Meiner

Albena Neschen

Ethik und Ökonomie in Hegels Philosophie und in modernen wirtschafts-ethischen Entwürfen

HEGEL-STUDIEN BEIHEFT 49

HEGEL-STUDIEN

Herausgegeben von
WALTER JAESCHKE UND LUDWIG SIEP

Beiheft 49

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

ETHIK UND ÖKONOMIE IN HEGELS PHILOSOPHIE UND IN MODERNEN WIRTSCHAFTSETHISCHEN ENTWÜRFEN

von
ALBENA NESCHEN

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

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.
ISBN 978-3-7873-1866-7

© Felix Meiner Verlag, Hamburg 2008. ISSN 0440-5927.

Alle Rechte, auch die des auszugsweisen Nachdrucks, der fotomechanischen Wiedergabe und der Übersetzung, vorbehalten. Dies betrifft auch die Vervielfältigung und Übertragung einzelner Textabschnitte durch alle Verfahren wie Speicherung und Übertragung auf Papier, Transparente, Filme, Bänder, Platten und andere Medien, soweit es nicht §§ 53 und 54 URG ausdrücklich gestatten. Satz: Type & Buch Kusel, Hamburg. Druck und Bindung: Druckhaus »Thomas Müntzer«, Bad Langensalza. Werkdruckpapier: alterungsbeständig nach ANSI-Norm resp. DIN-ISO 9706, hergestellt aus 100% chlorfrei gebleichtem Zellstoff. Printed in Germany.

INHALT

VORWORT 9

EINLEITUNG 11

ERSTES KAPITEL

Der wirtschaftliche Reichtum im Kontext von Religion, Ethik und Politik in Hegels früher philosophischer Phase (1785–1797) 25

A. Die Berücksichtigung der sinnlichen Bedürfnisse in Religion und Ethik in den Berner Schriften 29

a) Die Konzeption einer Vernunftreligion und die Sphäre der Bedürfnisse 29

b) Das Problem der Unverhältnismäßigkeit von Reichtum und Eigentum 37

c) Die Kritik an der Absonderung gesellschaftlicher Gruppen nach wirtschaftlichen Interessen 41

d) Das Problem der Trennung der Kirche vom Staat und von der Wirtschaft 45

e) Die Kollision der Pflichten und die moralische Klugheit beim wirtschaftlichen Handeln 47

f) Die Beschäftigung Hegels mit dem Berner Finanzwesen 49

B. Die Liebe als ethisches Prinzip und ihr Verhältnis zum Eigentum in Hegels Frankfurter Schriften 55

a) Hegels Kritik an der Kantischen Ethik 57

b) Die Liebe und das Prinzip des Eigentums 60

c) Analyse der überlieferten biographischen Notizen zu Hegels ökonomischen Auseinandersetzungen 64

d) Das Problem der wirtschaftlichen Armut 69

e) Auswertung der biographischen Notizen zu Hegels Hinwendung zur Politischen Ökonomie von James Steuart 71

f) Die Eigentumspolitik des antiken Lykurg: Ein Beziehungspunkt zwischen Hegel und Steuart 77

g) Die Überwindung des einseitigen, wirtschaftlichen Lebens durch Politik, Kunst und Religion 82

ZWEITES KAPITEL

Die wirtschaftliche Sphäre der Bedürfnisse und der Arbeit innerhalb Hegels Konzeption der Sittlichkeit in seiner Jenaer Phase (1801–1807) 89

A. Die frühe Substanzmetaphysik als Grundlegung der Wissenschaften 92
a) Die frühe Logik als Methode der Erkenntnis des Absoluten und seiner Struktur 92
b) Die philosophische Kritik an den Einzelwissenschaften vor dem Hintergrund der metaphysischen Konzeption Hegels 99

B. Hegels frühe systematische Ethik und die Kritik am bourgeois im *Naturrechtsaufsatz* von 1802 103
a) Die Bestimmung der lebendigen Sittlichkeit im Volk 103
b) Das sittliche Ganze als substantielle sittliche Individualität 106
c) Die Wirtschaft in der Individualität des ethischen Gemeinwesens 108
d) Die Negativität in der realen Gestalt der Sittlichkeit: Der ethische Kontrast zwischen dem Stand der Freien und dem Stand der Unfreien 115
e) Die Realität der Sittlichkeit als Tragödie und Komödie 122
f) Resümee der frühen Jenaer Phase 127

C. Die Ökonomie und das Prinzip der Subjektivität in Hegels zweiter Jenaer Phase ab 1803/04 130
a) Der Entwurf zur Geistesphilosophie von 1803/04: Die Arbeit als bewusstseinsimmanente Mitte des empirischen Bewusstseins 130
1. Das Anerkanntsein im Volk 132
2. Die ökonomische Sphäre als das Anderssein des Volksgeistes 133
b) Die Selbstgestaltungen des Willens als ein System von politischen und wirtschaftlichen Institutionen in Hegels Entwurf von 1805/06 137
1. Hegels Theorie der Subjektivität als neues Fundament der praktischen Philosophie 138
2. Die Macht des allgemeinen Willens in der Wirtschaft 142

3. Die Kritik am Misstrauen des wirtschaftenden Standes im Staat 148
c) Systematische und ökonomische Aspekte in der *Phänomenologie* 150

DRITTES KAPITEL

Die ethische Verantwortung der bürgerlichen Gesellschaft in Hegels reifer Philosophie 159

A. Die theoretischen Grundlagen der bürgerlichen Gesellschaft 160
a) Der entwicklungsgeschichtliche und systematische Hintergrund 160
b) Die ethischen Aspekte der Lehre vom subjektiven Geist 167
c) Der objektive Geist als der Staat und seine Institutionen 170
d) Die Identität von Recht und Pflicht als Leitprinzip der Hegelschen Ethik 177

B. Die bürgerliche Gesellschaft als formale Allgemeinheit 178
a) Die Wirtschaft als System der Bedürfnisse und der Arbeit 183
b) Das allgemeine Vermögen als die sichernde Basis der Wirtschaft 189

C. Die wirtschaftenden Stände und die Kritik an deren politischem Misstrauen 193
a) Die Ständelehre und das Prinzip der Individualität 193
b) Die Rolle des Staates in der Wirtschaft 198
c) Die Korporation als Selbstverwaltungsorgan der bürgerlichen Gesellschaft 205

D. Der ethische Staat als Maßstab der Kritik an der Ökonomiegesellschaft 210

VIERTES KAPITEL

Die moderne Wirtschaftsethik vor dem Hintergrund der Hegelschen Philosophie 219

A. Die formale Koordination im Zentrum der Ethischen Ökonomie von Peter Koslowski 219

a) Die grundlegende Synthese von Ethik und Ökonomie 219
b) Die Überwindung des Kantischen Formalismus 223
c) Das Koordinationsideal als gemeinsame Grundlage von Ethik und Wirtschaft 228
d) Die Preisgerechtigkeit als oberstes Prinzip der Wirtschaftsethik 234

B. Die Vorteils-Ökonomik von Karl Homann als wirtschaftsethischer Entwurf 241
a) Das Verhältnis von Ethik und Ökonomie in Homanns „Identitätsphilosophie“ 243
b) Die Neubewertung des Vorteilsstrebens, die Vertragstheorie und der staatliche Ordnungsrahmen als Grundpfeiler einer ethischen Gesellschaft 246

C. Die zivilisierte Bürgergesellschaft als das wirtschaftsethische Paradigma von Peter Ulrich 257
a) Die Moralisierung der ökonomischen Vernunft in der idealen Kommunikationsgesellschaft 259
b) Die Tugendethik in der Bürgergesellschaft 266

SCHLUSS

Zum Problem der Fundierung einer Ethik der Wirtschaft 275

Siglenverzeichnis 281
Literaturverzeichnis 283
Sachregister 295
Namensregister 297

VORWORT

Diese Abhandlung wurde im Wintersemester 2006/2007 von der Philosophischen Fakultät der Universität zu Köln als Dissertation angenommen. Sie ist das Ergebnis einer intensiven Forschungsarbeit, die von meinem Doktorvater, Herrn Prof. Dr. Klaus Düsing, angeregt, ermöglicht und in jeder Hinsicht gefördert wurde. Ich danke ihm vom ganzen Herzen für die fruchtbaren philosophischen Gespräche, die meine Anschauungen über die Wissenschaft tiefgreifend und nachhaltig geprägt haben. Mein Dank gilt auch Herrn Prof. Dr. Klaus-Erich Kaehler für die Erstellung des Zweitgutachtens, für seine freundliche Beratung und für die philosophischen Anregungen. Meinen Herausgebern, Herrn Prof. Dr. Walter Jaeschke und Herrn Prof. Dr. Ludwig Siep, danke ich für die Aufnahme meiner Dissertation als Beiheft in der renommierten Reihe »Hegel-Studien«. Herrn Prof. Dr. Walter Jaeschke bin ich für seine hilfreichen Hinweise bei der Veröffentlichung zu bestem Dank verpflichtet.

