

Die Wirklichkeit der Freiheit

Ein Leitfaden zu Hegels Rechtsphilosophie

Valentin Schwab

Schriftenreihe der
Landesverteidigungsakademie



UNSER HEER



Schriftenreihe der
Landesverteidigungsakademie

Valentin Schwab

Die Wirklichkeit der Freiheit

Ein Leitfaden zu Hegels Rechtsphilosophie

5/2024

Wien, Mai 2024

Impressum:

Medieninhaber, Hersteller, Herausgeber:

Republik Österreich / Bundesministerium für Landesverteidigung
Roßauer Lände 1
1090 Wien

Redaktion:

Landesverteidigungsakademie
Institut für Friedenssicherung und Konfliktmanagement
Stiftgasse 2a
1070 Wien

Schriftenreihe der Landesverteidigungsakademie

Copyright:

© Republik Österreich / Bundesministerium für Landesverteidigung
Alle Rechte vorbehalten

Mai 2024
ISBN 978-3-903359-78-9

Druck:

ReproZ W 24-xxxx
Stiftgasse 2a
1070 Wien

Inhaltsverzeichnis

Geleitwort von Generalmajor Dr. Johann Frank und Ministerialrat Dr. Johannes Berchtold	5
Vorbemerkungen	
Zu diesem Buch	9
Zur Zitierweise	10
VORREDE und EINLEITUNG (§§ 1–33)	11
DAS ABSTRAKTE RECHT (§§ 34–103; § 104 Übergang vom Recht in die Moralität)	65
Das Eigentum (§§ 41–71)	67
A. Besitznahme (§§ 54–58).....	72
B. Der Gebrauch der Sache (§§ 59–64).....	76
C. Die Entäußerung des Eigentums (§§ 65–70; § 71 Übergang zum Vertrag).....	79
Der Vertrag (§§ 72–81).....	84
Das Unrecht (§§ 82–103; § 104 Übergang in die Moralität)	92
A. Unbefangenes Unrecht (§§ 84–86).....	95
B. Betrug (§§ 87–89).....	96
C. Zwang und Verbrechen (§§ 90–103; § 104 Übergang in die Moralität)	99
DIE MORALITÄT (§§ 105–140; § 141 Übergang in die Sittlichkeit)	117
Der Vorsatz und die Schuld (§§ 115–118).....	125
Die Absicht und das Wohl (§§ 119–128).....	129
Das Gute und das Gewissen (§§ 129–140; 141 Übergang in die Sittlichkeit)	140

DIE SITTLICHKEIT

(§§ 142–360)	165
Die Familie (§§ 158–180; § 181 Übergang in die bürgerliche Gesellschaft).....	190
Die bürgerliche Gesellschaft (§§ 182–256).....	201
Das System der Bedürfnisse (§§ 189–208).....	212
Die Rechtspflege (§§ 209–229).....	224
Die Polizei und Korporation (§§ 230–256).....	232
Der Staat (§§ 257–360).....	239
A. Das innere Staatsrecht (§§ 260–329).....	246
I. Innere Verfassung für sich (§§ 272–320).....	257
A. Die fürstliche Gewalt.....	262
B. Die Regierungsgewalt.....	266
C. Die gesetzgebende Gewalt.....	268
II. Die Souveränität gegen außen (§§ 321–329).....	275
B. Das äußere Staatsrecht (§§ 330–340).....	283
C. Die Weltgeschichte (§§ 341–360).....	291

Anhang

Weiterführende Literatur zum Selbststudium.....	301
Verzeichnis der benutzten Literatur.....	303
Hinweise zu Grundbegriffen.....	309
Personenregister.....	311
Biografien.....	313

Geleitwort von Generalmajor Dr. Johann Frank und Ministerialrat Dr. Johannes Berchtold

Die Hegelsche *Rechtsphilosophie* ist ein Klassiker philosophischer und grundsatzpolitischer Literatur. Der Titel dieses Werks von Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770–1831) im Original lautet: *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*. Dem ist zu entnehmen, dass hier der Begriff des Rechts ausgedehnt wird auf die Staatsphilosophie überhaupt. Grundlegend für das Recht insgesamt sind sogenannte naturrechtliche Bestimmungen, die dem positiven Recht vorausgesetzt sind. Dem Leser wird dies anhand des Begriffs des Willens und seiner Entwicklung nähergebracht. Abstraktes Recht, Moralität und Sittlichkeit bzw. der Begriff des Staates sind die zentralen weiteren Bestimmungen.

Wozu also der vorliegende Kommentar zu einem klassischen Werk, mit dem sich eine Fülle an Sekundärliteratur bereits beschäftigt hat? Die Auseinandersetzung mit den zuvor genannten zentralen Begriffen im Rahmen der sicherheitspolitischen Grundlagenforschung dient der geistigen bzw. umfassenden Landesverteidigung. Den Fokus darauf gerichtet, hat der gegenständliche Band einen unschätzbaren Wert für die Aus- und Weiterbildung unserer Offiziere. Darüber hinaus bietet er nicht nur für alle im Staatsdienste Tätigen eine Reflexion ihrer Grundlagen, sondern für alle interessierten Staatsbürger eine Einführung in das Verständnis des modernen Staates und seiner ihn bestimmenden Momente. *Es gibt Zeiten, in welchen das scheinbar Selbstverständliche fragwürdig oder gar brüchig geworden ist.* Umso wichtiger ist dann die Auseinandersetzung mit den Fundamenten substantieller Gemeinschaftsformen, welche unsere Freiheit verwirklichen und sichern. Die Erstellung eines aktuellen, einführenden Kommentars zu diesem Grundlagenwerk, der wissenschaftliche Belastbarkeit und Allgemeinverständlichkeit vereint, war höchst an der Zeit.

Das Bekannte ist noch nicht das Erkannte, so können wir Hegel frei zitieren und daraus folgern, dass, ‚um sicher zu sein‘, wir das Bekannte auch in seiner Fundierung und Legitimation erkannt haben müssen. Das ist in Zeiten (welt-)politischer Umbrüche von besonderer Relevanz. Denn ohne Selbstvergewisserung und Bildung fehlt einer politischen Gemeinschaft die Resilienz gegenüber Anfeindungen im Inneren und von außen.

„Was bedarf diese Wahrheit weiter, insofern der denkende Geist sie in dieser nächsten Weise zu besitzen nicht zufrieden ist, als sie auch zu begreifen und dem schon an sich selbst vernünftigen Inhalt auch die vernünftige Form zu gewinnen, damit er für das freie Denken gerechtfertigt erscheine, welches nicht bei dem Gegebenen, es sei durch die äußere positive Autorität des Staats oder der Übereinstimmung der Menschen, oder durch die Autorität des inneren Gefühls und Herzens und das unmittelbar beistimmende Zeugnis des Geistes unterstützt, stehenbleibt, sondern von sich ausgeht und eben damit fordert, sich im Innersten mit der Wahrheit geeint zu wissen?“¹

Der Staat als sittliche Gemeinschaft, in welcher der einzelne Bürger sich aufgehoben fühlt, muss in einer aufgeklärten Zeit ‚dem freien Denken gerechtfertigt erscheinen‘. Die Übereinstimmung von Bürgern und Staatswesen soll eine sich wissende und wollende Übereinstimmung sein. Darin gründet patriotische Gesinnung, die einerseits bloß nationalistischer Propaganda und andererseits den Ideologien substanzloser äußerlicher Gemeinschaftsformen die Stirn bietet. In der österreichischen Bundesverfassung (Art. 9a B-VG) wird unter dem Titel der umfassenden Landesverteidigung auch die Verteidigung demokratischer Freiheiten angeführt. In diesem Sinne ist es nicht gleichgültig, welcher Verfassung der Verteidigungswille gilt. „*Man darf nur sagen, die Formen aller Staatsverfassungen sind einseitige, die das Prinzip der freien Subjektivität nicht in sich zu ertragen vermögen und einer ausgebildeten Vernunft nicht zu entsprechen wissen.*“² So spricht Hegel zu seiner Zeit, noch etwas vorsichtig, die Prinzipien der Aufklärung, die freie Subjektivität und in Entsprechung die ausgebildete Vernunft an. Der vorliegende Band bringt diese Prinzipien in ihrer konkreten Ausgestaltung für unsere Zeit erneut zum Leuchten. Es ist ein Verdienst unseres Autors, Valentin Schwab, MA, dabei sowohl diverse Fehlinterpretationen der Hegelschen *Rechtsphilosophie* abzuhalten als auch eine lückenlose Darstellung der Entwicklung der Hegelschen Gedanken in gemeinverständlicher Form zu bieten, ohne den Leser mit dem – teils doch etwas komplizierten – Originaltext alleine zu lassen.

Um nur ein paar Beispiele für die Relevanz der *Rechtsphilosophie* und des vorliegenden Kommentars für die Offiziersausbildung zu erwähnen: Die von

¹ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, Theorie-Werkausgabe (ed. Moldenhauer & Michel) Bd. 7, S. 14.

² Ebd. § 273 Zusatz, S. 440.

Hegel systematisch entwickelten Begriffe Freiheit, Staat, Recht, Patriotismus, Krieg und Frieden sind zentrale Kategorien im Leben und in der Berufspraxis eines Soldaten. Es macht beispielsweise einen erheblichen Unterschied, ob man den Staat als eine in sich vernünftige Organisation von Freiheit weiß und in der Praxis auch erfährt oder ob er bloß als Überbau der Wirtschaft oder als die individuelle (Willkür-)Freiheit nur beschränkendes äußerliches Konstrukt aufgefasst wird. Nur wenn erkannt wird, dass es Einzelfreiheit ausschließlich im Rahmen einer allgemein-vernünftigen Freiheitsorganisation des Staates geben kann, kann vom Soldaten legitimerweise gefordert werden, dass er sein individuelles Leben für die Verteidigung des Allgemeinwohls aufopfert. Auch kann man hier lernen, dass im Ausführen eines Befehls (= Zweck meines Vorgesetzten) nicht die Individualität des Untergebenen verloren geht – nämlich gerade dann nicht, wenn der Inhalt des Befehls vernünftig ist. So verstanden ist Pflichterfüllung Realisierung eines vernünftigen Zwecks und damit ein mit der Freiheit notwendig verbundener Akt. Solchen Akten der Pflichterfüllung kommt eine höhere sittliche Qualität zu, als dem bloß willkürlichen, den Sonderinteressen folgenden Handeln. Das gilt umso mehr dann, wenn der dem Staat Dienende in der von ihm verwirklichten Objektivität (dem Staatszweck), auch – aber nicht nur – für sich tätig ist. Denn er ist ja selbst wesentlich Bürger seines Staates. Erst aus diesem Heroismus des Dienens, der *vernünftigen und als vernünftig eingesehenen Unterordnung meiner Individualinteressen unter das Allgemeinwohl*, erwächst ein legitimer Anspruch, andere Menschen anzuführen. Kaiserin Maria Theresia hat dies in ihrem Gründungsauftrag an die Militärakademie in Wiener Neustadt im Jahre 1752 wie folgt zum Ausdruck gebracht: *Mache er mir tüchtige Offiziere und rechtschaffene Männer daraus. Tüchtig sein* bedeutet im philosophischen Verständnis die Energie zu haben, das dem Begriff der Freiheit Entsprechende mit Beständigkeit, Haltung und Charakterfestigkeit zu verwirklichen. Und *Rechtschaffenheit* meint die Verwirklichung der geltenden Gesetze durch rechtskonformes Handeln. Dabei kommt dem Begriff der *Rechtschaffenheit* nicht nur ein konservatives, sondern auch ein progressives Moment zu, weil kein historisch wirklich gewordenes Recht einen zeitlos gültigen Wahrheitsanspruch erheben kann. Vielmehr muss jedes Rechtssystem an die jeweils erreichte Bewusstseinsstufe der Freiheit angepasst werden und zu diesem Rechtsfortschritt trägt der Soldat in seiner staatsbürgerlichen Verantwortung bei.

Das erfordert von einem Soldaten Tapferkeit im Frieden wie im Einsatz. Der Wert der Tapferkeit liegt in der Sicherung der Souveränität und Freiheit des Staates. Schon Platon wusste, dass der Soldat nicht den Verlust seines Lebens, sondern vielmehr den Niedergang der staatlichen Ordnung und Freiheit zu fürchten habe. Valentin Schwab arbeitet sehr schön heraus, dass der Begriff der Tapferkeit wie alle bedeutungsvollen (dialektischen) Begriffe die höchsten Gegensätze in sich vereinigt: Er fordert die Selbstopferung der individuellen Freiheit zur Erhaltung der Allgemeinfreiheit. Er vereint gleichzeitig das Prinzip des modernen Individualismus und die dienstliche Unterordnung. Er basiert auf der freiwilligen Selbstaufgabe der willkürlichen Meinung im Gehorsam gegenüber dem vernünftigen Befehl und fordert einen Kampf gegen andere Soldaten ohne persönlichen Hass gegen den Feind.

Aus dem in der Hegelschen *Rechtsphilosophie* entwickelten Begriff des Staates als einer bestimmten Interpretation von Freiheit, die mangels eines über den Staaten stehenden Richters auf der Ebene der internationalen Politik anderen Staaten gegenübersteht, resultiert auch der philosophische Begriff des Krieges. Krieg wird definiert als ein Widerstreit von Freiheitsprinzipien, die sich in ihrem Selbsterhaltungswillen in Gegensatz bis hin zum Widerspruch zu einander stellen, der in letzter Konsequenz mit militärischen Mitteln ausgeglichen wird. Aber nur wenn der Zweck des Krieges der gerechte Friede ist, kann Krieg als ethisch legitimierbar diskutiert werden.

Landesverteidigung baut auf geistigen Voraussetzungen auf, die sie selbst nicht garantieren kann, nämlich einem vernünftigen Verständnis von Freiheit, Staat und Recht. Daher kann der Wehrwille eines Volkes auch nicht sozialtechnisch hergestellt und quasi von Außen in die Köpfe der Bürgerinnen und Bürger eingepflanzt werden. Vielmehr erwächst die Wehrbereitschaft aus der sittlichen Stärke, dem Willen zum gemeinschaftlichen Handeln, der Bereitschaft, individuelle Interessen dem Allgemeinwohl unterzuordnen, und aus der Kraft der Freiheitsgesinnung. Mit Hegel nennen wir das: Patriotismus.

Wir freuen uns, diese fundierte Einführung in ein staatspolitisches Grundlagenwerk vorlegen zu können, in der Gewissheit, dass dieses Handbuch für viele an unseren geistigen Fundamenten und an der Grundlagenforschung Interessierte ein Lebensbegleiter sein kann und die Aus- und Weiterbildung im Rahmen des österreichischen Bundesheeres substanziell bereichert.

Johann Frank und Johannes Berchtold

Vorbemerkungen

Zu diesem Buch

Die vorliegende Arbeit ist aus ihrer Zugehörigkeit zu dem Projekt *Fundamente von Freiheit und Sicherheit in Europa*, das in den Jahren 2021–2023 an der Österreichischen Landesverteidigungsakademie durchgeführt und von Herrn Generalmajor Dr. Johann Frank und Herrn Ministerialrat Dr. Johannes Berchtold geleitet wurde, zu verstehen. Die Hauptfrucht des Projektes ist der gleichnamige Sammelband, der bei Duncker & Humblot erschienen ist.³ In einer größeren Zahl der Beiträge wird in substantieller Weise auf Schriften und Lehrstücke Georg Wilhelm Friedrich Hegels Bezug genommen, allen voran auf sein Buch *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, abgekürzt: seine *Rechtsphilosophie*, aus dem Jahr 1821. Nun ist die Aufnahme Hegelscher Philosophie sowohl mit schwierigen logischen Voraussetzungen als auch mit mühseligen alltagsverständigen Vorurteilen verbunden. Es lag also der Versuch nahe, beides aus dem Weg zu räumen, um so dem Sammelband freie Bahn zu verschaffen. Es lag also nahe, ein kleines Hilfsmittel erscheinen zu lassen. So ist dieses Buch entstanden.

