontologischen Gottesbeweises in der theoretischen Philosophie eine systematische Funktion erfüllt, ist mit ihm ein fundamentales Problem verbunden: Zwar stellt Hegel ihn nicht mehr, wie Spinoza, an den Anfang des Systems, sondern bestimmt ihn als die dialektische Bewegungs- und Übergangsform logischer Begriffe. Aber diese Bewegung ist eine geschichtslose Bewegung; durch sie wird geschichtlich gewordenes Wissen als zeitlos gültiges Resultat dargestellt. Dass Voraussetzungen einer Erkenntnis an sich vernünftig sind, weiß man vom Resultat aus. Dazwischen liegt der Erkenntnisprozess, der durch individuelle Einfälle und Irrtümer gekennzeichnet ist. Auch für Hegel ergibt sich die Rationalität der Voraussetzung aus dem Resultat, aber er stellt dies als absolute logische und daher zeitlose Wechselbeziehung von Grund und Begründetem dar. Das Wissen erscheint so als unbedingtes. Seine Bedingtheit in menschlicher Anstrengung ist so nicht darstellbar.

Wenn Hegel nun mit dem Satz über die Koinzidenz von Vernunft und Wirklichkeit in der Vorrede der *Grundlinien* den ontologischen Gottesbeweis auch als Form des Rechtsbegriffs zitiert, dann ist damit zwar keineswegs ein platter Positivismus der bestehenden Verhältnisse ausgedrückt, sondern im Gegenteil eine im erkenntnistheoretischen Sinn metaphysische Begründung von Recht als einer Objektivierung von Geist.⁶³ Eine Bestimmung des Rechts als bloßer willkürlicher

59 Vgl. *Hegel*, Beweise vom Dasein Gottes, TWA 17, 356: „Diese Erhebung des denkenden Geistes zu dem, der selbst der höchste Gedanke ist, zu Gott, ist es also, was wir betrachten wollen.“ Das ist die Aristotelische Bestimmung Gottes als selbstbezügliches Denken (*noösis noöseos*). Vgl. *Aristoteles*, *Metaphysik*, XII, 7, 1072b. Vgl. hierzu *Städler* 2003, 205–219, bes. 212.

60 *Hegel*, *Logik* II, GW 12, 129. Vgl. *Hegel*, *Beweise vom Dasein Gottes*, TWA 17, 347ff.

61 *Hegel*, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* II, 205.

62 Vgl. *Hegel*, *Logik* II, GW 12, 129. Vgl. *Hegel*, *Ausführung des ontologischen Beweises* 1830 TWA 17, 532.

63 So ist auch Hegels Rede zu verstehen: „es ist der Gang Gottes in der Welt, daß der Staat ist, sein Grund ist die Gewalt der sich als Wille verwirklichenden Vernunft“. *Hegel*, *Grundlinien*,