Meinem Ehemann Oliver danke ich für seine Liebe und respektvolle Unterstützung, meinen Töchtern Sophia und Maria für ihre Geduld und Verständnis. Ihnen widme ich diese Arbeit.

Odenthal, im Sommer 2007 Albena Neschen

EINLEITUNG

Die zunehmende Polarisierung zwischen den wirtschaftlich reichen und armen Ländern weltweit, die Umweltzerstörung in den Entwicklungsländern sowie die soziale Unverhältnismäßigkeit in den reichen Marktgesellschaften sind Probleme unserer Epoche, die auf eine globale Verabsolutierung des wirtschaftlichen Effizienzdenkens und -handelns zurückgeführt werden. Ökonomische Argumentationsmuster nach dem Minimum-Maximum-Kalkül, d. h. mit gegebenen Mitteln ein maximales Ergebnis, oder gegebene Ziele mit minimalen Mitteln erreichen, beanspruchen allgemeine Gültigkeit und durchwalten selbst genuin ethische Lebensbereiche wie Kunst, Religion, Wissenschaft und auch Liebe und Freundschaft. In einer ökonomischen Gesellschaft erschöpft sich die soziale Verbundenheit und Kooperation der Individuen in Interaktionen auf der Grundlage des hybriden, strategischen Kalküls. Jedoch kann eine intensiv arbeitsteilige Marktgesellschaft, wie sie heute besteht, nicht auf der Grundlage der gegenseitigen Instrumentalisierung zu lediglich wechselseitigem Vorteil, sondern nur auf einer vertrauensbasierten gegenseitigen Abhängigkeit zur Bedürfnisbefriedigung bestehen. Gegenseitiges Vertrauen und Wohlwollen sind die Bedingungen für eine funktionierende Marktwirtschaft, die im Zeitalter der globalisierten Wirtschaft offenbar nicht hinreichend erfüllt werden. Die Menschen können sich heute nicht mehr darauf verlassen, durch eigene, wohlwollende und vertrauenswürdige Arbeit ihr wirtschaftliches Auskommen zu sichern. Sie sehen vielmehr ihre wirtschaftliche Existenz von den harten Marktgesetzen der heimatlos und unüberschaubar gewordenen Wirtschaft abhängig. Das Vertrauen in die Wirtschaft als stabile Basis der Existenz ist im Zeitalter des Ökonomismus bis zur Unkenntlichkeit verblasst. Die fortlaufenden Skandale aufgrund unethischer Praktiken in der Wirtschaft schärfen das gesellschaftliche Empfinden und Fordern nach einer Klärung der ethischen Voraussetzungen für eine vernünftige Weiterentwicklung unserer Wirtschaftsordnung sowie unserer Arbeits- und Lebensformen. Die heutige Gesellschaft hinterfragt das waltende ökonomische Handlungsprinzip und verlangt nach einer menschenwürdigen, ethischen Wirtschaft, die aus der gegenwärtigen »Großideologie«[1]

[1] Ulrich, P.: Sich im ethisch-politisch-ökonomischen Denken orientieren. In: Information Philosophie. Heft 4. 2002. 24.

des Ökonomismus hinausführen soll. Diese Tendenz findet ihren stärksten Ausdruck in der gegenwärtigen Wirtschaftsethik, die auf der Suche nach vernünftigen Normen für wirtschaftliches Handeln ist. Obwohl die Debatte um die Begründung ethischer Normen in der Wirtschaft kontrovers ist, haben die zahlreichen Ansätze eine Einsicht gemeinsam: Die moderne Wirtschaftswissenschaft bedarf der Rückwendung zu ihren philosophisch-ethischen Wurzeln. Die Besinnung auf ihren philosophischen Ursprung erweist sich in Anbetracht der gewonnenen Emanzipation der Wirtschaftswissenschaft jedoch als höchst problematisch. Die Ethik und die Ökonomie scheinen sich unversöhnlich gegenüberzustehen. Inzwischen wächst der öffentliche Druck und macht die Wiedergewinnung des Vertrauens in die Wirtschaft zu einer der dringlichsten, sozialen Aufgaben von Politik, Religion und Wissenschaft.[2] Sie alle sind gefordert, ihren spezifischen Beitrag zu leisten. Das bedeutet für die Philosophie und die Ökonomie, dass sie ihr unversöhnliches Gegenüberstehen aufgeben und sich aufeinander einlassen müssen. Wie das Verhältnis von Ethik und Ökonomie wissenschaftlich reflektiert werden kann, ist die zentrale Frage in der gegenwärtigen Wirtschaftsethik, an der sich die Pluralität der Ansätze entzündet. Um einen ethischen Relativismus zu vermeiden, d. i. den Standpunkt, dass es aufgrund unüberschaubarer Fülle untereinander divergierender Ansätze gar keine einheitliche Begründung für Ethik in der Wirtschaft gibt, können drei paradigmatische Ansätze gemäß der Typologie in der philosophischen Ethik expliziert werden. Entsprechend der prinzipiellen Systematisierung der ethischen Grundtypen in Pflichtenlehre, Güterlehre und Tugendlehre, sind in der gegenwärtigen Wirtschaftsethik drei Paradigmen erkennbar, die je ein fundamental-ethisches Prinzip als leitend ansetzen. Die deontologische Variante der Wirtschaftsethik im Anschluss an Kant in einer individualistischen Spielart vertritt einer der Begründer der gegenwärtigen Wirtschaftsethik, Peter Koslowski. Der Utilitarismus wird von Karl Homann vertreten, wobei er ganz auf die Begründung der Ethik im Vorteilsstreben setzt. Der dritte traditionelle Ethiktypus – die Tugendlehre, wird im Ansatz von Peter Ulrich, der eine kommunikative Zivilgesellschaft tugendhafter Bürger postuliert, vertreten.[3]

[2] Der Wiederaufbau des öffentlichen Vertrauens in die Wirtschaft ist nicht nur eine Forderung »von außen«, sondern als ein strategischer Faktor von den Fachleuten erkannt. Vgl. Weibel, P. F.: Der Wiederaufbau des Vertrauens der Öffentlichkeit in das Management – der Standpunkt der Wirtschaftsprüfer. In: Zeitschrift Führung + Organisation (zfo). Heft 4. 2004 (73. Jg.). 207–211.