Zentrale Vorgaben waren ein konziser Text, möglichste Allgemeinverständlichkeit und die Lesbarkeit des Buches für sich allein. Auf kritische Auseinandersetzung mit der überreichen Sekundärliteratur habe ich darum vollständig verzichtet. Sekundärliteratur wird fast ausschließlich herangezogen, um eine Stelle zu erhellen und anschaulicher darzulegen. Die vereinzelt Stellen, an denen ablehnend auf Sekundärliteratur Bezug genommen wird, dienen ausnahmslos der pädagogischen Illustration von Fehlinterpretationen. Dementsprechend lässt sich sagen, dass diejenigen Werke, die regelmäßig herangezogen wurden, gleichzeitig auch empfohlen seien. Eine Handvoll wichtiger ergänzender und weiterführender Texte wird am Ende des Bandes noch gesondert vorgestellt.

³ Johann Frank, Johannes Berchtold (Hrsg.): *Fundamente von Freiheit und Sicherheit in Europa*. Berlin: Duncker & Humblot 2023. Rezensionen sind erschienen im *Kurier*, 2.4.2023, von Rudolf Mithlöhner und in der *F.A.Z.*, 22.5.2023, von Sönke Neitzel.

Zur Zitierweise

Das vorliegende Buch versucht, die systematische Entwicklung der Hegelschen *Rechtsphilosophie* nahe am Originaltext mitzuverfolgen. Zitiert wird die *Rechtsphilosophie* darum *direkt im Text* unter Angabe des bzw. der Paragraphen der *Rechtsphilosophie*, nämlich nach Bd. 14/1 der historisch-kritischen Ausgabe der *Gesammelten Werke* – Kürzel: GW – und in modernisierter Schreibweise. Wenn eine solche Angabe mit einem Sternchen (*) markiert ist, dann wurde(n) die Hervorhebung(en) des Originals verändert. Gelegentlich ist auch auf die ältere Edition der *Rechtsphilosophie* im Rahmen der sog. *Theorie-Werkausgabe* – Kürzel: TWA – zurückgegriffen, u.a. dann, wenn einer der Zusätze der ursprünglichen Herausgeber über die historisch-kritischen Vorlesungseditionen hinaus weiteres Material geboten hat.⁴

Es ist hilfreich, bei der Lektüre des Haupttextes auch immer wieder in die Vorlesungsmitschriften der Hegelschen Lehrveranstaltungen zu blicken. Um das zu erleichtern, wurde die gut zugängliche Nachschrift Anonymus (Kiel) aus den Jahren 1821/22 nicht lediglich nach GW Bd. 26/2 zitiert, sondern auch aus der günstigen und gut erreichbaren Studienausgabe, die Hansgeorg Hoppe ediert hat.

Hegel hat den Stoff der *Rechtsphilosophie* noch ein zweites Mal gesondert dargestellt, nämlich sehr gedrängt im Rahmen seines Entwurfes des gesamten Systems der Philosophie, das den Titel *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830), kurz: die *Enzyklopädie*, trägt. Zur Erhellung der *Rechtsphilosophie* selbst hilft eine parallele Lektüre der §§ 483–552 der *Enzyklopädie*. Auf diese wird ebenfalls direkt im Text verwiesen, unter Angabe des Kürzels *Enzyklopädie* und des bzw. der jeweiligen Paragraphen.

⁴ Alle genauen Angaben finden sich im Literaturverzeichnis.

VORREDE und EINLEITUNG (§§ 1–33)

Die Vorrede der Hegelschen *Rechtsphilosophie* ist ein schwieriger und sehr gesättigter Text, in dem philosophisch sowohl immens voraussetzungsreiche als auch weit vorausweisende Passagen mit zeitgenössisch-politischer Kritik, Stellungnahme und Polemik verwoben sind.⁵ Wir werden uns den wichtigsten in der Vorrede angeschnittenen Lehrstücken für unsere Zwecke anhand zweier Fehlauffassungen nähern. Diese beiden Fehlauffassungen hängen eng miteinander zusammen.

- Erste Fehlauffassung: Die Natur *ist*; sie besteht objektiv, ist naturgesetzlich geregelt und darum zumindest in den entscheidenden Grundzügen vernünftig. Der Staat dagegen ist ‚gemacht‘, menschlich hergestellt, und darum gänzlich und ursprünglich durchzogen von menschlicher Willkür, Eigensinnigkeit und Eitelkeit; der Staat ist darum nicht vernünftig.⁶
- Zweite Fehlauffassung: Ich bin ich selbst in meiner unmittelbaren Vereinzelung, in *meinem* Herzen und ganz mir eigenem Gefühl. Das Recht und die Gesetze sind demgegenüber das, was mich in dieser meiner Losgelöstheit und Freiheit *einschränkt*.⁷

In der *ersten Fehlauffassung* steckt ein wahrer und wichtiger Kern. „Die Gesetze der Natur sind schlechthin und gelten so, sie leiden an keiner Verkümmernung [...]. Hier, um zu wissen was Gesetz sei, müssen wir uns auf gewöhnlichem Wege an die Natur halten. Diese Gesetze sind richtig, nur unsere Vorstellung kann davon falsch sein. Der Maßstab dieser Gesetze ist außer uns, und unsere Erkenntnis tut nichts zu ihnen zu, befördert sie nicht, nur unsere Erkenntnis kann sich erweitern.“⁸ Die Gesetze des positiven Rechts sind dage-

⁵ Für eine kommentierende Detailanalyse am gedruckten Text entlang und mit viel an historischem Hintergrundmaterial sei verwiesen auf Peperzak, *Philosophy and Politics – A Commentary on the Preface to Hegel’s Philosophy of Right*. Eine knappe Darstellung, ebenfalls mit starkem Fokus auf die historischen Hintergründe bietet Siep, „Vernunftrecht und Rechtsgeschichte – Kontext und Konzept der Grundlinien im Blick auf die Vorrede“.

⁶ Vorrede GW Bd. 14/1, S. 8 = TWA Bd. 7, S. 15.

⁷ Zentral ist Vorrede GW Bd. 14/1, S. 10 f. = TWA Bd. 7, S. 20, siehe aber generell die polemischen Passagen.

⁸ GW Bd. 26/2, S. 771.

gen fundamental anders bestimmt: *sie sind wandelbar*. Das positive Recht hat eine Geschichte, in der sich lange überlieferte Rechtsinstitute mit neuen, aktuellen Normen verbinden. Somit aber können die Gesetze des positiven Rechts vom Menschen *nicht so unmittelbar hingenommen werden* wie die Gesetze der Natur.⁹ Das ist als Ausgangspunkt festzuhalten: „Der Boden des Rechts ist überhaupt das *Geistige*“ (§ 4). Das zeichnet Hegel auch explizit aus, indem er von einem göttlichen Recht spricht, das darin besteht, dass „der Mensch denkt und im Denken seine Freiheit und den Grund der Sittlichkeit sucht.“¹⁰ Gemeint ist damit generell die Aufklärung, besonders die Kantische Philosophie,¹¹ deren alltägliche Ausprägung sich so darstellt, dass der Mensch in allen Fragen des Geistigen sich nichts vorsetzen lässt, sondern sozusagen ‚selbst dabei sein‘ will. Aufklärung bedeutet generell, „dass alles, was gelten soll, im Gedanken und durch den Gedanken [und nicht durch bloße Autorität oder durch althergebrachte Privilegien] gerechtfertigt sei und dass es keine höhere Autorität gibt als die *meines* Wissens.“¹²

Hegel hat dieses Prinzip nie in Frage gestellt;¹³ im Gegenteil, die *Rechtsphilosophie* kann als die elaborierteste Durchführung dieses Prinzips überhaupt verstanden werden. *Aber*: Das Wissen und die Erkenntnis des Rechts dürfen – auch und gerade dann, wenn sie als Befreiung von irrationalen Schranken intendiert sind – niemals als ein aus Subjektivität, Vorstellung, Fantasie oder Erinnerung an einmal Gelesenes stammendes besserwissendes Bewerten und Kritisieren der vorhandenen Gesetze und Institutionen aufgefasst werden. Die ausfälligen Zentralpassagen der Vorrede heben gerade diese vernunftfeindlichen Gemeinplätze hervor: Das Wahre könne sowieso nicht erkannt werden; was man über Staat und Recht Richtiges sagen könne, kann jeder – selbstverständlich ohne langen Umweg über die philosophische Tradition – „aus seinem Herzen, Gemüt und Begeisterung“¹⁴ hervorholen. Das solle dann Freiheit darstellen.

⁹ Vgl. ebd., S. 771 f., bes. die Marginalien.

¹⁰ Vorrede GW Bd. 14/1, S. 7 = TWA Bd. 7, S. 14 f.

¹¹ Für einen ersten Zugang zu Kant ist enorm hilfreich Wladika, „Einführung in die Philosophie Kants“.

¹² GW Bd. 26/2, S. 595 = Hegel, *Die Philosophie des Rechts. Vorlesung von 1821/22*, ed. Hoppe, S. 34; Hervorh. VS.

¹³ Dazu emphatisch Vorrede GW Bd. 14/1, S. 16 = TWA Bd. 7, S. 27.

¹⁴ Vorrede GW Bd. 14/1, S. 9 = TWA Bd. 7, S. 18; Hervorh. getilgt.

„Das eigentümliche Wahrzeichen aber, das [diese Auffassung] an der Stirne trägt, ist der Hass gegen das Gesetz.“¹⁵ Damit sind wir bei der *zweiten Feblaufassung*. Denn das Gesetz selbst, das Gesetz überhaupt ist „die Form der Vernünftigkeit“ selbst, und das bedeutet „Allgemeinheit und Bestimmtheit“¹⁶ in konkreter Einheit (wozu wir bei den §§ 5–7 gleich im Detail kommen werden). Das *Gesetz überhaupt* bedeutet fürs Erste nur, dass *ein scheinbar zufälliger Sachverhalt in Wirklichkeit vernünftig gliedert und also verstehbar ist*. Das ist auch alltäglich ganz einfach einsehbar. Wer einen Satz wie z.B. ‚wenn du den Effekt X haben willst, musst du Y auf die Weise Z machen‘ äußert – egal wo, beim Sport, beim Kochen, in der Mathematik, im Kampf der verbundenen Waffen – der stellt prinzipiell auf die Verlässlichkeit der sich als Gesetz darstellenden Vernunft ab. Das Allgemeine stellt sich auf besondere Weise dar. Nur dadurch können wir den Schrecken der objektiven Welt,¹⁷ unsere Fremdheit in der Welt, unsere Hilflosigkeit überwinden, indem wir das anfänglich Unverständliche geistig geregelt durchdringen. Die Form des Gesetzes als Form der Vernunft ist in ihrer Prinzipialität und in ihrem daraus resultierenden Befreiungs- und Bildungspotential aufzunehmen. Wer darauf aus Prinzip verzichtet, weil angeblich bereits die Form des Gesetzes die eigene Freiheit beschränkt, der hat sich der „Rabulisterei der Willkür“¹⁸ vollends hingegeben und *bestimmt sich in Wirklichkeit selbst als gegen-vernünftig und absolut unfrei*, also, politisch-praktisch gesprochen, verbrecherisch.¹⁹

¹⁵ Vorrede GW Bd. 14/1, S. 10 = TWA Bd. 7, S. 20.

¹⁶ Vorrede GW Bd. 14/1, S. 11 = TWA Bd. 7, S. 20; vgl. auch Fleischmann, *La philosophie politique de Hegel*, S. 4 f.

¹⁷ Vgl. Hoffmann, *Hegel-Propädeutik*, S. 19.

¹⁸ Vorrede GW Bd. 14/1, S. 11 = TWA Bd. 7, S. 20.

¹⁹ Nur angedeutet werden kann hier der Zusammenhang mit der Philosophie Kants. Wahrhaft freie Selbstbestimmung muss von jedem Inhalt der Willensbestimmung absehen – denn dieser wäre dem Ich immer nur vorausgesetzt – und sich ganz nach der Form der Selbstbestimmung richten. Diese ist aber das Gesetz (der kategorische Imperativ), denn das Gesetz ist, wie Hegel richtig sagt, die Form der Vernünftigkeit überhaupt. Das Ich als vernünftiges kommt sich so in den gesetzlich (= vernünftig) formierten Willensbestimmungen selbst entgegen oder, schärfer ausgedrückt, will sich selbst. Nur so ist Selbstbestimmung als Autonomie (von gr. *autos*, selbst und *nomos*, Gesetz) also als Selbst-Gesetzgebung denkbar. Wir werden in § 27 auf dieses Sich-selbst-Wollen des Willens zurückkommen – und insofern ist die *Rechtsphilosophie* auch als die wahrhafte und vollständig entwickelte Durchführung der kantischen Moralphilosophie zu verstehen. Dass der Freiheit als Selbstbestimmung auch die Pluralität von Individuen

Davon ausgehend, lässt sich die Einheit von Denken und Handeln, von Theorie und Praxis (die in § 4 virulent wird), einsehen. Kant formuliert es sehr schön, indem er sagt: „[Es] heißt nicht jede Hantierung, sondern nur diejenige Bewirkung eines Zwecks *Praxis*, welche als Befolgung gewisser im Allgemeinen vorgestellten Prinzipien [scil. Gesetze] des Verfahrens gedacht wird.“²⁰ Es ist dieselbe Tätigkeit, nur je von der anderen Seite aus betrachtet, wenn ich eine allgemeine Bestimmung bei mir habe (z.B. in der gerade dargelegten Gesetzesform ‚wenn ich X will, muss ich Y machen‘) und diese dann aus ihrer Allgemeinheit (d.h. aus dem Denken) in die Mannigfaltigkeit der Außenwelt einbilde, oder wenn ich umgekehrt irgendeine Partikularität (z.B. ein historisches Faktum) aufnehme und sie allgemein mache, das Vernünftige dabei herausarbeite, also sie denke.

Auf dieser fundamentalen Ebene, nämlich auf Ebene der „*Stellung der Philosophie zur Wirklichkeit*“²¹ müssen wir uns auch dem berühmt-berüchtigten ‚Doppelsatz‘ nähern. Hegel eröffnet diesen Abschnitt mit einem Verweis auf Platons *Politeia*. Diese erste große Abhandlung Platons über die Polis wird immer und immer wieder als Entwurf eines ‚Idealstaates‘ aufgefasst. Platon hätte also lediglich seine guten Einfälle, deren bekanntlich jeder genug eigene hat, dargestellt. Dagegen hat Platon in der Interpretation Hegels, die dann in der bürgerlichen Gesellschaft (siehe § 185 Anm.) näher ausgeführt wird, „wesentlich nichts aufgefasst [...], als die Natur der griechischen Sittlichkeit“, die zu Lebzeiten Platons in Gestalt der Sophistik²² in genau der Gefahr stand, die wir besonders in der zweiten Fehlauflassung kennen gelernt haben, und die Platon teils direkt, teils ex negativo dargelegt hat. „Dadurch aber hat er [= Platon] sich als der große Geist bewiesen, dass eben das Prinzip, um welches sich das Unterscheidende seiner Idee dreht, [die] Angel ist, um welche die [zu Lebzeiten Platons] bevorstehende Umwälzung der Welt sich gedreht hat.“²³ Platon hat also das Prinzip oder Gesetz, die geistige Wirklichkeit seiner Zeit unter der „bunten Rinde“²⁴ des Alltäglichen freigelegt, nämlich das

(oder individuellen Staaten) vorausgesetzt ist, wird in § 331 Anm. virulent, worauf wir ebenfalls zurückkommen werden.

²⁰ Kant, *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*, Akademie-Ausgabe Bd. VIII, S. 275; Hervorh. i. Orig.

²¹ Vorrede GW Bd. 14/1, S. 13 = TWA Bd. 7, S. 24; Hervorh. i. Orig.

²² Vgl. Vorrede GW Bd. 14/1, S. 12 = TWA Bd. 7, S. 21 f.

²³ Vorrede GW Bd. 14/1, S. 14 = TWA Bd. 7, S. 24.

²⁴ Vorrede GW Bd. 14/1, S. 14 = TWA Bd. 7, S. 25.

Prinzip der Besonderheit des Individuums, das sich – wie in der zweiten Fehlauffassung – *nur gegen das Objektive, gegen das Bestehende* als frei deuten kann. Dieses Prinzip war dann auch der Keim des Untergangs Athens.