[3] Vgl. Ulrich, P.: Integrative Wirtschaftsethik. Grundlagen der lebensdienlichen Ökonomie. Bern. 1997. Vgl. Homann, K.: Anreize und Moral. Gesellschaftstheorie – Ethik – Anwendung. Hrsg. v. Ch. Lütge. Münster. 2003. Vgl. Koslowski, P.: Prinzipien der ethi-

Auf der Suche nach einer Wirtschaftsethik auf philosophischem Boden rekurrieren diese prominenten Wirtschaftsethiker auf einen der berühmtesten deutschen Philosophen, G.W.F. Hegel, der eine originelle wirtschaftsethische Konzeption entwickelt hat und durchaus in einem modernen Sinn die Versöhnung von Ökonomie und Ethik entfaltet. Die Hinwendung zu Hegel ist jedoch problematisch, denn seine Ethik kann nur im Zusammenhang mit ihrem spekulativen Fundament und nur als Bestandteil seiner idealistischen Staatskonzeption adäquat begriffen und für die heutigen Verhältnisse fruchtbar gemacht werden. Die moderne Wirtschaftsethik erkennt das Potenzial der Hegelschen Philosophie, hat jedoch offensichtlich große Schwierigkeiten im Umgang mit Hegel. Sie werden daran deutlich, dass zum Beispiel Peter Ulrich primär die Hegel-Interpretation von J. Habermas heranzieht und deren Richtigkeit ohne nähere Untersuchung unterstellt.[4] Ein anderer prominenter Vertreter der Wirtschaftsethik, Karl Homann, sieht in der Hegelschen Philosophie das vorbildliche Paradigma seines Ansatzes, er ignoriert jedoch deren spekulatives Fundament und gelangt zu einer zweifelhaften Hegel-Deutung. Entgegen den unzureichenden und noch näher zu erläuternden Versuchen, Hegels Philosophie für die gegenwärtige Wirtschaftsethik fruchtbar zu machen, wird die vorliegende Untersuchung unter Wahrung der spekulativen Annahmen und des systematischen Charakters seiner Philosophie zeigen, wie Hegel das Verhältnis von Ethik und Ökonomie bestimmt und welche Argumente er in die heutige Debatte um die Wirtschaftsethik einbringen kann. Wenngleich die Hegelsche Philosophie keine Antworten auf die Probleme der Gegenwart enthält, so bietet sie einen breiteren Horizont für deren Betrachtung. Insofern ist die Rückwendung zur klassischen deutschen Philosophie sinnvoll, jedoch nur unter der Bedingung, dass sie nicht für die heutigen Verhältnisse verkehrt und missdeutet wird.[5]

Hegel sieht sich mit einer ähnlichen Situation konfrontiert, wie wir sie heute im Zeitalter des Ökonomismus haben: Er lebt in der Zeit der beginnenden Industrialisierung des 19. Jahrhunderts und verfolgt die rasche wirtschaftliche Entwicklung in England, liest und nimmt die Gedanken von

schen Ökonomie: Grundlegung der Wirtschaftsethik und der auf die Ökonomie bezogenen Ethik. Tübingen. 1988.

[4] Vgl. Habermas, J.: Arbeit und Interaktion. Bemerkungen zu Hegels ›Jenenser Philosophie des Geistes‹. In: Göhler, G.: Hegel, G. W. F. »Frühe politische Systeme«. Frankfurt. 1974. 786–814.

[5] Dass die Beschäftigung mit den Thesen der deutschen Idealisten einen guten Sinn hat und dass dies ein Aktualitätsnachweis bedeutet, hat R.-P. Horstmann hervorgehoben. Vgl. Horstmann, R.-P.: Zur Aktualität des Deutschen Idealismus. In: Neue Hefte für Philosophie. 1995. 4 ff.

Adam Smith, dem »Vater« der heutigen liberalen Wirtschaftswissenschaft, auf. Hegel würdigt die für ihn neue Politische Ökonomie und integriert sie in seine philosophische Konzeption des metaphysisch fundierten, genuin sittlichen Staates. Gleichwohl beschränkt er die Gültigkeit der ökonomischen Prinzipien nur auf die Sphäre der Bedürfnisbefriedigung und nur auf einen Teil des sozialen Ganzen, der sich darauf spezialisiert: die bürgerliche, marktwirtschaftlich organisierte Gesellschaft. Dabei hat Hegel weniger die aristotelische Trennung von Politika und Oikonomika vor Augen, als vielmehr die Harmonie des öffentlichen Lebens in der platonischen Polis. Diese Harmonie bedeutet für Hegel die Priorität des Gemeinsamen, des Politischen vor dem Privatwirtschaftlichen und deren Abgrenzung, damit die wirtschaftlichen Prinzipien die Sittlichkeit nicht unterwandern.[6] Die Abgrenzung von bürgerlicher Ökonomiegesellschaft und Staat bedeutet für Hegel, wie hier einleitend skizziert sei, nicht die Trennung, sondern die Zuweisung unterschiedlicher Organisationsformen, Zwecke und Tugenden.[7] Diese Abgrenzung folgt der Idee der Freiheit, die eine spezifische Bedeutung erhält. Hegels praktische Philosophie steht und fällt, wie A. Peperzak sagt, mit dem radikalen Unterschied zwischen Willkür (Wahlfreiheit) und wahrer Freiheit und mit der Priorität der letzteren.[8] Die Willkür ist ein innerer Widerspruch, weil sie zugleich formal allgemein und inhaltlich nicht allgemein, sondern rein zufällig, subjektiv ist. In der Allgemeinheit als Inhalt des Willens erlangt das Subjekt die wahre Freiheit, Glückseligkeit und Selbstverwirklichung. Die subjektive Freiheit kann der Mensch nach Hegel nur dann erreichen, wenn er sie als Moment einer höheren, metaphysischen Freiheit des allgemeinen, unendlichen Geistes begreift. Das Wissen der wahrhaften Freiheit kommt einem unendlichen Wesen zu, dessen Struktur und Deduktion Hegel aus seiner spekulativen Logik transponiert. Die Einsicht in die metaphysische Freiheit kann der endliche Verstand nicht erfassen, sie kann aber von der menschlichen denkenden Vernunft erkannt werden. An dem individuellen Willen lässt sich stufenartig zeigen, wie dem Menschen die höhere Freiheit des Geistes in seinem Denken bewusst wird und er diese als Selbsterkenntnis verwirklicht. Er erreicht nicht nur seine subjektive Freiheit und Glückselig-

[6] Vgl. Düsing, K.: Politische Ethik bei Plato und Hegel. In: Hegel Studien. Hrsg. von F. Nicolin und O. Pöggeler. Band 19. Bonn. 1984. 95–145.

[7] Gerade in der Verknüpfung von sozialer Differenzierung und normativer Integration sieht L. Siep richtig die Aktualität des Hegelschen Denkens. Vgl. Siep, L.: Die Aktualität der praktischen Philosophie Hegels. In: Welsch, W./Vieweg, K. (Hrsg.): Das Interesse des Denkens. Hegel aus heutiger Sicht. München. 2003. 193.

[8] Vgl. Peperzak, A.: Selbsterkenntnis des Absoluten. Grundlinien der Hegelschen Philosophie des Geistes. Stuttgart-Bad Cannstatt. 1987. 59.

keit, sondern durchläuft einen geistigen Entwicklungs- und Bildungsprozess seiner Subjektivität hin zur Allgemeinheit. In diesem Bildungsprozess hebt sich der einzelne, egoistische Wille selbst in einem allgemeinen, sittlichen Willen auf, ohne nach Hegel die subjektive Besonderheit des einzelnen Willens aufzugeben. Der allgemeine Wille muss idealiter vor den einzelnen Willen da sein, damit sie sich auf ihn zuallererst beziehen, und er besteht nach Hegel in der Identität des Inhalts von Recht und Pflicht, die in seiner metaphysischen Freiheit begründet ist. Sie ist das Fundament der allgemeinen Sittlichkeit, die ihr reales Dasein im ethischen Staat hat. In den einzelnen Menschen erscheint die Identität von Recht und Pflicht als eine sittliche Gesinnung gegenüber dem Staat, als Tugend, die zur Pflichterfüllung und Setzung von allgemeinen Zwecken motiviert. Das Individuum realisiert seine individuelle Freiheit in der Allgemeinheit als fürsorgliches und geliebtes Mitglied in der Familie, als arbeitendes und anerkanntes Mitglied der berufsständischen Ökonomiegesellschaft oder als Mitarbeiter des sittlichen Staates. In allen sozialen Sphären gesellschaftlichen Lebens arbeiten die Individuen allgemein, vollbringen eine gesellschaftlich notwendige Arbeit. Dafür können sie sich auf die gesellschaftliche Allgemeinheit verlassen, dass sie für die gerechte Behandlung, für die Sicherung der Freiheit und der wirtschaftlichen Existenz aller sorgt. Die bürgerliche Ökonomiegesellschaft ist jedoch nicht in der Lage, diese Sorge zu tragen. Sie reißt die Menschen in ihrer Arbeit aus der Familientradition heraus, denn die Fortführung des Familienbetriebs hängt nicht von den in der Familie erlernten Geschicklichkeiten, sondern von den harten Marktgesetzen ab. So überlässt die Ökonomiegesellschaft als die neue, allgemeine Familie das wirtschaftliche Auskommen ihrer »Söhne« der Zufälligkeit des Marktes. Sie lässt insbesondere ihre sozial schwachen Mitglieder nicht am sozioökonomischen Leben teilnehmen und raubt ihnen damit die Möglichkeit, ihre individuelle Freiheit in der gesellschaftlichen Anerkennung zu realisieren. Denn die soziale Fürsorge widerspricht den ökonomischen Funktionsgesetzen, die nur auf die Steigerung des Privatwohls und des wirtschaftlichen Gewinns gerichtet sind. Aufgrund dieser immanenten Widersprüchlichkeit, Hegel nennt sie die »Dialektik« der bürgerlichen Ökonomiegesellschaft, wird sie nie reich und weise genug sein, um für ihre Söhne als eine allgemeine Familie zu sorgen. Da Hegel, anders als die gegenwärtigen wirtschaftsethischen Theoretiker, nicht daran glaubt, dass die liberale Ökonomiegesellschaft von sich aus die ethischen Normen reflektieren kann, muss sie es zulassen, dass ihre Pflichterfüllung gegenüber allen ihren Mitgliedern von den eigenen korporativen Selbstverwaltungsorganen und vom Staat überwacht wird. Erst im ethischen Staat ist nach Hegel die individuelle und die allgemeine Freiheit verwirklicht, und daher muss

sich das ausdifferenzierte und selbstständige System der Wirtschaft unter Beibehaltung seiner ökonomischen Prinzipien in die höhere politische Ordnung integrieren. Diese Integration ist keine Assimilation in einem übermächtigen Staat, sie ist aber auch keine Legitimation der entfesselten Wirtschaft. Vielmehr entwickelt Hegel ein mehrstufiges Modell der Vermittlung zwischen Ökonomiegesellschaft und Staat und deren Ständen der Besitzbürger und der Staatsbürger. Vor dem Hintergrund der allgemeinen, absoluten Sittlichkeit der Staatsbürger kritisiert er den Egoismus der Besitzbürger, die primär ihren privatwirtschaftlichen Interessen nachgehen. Während die Staatsbürger sich voll für die sittliche Organisation einsetzen, nehmen sie die Besitzbürger nur in Kauf, um ihr Leben und Eigentum darin zu sichern. Obwohl das einseitig ökonomische Denken und Verhalten der Besitzbürger, wie sich unten näher zeigen soll, ethisch verwerflich ist, konstituieren sie neben den Bauern und den Staatsbürgern die lebendige Sittlichkeit im Staat. Da nur die allgemeine Sittlichkeit eine per se implementierte Ethik begründen kann, weist Hegel die egoistischen Wirtschaftsbürger nicht leichtfertig ab, sondern sucht sie in die Allgemeinheit zu vermitteln. Diese Aufgabe stellen sich auch die heutigen Theoretiker der Wirtschaftsethik. Während Peter Ulrich die egoistischen Wirtschaftsbürger für dumm erklärt und an einer harmonischen zivilisierten Marktgesellschaft von ausschließlich tugendhaften Bürgern festhält, glaubt Koslowski an die einsichtige Selbstbeschränkung der eigenen Gewinnsucht. Karl Homann dagegen befürwortet grundsätzlich den entfesselten Egoismus und sucht eine entsprechende institutionelle Ordnung für dessen Kanalisierung.[9]

Gegenüber diesen modernen Entwürfen zur Wirtschaftsethik ist die Hegelsche Theorie nicht die Lösung von deren Problemen, sie ist jedoch eine durchaus sinnvolle Option für eine Kritik an ihnen, so die These dieser Untersuchung. Die heutigen Entwürfe gewinnen Kontur, wenn sie auf ihre philosophiegeschichtlichen Vorfahren projiziert werden, was das Ziel der vorliegenden Arbeit in der philosophischen Rekonstruktion der wirtschaftsethischen Kritik Hegels motiviert. Um das Ziel zu erreichen und der Hegelschen Philosophie gerecht zu werden, scheint die entwicklungsgeschichtliche Methode sehr geeignet zu sein. Denn Hegels philosophischer Standpunkt gegenüber der Ökonomiegesellschaft ist nicht auf einmal entstanden und konstant geblieben, und er kann nicht isoliert von der ebenfalls

[9] Vgl. Ulrich, P.: Zivilisierte Marktwirtschaft. Eine wirtschaftsethische Orientierung. Freiburg i. B. 2005.105. Vgl. Homann, K.: Ethik und Ökonomik. In: Lütge, Ch. (Hrsg.): Karl Homann. Vorteile und Anreize. Tübingen. 2002. 59. Vgl. Koslowski, P.: Prinzipien der ethischen Ökonomie. 222 f.

nicht konstanten theoretischen Fundierung betrachtet werden. Die vorliegende Interpretation untersucht ihn daher in drei genetisch-chronologischen Phasen, die mit Hegels Ortswechsel und den seine Philosophie beeinflussenden Ereignissen zusammenfallen.[10] Das erste Kapitel ist Hegels früher Berner und Frankfurter Phase gewidmet. Entscheidende Bedeutung für die Beurteilung der ökonomischen Verhältnisse haben beim Berner Hegel die Auseinandersetzung mit der Kantischen Ethik, das Ideal der griechischen Antike, die Kritik an der institutionalisierten christlichen Religion und die Französische Revolution. In Frankfurt haben die Zusammenarbeit mit Hölderlin, die Abkehr von Kant, die detaillierte Beschäftigung mit der modernen Politischen Ökonomie, die bis in seine späten Philosophie weiter wirkenden Lehren der gewaltsam beendeten französischen Revolution einen Einfluss auf Hegels Philosophie. Im Hinblick auf die ökonomische Problematik werden die lange vernachlässigten Schriften aus Hegels Berner und Frankfurter Zeit hier ausführlich interpretiert, insbesondere weil der junge Hegel schon damals seine kritische Stellungnahme gegenüber dem Prinzip des Eigentums der bürgerlichen Gesellschaft angedeutet hat. Im zweiten Kapitel wird Hegels Jenaer Phase erörtert, die für seine Beschäftigung mit der Ökonomie die fruchtbarste ist. In Jena ist für Hegel die Zusammenarbeit mit Schelling, die Suche nach dem logischen Erkennen des Absoluten, aber ebenso die intensive Beschäftigung mit der Ökonomie von Adam Smith von großer Bedeutung. Sehr aufschlussreich für die These dieser Untersuchung sind Hegels Jenaer *Naturrechtsaufsatz* von 1802/03 und das Reinschriftfragment *System der Sittlichkeit*,[11] in denen er seine ethische Kritik an dem selbstsüchtigen bourgeois prägnant zum Ausdruck bringt. In diesen Schriften kritisiert Hegel die Wirtschaft aus seiner substanzmetaphysischen Konzeption der absoluten Sittlichkeit im Volk heraus und sieht die Besitzbürger und deren Egoismus in scharfem Kontrast zu der Tapferkeit der Staatsbürger. Ab Mitte der Jenaer Phase entwickelt Hegel seine Theorie der Subjektivität, die den Kontrast zwischen Besitz- und Staatsbürger entschärft. Parallel zur Gewinnung einer immer tieferen Einsicht in die Funktionsweise der Ökonomie sucht Hegel nunmehr die stabilen Brücken zwischen Besitz- und Staatsbürger in einem

[10] Einen sehr guten Überblick über die verschiedenen Phasen von Hegels philosophischer Entwicklung enthält das Hegel-Buch von W. Jaeschke. Vgl. Jaeschke, W.: Hegel-Handbuch. Leben-Werk-Schule. Stuttgart. 2003.