Darauf folgt der berühmte Doppelsatz: „*Was vernünftig ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig.*“²⁵ Bedeutet das, wie oft bemängelt, eine Akkommodation an die herrschenden Zustände? Eine Rechtfertigung allen Unrechts, das sich gerade ereignet? – Gar nichts davon ist gemeint. *Wirklichkeit* ist eine sehr hochstufige logische Kategorie, die keinesfalls mit bloßer Vorhandenheit, mit der als geistlos vorgestellten Faktenußenwelt verwechselt werden darf. Bei der Bedeutung von Wirklichkeit muss man sich hüten vor „der Verwechslung derselben mit dem Handgreiflichen und unmittelbar Wahrnehmbaren“;²⁶ dafür wäre eher der Terminus ‚Realität‘ einzusetzen. Wirklichkeit können wir uns von *Wirkung überhaupt* her klar machen. Wirkung bedeutet, dass Etwas *als Etwas* wirkt, nicht in sich versunken bleibt, dass ein Inneres nach Außen tritt, ein Prinzip sich Welt gibt.²⁷ *Wir brauchen beides*, denn beides bedingt sich: „Die Wirklichkeit ist das zusammengegangene Verhältnis von Bestimmendem und Bestimmtwerdendem, oder die Wirklichkeit ist nunmehr ein Selbstverhältnis.“²⁸ Genau dieses Selbstverhältnis meint Hegel dann auch in der Anm. zu § 1, wenn er sagt, dass es in der Philosophie um *den Begriff, der Wirklichkeit hat*, „und zwar so, dass er sich diese [Wirklichkeit] *selbst gibt*“ (§ 1 Anm.*), geht. Das ist nun genau das, was wir oben als *vernünftiges Gesetz* im Sinne des Allgemeinen, das *sich* auf besondere Weise darstellt, kennengelernt haben; Begriff ist hier der passendere Ausdruck, gemeint ist das Gleiche. Der so als Selbst-Konkretisierung verstandenen Wirklichkeit „entspricht [...] auch der gebildete Sprachgebrauch insofern, als man z.B. Anstand nehmen wird, einen Dichter oder einen Staatsmann, die nichts Tüchtiges und Vernünftiges zustande zu bringen wissen, als einen *wirklichen* Dichter oder einen *wirklichen* Staatsmann anzuerkennen.“²⁹

²⁵ Vorrede GW Bd. 14/1, S. 14 = TWA Bd. 7, S. 24; Hervorh. i. Orig.

²⁶ *Enzyklopädie* § 142 Zusatz, TWA Bd. 8, S. 281.

²⁷ Vgl. einführend *Enzyklopädie* § 142 (inkl. des hilfreichen Zusatzes, TWA Bd. 8, S. 280 f.) und Hoffmann, *Hegel-Propädeutik*, S. 350 f.

²⁸ Hoffmann, *Hegel-Propädeutik*, S. 350.

²⁹ *Enzyklopädie* § 142 Zusatz, TWA Bd. 8, S. 280 f.; Hervorh. VS.

Wirklichkeit ist also immer *konkret* (vgl. *Enzyklopädie* § 143), von lat. *concreo*, *concrecere*, ‚zusammenwachsen‘.³⁰ Der Begriff einer Sache und dessen Verwirklichung gehören zusammen. Sie gehören zusammen wie der Dichter und sein Werk. Hegel bezeichnet genau diese Selbst-Manifestation oder Selbst-Konkretisierung des Begriffs zu seiner Wirklichkeit als *Idee*.³¹ Es ist hierbei wichtig, die Fehlvorstellung der ‚Idee‘ als ein Jenseitiges, Darüberschwebendes oder gar nur in der subjektiven Vorstellung Entworfenes, als subjektiver Einfall, völlig abzuhalten. „Wenn [fälschlicherweise] die Idee für das gilt, was nur so eine Idee, eine Vorstellung in einem Meinen ist, so gewährt hingegen die Philosophie die Einsicht, dass nichts wirklich ist als die Idee.“³² *Die Idee ist gleichbedeutend mit dem Vernünftigen überhaupt*. Dieses „tritt in einem unendlichen Reichtum von Formen, Erscheinungen und Gestaltungen hervor, und umzieht seinen Kern mit der bunten Rinde, in welcher das Bewusstsein zunächst haust, welche der Begriff erst durchdringt, um den inneren Puls zu finden und ebenso in den äußeren Gestaltungen noch schlagend zu fühlen.“³³ Und genau darum geht es in der Philosophie. Es kommt in der Philosophie darauf an, „in dem Scheine des Zeitlichen und Vorübergehenden die Substanz, die immanent, und das Ewige, das gegenwärtig ist, zu erkennen.“³⁴ Was wir machen, ist also nichts anderes als „der Versuch, *den Staat als ein in sich Vernünftiges zu begreifen und darzustellen*.“³⁵

³⁰ Das kann man sich gut mit Blick auf den Gegenbegriff von ‚konkret‘, nämlich ‚abstrakt‘ klar machen: lat. ‚abstrahere‘, ‚abstrahere‘ bedeutet ‚wegreißen‘, ‚trennen‘; abstrakt ist also dasjenige, bei dem die Vielzahl seiner Bestimmungen ausgeblendet oder abgezogen wird. Das bloße Vorhandensein von Etwas, das ohne seinen Begriff betrachtet wird, ist also abstrakt. Hilfreich hierzu ist der unterhaltsam zu lesende kleine Text Hegels: *Wer denkt abstrakt?*, TWA Bd. 2, S. 575–581.

³¹ Wir werden bei den §§ 5–7 sehr genau und vor allem sehr anschaulich lernen, was *der Begriff* bedeutet, aus welchen Momenten er sich zusammensetzt. Bezüglich der Idee ist es sinnvoll, vorerst bei der Nominaldefinition – die Einheit von Begriff und Wirklichkeit – stehenzubleiben. Es wäre möglich, jetzt einige Seiten des Referats aus Hegels logischen Schriften einzufügen, aber das würde den Sinn einer Einführung verfehlen. Wir werden darum in den §§ 5–7 und im § 141 *anhand anschaulichen Materials* genau durcharbeiten, was der Begriff ist, und dann darauf aufbauend am Beginn der Sittlichkeit ebenfalls anschaulich, nämlich *mithilfe des in abstraktem Recht und Moralität erarbeiteten Wissens* die Idee gründlich und allgemeinverständlich kennenlernen.

³² Vorrede GW Bd. 14/1, S. 14 = TWA Bd. 7, S. 25.

³³ Vorrede GW Bd. 14/1, S. 14 = TWA Bd. 7, S. 25.

³⁴ Vorrede GW Bd. 14/1, S. 14 = TWA Bd. 7, S. 25.

³⁵ Vorrede GW Bd. 14/1, S. 15 = TWA Bd. 7, S. 26; Hervorh. VS.

Sehen wir uns, das Gesagte bedenkend und zusammennehmend, noch ein Beispiel an.³⁶ Im Jahr 406 v. Chr. kam es im Zuge des Peloponnesischen Krieges zu einer Seeschlacht zwischen Athenern und Spartanern, der berühmten Schlacht bei den Arginusen. Die Athener errangen den Sieg, büßten aber eine große Zahl an Soldaten, in hohem Maß athenische Bürger, ein. Nach der athenischen Überlieferung war es Pflicht, die Gefallenen nach der Schlacht zu bergen und angemessen zu bestatten, sowie die überlebenden Schiffbrüchigen zu retten. Aufgrund eines starken Unwetters nach der Schlacht war das aber nicht möglich. Die Volksversammlung, in der sich ein durch den Sieg gestärktes Selbstbewusstsein mit dem Eindruck der großen Verluste vermischte, entschied, eine Abstimmung über die Schuld der Befehlshaber durchzuführen. Den sechs (von ursprünglich acht, die aber nicht alle zum Prozess in Athen erschienen sind) Befehlshabern drohte die Todesstrafe. Als richtigerweise eingewandt wurde, dass eine solche Abstimmung gesetzeswidrig sei – unter anderem deshalb, weil bei einem Hochverratsprozess jedem Einzelnen ein gesondertes Verfahren zustand³⁷ – wurden die Kritiker niedergebrüllt: „die Menge [...] schrie, es sei doch unerhört, wenn man das Volk hindern wolle, zu tun, was ihm beliebt.“³⁸ Wir können hierin die in die rein quantitative Masse vervielfältigte zweite Fehlauflassung, das Gesetz als unfrei-machend, weil die Willkür beschränkend, erblicken. Als sich einige der zum Dienst eingeteilten Prytanen, d.h. zeitlich festgelegte Ratsherren aus einer Phyle (einer bezirksmäßigen Ortsgliederung Athens) weigerten, solch eine ungesetzliche Abstimmung durchzuführen, wurden die Prytanen selbst ins Visier genommen: Wer sich weigere, würde ebenfalls vor Gericht gestellt werden. So ließen sich alle darauf ein, die Abstimmung durchzuführen, nur einer nicht, *Sokrates*, der damals gerade für seinen Heimatbezirk an der Reihe war, Dienst als Prytane zu leisten. Aber das half nichts. Die Befehlshaber erlitten die Todesstrafe. Schnell war die Reue groß, und bald darauf wurde das Ende des Peloponnesischen Krieges durch die Totalvernichtung der athenischen Flotte in der Seeschlacht bei Aigospotamoi besiegelt; in dieser ist „die Größe Athens ins Grab gesunken“.³⁹ Der frühe Bruno Liebrucks schreibt über den Moment der Verurteilung der bei den Arginusen siegrei-

³⁶ Hauptquelle ist Xenophon, *Hellenika* I 6 und bes. 7; dazu Bengtson, *Griechische Geschichte*, S. 223 f. sowie Martin, *Sokrates*, S. 28 f.

³⁷ Siehe die hilfreichen Erläuterungen der Herausgeberin, Xenophon, *Hellenika*, S. 693.

³⁸ Xenophon, *Hellenika* I, 7, 12 (Üs. Gisela Strasburger).

³⁹ Bengtson, *Griechische Geschichte*, S. 224.

chen Befehlshaber, nun unseren Faden der Wirklichkeit der Vernunft wieder aufnehmend, meisterhaft: „Wer war in diesem Augenblick der wahrhafte Träger der politischen Wirklichkeit? Die, die die Verurteilung der Feldherren forderten oder der unbeugsam dagegen stehende Sokrates? Die Antwort konnte für Platon nicht zweifelhaft sein. Und als wollte Athen das Siegel auf seine Unwahrheit drücken, verurteilte es den Mann zum Tode, in dem sich für Platon die Wirklichkeit der Polis verkörperte. An der Wirklichkeit des einzigen Sokrates zerbrach für Platon die Wirklichkeit Athens.“⁴⁰

Versuchen wir nun, dieses Beispiel fruchtbar zu machen. „Das *was ist* zu begreifen, ist die Aufgabe der Philosophie, denn das *was ist*, ist die Vernunft.“⁴¹ Die Philosophie ist somit „*ihre Zeit in Gedanken erfasst*.“⁴² Was war nun wirklich, was war vernünftig im Prozess gegen die Sieger von den Arginusen? Wir müssen hier sogleich sehen, dass die gesetzeswidrigen Verurteilungen nun nicht abstrakt verneint werden; sie waren wirklich im Sinne des realen Ablaufes von Geschehnissen. Die wütende Menge *hat sich faktisch durchgesetzt*, sie hat ihre Willkür in die Welt eingebildet und in dieser realisiert; sie hat die Welt bestimmt. Die Todesurteile waren auch keinesfalls Nebensächlichkeiten wie die Frage nach der Farbe meines Notizheftes oder ähnliches. Wirklichkeit im Sinne der Wirklichkeit der Vernunft bedeutet also auch nicht in dieser Unmittelbarkeit die bloße Wichtigkeit eines faktischen Geschehens. Die Menge hat sich durchgesetzt, Sokrates wurde weggewischt, zuerst abstimmungsmäßig, dann überhaupt. Warum also spricht Liebrucks von der Wirklichkeit des Sokrates? Er tut es, weil diese rechtswidrigen Vorgänge in ihrer Unvernunft ein bloßes Hantieren in der „bunten Rinde“⁴³ der Welt waren, sie waren *an ihnen selbst unwahr*, und diese Unwahrheit hat sich danach auch bald durch die Totalniederlage Athens gezeigt. Sokrates und Platon begriffen *das korruptierte Prinzip dieser Taten*, nämlich die Festsetzung der eigenen Willkür *gegen das Gesetz*, dieses *als beschränkend*, als freiheitsvernichtend aufgefasst. *Der Niedergang Athens lag in diesem Prinzip*; dass er sich in der Niederlage von Aigospotamoi äußerte, war nur das Nachziehen des Faktischen.

⁴⁰ Liebrucks, *Platons Entwicklung zur Dialektik*, S. 15.

⁴¹ Vorrede GW Bd. 14/1, S. 15 = TWA Bd. 7, S. 26; Hervorh. i. Orig.

⁴² Vorrede GW Bd. 14/1, S. 15 = TWA Bd. 7, S. 26; Hervorh. i. Orig.

⁴³ Vorrede GW Bd. 14/1, S. 14 = TWA Bd. 7, S. 25.

Die Philosophie braucht *beides*: Wir brauchen die Phänomene, das Positive, die Vorhandenheit, das Faktische, das Gegebene, die bunte Rinde. Philosophie ist gerade *keine Abstraktion*, das ist eine unsinnige Fehlauffassung und meistens Projektion. Aber die Philosophie lässt sich nicht von den Phänomenen herumstoßen, lässt sich nicht von ihnen in ihrer Unmittelbarkeit eine Norm aufdrängen, sondern nimmt die Phänomene distanzierend auf und durchdringt sie auf ihre Wahrheit hin. Darin liegt dann auch die „Versöhnung mit der Wirklichkeit“⁴⁴, von der Hegel spricht. Für sie benutzt Hegel auch das (oft zu deuten unternommene⁴⁵) Bild des Erkennens der Vernunft als der „Rose im Kreuze der Gegenwart“.⁴⁶ Das können wir verstehen, indem wir uns die Wirklichkeit des Kreuzes – und das heißt im Sinne des Doppelsatzes: die Vernunft des Kreuzes – klar machen. Die Wirklichkeit des Kreuzes in ihrer Unmittelbarkeit ist die Wirklichkeit der höchsten Bitterkeit, des größten Schmerzes und Leides: Gott ist tot. Das gilt und das bleibt; die Tränen Mariens waren keine grundlosen oder unberechtigten Tränen. Es bleibt aber nicht als abstraktes Faktum stehen, sondern im Kreuzestod äußert sich die Vernunft, insofern er der erste Schritt zur Auferstehung ist. Gott hat seinen einzigen Sohn hingegeben, um unsere Sünden zu erlassen und uns mit ihm zu *versöhnen*. Christus ist nicht als strahlender König Mensch geworden, sondern er selbst wird verspottet und erniedrigt und getötet. Damit heiligt seine Menschwerdung alle Menschen, auch und gerade die Erniedrigten. Dieses Prinzip, aus dem sich im Prozess der Weltgeschichte (wozu wir im Detail noch mehrfach kommen werden) *die Freiheit des Menschen als Menschen*, d.h. aus seiner Allgemeinheit heraus entwickelt und sukzessive institutionalisiert, wobei primär und gegen manche ihrer oberflächlichen Intentionen die Französische Revolution zu nennen ist, ist aber *im Kreuz schon angelegt*. Damit wird der Schmerz nicht relativiert, im Gegenteil, er kann damit in seiner Wucht erst angemessen verstanden werden. Aber es bleibt eben nicht bei dem bloßen Faktum, sondern es regt sich der Keim oder die Rose oder die Vernunft, die in diesem Schmerz liegt. Das ist gemeint mit der „Versöhnung mit der Wirklichkeit“,⁴⁷ die die Philosophie ermöglicht; sie beschönigt nichts, aber sie distanziert das allzu Unmittelbare und durchdringt es in seiner Vernunft. Oder mit den Worten Hegels noch einmal anders gesagt, geht es da-

⁴⁴ Vorrede GW Bd. 14/1, S. 16 = TWA Bd. 7, S. 27; Hervorh. getilgt.

⁴⁵ Z.B. Ottmann, „Die Rose im Kreuze der Gegenwart“, passim.

⁴⁶ Vorrede GW Bd. 14/1, S. 15 f. = TWA Bd. 7, S. 26.

⁴⁷ Vorrede GW Bd. 14/1, S. 16 = TWA Bd. 7, S. 27; Hervorh. getilgt.

rum, „in dem, was substantiell [= wirklich, objektiv] ist, ebenso die subjektive Freiheit zu erhalten [= doppelt zu verstehen: durch die Erkenntnis allererst zu erlangen und dann zu bewahren], so wie mit der subjektiven Freiheit nicht in einem Besonderen und Zufälligen [= willkürlich, wie die athenische Menge], sondern in dem, was an und für sich ist [= vernünftig], zu stehen.“⁴⁸

Somit können wir den großen ersten Satz des Haupttextes schon gut deuten: „Die philosophische Rechtswissenschaft hat die Idee [= die Vernünftigkeit] des Rechts, [das heißt] den Begriff des Rechts und dessen Verwirklichung zum Gegenstande.“ (§ 1*) Die Idee ist immer beides: der Begriff einer Sache – z.B. eben der Begriff des Rechts – und seine Verwirklichung. Hegel gibt gleich noch ein sehr gutes Beispiel: „Der Begriff und seine Existenz [= sein Dasein, seine bloße Faktizität] sind zwei Seiten, *geschieden und einig*, wie Seele und Leib. Der Körper ist dasselbe Leben als die Seele, und dennoch können beide als auseinanderliegende *genannt* werden.“⁴⁹ Das bedeutet, wie wir aus dem Beispiel mit Sokrates wissen, *nicht*, dass dadurch alles bloß vorhandene, alles Faktische auch ‚gut‘ oder ‚vernünftig‘ wäre: „Entspricht der Körper nicht der Seele, so ist es eben etwas Elendes.“⁵⁰ Dennoch aber bedeutet Wirklichkeit gerade *beides*: „Die Einheit des Daseins [= Faktizität] und des Begriffs, des Körpers und der Seele ist die Idee.“⁵¹ Das gilt nun auch mit Blick auf das Recht überhaupt: „Dass das Naturrecht oder das philosophische Recht vom positiven [vom nur historisch und faktisch gegebenen Recht] verschieden ist, dies darein zu verkehren, dass sie einander entgegengesetzt und widerstreitend sind, wäre ein großes Missverständnis“ (§ 3 Anm.). Damit kommen wir zum Verhältnis von Rechtsphilosophie und positiver Rechtswissenschaft.

Was bedeutet eigentlich ‚positiv‘ im Kontext des positiven Rechts oder der positiven Rechtswissenschaft? ‚Positiv‘ ist hier nicht im Sinne von ‚gut‘ oder ‚im Plus‘ zu verstehen, sondern von lat. ponere, das ‚setzen‘, ‚niederlegen‘ bedeutet. Positives ist also faktisch Vorhandenes, das aber nicht von Natur aus ist, sondern gesetzt, festgesetzt, bspw. in Textform niedergelegt ist.⁵² Dadurch ist das Positive als das Gesetzte verwiesen auf einen Setzer, wie das

⁴⁸ Vorrede GW Bd. 14/1, S. 16 = TWA Bd. 7, S. 27.

⁴⁹ Zusatz zu § 1, TWA Bd. 7, S. 30; Hervorh. VS.

⁵⁰ Ebd.

⁵¹ Ebd.

⁵² Sehr instruktiv ist Hoffmann, *Hegel-Propädeutik*, S. 91–95, bes. 91 u. 93.

positive Recht gesetzt wird, erzeugt wird durch die Legislative, durch Normerzeugungsnormen geregelt u.ä. – In § 3 unterscheidet Hegel mehrere Bedeutungen des *Rechts insofern es positiv ist*.

- a) Das Recht ist positiv *durch die Form* seines Gegebenseins: es gilt in einem Staat. Die Kenntnis dieser Bestimmungen macht die positive Rechtswissenschaft aus, d.h. die Jurisprudenz als Einzelwissenschaft, als von der Philosophie losgelöst.
- b) Das Recht ist positiv dem Inhalt nach:
 - 1) Insofern der Nationalcharakter eines Volkes und das dementsprechende geistig-sittliche Niveau der Entwicklung dieses Volkes in die Gesetze einfließt.
 - 2) Durch die Notwendigkeit der Anwendung von Rechtsnormen auf ‚rechts-externe‘ Sachverhalte überhaupt, d.h. durch die Subsumtion.
 - 3) Durch die besonderen Bestimmungen des jeweiligen konkreten Falles selbst, die für die Entscheidung notwendig sind.

Wichtig ist es zu verstehen, dass *das Positiv-Werden des Rechts überhaupt philosophisch notwendig* ist. Hegel sagt, dass „die Rechtswissenschaft ein Teil der Philosophie“ (§ 2) ist; das sollte in Verbindung mit der Anm. zu § 16 der *Enzyklopädie* gelesen werden. Hier klärt Hegel nämlich das generelle Verhältnis von Philosophie und Einzelwissenschaften. Die Einzelwissenschaften oder die positiven Wissenschaften haben „einen rationellen Grund und Anfang“ und dieser „gehört der Philosophie an“; die „positive Seite“ (*Enzyklopädie* § 16 Anm.) selbst gehört der jeweiligen Einzelwissenschaft an. Gerade für die Rechtswissenschaft ist das gut nachvollziehbar: Angenommen es wäre möglich, das Eigentum *als freiheitsnotwendige Institution überhaupt* vernünftig zu rechtfertigen (dazu konkret später) und somit wäre es notwendig, Eigentumsverletzungen zu sanktionieren. *Wie genau* das nun ausgestaltet ist, z.B. durch eine spezifisch festgesetzte Bußgeldsumme oder durch temporären Freiheitsentzug, dessen Quantität in Relation zur Schadenssumme steht oder ähnliches, ist aber nicht aus dem Begriff des Eigentums selbst abzuleiten, sondern eben positiv, empirisch oder historisch. Letzteres fällt dann in das Gebiet der positiven Rechtswissenschaft. Wenn Hegel in der Anm. zu § 16 der *Enzyklopädie* sagt, dass in diesem „Felde der Veränderlichkeit und Zufäl-

ligkeit [...] *nicht der Begriff*, sondern [...] *nur Gründe* geltend gemacht werden [können]“ (ebd.*), dann ist genau das Problem der Anm. zu § 3 angesprochen. Dieses Erklären durch das Geben von Gründen ist in der positiven Rechtswissenschaft primär das historisch Erklären, die Entwicklung bestimmter Gesetze aus historischen Umständen oder Auffassungen, aus bereits bestehenden Gesetzen und Institutionen sowie aus der sich daraus ergebenden rechts-immanenten Logik heraus. Das kann in sich alles ganz konsequent sein, aber trotzdem unvernünftige und unrechtliche Gesetze hervorbringen. Die Beispiele aus den *Attischen Nächten* sind hier hilfreich. Das alt-römische Recht des Gläubigers, einen säumigen Schuldner nach Ablauf der Frist töten oder versklaven zu dürfen, wird von positivrechtlicher Seite aus so begründet, „dass Treu und Glauben dadurch um so mehr gesichert und es eben, um der Abscheulichkeit des Gesetzes willen, nie zur Anwendung desselben habe kommen sollen.“ (§ 3 Anm.) Dieser aus der damaligen drastischen Anschauung heraus gegebene ‚gute Grund‘ zerstört sich selbst: Treu und Glauben werden dadurch gerade nicht gesichert, denn Treu und Glauben sind vernünftig, insofern der Andere als Vernunftwesen aufgefasst und z.B. als Vertragspartner anerkannt wird. Die übersteigerte Todesdrohung dagegen ist rein mechanischer äußerer Zwang und verbleibt geistlos; die Menschen handeln dann aus Furcht, aber „bewusste Furcht ist Klugheit mit widerstreitender innerlicher Überzeugung“. ⁵³ Mit solchen ‚Erklärungen‘ aus ‚guten Gründen‘ bräuchte es gar keine ausdifferenzierte Rechtskultur, sondern das Ansetzen der Todesstrafe für jegliches Vergehen wäre ‚gerechtfertigt‘. „[E]ine Rechtsbestimmung kann sich aus den Umständen und vorhandenen Rechts-Institutionen als vollkommen gegründet und konsequent zeigen lassen und doch an und für sich unrechtlich und unvernünftig sein“ (ebd.*).

Somit gilt generell: „In der positiven Rechtswissenschaft ist *das* Recht, *was ist*, in der Philosophie nur *das*,[,] was *vernünftig* ist“. ⁵⁴ *Beides* ist notwendig; die Vernunft ist kein Jenseits, sondern gerade in der zeitlichen Gestaltung wirklich, und umgekehrt ist gerade die Voraussetzung der Vernünftigkeit des Rechts überhaupt – erinnern wir uns an das oben zum Gesetz als Form der Vernünftigkeit Ausgeführte! – der Grund, warum es eine über willkürliche Set-

⁵³ Handschriftliche Notiz zu § 3, TWA Bd. 7, S. 43.

⁵⁴ GW Bd. 26/3, S. 1055; Hervorh. verändert.

zungen hinausgehende Entwicklung des Rechts gibt.⁵⁵ Wir müssen nur vorsichtig sein, dass wenn „Bedeutung und Zweckmäßigkeit“ (ebd.) von Gesetzen aus den historischen Umständen und Anschauungen gerechtfertigt werden, diese Rechtfertigung dann auch mit dem Vergehen der Umstände selbst vergangen ist. Das ist aber philosophisch nicht hinreichend.

Wie mit den Gründen, so verhält es sich nun auch mit den Definitionen. Es könnte zweckdienlich erscheinen, anfangs eine Definition zu verlangen, z.B. was Recht denn eigentlich sei. Das Problem hierbei besteht in dem Voraussetzungscharakter einer so verstandenen Definition. Es werden allgemeine Gesichtspunkte aus der Intuition, aus der Etymologie, aus der Geschichte, aus der Tradition der Disziplin, aus der Praxis u.ä. aufgegriffen. „So sucht man eine Vorstellung des Rechts, indem man das Gemeinschaftliche unter vielen Vorstellungen zusammenstellt, und lässt dies als Grundbestimmung gelten.“⁵⁶ Dadurch wird nicht notwendig etwas Falsches als Definition gefunden, aber es ist so immer möglich, eine andere Definition und sogar eine der ersten widersprechende Definition zu setzen. In der Frage nach dem Recht z.B. nehmen die gegenwärtig herkömmlichen Definitionen Ganzheitsvorstellungen, Regelhaftigkeit und Zwangsbewehrtheit zusammen; die große Frage ist dann, ob auch noch die Bestimmung der Gerechtigkeit irgendwie mit aufgenommen oder aus Gründen der Wissenschaftlichkeit gerade weggelassen werden soll. Das ist nun kein subjektiv-fehlerhaftes Vorgehen innerhalb der positiven Rechtswissenschaft, sondern *prinzipiell* in ihrem Status als Einzelwissenschaft angelegt, denn eine Einzelwissenschaft ist konstitutiv auf Voraussetzungen angewiesen, die außerhalb ihrer selbst liegen. *Eine Einzelwissenschaft, eine positive Wissenschaft konstituiert sich, indem sie sich unter Einhaltung der ihr vorausgesetzten formalen Logik auf ein ihr ebenfalls vorausgesetztes Objekt bezieht.* Gewiss kann z.B. die Rechtswissenschaft auch das Recht selbst hinterfragen und ihm auf den Grund zu gehen versuchen; die möglichen wissenschaftsfähigen Antworten finden dann aber wieder voraussetzungshaft statt, z.B. Gemeinschaften müssten überhaupt organisiert werden, oder der Beginn des Rechts als Normensystem liege in der Säkularisierung von formell gewordenen religiösen Pflichten. Für die Philosophie ist das anders. Mit Platon lässt sie sich überhaupt als *Nivellierung von Hypothesen*⁵⁷ verstehen: Es

⁵⁵ Vgl. Liebrucks, *Sprache und Bewußtsein* Bd. 3, S. 496.

⁵⁶ GW Bd. 26/3, S. 1063.

⁵⁷ Vgl. *Politeia* VII. Buch, 533c–d.

gibt keine Voraussetzung, die die Philosophie nicht hinterfragt und nivelliert. Gleichwohl ist die Philosophie des Rechts bereits eine hohe Entwicklungsstufe der Philosophie als System. Das spricht Hegel in § 2 an, wenn er sagt, dass *der Begriff* des Rechts außerhalb der Rechtswissenschaft fällt, im doppelten Sinn: der positiven Rechtswissenschaft ist er eben als Objekt vorausgesetzt, der philosophischen hat er sich in der vorhergehenden Entwicklung des Systems ergeben. Das sieht man gut, wenn man sich die Stelle der Philosophie des Rechts in der *Enzyklopädie*, also dem Gesamtsystem, klar macht: 487 Paragraphen stehen vor ihrem Beginn. – Das ist für unsere Zwecke natürlich überaus unbefriedigend. Hegel schreibt: „Der Boden des Rechts überhaupt ist das Geistige, und *seine nähere Stelle und Ausgangspunkt der Wille, welcher frei ist*, so dass die Freiheit seine Substanz und Bestimmung ausmacht, und das Rechtssystem das Reich der verwirklichten Freiheit, die Welt des Geistes *aus ihm selbst hervorgebracht*, als eine zweite Natur, ist.“ (§ 4*) – Um dieses Problem der Voraussetzung zu überwinden und den von Hegel genannten (§ 4) Ausgangspunkt für uns einsichtig zu machen, wird im folgenden Absatz unter Heranziehung eines zentralen Lehrstückes von *Descartes* das reine Denken oder die absolute Negativität oder der freie Wille – alles unterschiedliche Bezeichnungen für ein und das selbe – expliziert. Das klingt komplizierter als es ist, weil wir es ganz einfach selbst nachvollziehen werden. Von dort aus werden wir dann völlig immanent, nur aus dem freien Willen selbst, die, ebenfalls von Hegel genannte (§ 4), Hervorbringung der verwirklichten Freiheit mitverfolgen.

Descartes stellt „die Frage nach der Möglichkeit von Erkenntnis.“⁵⁸ Sowohl in der Philosophiegeschichte als auch in unserer alltäglichen Lebenswelt gibt es unzählige Skeptiker, die der Ansicht sind, dass es diese Möglichkeit niemals oder zumindest niemals in Reinform gibt. Descartes dagegen sucht einen absolut wahren Punkt als unhintergebares und unbezweifelbares Fundament aller Erkenntnis.⁵⁹ Wir kennen nun viele Quellen möglicher Erkenntnis. In unserem Alltag werden wir z.B. sehr oft auf Sinnliches rekurren, wir werden unseren sinnlichen Wahrnehmungen zumindest bis zu einem gewissen Grad Glauben schenken und uns so alltagspraktisch durch die Welt

⁵⁸ Wladika, „Der Begriff den Menschen als Voraussetzung aller Politik“, S. 49. Vgl. generell zu dem Folgenden ebd., S. 48–52.

⁵⁹ Die Zentralstellen sind: Descartes, *Discours de la Méthode* IV, 1; *Méditationen*, I. und II. Meditation; *Die Prinzipien der Philosophie*, I. Teil, §§ 1–9.

bewegen. Gleichzeitig wissen wir aber auch, dass uns unsere Sinne hin und wieder täuschen. Und wir wissen weiters, dass wir manchmal im Schlaf etwas träumen, von dem wir vollständig sicher sind, jetzt gerade in diesem Augenblick sinnlich dabeizusein und das Geträumte wirklich zu erleben. Unsere sinnlichen Wahrnehmungen sind also grundsätzlich bezweifelbar. Dadurch ist klar, dass wir uns in der Suche nach dem absoluten Fundament der Erkenntnis prinzipiell nicht auf die Sinne verlassen können, da die Täuschungsmöglichkeit immer gegeben ist. Ein festes, unbezweifelbares Fundament der Erkenntnis kann das also nicht sein. Descartes *radikalisiert* nun den Zweifel: *Er nimmt alles, an dem man zweifeln kann, auch als falsch an.*⁶⁰ „Ich will alles beseitigen, das auch nur den geringsten Zweifel zulässt, gerade so, als ob ich sicher erfahren hätte, daß es *insgesamt falsch* ist.“⁶¹ Wir müssen hier wirklich erfassen, wie radikal Descartes vorgeht: „Ich setze daher voraus, daß alles, was ich sehe falsch ist; ich glaube, nichts von dem habe jemals existiert, was mir das trügerische Gedächtnis repräsentiert. *Ich besitze überhaupt keine Sinne.* Körper, Gestalt, Ausdehnung, Bewegung und Ort sind Chimären.“⁶² Das dehnt Descartes nun vollständig aus: *alles* bisher Gelernte und Erfahrene kann bezweifelt werden, daher ist es als falsch anzunehmen. Es wird also weggestrichen. Die Abstraktionsleistung bis hier her ist schon enorm. Was aber ist mit den ganz fundamentalen mathematischen Tatsachen, wie z.B. dass 2 und 3 addiert 5 ergibt? Das ist eine Wahrheit, der es gewissermaßen egal ist, ob wir schlafen oder wachen. Descartes antwortet mit dem berühmten ‚genius malignus‘: Es ist möglich, dass wir auch und gerade in diesen einfachen fundamentalen mathematischen Wahrheiten von einem boshaften Genius, einem gottartigen aber bösen Wesen, „ebenso allmächtig wie verschlagen“,⁶³ permanent *getäuscht* werden. In seinen *Prinzipien der Philosophie* geht Descartes hier sogar noch einen Schritt weiter: Es könnte dieses böse gottartige Wesen, wenn es unser Schöpfer wäre, uns *so geschaffen und so eingerichtet* haben, „daß wir uns sogar in jenen Dingen *immer zu täuschen*, die uns als die selbstverständlichsten erscheinen“.⁶⁴ Es könnte also so sein, dass wir *von Natur aus so eingerichtet sind, uns immer zu täuschen*. Damit ist der Zweifel absolut und das Ziel der Unter-

⁶⁰ Vgl. Descartes, *Die Prinzipien der Philosophie*, I. Teil, § 2; *Discours de la Méthode* IV, 1; *Meditationen*, II. Meditation.