[11] Vgl. Hegel, G. W. F.: Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts. In: Hegel, G. W. F.: Gesammelte Werke. Jenaer kritische Schriften. Hrsg. v. H. Buchner und O. Pöggeler. Band. 4. Hamburg. 1968. 417–464. Vgl. Hegel, G. W. F.: System der Sittlichkeit. In: Hegel, G. W. F.: Gesammelte Werke. Schriften und Entwürfe (1799–1808). Hrsg. von M. Baum und K. R. Meist. Band. 5. Hamburg. 1998. 277–361.

ethischen Staat. Diese werden besonders deutlich in seiner reifen Philosophie, vor allem in der *Rechtsphilosophie* und der *Enzyklopädie,*[12] die im dritten Kapitel erörtert werden. Hegels neu entwickelte Konzeption der Subjektivität, die zugleich seine Ethik fundiert, verändert nicht grundsätzlich seine ethische Kritik an der Selbstsucht der modernen Bürger. Obwohl der selbstsüchtige Zweck für die Gesellschaft konstitutiv geworden ist, kann er nicht für das sittliche Ganze allein Gültigkeit beanspruchen. Im Hinblick auf die erweiterte Quellenlage durch die Veröffentlichung von Nachschriften von Hegels Vorlesungen über die Rechtsphilosophie berücksichtigt die Untersuchung auch diese, insoweit sie sich von den Originalschriften unterscheiden. Es ist jedoch besondere Vorsicht im Umgang mit den Nachschriften geboten, da sie nicht von Hegel, sondern von seinen Hörern geschrieben wurden und daher immer das persönliche Verständnis mit einfließen lassen.

Abschließend sei ein Überblick über den Stand der Forschung in den verschiedenen Entwicklungsphasen von Hegels Philosophie gegeben. Während bereits zahlreiche Untersuchungen über die Rolle der bürgerlichen Gesellschaft in Hegels Konzeption sowie über Hegels Rezeption der Politischen Ökonomie vorliegen, ist die entwicklungsgeschichtliche Explikation seiner wirtschaftsethischen Kritik in der philosophischen Forschung neu. In der Hegel-Forschung hat G. Lukács mit Nachdruck auf Hegels Beschäftigung mit der Ökonomie in seiner frühen Phase aufmerksam gemacht, er verfällt jedoch einer stark ideologischen, marxistischen Interpretation.[13] Eine dem Text angemessene Interpretation der praktischen Philosophie des jungen Hegel ist O. Pöggeler gelungen, er kommentiert jedoch die ökonomische Problematik in ihr nur am Rande.[14] Kenntnisreiche Details über Hegels Leben in Bern enthalten die Studien von M. Bondeli, er widmet jedoch den ökonomischen Interessen wenig Aufmerksamkeit, die in Hegels eigenhändigen Exzerpten dokumentiert sind.[15] Demgegenüber versucht N. Waszek historische Belege geltend zu machen, die Hegels frühe Beschäftigung mit der englischen Ökonomie in Bern beweisen.[16] Über die Rolle der Ökonomie in

[12] Vgl. Hegel G. W. F.: Grundlinien der Philosophie des Rechts. Hrsg. von J. Hoffmeister. Hamburg. 4. Auflage 1955. Vgl. Hegel, G. W. F.: Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830). Hrsg. von W. Bonsiepen und H.- Ch. Lucas. Band 20. Hamburg. 1992.

[13] Vgl. Lukács, G.: Der junge Hegel. Über die Beziehungen von Dialektik und Ökonomie. 2 Bde. Frankfurt. 1973.

[14] Vgl. Pöggeler, O.: Hegels praktische Philosophie in Frankfurt. In: Hegel Studien. Hrsg. Von F. Nicolin und O. Pöggeler. Band 9. Bonn. 1974. 75.

[15] Vgl. Bondeli, M.: Hegel in Bern. Bonn. 1990. (Hegel-Studien: Beiheft 33)

[16] Vgl. Waszek, N.: The Scottish Enlightenment and Hegel's Account of ›Civil society‹. Dordrecht, Boston, London. 1988.

Hegels Jenaer Phase liegen ebenfalls zum Teil kontroverse Untersuchungen vor. Sie versuchen jeweils den Einfluss des Aristoteles, Plato, Rousseau und der schottischen Ökonomen auf Hegel geltend zu machen. M. Riedel versucht Hegels Würdigung der Ökonomie als »Gegenstück« zu den Theorien von Plato und Rousseau zu sehen und schreibt ihr vor allem aristotelische Züge zu. Jedoch stößt er auf unüberwindliche Widersprüche, die er selbst benennt. Entgegen Aristoteles' Bestimmung der ökonomischen Tätigkeiten lediglich in der koinonia politike, haben sie bei Hegel einen gesellschaftsbildenden Charakter.[17] In der »eigentümlichen Projektion der Figur des bourgeois an den Ausgang der antiken Welt« sieht Riedel einen Widerspruch zwischen der gleichzeitigen Rezeption von antiker Polissittlichkeit und der modernen Ökonomie und unterstellt Hegel, er sei sich über die Doppelbestimmung des Menschen keineswegs im klaren. Dagegen sieht M. Bienenstock keine systematischen Schwierigkeiten Hegels in dieser Doppelbestimmung und deutet die Unterscheidung von bourgeois und citoyen, aber auch Hegels Bestimmung der ökonomischen Kategorie der Arbeit als offensichtliche Bezüge auf Rousseau.[18] Während Riedel eine klare Differenz von bürgerlicher Gesellschaft und Staat bei Hegel erst in der späten *Rechtsphilosophie* feststellen kann, ist Horstmann der Meinung, dass er sich bereits in der Jenaer Phase dieser Differenz sicher ist. Die späteren Veränderungen in der Präsentation seiner Theorie seien nach Horstmann politisch motivierte, »didaktische Modifikationen«.[19] Hegel habe die Differenz zwischen Staat und bürgerlicher Gesellschaft und das daraus folgende Primat des Staates deshalb so stark betont, weil er die entstandenen Missverständnisse mit der Veröffentlichung seiner *Landständeschrift* ausräumen wollte.[20] Hegels Kritik an den wirtschaftenden

[17] Vgl. Riedel, M.: Die Rezeption der Nationalökonomie. In: Ders. (Hrsg.): Zwischen Tradition und Revolution, Studien zu Hegels Rechtsphilosophie. Stuttgart. 1982.122 und 138.

[18] Vgl. Bienenstock, M.: Der Wille bei Rousseau und beim Jenaer Hegel. Zur Entstehung von Hegels Philosophie des subjektiven Geistes. In: Hespe, F./Tuschling, B.: Psychologie und Anthropologie oder Philosophie des Geistes. Stuttgart. 1991. 150.

[19] Vgl. Horstmann, R.-P.: Über die Rolle der bürgerlichen Gesellschaft in Hegels politischer Philosophie. In: Hegel-Studien.9 (1974) 212 und 238.

[20] Vgl. Horstmann, R.-P.: Hegels Theorie der bürgerlichen Gesellschaft. In: Siep, L. (Hrsg.): G. W. F. Hegel: Grundlinien der Philosophie des Rechts. Reihe: Klassiker Auslegen. Bd. 9. Berlin. 1997. 210 ff. Hegel versucht in seiner 1817 erschienenen Kampfschrift »Verhandlungen in der Versammlung der Landstände des Königreichs Württemberg im Jahre 1815 und 1816« in das politische Leben einzugreifen. Die Hauptkritik richtet sich an die wirtschaftenden Stände, die auf ihren bestehenden Rechten und Privilegien beharren und keine Einsicht in den Grundprinzipien der Sittlichkeit zeigen, wie sie Hegel versteht und wie sie zum Teil in den Reformplänen des Königs Friedrich II. enthalten sind.