⁶¹ Descartes, *Meditationen*, II. Meditation, S. 23 (Üs. Christian Wohlers); Hervorh. VS. Die Seitenzahlen aller Werke Descartes' nach der Paginierung von Adam und Tannery.

⁶² Ebd., II. Meditation, S. 24; Hervorh. VS.

⁶³ Ebd., I. Meditation, S. 22.

⁶⁴ Descartes, *Die Prinzipien der Philosophie*, I. Teil, § 5, S. 6 (Üs. Christian Wohlers).

suchungen scheint unerreichbar. Descartes nun, weltberühmt: „Aber gleich darauf bemerkte ich, dass während ich auf diese Weise denken wollte, alles sei falsch, doch notwendig ich, der dies dachte, irgendetwas sei. Und indem ich bemerkte, dass diese Wahrheit: *ich denke, also bin ich*, so fest und so sicher ist, dass sämtliche ausgefallensten Unterstellungen der Skeptiker nicht in der Lage sind, sie zu erschüttern, urteilte ich, dass ich sie ohne Bedenken als das erste Prinzip der Philosophie, die ich suchte, annehmen konnte.“⁶⁵

„Man sieht, wodurch sich Descartes von den Skeptikern unterscheidet, durch seine größere Konsequenz nämlich. Er nimmt den Satz, den jeder Skeptiker unterschreibt, den nämlich: ‚Ich zweifle an allem‘, *selbst in die Reflexion auf*. Er sieht in dieser Reflexion, *daß das Ich nicht etwas ist, das man wegstreichen kann*, daß es vielmehr – *gerade indem ich zweifle – gesetzt wird*.“⁶⁶ – Versuchen wir, aus dieser unendlichen Thematik für unsere Zwecke einiges Wichtiges festzuhalten. Erstens: Wir können mit Hilfe der Cartesischen Untersuchung verstehen, dass das Ich kein Ding ist.⁶⁷ Denn das ist der Gehalt des Zweifelganges überhaupt: Ich kann an allen Dingen zweifeln, ich kann an allen meinen körperlichen Bestimmtheiten zweifeln. Die fundamentale Wirklichkeit des Ichs wird in der physischen Vorhandenheit des Menschen gerade nicht berührt, denn sie ist kontingent. Damit muss auch jedwede Auffassung des Denkens als einer Eigenschaft des Körpers, des Gehirns o.ä. radikal zurückgewiesen werden. Wladika sagt sehr gut, dass wer sich als Ding auffasst, in allem was er tut und sagt gleichzeitig „den unmittelbaren Widerspruch mitsag[t]: ‚Ich kann mich wegdenken.“⁶⁸ Das Denken selbst ist aber nicht wegdenkbar. Somit: *Der Mensch ist Denken*, das Ich ist Denken.⁶⁹ *Das Ich ist reines Denken, absolute Selbstgenissheit*. „Denken ist das Sein des Menschen.“⁷⁰ Das Ich als dieser von allem losgelöste Selbstbezug des Denkens ist selbst

⁶⁵ Descartes, *Discours de la Méthode* IV, 1, S. 32 (Üs. Holger Ostwald); Hervorh. i. Orig.

⁶⁶ Wladika, „Der Begriff den Menschen als Voraussetzung aller Politik“, S. 50; Hervorh. modifiziert.

⁶⁷ Für Kenner der Cartesischen Philosophie ist also anzumerken, dass die weiteren Schritte Descartes', nämlich vor allem die Selbst-Auffassung als *res cogitans* (als denkendes Ding), gerade *nicht* mitvollzogen werden.

⁶⁸ Ebd.

⁶⁹ Vgl. Pesendorfer, „Der Mensch ist Denken“, bes. S. 11 f.

⁷⁰ Ebd., S. 12.

nur als *reines Tätigsein* zu fassen, nicht als ein Inhalt unter vielen. Das Ich ist, so verstanden, die Voraussetzung jeglicher Inhalte überhaupt.⁷¹

Mit dem Ich als absoluter Selbstgewissheit sind wir thematisch bei § 4 angekommen. Im Zusammenhang des Getäuschtwerdens durch den *genius malignus* schreibt Descartes: „Indessen werden wir, von wem auch immer wir letztendlich geschaffen sind, wie groß auch immer jene Macht ist, und wie sehr trügerisch sie auch sei, *in uns die Freiheit erfahren*, stets von jenen Ansichten abzusehen, die nicht völlig sicher und erforscht sind, und so gewährleisten, daß wir uns niemals irren.“⁷² Das ist nun entscheidend: Das Ich, das Denken in seiner reinen Selbstgewissheit ist das absolute Abstrahieren-Können, das Sich-loslösen-Können von allem. *Das Ich als reines Denken seiner selbst ist das Freie überhaupt*. Es ist von nichts gebunden, kann von allem absehen und sich auf sich zurückziehen, wie wir es ja mit Descartes im radikalen Zweifelsgang mitvollzogen haben. „Es ist [...] notwendig, den Schritt den Descartes macht, indem er seinen Grundsatz ‚ich denke, also bin ich‘ erreicht, *als sosehr theoretische wie praktische Befreiung zu charakterisieren*.“⁷³ Somit: *Das Denken und der Wille sind nicht zwei Vermögen nebeneinander*, sondern: „der Wille ist eine besondere Weise des Denkens, er ist das Denken als sich übersetzend ins Dasein“.⁷⁴ Denken bedeutet das Vermeinigen durch das Allgemeinmachen eines Gegenstandes. „Etwas allgemein machen heißt, es denken.“⁷⁵ Das Ich – genau wie wir es mit Descartes erkannt haben! – ist *das Allgemeine*, „das vollkommen Allgemeine“;⁷⁶ jeder ist ‚ich‘, alle sind ‚ich‘, und als dieses Ich stehe ich der Welt gegenüber und mache sie zur meinigen, indem ich sie denke. Es gibt hierbei kein ‚natürliches Denken‘ im Sinne eines direkten Bei-den-Sachen-Seins, sondern das Denken ist im Denken der Sachen bei sich selbst: die Sachen mit ihren unmittelbaren Qualitäten und Eigenschaften werden gerade negiert, mein Gedanke eines zwei Kilometer langen Weges ist nicht zwei Kilometer lang. Das Handeln ist nun genau dasselbe, nur mit umgekehrtem Ausgangspunkt: Ich beginne bei mir selbst, in

⁷¹ Vgl. ebd.

⁷² Descartes, *Die Prinzipien der Philosophie*, I. Teil, § 6, S. 6 (Üs. Christian Wohlers); Hervorh. VS.

⁷³ Wladika, „Der Begriff den Menschen als Voraussetzung aller Politik“, S.51; Hervorh. i. Orig.

⁷⁴ GW Bd. 26/3, S. 1067.

⁷⁵ Zusatz zu § 4, TWA Bd. 7, S. 47.

⁷⁶ GW Bd. 26/3, S. 1069.

meiner reinen Selbstgewissheit. Dann setze ich einen Unterschied, bilde z.B. Formen oder Muster aus. Wenn ich diese dann „in die sogenannte Außenwelt“⁷⁷ übersetze, sind sie immer noch die meinigen. Ich erkenne die Spuren meines Geistes z.B. im bearbeiteten Werkstück, im gemalten Muster. Ich gebe also meinen Gedanken „eine solche Gestalt, wie ich im theoretischen Verhalten [= im Denken] den Inhalt zuerst vorfand, nämlich als einen Seienden.“⁷⁸ Das Theoretische und das Praktische sind also *ein Verhalten*, aber mit je *unterschiedlichen Ausgangspunkten*.⁷⁹ – Wenn Hegel sagt, dass die Freiheit eine Grundbestimmung des Willens ist, wie die der Schwere eine Grundbestimmung der Materie,⁸⁰ dann ist damit genau diese Freiheit des Ichs als reinen Denkens gemeint, die wir uns mit Descartes erarbeitet haben. Das Denken ist keine Eigenschaft von irgendetwas, sondern reine tätige Selbstbeziehung und -bestimmung. Genau diese Freiheit, die in dem absoluten Distanzierenkönnen von allem liegt, die wir mit Descartes verfolgt haben, *ist der ansich-seiende Wille selbst*. Man kann gar nicht anfangen, vom Willen zu sprechen und ihm dann vielleicht, vielleicht auch nicht die Freiheit zuzusprechen, wie man einem Buchdeckel eine Farbe zuspricht. – Dieses Ich als reines, freies Denken seiner selbst, wie es uns Descartes aufgezeigt hat, wird nun gleich als das erste Willensmoment in § 5 thematisch werden, und *die gesamte weitere Entwicklung wird nur aus diesem reinen Denken, aus dem freien Willen selbst heraus erfolgen*.

In den §§ 5–7 wird der *Begriff des Willens* entwickelt und in seinen drei Momenten dargestellt. Dieser Abschnitt ist von allerhöchster Wichtigkeit; was in ihm erarbeitet wird, wird uns die gesamte weitere Abhandlung durch begleiten. Vorab ist es hilfreich zu wissen, dass wir hier auch in sehr anschaulicher Weise dargelegt bekommen, was *der Begriff* (im Singular), dieses Zentralgestirn der Hegelschen Philosophie, überhaupt bedeutet. „Der Begriff ist konkret in sich.“⁸¹ ‚Konkret‘ von lat. *concreresco*, *concreescere* bedeutet ‚zusammenwachsen‘. Der Begriff (überhaupt sowie der Begriff einer Sache) ist intern immer ausdifferenziert und konstituiert sich aus unterschiedlichen Momenten, nämlich aus dreien: dem *Allgemeinen*, dem *Besonderen* und dem

⁷⁷ Zusatz zu § 4, TWA Bd. 7, S. 47.

⁷⁸ GW Bd. 26/3, S. 1070.

⁷⁹ Vgl. Liebrucks, *Sprache und Bewußtsein* Bd. 3, S. 498.

⁸⁰ Z.B. Zusatz zu § 4, TWA Bd. 7, S. 46; auch z.B. GW Bd. 26/2, S. 777.

⁸¹ GW Bd. 26/3, S. 1073.

Einzelnen, denen bezüglich des Begriffs des Willens hier eben die §§ 5–7 entsprechen. Am Übergang von der Moralität in die Sittlichkeit (§ 141) wird uns der Begriff generell noch einmal und noch genauer beschäftigt; für den Anfang konzentrieren wir uns aber auf den Begriff des Willens, der, wie gesagt, eine sehr anschauliche Einleitung in dieses hochstufige Lehrstück bietet.

Der *Begriff des Willens* konstituiert sich aus *drei Momenten* – aber was ist überhaupt ein Moment? Hegel schreibt: „Ein System von Momenten ist eine Einheit Entgegengesetzter, die nichts außer dieser Entgegensetzung, außer diesem Verhältnisse sind, nicht gleichsam noch einen Überschuss über einander haben, wodurch sie für sich wären [...]“. ⁸² Das klingt komplizierter, als es ist. Mit dem „Überschuss“ möchte Hegel die Verdinglichung der Momente abhalten; *nicht* gemeint ist also die Vorstellung fix und fertig konstituierter Entitäten, ⁸³ die *dann* – nachdem sie je für sich fixiert sind – in eine ihnen äußerliche Relation treten. *Nicht* gemeint ist also die Relation des *Ganzen und der Teile*. Die Schwierigkeit dieser Relation besteht darin, dass beide Seiten – das Ganze und die Teile – jeweils für sich als selbstständig angenommen werden, gleichzeitig aber nur je das sind, was sie sind – eben das Ganze und die Teile – in ihrer bestimmten Relation. Das Ganze ist das Ganze, weil es die Zusammenfügung der Teile ist, nur und gerade dadurch ist es das Ganze. Es ist somit auf die Teile wesentlich angewiesen, diese gehen ihm voraus. Andererseits sind die Teile, vorgestellt als selbstständige Entitäten, jeweils nur Teile, wenn sie eben Teile des Ganzen sind, denn sind sie nicht in dieser Relation, dann sind sie eben gerade keine Teile mehr – sondern selbst Ganze, usw. ins Unendliche. Das Ganze ist nur das Zusammen der Teile, diese sind aber indifferent gegen das Ganze, da sie für sich genommen selbst Ganze sind. Es ist z.B. einer Grafikkarte, einer graphics processing unit, völlig äußerlich, ob sie in einem PC verbaut zur Berechnung unterschiedlicher Grafiken, oder in einem Verbund von vielen Grafikkarten zum Schürfen von Kryptowährungen eingesetzt wird. Im PC ist sie Teil, herausgelöst aber auch selbst Ganzes, das wiederum Teile hat (Prozessor, unterschiedliche Schaltkreise, einen kleinen eigenen Speicher, die Karte als Bauelement selbst u.ä.). Das Ganze wird so immer nur als Aggregat gefasst, also als eine Zusammenstellung für sich selbstständiger Teile, die den anderen Teilen – und somit auch dem Ganzen

⁸² Hegel, *Jenaer Systementwürfe II*, GW Bd. 7, S. 20.

⁸³ ‚Entität‘ bedeutet ein Seiendes, über dessen Status (dessen ‚Was-Sein‘) noch nichts ausgesagt ist, z.B. ob es Prinzip, Ding, Axiom, Forderung, Lebewesen etc. ist.

– letztlich indifferent gegenüber stehen. Gleichwohl ist das Denken in diesen Verhältnisbestimmungen für uns nichts Fremdes; im Gegenteil: „Das Verhältnis des Ganzen und der Teile, als das unmittelbare Verhältnis, ist überhaupt ein solches, welches dem reflektierenden Verstand sehr nahe liegt und mit welchem sich derselbe um deswillen häufig auch da begnügt, wo es sich in der Tat um tiefere Verhältnisse handelt.“⁸⁴ *Komplexere Relationen lassen sich so aber niemals adäquat fassen.* „So sind z.B. die Glieder und Organe eines lebendigen Leibes nicht bloß als dessen Teile zu betrachten, da dieselben das, was sie sind, nur in ihrer Einheit sind und sich gegen dieselbe keineswegs als gleichgültig verhalten. Zu bloßen Teilen werden diese Glieder und Organe erst unter den Händen des Anatomen, welcher es dann aber auch nicht mehr mit lebenden Körpern, sondern mit Kadavern zu tun hat.“⁸⁵

Auf unser Ausgangszitat zurückblickend lässt sich auch sagen: „[I]m Moment ist stets der Gegensatz selbst, im Teil dagegen nur eine Seite des Ganzen gesetzt.“⁸⁶ Der Gegensatz ist insofern präsent, als es für das Moment gerade *nicht äußerlich* ist, ob es in ein System eingefügt ist. Das Verstandesdenken ist da beim Teil, wie wir gesehen haben, inkonsequent: gewiss ist er nur Teil als Teil eines Ganzen, d.h. im Bezug auf seinen Gegensatz. Aber außerhalb des Ganzen ändert sich für den Teil vorderhand nichts, insofern er dann selbst als ein Ganzes angesehen wird. Das von der Kategorie ‚Ganzes und Teile‘ bestimmte Denken ist fundamental ein Denken des Mechanisch-Technischen. Für Höherstufiges wie z.B. Lebendiges und Geistiges ist das völlig inadäquat. Dementsprechend sagt der englische Hegel-Experte G. R. G. Mure auch sehr gut, dass die Alltagsweisheit, dass ‚das Ganze mehr als die Summe seiner Teile‘ sei, gerade die Inadäquanz dieser äußerlichen oder mechanischen Auffassung zu äußern versucht.⁸⁷ Die Momente eines Systems dagegen sind *als für sich genommene das Unwahre* (vgl. § 7 Anm.), denn außerhalb ihrer systemischen Relation sind sie gerade nicht, was sie als sie selbst allererst sind. Ein wichtiges Beispiel bietet der menschliche Körper und die

⁸⁴ *Enzyklopädie* § 135 Zusatz, TWA Bd. 8, S. 268.

⁸⁵ Ebd.; vgl. auch Erdmann, *Grundriss der Logik und Metaphysik* § 118 (Anm. 1), S. 83.

⁸⁶ Hoffmann, „„Unsere Zutat“ – Zum näheren Verständnis eines methodologischen Motivs aus der ‚Einleitung‘ zu Hegels Phänomenologie des Geistes“, S. 100, Fn. 19.

⁸⁷ Mure, *A Study of Hegel's Logic*, S. 121.

DNA:⁸⁸ Die DNA ist als Information in jedem ‚Teil‘, in jedem Gewebestück und Blutstropfen, in jedem Haar und jedem Knochen, in jedem Organ wirklich präsent. Die Totalität ist hierbei keine falsch verstandene ‚Idee‘, die in irgendeinem ‚Dahinter‘ oder ‚Darüber‘ schweben würde, sondern das System als die vernünftig verknüpfte Anordnung *der Momente* selbst. Jedes Moment ist, was es ist, durch sein zweckhaftes Verwiesensein auf die anderen Momente – die ihm in direkter Vergleichung sogar entgegengesetzt sein können –, wobei in jedem von ihnen die Totalität oder das System als Information in der DNA gleichsam anwesend ist. Diese die Momente gestaltende Information ist Vernunft, und damit ist das rein Physikalische des menschlichen Körpers *momentanisert*, oder anders formuliert: *aufgehoben*.

Mit dem Momentanisieren können wir auch die berühmte Lehre Hegels von der *Aufhebung* in ihrem Dreifachsinne von Abschaffung (tollere), Bewahrung (conservare) und Erhebung (elevare) begreifen: „Etwas ist nur insofern aufgehoben, als es in die Einheit mit seinem Entgegengesetzten getreten ist; in dieser Bestimmung als ein reflektiertes kann es passend *Moment* genannt werden.“⁸⁹ *Negiert* wird etwas in seiner Unmittelbarkeit und Selbstständigkeit, gerade darum aber *bewahrt* in seiner (von einem vernünftigen Zweck her gedachten) Funktion (von seiner Systemstelle), und damit *zum Moment erhöht*. Wir werden gleich bei den Momenten des Begriffs des Willens genauer sehen, was die *Einheit eines Momentes mit seinem Entgegengesetzten* bedeutet, wenn wir das Allgemeine und das Besondere – klassisch-logische Fundamentalgegensätze – als momentanisert oder aufgehoben erkennen werden. Im § 18 werden wir auch den – *als fixiert* aufgefasst falschen – Gegensatz eines von den Trieben bestimmten Lebens und einem auf das Austilgen der Triebe gerichteten Leben behandeln. Wegen der Wichtigkeit dieses Lehrstückes sei noch ein recht anschauliches Beispiel angeführt, nämlich der Gegensatz von Subjektivität und Objektivität, mit dem wir ja eigentlich täglich hantieren, sei es auch nur implizit.⁹⁰ Subjektivität und Objektivität stehen sich gegenüber,

⁸⁸ Dieses Beispiel, in dem das, was Hegel ‚konkrete Totalität‘ nennt (wozu wir noch genauer kommen werden), hervorragend illustriert wird, verdanke ich Prof. Jens Halfwassen. Wir werden darauf mehrfach zurückkommen.

⁸⁹ Hegel, *Wissenschaft der Logik* (Seinslogik), GW Bd. 21, S. 95 = TWA Bd. 5, S. 114; Hervorh. i. Orig.

⁹⁰ Das Beispiel ist entlang eines Textstückes des großen Hegelschülers Johann Eduard Erdmann (*Grundriss der Logik und Metaphysik* § 205, S. 149 f.) formuliert und muss cum grano salis genommen werden, da es enorm hochstufige Kategorien recht hemdsärmelig aufnimmt.

sie sind ausschließende Gegensätze; das äußere, vorgefundene Objektive begrenzt das Subjekt, es ist die Härte und Gefahr, die sich dem Subjekt in Kälte, Hitze, Unwirtlichkeit, Leere, Unüberschaubarkeit usf. entgegenstellt, die in ihm den ‚Schrecken der objektiven Welt‘⁹¹ zeitigt. Aber im *Zweck* wird nun genau das Momentanisieren wirklich: das Objektive ist *als Mittel* Moment, es wird „negativ [...] gesetzt“,⁹² d.h. in seiner Unmittelbarkeit und Selbstständigkeit negiert, durch die Ausrichtung auf einen vernünftigen Zweck gleichsam beseelt und wird so ein Moment in der Verwirklichung des Subjekts (z.B. die Stillung der Grundbedürfnisse durch Urbarmachung der gewaltigen, objektiven Landmassen). In der Aufhebung oder im Momentanisieren haben wir also eine Negation (nämlich der Selbstständigkeit), Bewahrung (z.B. des Holzes im Balken) und damit Erhöhung (Beseelung, Zweck).

Das Momentanisieren oder Aufheben als geistige Tätigkeit ist von allerhöchster Wichtigkeit und wird uns in allem Folgenden begleiten. „[D]ie Philosophie ist begreifendes Erkennen, insofern, als in ihr alles, was dem sonstigen [alltäglichen, verständigen] Bewusstsein als ein Seiendes und in seiner Unmittelbarkeit Selbstständiges gilt, bloß *als ideelles* [und nicht als naiv-reales, d.h. unmittelbar seiendes und selbstständiges] *Moment gewusst* wird.“⁹³ Man muss aber sehen, dass das Momentanisieren oder das Als-Moment-Wissen kein Machen im Sinne des technischen Herstellens ist, sondern das Beiseiteschieben und Abhalten von ‚klugen Einfällen‘ und privaten Vorstellungen, und das dadurch ermöglichte wahrhaftige Sich-Einlassen auf die Sache selbst.⁹⁴ Als, wie dargelegt, begreifendes Erkennen verstanden, liegt nun aber die unendliche Kraft und Mächtigkeit der Philosophie darin, dass sie uns hilft, *aus der falschen Alternative von Konstruktion und Hinnahme herauszukommen*.⁹⁵ Alltäglich stehen wir – auch und besonders im Politischen – vor einer eingebildeten Handlungsalternative, die zwei und nur zwei Seiten kennt: Entweder wir verhalten uns passiv und nehmen nur auf, rezipieren nur. Dadurch erscheint uns alles, was sich politisch ereignet als objektives, unaufhaltsam sich abwickelndes Geschehen, dem wir hilflos ausgeliefert sind. Wollen wir darin nicht

⁹¹ Vgl. Hoffmann, *Hegel-Propädeutik*, S. 19.

⁹² Erdmann, *Grundriss der Logik und Metaphysik* § 205, S. 149.

⁹³ *Enzyklopädie* § 160 Zusatz, TWA Bd. 8, S. 307; Hervorh. VS.

⁹⁴ Große Lehrstücke der Hegelschen Methodologie, vgl. z.B. *Phänomenologie des Geistes*, GW Bd. 9, S. 59 = TWA Bd. 3, S. 77. Vgl. auch den Zusatz zu § 238 der *Enzyklopädie*, TWA Bd. 8, S. 390 f.

⁹⁵ Exzellente gesehen von Liebrucks, *Sprache und Bewußtsein*, Bd. 3, S. 513.

beharren, so folgt der Umschlag in das unmittelbare Machen, in die herstellende Aktivität, die für jedes Problem eine unmittelbare technische (z.B. verwaltungstechnische) ‚Lösung‘ kennt, die den geistigen Kern der Sache aber naturgemäß nicht trifft (wie es ja bspw. für das Problem der niedrigen Wehrbereitschaft keine technische ‚Lösung‘ gibt, sondern nur den langen und harten Umweg über die Bildung im Rahmen der geistigen Landesverteidigung). Die unmittelbare Reaktion, das unmittelbare Machen verbleibt immer in dem Problem, dass es sich durch diese Unmittelbarkeit das Gesetz des Handelns von außen vorschreiben lässt (dazu werden wir im äußeren Staatsrecht, §§ 330–340, noch genauer kommen). Aus dieser falschen Alternative resultiert immens viel Unzufriedenheit, und aus dieser Selbstfesselung der Vorstellung befreit die Philosophie.

Das erste Willensmoment: *Allgemeinheit* (§ 5). Das erste Moment des Willens ist die *absolute Abstraktion*. „Der Wille enthält das Element der *reinen Unbestimmtheit*, oder der reinen Reflexion des Ich in sich“ (§ 5).⁹⁶ In dieser Unbestimmtheit des Ichs in sich ist *jeder Inhalt aufgelöst*, egal, woher dieser kommt, sei es vom Selbst her, Bedürfnisse, Triebe, Begierden, sei es von außen, von der umgebenden Natur her. Diese Allgemeinheit ist die vollständige Distanzierung jeglicher Unmittelbarkeit, jeglicher Wahrnehmung und Phantasie,⁹⁷ kurz: die absolute Negation von aller Bestimmtheit, das vollständige Sich-Losmachen von allem. „Der Mensch hat das Selbstbewusstsein[,] allen Inhalt aufnehmen zu können, eben so kann er alles fallen lassen, alle Banden der Freundschaft, Liebe, welche es auch seien, er kann alles fallen lassen.“⁹⁸ Der Mensch kann *alles* fallen lassen, von allem abstrahieren, auch von sich selbst, er kann sich umbringen.⁹⁹

Dieses erste Willensmoment für sich betrachtet kennen wir auch alltäglich als die „negative [Freiheit] oder die Freiheit des Verstandes“ (§ 5 Anm.*). Es

⁹⁶ Wenn für das erste Willensmoment unterschiedliche Bezeichnungen gebraucht werden, z.B. reine Reflexion, absolute Negativität u.a.m., dann sind diese Bezeichnungen als Synonyme zu verstehen, die in der philosophiehistorischen Tradition auf unterschiedliche Denker und Systeme zurückweisen. Siehe Ungler, „Zum Freiheitsbegriff Hegels“, S. 127.

⁹⁷ Vgl. Liebrucks, *Sprache und Bewußtsein* Bd. 3, S. 499.

⁹⁸ GW Bd. 26/3, S. 1074.

⁹⁹ Vgl. ebd. u. TWA Bd. 7, S. 51.

ist die absolute Negativität,¹⁰⁰ das grundsätzliche Neinsagen,¹⁰¹ das in jeglicher freier Selbstbestimmung immer schon wirksam ist. Wird dieses Moment selbst verabsolutiert, soll also jegliche Gliederung (z.B. von menschlichen Gemeinschaften) ausgetilgt werden, so resultiert der Fanatismus, der *jegliche* Bestimmung *nur als Beschränkung* interpretieren kann. Das kennen wir schon als ‚Zweite Fehlauffassung‘ aus der Vorrede, und wir werden auch gleich noch kurz am Beispiel der Französischen Revolution darauf zurückkommen. Generell gesprochen muss man aber sagen: „Geschichtlich kommt diese Form der Freiheit [= eben die negative Freiheit, die Verstandesfreiheit] häufig vor.“¹⁰² Die Palette hierbei ist unermesslich weit und reicht von unterschiedlichen Formen der Askese über den Stoizismus hin zu Vorstellungen eines reinen bestimmungslosen Jenseits, in das der Einzelne gleichsam selbstauflösend eingehen kann u.v.a.m. Politisch wichtig ist hier die Rede vom ‚Weltstaat‘, der aus dem „Hass auf alles Konkrete“¹⁰³ heraus die Völkerindividualitäten austilgen soll.¹⁰⁴ Gleichwohl ist und bleibt die negative Freiheit unerlässliches Moment des freien Willens. *Verstandesfreiheit* nennt sie Hegel, weil in ihr die grundlegende Tätigkeit des Verstandes – Abstraktion, auf die dann definitorische Einteilung und Fixierung folgen – zur Geltung kommt. Dementsprechend ruhen auch die neuzeitlichen europäischen Naturwissenschaften als Verstandeswissenschaften auf dieser Abstraktionsfähigkeit auf, bspw. ist es unerlässlich, von der empirisch durchaus verbrieften Alltagsauffassung, dass die Erde ruhe und die Sonne sich bewege *zu abstrahieren*. „Der europäische Geist setzt sich die Welt gegenüber, *macht sich von ihr frei*, hebt aber diesen Gegensatz wieder auf, nimmt sein Anderes, das Mannigfaltige, in sich, in seine Einfachheit zurück.“¹⁰⁵ Es wird von dem Mannigfaltigen, von den Naturphänomenen *abstrahiert* und eine „bestimmte Nega-

¹⁰⁰ Erinnern wir uns an das oben zum § 3 Gesagte: ‚Positiv‘ im Sinne von ‚gesetzt‘ bedeutet, dass etwas faktisch vorhanden, aber auf einen Setzer verwiesen ist, d.h. auf ein Prinzip (z.B. ein positives Recht auf die Judikative). Der Setzer ist nun selbst gerade nicht positiv im beschriebenen Sinn, d.h. er ist selbst nicht gegenständlich. Die absolute Negativität bezeichnet also dieses prinzipielle *Unabhängigsein von allem Positiven*, die Nicht-Gegenständlichkeit überhaupt, reine Prinzipialität.

¹⁰¹ Vgl. Liebrucks, *Sprache und Bewußtsein* Bd. 3, S. 498 f.

¹⁰² Zusatz zu § 5, TWA Bd. 7, S. 51.

¹⁰³ Ungler, „Zum Freiheitsbegriff Hegels“, S. 132.

¹⁰⁴ Vgl. ebd., S. 128 u. 132.

¹⁰⁵ *Enzyklopädie* § 393 Zusatz, TWA Bd. 10, S. 62; Hervorh. VS.

tion der Sinnlichkeit als Grund der letzteren¹⁰⁶, nämlich ein Naturgesetz, also gerade nichts selbst unmittelbar Sinnliches, angesetzt. – Wir brauchen also diese negative Freiheit, diese Verstandesfreiheit in der immensen Breite ihres Auftretens, dürfen aber nicht bei ihr stehenbleiben oder sie absolut setzen: „Die Freiheit des Verstandes ist daher nicht wegzuwerfen, aber der Mangel des Verstandes ist, dass er eine einseitige Bestimmung zur einzigen, höchsten erhebt.“¹⁰⁷ Wir dagegen wissen bereits, dass ein Moment für sich betrachtet unwahr und nur in Einheit mit seinem Gegensatz wirklich ist.

Mit der „reinen Reflexion des Ich in sich“ (§ 5) ist genau das vollkommene Welt-Abstoßen gemeint: „sage ich zu mir: *ich*, so bin ich aus der Welt geflohen, zu diesem reinen Licht, wo aller Unterschied sich aufgezehrt hat.“¹⁰⁸ Es hat sich jeglicher Unterschied aufgezehrt, denn das Ich ist bei sich selbst nur von sich selbst unterschieden. „Es ist ein Unterschied, ich weiß von mir, habe Bewusstsein von mir; es ist aber *ein Unterschied, der keiner ist*.“¹⁰⁹ Dieser absolute Selbstbezug des Ichs ist das ‚Ich denke‘, das ‚Ich weiß‘ als die grundlegende Form alles Wissens. Insofern ist das erste Moment des Willens *das Denken schlechthin*, denn Denken bedeutet „etwas in der Form der Allgemeinheit fassen, ihm die Form der Allgemeinheit geben.“¹¹⁰ Genau das verwirklicht das erste Willensmoment als „die Energie [gemeint im Sinne von gr. *energeia*, Wirklichkeit] der absoluten Negation“,¹¹¹ indem sie von allem Sinnlichen *in seinen unmittelbaren Bestimmtheiten* abstrahiert. Das gilt selbstverständlich auch für die Sinnlichkeit des Menschen selbst. „*Wer sich nicht gedacht hat, ist nicht frei*.“¹¹² Das erste Willensmoment ist hierbei nicht als eine *bloße Möglichkeit* zur Abstraktion zu verstehen, als ob der Mensch wie in einem Standby-Modus existierte und dann vielleicht, nach Lust und Laune, zur Abstraktion schreiten würde. Ebenfalls abzuhalten ist die Vorstellung des Willens als eines Ganzen, mit der absoluten Abstraktion als einem von mehreren nebeneinander bestehenden Teilen im Sinne eines Vermögens (dazu später mehr). Sondern das erste Willensmoment ist *immer schon wirklich*, inso-

¹⁰⁶ Hoffmann, „Unsere Zutat“ – Zum näheren Verständnis eines methodologischen Motivs aus der ‚Einleitung‘ zu Hegels Phänomenologie des Geistes“, S. 95, Fn. 14.