Ständen, die auch diese Schrift enthält, bewertet Horstmann als nicht sehr originell, da sie in den volkswirtschaftlichen Diskussionen in Hegels Zeit enthalten sei. Der politisch-systematische Zusammenhang der Hegelschen Einschätzung der Ökonomie, den Horstmann hervorhebt, ist sicherlich ein nicht zu unterschätzendes Motiv der reifen *Rechtsphilosophie* Hegels, es ist aber nicht das leitende. Eine entwicklungsgeschichtliche Rekonstruktion des hegelschen Standpunktes gegenüber der Ökonomie wird im Folgenden zeigen, dass lange bevor Hegel seine Staatskonzeption entwickelt hatte, ihm die Ökonomie und deren ethische Probleme bewusst waren und er diese schon seit seinen Berner Jahren in einem adäquaten Programm des sittlichen Ganzen, das er nicht immer mit dem Staat identifizierte, zu integrieren gesucht hat. Richtungsweisende Studien über Hegels Jenaer Phase haben L. Siep, der die Anerkennung als Leitprinzip der praktischen Philosophie Hegels heraushebt, und H. Kimmerle vorgelegt, der insbesondere die frühe Jenaer Natur- und Geistesphilosophie Hegels interpretiert hat.[21] Ohne die aristotelischen Züge in Hegels politischer Ethik abzustreiten, die vor allem M. Riedel und K.-H. Ilting[22] betonen, weist K. Düsing[23] die entscheidende Rolle der platonischen Philosophie für Hegel nach. Nicht die aristotelische Trennung von Ökonomie und Politik, Wirtschaft und Staat ist Hegels Idee, sondern deren moderne Vereinbarung in einem Gemeinwesen, aber insgesamt nach platonischem Vorbild. Erst vor dem Hintergrund der platonischen, holistischen Sittlichkeit lässt sich Hegels Staatslehre und seine moderne Unterordnung der Wirtschaft unter das sittliche Ganze adäquat nachvollziehen. An Platos Ideen misst sich Hegel in allen Phasen seiner philosophischen Entwicklung, und er bewundert, wenn auch kritisch, bis in die reifen Werke hinein die platonische Philosophie. Insbesondere übernimmt Hegel die platonische Ständelehre, in die er den Stand der modernen Besitzbürger eigens integriert, um der ökonomischen Entwicklung seiner Zeit Rechnung zu tragen.

Entscheidend für das Verständnis der Hegelschen Interpretation der Ökonomie ist neben dem Gesamthorizont der platonischen Philosophie insbe-

Hegels Kritik, obwohl sie sich zum Teil auch gegen den Monarchen richtete, wurde als eine strikte Parteinahme für Friedrich II. missverstanden.

[21] Vgl. Siep, L.: Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie. Untersuchungen zu Hegels Jenaer Philosophie des Geistes. Freiburg. 1979. Vgl. Kimmerle, H.: Das Problem der Abgeschlossenheit des Denkens. Hegels »System der Philosophie« in den Jahren 1800–1804. In: Hegel-Studien. Beiheft 8. Bonn. 1982.

[22] Vgl. Ilting, K.-H.: Hegels Auseinandersetzung mit der aristotelischen Politik. In: Göhler, G.: G. W. F. Hegel. Frühe politische Systeme. Frankfurt. 1974. 759 ff.

[23] Vgl. Düsing, K.: Politische Ethik bei Plato und Hegel. 95–145. Vgl. auch Düsing, K.: Ethik und Staatslehre bei Plato und Hegel. In: Ders.: Subjektivität und Freiheit. Untersuchungen zum Idealismus von Kant bis Hegel. Stuttgart-Bad Cannstatt 2002. 236–249.

sondere die englische Nationalökonomie. Verschiedene kenntnisreiche Studien stellen die Einflüsse auf Hegel von James Steuart (P. Chamley[24]), von J. J. Rousseau (M. Bienenstock[25]), oder auch von Fichte (A. Arndt[26]) dar. Es liegen aber auch kontroverse Untersuchungen vor. Während N. Waszek[27] den weitaus wichtigeren Einfluss der schottischen Ökonomen, wie J. Steuart, A. Smith und J. B. Say, vor den deutschen, eher rückständig-kameralistisch orientierten Ökonomen, wie J. Justi, G. Hufeland, Th. R. Malthus und J. C. L. Sismonde auf Hegel feststellt, meint B. Priddat, dass sich Hegel zwar auf dem Niveau der Ökonomie seiner Zeit befinde, aber nicht auf dem englischen, sondern auf dem eher rückständigen deutschen Niveau.[28] Als Argument führt B. Priddat Hegels »cameralistische Polizei und Korporation« in der bürgerlichen Gesellschaft an, was auch andere Interpreten, angefangen von R. Haym, auf den unfruchtbaren Gedanken geführt hat, Hegel wolle die wirtschaftliche Sphäre von einem übermächtigen Staats- und Polizeiapparat beherrscht sehen. Diese Unterstellung kann nur dann vorgenommen werden, wenn man Hegels Begriff vom Recht im engeren, üblichen Sinne als Justizrecht versteht, doch dass Hegels Begriff des Rechts ein ethischer Begriff ist, das übersehen solche Interpreten, die dann Hegel nur die halbherzige Aufnahme der liberalen englischen Ökonomie attestieren und zu einer fraglichen Würdigung der Hegelschen Kritik an der bürgerlichen Gesellschaft in einer Rechtsordnung oder Wirtschaftsverfassung gelangen.[29] Hinzu kommt, dass B. Priddat lediglich die ökonomische Auseinandersetzung Hegels in seiner reifen Rechtsphilosophie untersucht und sich stark von den Mitschriften der rechtsphilosophischen Vorlesungen Hegels leiten lässt. Er gelangt zu der einseitigen Schlussfolgerung, dass Hegel keine differenzierte Einsicht in die

[24] Vgl. Chamley, P.: Economie politique et Philosophie chez Steuart et Hegel. Paris. 1963.

[25] Vgl. Bienenstock, M.: Zur Revision der praktischen Philosophie Hegels in dem Systementwurf von 1805/06. In: Kimmerle, H. (Hrsg.): Die Eigenbedeutung der Jenaer Systemkonzeption Hegels. Berlin. 2004. 215–228. Vgl. auch Bienenstock, M.: Der Wille bei Rousseau und beim Jenaer Hegel. 134–154.

[26] Vgl. Arndt, A.: Negativität und Widerspruch in Hegels Ökonomie. Voraussetzungen der Hegelschen Kritik der Politischen Ökonomie in der Auseinandersetzung mit Fichte. In: Hegel-Jahrbuch 1988. Hrsg. v. H. Kimmerle u. a. Bochum. 1988. 315–328.

[27] Vgl. Waszek, N.: Hegels Lehre von der ›bürgerlichen Gesellschaft‹ und die politische Ökonomie der schottischen Aufklärung. In: Dialektik 3 (1995). 40.

[28] Vgl. Priddat, B.: Hegel als Ökonom. Berlin. 1990. 11.

[29] Vgl. Priddat, B.: Hegel als Ökonom. 235. Über die unbefriedigende Würdigung und Behandlung von Hegels Theorie im Buch von Priddat vgl. Petersen, Th.: Wie modern ist Hegels Theorie der »bürgerlichen Gesellschaft«? In: Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie. Bd. 80 (1994). 109–116.

ökonomischen Zusammenhänge habe.[30] Diese Schlussfolgerung ist damit zu erklären, dass Priddat die Hegelsche Position zur Ökonomie nicht vor dem Hintergrund ihrer logisch-metaphysischen Grundlegung und nicht in ihrem systematischen Charakter betrachtet, sondern lediglich vor dem Hintergrund der Politischen Ökonomie Adam Smiths, deren Richtigkeit B. Priddat unkritisch voraussetzt. Eine reduktionistische Interpretation von Hegels Institutionenlehre in der bürgerlichen Gesellschaft vertritt ebenfalls K. Roth. Hegels Philosophie sei eine Vermittlung von »Kapitalismus und Feudalmonarchie, angereichert durch ein Konglomerat von absolutistischen, konstitutionalistischen, restaurativen, sozialistischen und nationalistischen Elementen«.[31] Diese tendenziöse Einschätzung von K. Roth beruht auf seiner spezifischen und unhaltbaren Umdeutung der Hegelschen Dialektik. Er will die Dialektik nicht im Sinne von Hegel als notwendiges Ingrediens seiner spekulativen Methode verstehen, sondern reduziert die gesamte Methode Hegels auf die bloß formale Dialektik. Eine darauf beruhende Interpretation der Hegelschen praktischen Philosophie ist problematisch, da seit den nachhegelschen Filiationen der Dialektik nicht mehr von einem einheitlichen Methodenbegriff im Hegelschen Sinne gesprochen werden kann. Zurecht betont K. Düsing Hegels metaphysische Annahmen der dialektischen Methode als vollständige logische Bestimmung der absoluten Subjektivität,[32] denn nur vor dem Hintergrund dieser metaphysisch-logischen Subjektivität lässt sich Hegels praktische Philosophie angemessen verstehen und für die heutige Forschung fruchtbar machen. Ein umfassender, die theoretischen und die systematischen Prämissen berücksichtigender Kommentar zu Hegels *Rechtsphilosophie* und *Enzyklopädie* ist A. Peperzak[33] gelungen. Er untersucht die innere Konsistenz der Rechtsphilosophie als Entwicklung des Begriffs der Freiheit.