¹⁰⁷ GW Bd. 26/3, S. 1074.

¹⁰⁸ GW Bd. 26/1, S. 344; Hervorh. i. Orig.

¹⁰⁹ GW Bd. 26/2, S. 780; Hervorh. VS.

¹¹⁰ Ebd., S. 779.

¹¹¹ Ebd.

¹¹² Handschriftliche Notiz zu § 5, TWA Bd. 7, S. 51; Hervorh. VS.

fern der Mensch *in seinem Handeln* der Außenwelt, inklusive seiner unmittelbar körperlichen Bestimmungen entgegengesetzt, d.h. ihnen nicht als Gezwungener hingegeben ist.¹¹³ Beim Tier ist das anders, ihm kommen seine Inhalte und Bestimmungen von außen zu und werden dann instinkthaft ‚prozessiert‘, indem es sich z.B. an etwas gewöhnt.¹¹⁴ Der Mensch macht die Bestimmungen distanziert zu den seinigen indem er sie verallgemeinert, indem er sie denkt. So ist er durch und nur durch sein Denken, sein absolut allgemeines Ich, frei, weil er an nichts gebunden und von nichts unmittelbar bestimmt ist, insofern er alles, auch seine eigene physische Existenz, negieren kann. Genau das sagt auch der Satz, dass wer sich selbst nicht gedacht hat, nicht frei ist. Denn der absolute Grund dieser Auflösung aller Bestimmungen ins Denken, ins Allgemeine ist ja das Ich selbst. *So* muss der Mensch sich selbst einmal erfasst, einmal gedacht haben, und das ist „das reine Denken seiner selbst“ (§ 5*).

Das zweite Willensmoment: *Besonderheit* (§ 6). Das zweite Moment ist nun „das Übergehen unterschiedsloser Unbestimmtheit zur Unterscheidung“ (§ 6*); es ist „*das Setzen einer Bestimmtheit*“ (ebd.*), das Setzen eines Etwas überhaupt. Wichtig ist zu verstehen, dass ‚Setzen‘ nicht ‚Machen‘ im Sinne von ‚Konstruieren‘ oder ‚Herstellen‘ bedeutet. Das ‚Setzen‘, von lat. ponere ist fürs Erste zu verstehen als das Relationiert-Sein eines subjektiven Parts (Setzer) auf einen objektiven (Gesetztes). Um gleich alle Vorstellung eines ‚Herstellens‘ der Inhalte zu vermeiden, sagt Hegel explizit: der Inhalt kann „durch die Natur gegeben[!]“ (ebd.) sein oder ein geistiges Phänomen des Menschen selbst, das ist hier noch nicht relevant. Das Ich tritt ins Dasein überhaupt, dagegen ist das erste Moment noch nur die „rein[e] Reflexion des Ich in sich“ (§ 5*). „Populär heißt dies [erste Moment] *ich will*, dies ist das Unbestimmte, *ich will* aber *etwas* und dies etwas ist ein Besonderes, von der Allgemeinheit Verschiedenes.“¹¹⁵ Das zweite Moment ist also das Setzen, aktives Verwiesen-Sein auf *etwas*, somit Endlichkeit und Besonderheit, und als diese der Allgemeinheit des ersten Moments entgegengesetzt.

Das erste Moment haben wir auch als absolute Negation oder absolute Negativität bezeichnet. Wir können nun (§ 6 Anm.) das zweite Moment ebenso

¹¹³ Vgl. Ungler, „Zum Freiheitsbegriff Hegels“, S. 127.

¹¹⁴ Vgl. die handschriftlichen Notizen zu § 5, TWA Bd. 7, S. 51

¹¹⁵ GW Bd. 26/3, S. 1076 f.; Hervorh. VS.

als Negation auffassen, nämlich als Aufhebung des ersten Moments. Hegel sagt, dass das erste Moment „als erstes *für sich*“ (ebd.*), d.h. aus seinem Übergehen in die Besonderung im zweiten Moment losgelöst, „nicht die wahrhaftige Unendlichkeit“ (ebd.) ist. Was damit gemeint ist, können wir am besten durch das Abhalten der verstandesmäßigen Fehlauflassung verstehen. Diese Fehlauflassung ist eine ganz alltägliche Vorstellung: Das Sich-selbst-Beschränken im zweiten Moment wird als Mangel aufgefasst und dem Willen in seiner Unendlichkeit des ersten Moments entgegengesetzt. Das Bestimmen und Sich-Dasein-Geben des zweiten Moments erscheint als Schranke gegenüber der Schrankenlosigkeit des ersten Moments und wird somit als Herabwürdigung aufgefasst.¹¹⁶ Jedes Setzen einer Bestimmung, eines Willensinhaltes ist ja eine Verendlichung und eine Selbstbeschränkung. In der Gegenüberstellung von Schrankenlosigkeit im ersten und Beschränkung im zweiten Moment kommt es nun zu einem ewigen Hin-und-her von Bestimmung, Austilgung und wieder neuer anderer Bestimmung etc., ohne je sinnvoll Halt zu finden. Das nennt Hegel die schlechte Unendlichkeit: das ewige Hinausschieben (1+1+1+1+...), das, auf den Willen bezogen, die Unterlassung ist, das ewige Herumschweifen in abstrakten Möglichkeiten, das sich selbst immer zerstört, weil sobald ich mich konkretisiere, schließe ich wirklich vieles andere aus, dessen Versäumen ich dann beklage, und es resultiert somit letztlich die Tatenlosigkeit.¹¹⁷

Versuchen wir uns an das berühmte Lehrstück der wahrhaften Unendlichkeit im Rahmen unseres Textes heranzutasten: Das Endliche vergeht, denn es ist ja endlich. Aber mit einem vergangenen Endlichen hört die Endlichkeit selbst nicht auf, z.B. verbrennt Holz und wird zu Asche und Rauch, die selbst wieder Endliche sind und so fort. Es entsteht dabei die alltägliche Auffassung von Unendlichkeit, die ein Progress, ein Immer-weiter-Fortschreiten ohne aufzuhören ist, wobei aber immer *die Unendlichkeit gegen die Endlichkeit* gestellt wird. Etwas ist dann entweder endlich oder unendlich; diese beiden Seiten werden gegeneinander festgehalten. Das gilt vorstellungsmäßig durchaus auch in räumlichem Sinn als ein Darüberhinaus, Dahinter, Darüber, Jenseits u.ä. Jedoch: *Das Unendliche, dem das Endliche gegenübersteht, ist selbst ein Endliches.* Das Endliche ist seine Schranke; wo es ist oder gilt, hat das Unendliche sein Ende gefunden. Der Verstand fixiert diesen Dualismus; Endliches und Un-

¹¹⁶ Vgl. die handschriftlichen Notizen zu § 6, TWA Bd. 7, S. 53 f.

¹¹⁷ Vgl. Ungler, „Zum Freiheitsbegriff Hegels“, S. 128.

endliches werden zwei Besondere nebeneinander. „In solchem Verhältnisse, wo das Endliche *hüben*, das Unendliche *driüben*, das erste *diesseits*, das andere *jenseits* gestellt ist, wird dem Endlichen die *gleiche Würde des Bestehens* und der *Selbstständigkeit* mit dem Unendlichen zugeschrieben; das Sein des Endlichen wird zu einem absoluten Sein gemacht; es steht in solchem Dualismus fest für sich.“ (*Enzyklopädie* § 95 Anm.) Genau so verhält es sich nun auch, wie bereits ausgeführt, mit den ersten beiden Willensmomenten: Das Unendliche, die absolute Abstraktion soll das Schrankenlose sein, in meiner absoluten Negativität bin ich völlig frei; das Endliche, das Sich-Besondern, das Sich-Entscheiden dagegen hat den Mangel der Schranke an sich, bestimme ich mich zu *diesem* Inhalt, kann ich jenen und jenen und jenen nicht haben. Und genau das teilt uns Hegel mit Blick auf das Gegeneinander-Fixieren der ersten beiden Willensmomente mit: Das *losgelöste* erste Moment ist nämlich „weil es die Abstraktion von aller Bestimmtheit ist, [...] es *selbst nicht ohne die Bestimmtheit*“ (ebd.*), denn *die Abstraktionsbewegung ist selbst nicht ohne das Zu-Abstrahierende*, auf das sie als es negierend angewiesen ist. So bleiben sie aneinander verhaftet, ohne zu wirklicher Einheit zu gelangen.

Wie aber ist die wahrhafte Unendlichkeit zu verstehen?¹¹⁸ Hören wir auf die Sprache: *Das Endliche* ist negativ bestimmt, es hat seine Negativität in seinem Verneinungscharakter schon an sich. *Das Unendliche* ist ebenfalls negativ bestimmt, es ist nicht das Endliche und als dessen Negativität gegen dieses profiliert. Das Endliche ist an ihm selbst auf das Unendliche verwiesen, denn das Endlich-Sein bedeutet ja gerade, dass es nicht absolut ist, dass etwas jenseits von ihm liegt, eben das Unendliche. Das Unendliche ist nun ebenfalls in seinem Verneinungscharakter selbst auf das Endliche bezogen, als dessen Negation hat es das Endliche wesentlich an sich selbst. Dieses ineinander Umschlagen kann nun selbst wieder als schlecht-unendliches Fortschreiten gefasst werden. Es ist aber diese *Negativität*, die sich im Progress selbst *erhält*, indem das eine ins andere umschlägt und *nur je sich selbst im anderen findet*. Das Endliche ist an sich beschränkt, hat aus sich heraus ein Jenseits, das Unendliche; dieses ist als verständig aufgefasstes selbst der Endlichkeit nur gegenüber, d.h. selbst beschränkt und daher endlich, als dieses Endliche aber wieder auf ein Jenseits, das Unendliche, verwiesen: „dasselbe ist also mit sich

¹¹⁸ Die Primärstellen sind Hegel, *Wissenschaft der Logik* (Seinslogik), GW Bd. 21, S. 124–143 = TWA Bd. 5, S. 149–173; sowie *Enzyklopädie* §§ 93–95.

selbst zusammengegangen, *hat sich nur in seinem Jenseits wiedergefunden*.¹¹⁹ – Es sei noch ein etwas technisch ausgedrücktes Resümee angegeben, das dann gleich klarer wird, wenn wir dies alles für den Begriff des Willens fruchtbar machen: „Wie also das Unendliche in der Tat vorhanden ist, ist der Prozess zu sein, in welchem es *sich herabsetzt*, nur eine seiner Bestimmungen, dem Endlichen gegenüber und damit selbst nur ein Endliches zu sein, und diesen Unterschied seiner von sich selbst *zur Affirmation seiner* aufzuheben [= zu momentanisieren] und durch diese Vermittlung als wahrhaft Unendliches zu sein.“¹²⁰

Das schlecht-unendliche Festhalten der ersten beiden Momente haben wir schon kennengelernt. In meiner absoluten Negativität (erstes Willensmoment, § 5) bin ich völlig frei; sobald ich mich bestimme, meinem Willen einen Inhalt gebe (zweites Willensmoment, § 6) ‚verliere‘ ich diese Freiheit; ich kann nur *entweder* dieses *oder* jenes (oder jenes, jenes, jenes, etc.) haben, *versäume* dadurch unzählbar viel, leide unter *fear of missing out*, eben der Angst, wenn ich dieses eine tue, so und so viel anderes aber zu versäumen. Wenn ich dann also in meiner Unbestimmtheit (erstes Willensmoment, § 5) *verbleibe*, so resultiert aber gar keine wirkliche Freiheit, sondern nur das schlecht-unendliche Herumschweifen in imaginierten Möglichkeiten, ich bleibe letztlich *tatenlos*. Hegel: „Es gibt eine Menge interessanter Dinge in der Welt; spanische Poesie, Chemie, Politik, Musik, das ist alles sehr interessant, und man kann es keinem übel nehmen, der sich dafür interessiert; um aber als ein Individuum in einer bestimmten Lage etwas zustande zu bringen, muß man sich an etwas Bestimmtes halten und seine Kraft nicht nach vielen Seiten hin zersplittern.“¹²¹ Wenn wir jetzt das zur wahrhaften Unendlichkeit Erarbeitete hierzu aufnehmen, lässt sich sagen: „*Das erste Moment ist nicht wirklich ohne das zweite und umgekehrt*.“¹²² Das ist genau im Sinn der wahrhaften Unendlichkeit zu verstehen: Es darf *das Allgemeine* (erstes Willensmoment, § 5) gerade *nicht als dem Besonderen* (zweites Willensmoment, § 6) *entgegengesetzt* aufgefasst werden, was aber der Alltagsverstand wie selbstverständlich macht: etwas ist *entweder* allgemein *oder* ein Besonderes, beide schließen sich in dieser Interpreta-

¹¹⁹ Hegel, *Wissenschaft der Logik* (Seinslogik), GW Bd. 21, S. 134 = TWA Bd. 5, S. 162; Hervorh. VS.

¹²⁰ Ebd., GW Bd. 21, S. 135 f. = TWA Bd. 5, S. 163; Hervorh. VS.

¹²¹ *Enzyklopädie* § 80 Zusatz, TWA Bd. 8, S. 170.

¹²² Ungler, „Zum Freiheitsbegriff Hegels“, S. 128; Hervorh. VS.

tion aus. Wie aber dadurch das Unendliche selbst als endlich gedacht wird, nämlich beschränkt durch das ihm gegenüber festgehaltene Endliche, so verbleibt auch das Allgemeine, die negative Freiheit des Willens (erstes Willensmoment, § 5) hier gerade *unwirklich*, kann *niemals konkret stattfinden*, sondern bleibt als den Besonderungen, den möglichen Bestimmungen gegenüber, immer selbst *nur Möglichkeit*, also Nicht-Wirklichkeit. Wir müssen also den Willen und seine Momente als wahrhafte Unendlichkeit denken.

Beginnen wir mit einem Beispiel.¹²³ Wir wissen schon, dass Hegel eine der Formen des historischen Auftretens des ersten Willensmoments als für sich genommen, d.h. das Leben aus der negativen Freiheit heraus, als *Fanatismus* versteht. Klassisch ist hierfür die Periode des Terrors oder die Schreckensherrschaft (1793–1794) während der Französischen Revolution. Das Prinzip der Revolution, niedergelegt in der Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte, ist die *Freiheit des Menschen als Menschen*, d.h. aus seiner Allgemeinheit heraus. Nun sind aber, wo nur zwei Menschen zusammenkommen, sofort und notwendig Besonderheiten wirklich. Der eine kann dieses, der andere dieses nicht, sondern jenes; der eine kommt aus diesen Zusammenhängen und glaubt dieses, der andere hat eine andere Geschichte und andere Ansichten. Wenn nun aber die Freiheit nur als diese Leere, dieses Nichtvorhandensein von Besonderheiten aufgefasst werden kann, dann ist gleichsam automatisch *jeder verdächtig*, denn jeder ist individuell, ist besonders, ist immer auch ungleich der anderen. Ebenso mit den Institutionen, wird eine neu gegründet, sind notwendig sofort gewisse Hierarchien da; ein Justizministerium wird Juristen benötigen, es sind aber nicht alle Menschen Juristen. Somit ist die als absolute Abstraktion verstandene Freiheit, die negative Freiheit, schon verletzt. Entsprechend der negativen Freiheit sollte „aller Unterschied der Talente, der Autorität aufgehoben werden [...] denn der Fanatismus will ein Abstraktes, keine Gliederung: wo sich Unterschiede hervortun, findet er dies seiner Unbestimmtheit zuwider und hebt sie auf.“¹²⁴ Es ist wichtig zu sehen, dass das Prinzip der Freiheit des Menschen als Menschen einen riesigen Schritt im Freiheitsfortschritt bedeutet, er aber in dieser Phase der Französischen Revolution niemals *Gestalt gewinnen* konnte. In diese Situation hinein stellt sich *Napoleon*. Seine weltgeschichtliche Größe besteht darin, dass er

¹²³ Siehe den Zusatz zu § 5, TWA Bd. 7, S. 52; sowie Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, TWA Bd. 12, S. 531–535, bes. 532 f.