[30] In diesem Forschungsüberblick sollte noch der Aufsatz von Th. Petersen und H. F. Fulda erwähnt werden, in dem Hegels System der Bedürfnisse, und gerade die Institutionen des wirtschaftenden Standes als ein die Marktwirtschaft stabilisierender Faktor aufgefasst werden. Vgl. Petersen, Th./Fulda, H. F.: Hegels System der Bedürfnisse. In: Dialektik. 3 (1999). 129–145.

[31] Roth, K.: Freiheit und Institutionen in der politischen Philosophie Hegels. Rheinfelden. 1989. 317.

[32] Vgl. Düsing, K.: Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik. 3. Auflage. Bonn. 1995.

[33] Vgl. Peperzak, A.: Modern Freedom. Hegel´s legal, moral and political philosophy. Dordrecht. 2001; Peperzak, A.: Zur Hegelschen Ethik. In: Henrich, D./Horstmann, R.-P. (Hrsg.): Hegels Philosophie des Rechts: die Theorie der Rechtsformen und ihre Logik. Stuttgart. 1982. 103–131. Vgl. Peperzak, A.: Hegels Pflichten- und Tugendlehre. Eine Analyse und Interpretation der »Grundlinien der Philosophie des Rechts« §§ 142–156. In: Hegel-Studien. Band 17. Hrsg. von F. Nicolin und O. Pöggeler. Bonn. 1982. 97–117.

Der Überblick zum Stand der Forschung zeigt, dass Hegels Theorie der bürgerlichen Gesellschaft zwar nach wie vor diskutiert wird, dass aber seine darin enthaltene originäre wirtschaftsethische Konzeption bisher weder von der wirtschaftswissenschaftlichen noch von der philosophischen Forschung genügend beachtet wird. Ihre Explikation erscheint sinnvoll, nicht nur um die Forschungsliteratur zu bereichern, sondern Impulse für die entstehende, moderne Wirtschaftsethik zu geben. Dies soll sowohl anhand des ausschnitthaften, nicht hinreichend begründeten Hegel-Verständnisses, der zu wenig differenzierten Hegel-Kritik als auch der jeweiligen eigenen Ansätze moderner Wirtschaftsethiker, nämlich P. Koslowski, K. Homann und P. Ulrich im vierten Kapitel gezeigt werden.

ERSTES KAPITEL

Der wirtschaftliche Reichtum im Kontext von Religion, Ethik und Politik in Hegels früher philosophischer Phase

Bereits die frühen Schriften Hegels enthalten Ansatzpunkte des zentralen Problems seiner ganzen Rechtsphilosophie: Die Erhaltung der Freiheitsideale der Menschen im gesellschaftlichen Leben und insbesondere, was hier thematisiert wird, unter den politisch-ökonomischen Verhältnissen in der modernen Zeit der beginnenden Industrialisierung. Die Freiheit ist für Hegel nicht die freie Willkür des einzelnen, autonomen Willens, der sich nur auf sich bezieht. Vielmehr besteht die Freiheit des einzelnen Willens darin, sich ohne Zwang auf einen allgemeinen Willen oder Geist, der in der Gemeinschaft herrscht, zu beziehen.[1] Dieser gemeinsame Geist äußert sich in den moralisch-religiösen Grundsätzen und Bräuchen des Volkes, aber auch in seiner inneren Organisation als Staat. Beide Sphären sind miteinander vereint, sie durchdringen sich in einem System der gelebten Moral. Von der Ökonomie als Wissenschaft hat der junge Hegel noch kein eigenständiges Konzept, das sich aus den überlieferten Schriften eruieren ließe. Einige relevante Stellen, die noch näher untersucht werden, deuten sein Interesse für die Ökonomie und die modernen industriellen Verhältnisse an. In Bern hat sich Hegel mit wirtschaftspolitischen Fragen beschäftigt, wie z. B. mit der Finanzverfassung Berns.[2] Von einer ernsthaften Beschäftigung mit der Ökonomie erst in Frankfurt berichtet sein Biograph Rosenkranz. Hegel »fesselten« damals die Verhältnisse des Erwerbs und des Besitzes in England. Er soll Exzerpte aus englischen Zeitungen über die dort geführten Parlamentsverhandlungen über die Armentaxe verfertigt haben und einen Kommentar über das Werk des englischen Nationalökonomen James Steuart geschrieben haben.[3] Dieser für die Problemstellung dieser Arbeit so wichtige Kommentar ist leider nicht überliefert, auf die Einzelheiten wird unten näher eingegangen. Diejenigen frühen Schriften Hegels, die jetzt zur Verfügung stehen, haben einen lediglich fragmentarischen Charakter, da sie nicht vollständig überliefert wurden und oder kleine Studien zu bestimmten Themen darstel-

[1] Vgl. dazu den Aufsatz von Duso, G.: Freiheit, politisches Handeln und Repräsentation beim jungen Hegel. In: Fulda, H.F./Horstmann R.-P.: Rousseau, die Revolution und der junge Hegel. Stuttgart. 1991. 245 ff.

[2] Vgl. GW 1. 223–233.

[3] Vgl. Rosenkranz, K.: G. W. F. Hegel's Leben. Berlin 1844. 86.

len.[4] Trotz des knappen Materials aus der frühen Phase Hegels in Bern und in Frankfurt lässt sich sein Standpunkt gegenüber der Wirtschaft und der Ökonomie im Zusammenhang mit der Vorstellung einer Volksreligion und der Kritik an der bestehenden christlichen Religion erkennen. Die Religion bildet insgesamt den Rahmen, in dem Hegel die ökonomischen Verhältnisse erörtert. In seinen Berner Schriften räumt er der Religion die zentrale Rolle für die Erhaltung der Freiheitsideale der Menschen ein. »VolksReligion – die grosse Gesinnungen erzeugt – und nährt – geht Hand in Hand mit der Freyheit«.[5] Ethik und Religion gehören für Hegel zusammen[6] und haben denselben Zweck: die Moralität im Leben der Menschen zu verstärken, ohne dabei seine Sinnlichkeit außer Acht zu lassen, welche die äußeren politisch-ökonomischen Bedingungen der Zeit prägen. Die Ethik soll ein vollständiges System aller Ideen sein – der Idee des autonomen Willens, der Natur, des Menschenwerks oder des Staates und der Schönheit oder Poesie, das in der Idee einer neuen, sinnlichen Religion gipfelt. Eine so verstandene Religion als Idee garantiert die »allgemeine Freiheit und Gleichheit der Geister!« und die »ewige Einheit unter uns«.[7] Hegel beschäftigt primär die Frage, wie eine solche Volksreligion im Zeichen der Aufklärung[8] beschaffen sein muss, um die lebendige, moralische Religion sowohl des einzelnen Individuums als auch des Volkes, dem es angehört, zu sein. Die Untersuchung dieses Problems hat für Hegel folgende Aspekte: Erstens muss eine Vernunftreligion

[4] Die Fragmente aus der Berner Zeit und Frankfurter Zeit hat als erster Herman Nohl gesammelt und herausgegeben. Die Berner Arbeiten Hegels sind in der Historisch-Kritischen Ausgabe zugänglich, die in der vorliegenden Arbeit verwendet wird, dagegen sind die Frankfurter Schriften noch nicht erschienen, deshalb wird hier die Theorie-Werkausgabe, verwendet. Vgl. Hegel, G. W. F.: Werke 1. Frühe Schriften. Auf der Grundlage der Werke von 1832–1845 neu editierte Ausgabe von E. Moldenhauer und K. M. Michel, Frankfurt. 1971. 255–267.

[5] Hegel, G. W. F.: Gesammelte Werke. Hrsg. von F. Nicolin und G. Schüler. Band 1. Hamburg. 1989. 110. (zitiert als GW 1. Seitenzahl.)

[6] Diese These Hegels ist nicht selbstverständlich und keineswegs unumstritten gewesen. Vgl. Henrich, D.: Konstellationen. Probleme und Debatten am Ursprung der idealistischen Philosophie (1789–1795). Stuttgart 1991, 114 ff. G. Lukács konstatiert, dass Hegel dabei die historische Rolle der Religion überschätzt. Vgl. Lukács, G.: Der junge Hegel. Bd. 1. 44 f.

[7] Hegel, G. W. F.: Werke 1. Hrsg. von E. Moldenhauer und K. M. Michel F. Band 1. Frankfurt. 1971. 236 (zitiert als Werke 1. Seitenzahl). Dieses Zitat stammt aus dem Fragment »Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus«, über dessen Autor entgegen den philologischen Fakten, die für Hegel sprechen, bei einigen Forschern immer noch Zweifel bestehen. Vgl. Pöggeler, O.: Hölderlin, Hegel und das älteste Systemprogramm. In: Hegel-Studien. Beiheft 9. Bonn. 1973. 211–259.

[8] Für Ch. Jamme zeigt Hegel gegenüber der deutschen Aufklärung als der geistigen

auf den Kantischen Postulaten der praktischen Vernunft beruhen und zweitens muss sie die Sinnlichkeit der Menschen und ihre gegenwärtigen physisch-ökonomischen Lebensbedingungen berücksichtigen.[9] Für Hegel heißt das, die Religion muss den ganzen Menschen, nicht nur seine Vernunft, ansprechen und sein gesamtes öffentliches Leben begleiten. Aus dieser Überlegung heraus kritisiert er die institutionalisierte, christliche Religion. Das Christentum war ursprünglich eine individuelle Vernunftreligion, aber keine Volksreligion, und bei der Etablierung zur Staatsreligion wurde sie in ihren moralischen Grundsätzen verkehrt.[10] Die institutionalisierte christliche Religion als Kirche habe ihre Dogmen mit staatlicher Gewalt durchgesetzt, so Hegel.[11] Der moderne Staat habe der Kirche dazu solche Rechte gegeben, die eigentlich nur ein Staat gegenüber seinen Bürgern haben darf. Lediglich auf die Aufgabe der Sicherung des Eigentums Einzelner habe er sich zurückgezogen, und diese ist ihm sogar »die Angel, um die sich die ganze Gesetzgebung dreht« geworden. Damit richtet sich Hegels Kritik an den Staat und dessen Überhöhung des Eigentums und des Reichtums. Diese Kritik hat zwei Aspekte, die entwicklungsgeschichtlich nachvollziehbar sind. Während Hegel in den frühen Berner Schriften die starke Konzentration des Privateigentums als ein Machtinstrument Einzelner gegen die Freiheit in der Gesellschaft ansieht,[12] deutet er in den späteren Frankfurter Schriften das Eigentum schon als ein unabwendbares »Schicksal«[13] des einzelnen Menschen, welches seine sinnlich-geistige Ganzheit zerstören kann. In Bern hängt die Beurteilung des

Bewegung zur Selbstprüfung durch Vernunft eine ambivalente Position: er wendet sich zunächst gegen die Verstandesaufklärung aller Menschen, die Aufklärung soll durch Künste und Wissenschaft nur für den Stand der Gelehrten Geltung haben, für die einfachen Menschen leistet dies die Religion, später aber akzeptiert er die Aufklärung in einer Volksreligion, und übernimmt das neue, erzieherische Programm vermittels einer neuen Mythologie zur Ideologiekritik der religiösen Legitimierung despotischer Priester und Könige. Vgl. Jamme, Ch.: Jedes Lieblose ist Gewalt. Der junge Hegel, Hölderlin und die Dialektik der Aufklärung. In: Jamme, Ch. /Schneider (Hrsg.) : Der Weg zum System. Materialien zum jungen Hegel. Frankfurt. 1990. 138 ff.

[9] In diesem Sinne ist Hegels ethische Position direkter zeitbezogen als bei Kant, wie L. Siep feststellt. Vgl. Siep, L.: Praktische Philosophie im Deutschen Idealismus. Frankfurt a. M. 1992. 183.

[10] Auf entsprechende Gemeinsamkeiten mit Spinozas Konzeption in dieser Frage hat F. Englisch kürzlich hingewiesen: Zu Religion und Staat bei Spinoza und Hegel. Mit einem Ausblick auf Ökonomie. In: Randfiguren. Spinoza-Inspirationen. Hannover-Laatzen. 2005. 211–242. Wie Spinoza erkennt Hegel, wenn der Staat die Religion der Religion-Kirche überlässt, vereinnahmt sie ihn und verschrumpft die Individualität.

[11] Vgl. GW 1. 342.

[12] Vgl. Werke 1, 439

[13] Werke 1. 333.

Eigentums mit der Auffassung der griechischen Antike zusammen. Hegels Schriften aus der Berner Phase erwecken den Eindruck, als ob er in der gegenwärtigen politisch-religiösen Situation die antike Sittlichkeit restituieren würde. Die griechische antike Polis ist ihm das Maß, womit Hegel in dieser Zeit alles misst.[14] Für den Verfall der antiken Republiken macht er die Macht des Reichtums einzelner Bürger über das freie Volk verantwortlich. Unter dem Einfluss seines Studienfreundes F. Hölderlin sehnt er sich nach der idealisierten antiken Welt, eine Sehnsucht, die durch die umwälzenden Ereignisse der Französischen Revolution, in der Hegel lebt, genährt wird.[15] Er ist in seiner Jugendzeit einer der Bewunderer der Ideen der Revolution in Frankreich, er bewundert vor allem das darin verwirklichte Streben nach Freiheit. Obwohl er von ihrem blutigen und gewaltsamen Ende enttäuscht ist, hält er sie auch später für eine historische Notwendigkeit.[16] Die französische Revolution hat ihm vor allem gezeigt, dass selbst das Streben nach Freiheit, wenn es mit Gewalt durchgesetzt wird, keine Freiheit und keine bessere gesellschaftliche Ordnung bringt. Vermutlich ist das auch einer der Gründe, warum Hegels Enthusiasmus für die Wiedereinführung antiker griechischer Verhältnisse verblasst. Die Antike wird ihm in der Frankfurter Phase ein vergangenes, historisches Ideal, und nicht eine Wirklichkeit, die sich wieder einstellen könnte. Die skizzierten Veränderungen seiner philosophischen Entwicklung, die in diesem Kapitel näher untersucht werden, machen auch die Entwicklung seines wirtschaftsethischen Standpunktes plausibel. Während Hegel in Bern von der Pflichtenethik Kants und der Überlegenheit des platonischen Staates ausgeht, stellt er in Frankfurt die Seele des einzelnen Menschen in den Mittelpunkt seines Philosophierens, die inmitten von strengen Pflichtgesetzen, mannigfaltigen Eigentumsverhältnissen und erstarkten Religionsgrundsätzen bestehen muss.

[14] Vgl. Pöggeler, O.: Hegels praktische Philosophie in Frankfurt. 100.

[15] Über die Zusammenarbeit mit Hölderlin vgl. Pöggeler, O.: Politik aus dem Abseits. Hegel und der Homburger Freundeskreis. In: Jamme, Ch./Pöggeler, O. (Hrsg.): Homburg vor der Höhe in der deutschen Geistesgeschichte: Studien zum Freundeskreis um Hegel und Hölderlin. Stuttgart. 1981. 75.

[16] Vgl. Lukács, G.: Der junge Hegel. Bd. 1. 47.