¹²⁴ Zusatz zu § 5, TWA Bd. 7, S. 52.

die allgemeine Freiheit *durch ihre Besonderungen* institutionalisiert hat, im Code Napoléon, in der Gründung der Ehrenlegion, die völlig frei von Standes-schranken ist, generell durch die Formierung des Staates und seiner Verwaltung, wodurch die neue Ordnung hergestellt wurde. Man muss hier genau die gegenseitige konstitutive Durchdringung sehen: Nur *weil* Napoleon das Allgemeine, die abstrakte Freiheit, gegen die historisch-willkürliche Privilegienordnung des Ancien Régime *affirmiert* hat, konnte er *substantiell neue Institutionen gründen* – und nur weil er substantiell neue Institutionen gegründet hat, weil durch ihn *zur vielfachen Besonderung übergegangen wurde*, konnte das Allgemeine in seinem Gehalt, der allgemeinen Freiheit, verwirklicht werden, *konkretes Dasein erlangen*. – Auf den Willen und seine Momente zurückkommend, lässt sich also mit Hegel, einen weiteren Meister aufnehmend, festhalten: „Wer etwas Großes will, der muß sich, wie Goethe sagt, zu beschränken wissen.“¹²⁵

Das dritte Willensmoment: *Einzelheit* (§ 7). Nachdem wir uns die ersten beiden Willensmomente mit einigen recht schwierigen Exkursen in die spekulative Logik erarbeitet haben, stellt das dritte Willensmoment gar keine Schwierigkeit mehr dar. Denn das dritte Willensmoment ist nichts anderes als *die wahrhafte Fassung des ersten und zweiten Moments in ihrer Einheit*. Es ist also wichtig zu sehen, dass das wahrhafte Einzelne konkret ist, nämlich die Konkretion zweier Gegensätze, des Allgemeinen und des Besonderen. Nicht gemeint ist damit eine Einzelheit im Sinne der Ver-einzelung, der bloßen sprachlosen Punktualität, das gerade nicht mehr logisch durchdringbar wäre, sondern nur als ein Exemplar unter eine Art (species) einsortiert würde. Die Einzelheit im Sinne der Selbst-Konkretisierung eines Allgemeinen durch seine Besonderung kann somit auch ein *konkretes Allgemeines* genannt werden.

Wir können mit dem gerade zur wahren Unendlichkeit Ausgeführten jetzt den Zentralsatz des § 7 schon sehr gut verstehen: „Einzelheit [bedeutet] die Selbstbestimmung des Ich, in einem [in einem Einheitsvollzug] sich als das Negative seiner selbst, nämlich als bestimmt, beschränkt zu setzen und bei sich, d.i. in seiner Identität mit sich und Allgemeinheit zu bleiben, und in der Bestimmung sich nur mit sich selbst zusammen zu schließen.“ (§ 7*) Das Ich setzt sich als die Negation seiner selbst, d.h. negiert sich im Setzen der Bestimmtheit (= § 6) in seiner Allgemeinheit (= § 5); diese aber ist ja selbst absolute Negativität, insofern sie das vollständige Abstrahieren-Können von

¹²⁵ *Enzyklopädie* § 80 Zusatz, TWA Bd. 8, S. 170.

jeglichem Inhalt ist, und *diese sich durchhaltende Negativität selbst ist die Einzelheit*, wir können auch sagen, die Subjektivität¹²⁶ oder das Selbstbewusstsein. Die Einzelheit ist also *sonohl* an die jeweilige Bestimmung, an den jeweils gesetzten Inhalt des Willens *nicht verloren*, ist dieser (Selbst-)Bestimmung nicht hingegeben, ist „nicht gebunden“ (§ 7) an die jeweilige Bestimmung – und dieses Nicht-verloren-Sein ist die *Freiheit* des Willens – *als auch* nicht in sich, in bloß abstrakter Möglichkeit versickernd, sondern *stellt sich* (nämlich genau in diesen selbst gesetzten Bestimmungen) *dar*. Für den Willen gilt also: Er bleibt in der Begrenzung unbegrenzt und in der Besonderung allgemein, denn er verliert sich nicht an seine Besonderungen, sondern verwirklicht sich in ihnen.¹²⁷ Das was über der Grenze des Allgemeinen (= § 5) liegt, ist der Wille selbst in seiner Besonderung (= § 6), die sich durchhaltende Negativität, und weil Freiheit genau das bedeutet: in seinem Anderen bei sich selbst sein (wozu wir noch kommen werden), und weil der Wille genau das ist, nämlich als Allgemeiner in seinen Besonderungen bei sich selbst zu sein, ist der Wille auch frei. Freiheit ist keine Eigenschaft des Willens (wie eine Qualität, eine Farbe oder ähnliches), die ihm äußerlich zugesprochen wird, nachdem er fertig konstituiert vorliegt. „Der spekulative [= die Gegensätze nicht festhaltend, sondern In-Eines-Schauend] Begriff des Willens ist die Freiheit, dies [ist] der Anfang unserer ganzen Wissenschaft.“¹²⁸

Die beiden ersten Willensmomente werden je für sich vom Alltagsverstand leicht zugegeben (§ 7 Anm.), aber sie sind als ‚arithmetisch‘ Zusammengesetzte im Sinne von Allgemeinheit *plus* Besonderheit nur Abstraktionen. Es wird dann beides als gegeneinander indifferent gefasst: das Allgemeine ist ein Vermögen, eine Potentialität, in sich zurückgebogen und passiv; das Besondere ist für sich ebenfalls nur Mögliches, es kann dieses sein oder jenes oder gar nichts, wenn das Allgemeine indifferent bleibt. Damit hat man aber genau das, was Hegel am Ende der Anm. zu § 7 abhält, nämlich den Willen als vorausgesetztes Substrat, als Vermögen, als eine Art Maschine, die zugrundeliegt und eine Funktion hat, diese jetzt aber gerade nicht ausübt; „aber er [= der Wille] ist *nicht ein Fertiges* und Allgemeines *vor seinem Bestimmen* und vor dem Aufheben [= Momentanisieren] und der Idealität dieser Bestimmungen, sondern er ist erst Wille als diese sich in sich vermittelnde Tätigkeit und Rückkehr in sich.“ (§ 7 Anm.*) Die ‚Rückkehr in sich‘ bezeichnet bei Hegel

¹²⁶ Siehe den handschriftlichen Zusatz TWA Bd. 7, S. 55.

¹²⁷ Vgl. GW Bd. 26/1, S. 346.

¹²⁸ Ebd.

immer die Voraussetzungslosigkeit von etwas; hierbei also genau nicht die Vorstellung von zwei vorausgesetzten Polen, in diesem Fall den beiden ersten Willensmomenten, die als bereits fix und fertig bestehende (von wo aus? von wem?) in Beziehung gesetzt würden, sondern *die Einzelheit ist nur dieser Prozess selbst*; das Allgemeine *ist nicht vor seinem Sich-zur-Besonderheit-Bestimmen*, sondern nur in ihm und durch es, und diese Bestimmung *ist nicht Bestimmung*, wenn nicht als Bestimmung *des Allgemeinen* (sonst wäre sie eine Zufälligkeit, die logisch gar nicht intendierbar ist) und das ist die Rückkehr in sich. Genau das sagt Hegel auch in der Anm. zu § 6 mit den Worten, dass das zweite Moment nur „ein Setzen dessen [ist], was das erste [Moment] schon *an sich* ist“ (§ 6 Anm.), d.h. wenn das erste Moment nur *an sich selbst betrachtet wird*, so weist es schon auf das zweite hin, denn ohne dieses ist es selbst niemals es selbst; die Momente haben eben, wie anfänglich bei der Frage, was überhaupt ein Moment sei, zitiert, keinen „Überschuss“¹²⁹ gegeneinander, sondern sind nur je das, was sie sind, in ihrer systematischen Einheit.

Dass übrigens das Allgemeine nur das Allgemeine ist, wenn es sich besonders, wird auch alltäglich durchaus zugegeben. Ein Hegelscher Witz: Ein Mann fühlt sich krank und geht zum Arzt; dieser weist ihn an, Obst zu essen. Die Frau des Kranken macht sich Sorgen und richtet ihm Kirschen zum Essen her. Der Mann braust auf: ‚Ich will keine Kirschen, ich will Obst!‘ Die Frau ist konsterniert, bringt eine Birne; der Mann wieder ‚Ich will keine Birne, ich will Obst!‘ usw.¹³⁰ Ganz knapp bringt Hegel die Sache in einer handschriftlichen Notiz zu § 7 auf den Punkt: „Negation ist an sich [...] die Unbestimmtheit – Besonderung ist an sich Negation – diese Negation mit sich [ist] Selbstbewusstsein“.¹³¹ Die sich durchhaltende Negation, die Negativität des Allgemeinen, die sich in der Besonderung nur mit sich selbst zusammenschließt, ist auch der Grund dafür, warum Selbstbewusstsein, Subjektivität und freier Wille niemals einzelwissenschaftlich auffindbar sind. Denn in den einzelnen Wissenschaften, gerade auch in den Naturwissenschaften, müssen die Objekte immer *positiv* gegeben sein, in einem elektrochemischen Impuls, in einer Hirnregion o.ä.¹³² In seinem Nicht-an-die-Bestimmungen-verloren-Sein ist der Wille darum eben negativ, weil er von nichts Positivem, von keinem Ding, von keiner Gegebenheit abhängt. Das Selbst-

¹²⁹ Hegel, *Jenaer Systementwürfe II*, GW Bd. 7, S. 20.

¹³⁰ Vgl. *Enzyklopädie* §13 Anm.

¹³¹ TWA Bd. 7, S. 56.

¹³² Vgl. Ungler, „Zum Freiheitsbegriff Hegels“, S. 126.

bewusstsein als Negativität, d.h. als Prinzip, lässt sich aber nicht als Gegebenheit aufzeigen, sondern muss philosophisch-systematisch gedacht werden. – Fassen wir also die drei Momente des freien Willens noch einmal mit Hegels eigenen Worten zusammen: „[Das] Ich bestimmt sich, insofern es die Beziehung der Negativität auf sich selbst ist [= Beziehung von Allgemeinheit als absoluter Negativität und Besonderung als einer Bestimmung, die viele andere Bestimmungen und die unbestimmte Allgemeinheit selbst negiert]; als diese Beziehung auf sich ist es [= das Ich] ebenso gleichgültig gegen diese Bestimmtheit, weiß sie als die seinige und ideelle [= aufgehobene, momentanierte], als eine bloße Möglichkeit, durch die es nicht gebunden ist, sondern in der es nur ist [in der sich das Ich nur darstellt, Dasein gibt], weil es sich in derselben setzt [weil das Ich sich selbst zu ihr bestimmt].“ (§ 7*) – Mit dem Verständnis dieses Begriffs des freien Willens haben wir einen immensen Schritt gemacht. Wir werden diesem Begriff jetzt in seinen Konkretisierungen weiter nachgehen, und er wird in allem Folgenden wirksam sein.

Die weiteren „Formen des Willens“ (§ 8) werden bestimmt durch die jeweilige Besonderung, d.h. wie der Inhalt des zweiten Willensmoments (§ 6) zustandekommt. Die unmittelbare Grundform des Willens nennt Hegel den „formale[n] Wille[n]“ (§ 8), womit gemeint ist, dass der Wille (als praktische Vernunft eines Selbstbewusstseins) in einem Gegensatz steht, nämlich indem er eine „*Außenwelt vorfindet*“ (ebd.*); diese ist objektiv, er selbst ist subjektiv. ‚Formal‘ oder ‚formell‘ bedeutet immer solch ein fixiertes Gegensatzverhältnis. Der Wille ist nun als Einzelheit, also wie beschrieben als Einheit der Willensmomente, der Prozess, „den subjektiven Zweck [das, was sein soll; das, was ich will] durch die Vermittlung der Tätigkeit und eines Mittels [z.B. eines Werkzeuges] in die Objektivität zu übersetzen.“ (ebd.*) Das wird – besonders auch im Freiheitszusammenhang¹³³ – in der bürgerlichen Gesellschaft (vgl. §§ 196–198) wichtig, wenn es um die *Arbeit* als das Einbilden des Subjektiven ins Objektive geht. Jetzt aber bleibt die Frage nach dem Inhalt: *Woher* kommen die Inhalte, die ich mir subjektiv als Zweck setze, also in meine Willensbesonderung (§ 6) aufnehme, und durch meine Tätigkeit zu objektivieren, also auszuführen versuche (§ 9)? Das ist entscheidend für die Freiheit des Willens.

„Dieser Inhalt [= wozu ich mich im zweiten Willensmoment, § 6, bestimme] ist zunächst noch *unmittelbar*.“ (§ 10) Das bedeutet, dass er noch nicht reflek-

¹³³ Vgl. den Zusatz zu § 8, TWA Bd. 7, S. 59.

tiert und vernünftig durchdrungen ist, sondern der Wille dem Inhalt unmittelbar hingegeben ist (zur Natur als dem Woher kommen wir gleich). Hegel sagt das auch so, dass der Wille auf dieser Stufe nur erst „*an sich*“ (ebd.) frei ist, oder, gleichbedeutend, nur erst in seinem Begriff ist. Wir können uns diesen beiden Termini ganz leicht durch die Alltagssprache nähern: Wenn ich ‚im Begriffe bin, etwas zu tun‘, dann ist die Entscheidung schon gefallen, ich werde es tun, habe z.B. auch schon über die notwendigen Mittel nachgedacht und sie bereitgestellt. Die Sache ist abgemacht, aber noch nicht ausgeführt; der Keim ist vorhanden, aber noch nicht aufgeblüht. Ebenso das Ansichsein: Wenn mich jemand fragt, ob ich mit ihm morgen ins Kino gehen möchte, und ich sage ‚an sich ja, aber morgen habe ich einen Arzttermin‘, dann bedeutet das, dass ich im Grunde oder in mir selbst möchte, das aber für mich nicht verwirklichen kann. „Das Kind ist an sich Mensch, hat erst an sich Vernunft, ist erst Möglichkeit der Vernunft und der Freiheit und ist so nur dem Begriff nach frei.“¹³⁴ *Der Begriff und seine Wirklichkeit fallen hier noch auseinander.* Das charakterisiert generell die *Endlichkeit* (§ 10 Anm.): Was etwas *an-sich* ist, wird nicht *für-es* herausgebildet, sondern verbleibt als Potentialität, verbleibt in sich eingefaltet – genau so wie das erste Willensmoment (§ 5) nur allererst wirklich ist, wenn es in sein Gegenteil, das zweite Willensmoment (§ 6) übergeht und somit nicht in sich versunken bleibt, nur Möglichkeit bleibt. *Der Wille ist hier also noch nur erst ansich frei* – nämlich aus der absoluten Abstraktion (§ 5) her –, *fürsich aber unfrei, weil sein Inhalt* (das, *wozu* er sich bestimmt, § 6) *ihm noch nur von außen* (aus der Natur) *zukommt*. Das nun mit dem bereits zur wahrhaften Unendlichkeit Gesagten zusammennehmend, lässt sich schon halbwegs verstehen, dass die Freiheit des Willens also in einer solchen Identität bestehen wird: dass das Ansich in Einheit mit dem Fürsich tritt, dass Objektivität in Einheit mit Subjektivität wirklich wird. Das klingt hier noch reichlich eigenartig, wird sich uns aber als Kern der Sittlichkeit zeigen; es sei hier nur bemerkt, um den langen roten Faden, der das ganze Werk durchzieht, etwas herauszuheben. Dementsprechend sagt auch Hegel: „Erst indem der Wille sich selbst zum Gegenstande [= zum Inhalt] hat, ist er *für sich*, was er *an sich* ist.“ (§ 10) Die gesamte weitere Entwicklung bis zum Staat hin lässt sich als Durchführung dieses Satzes verstehen. Gehen wir Schritt für Schritt vor!

¹³⁴ Zusatz zu § 10, TWA Bd. 7, S. 61 f.

Der Wille ist auf dieser Stufe seiner Selbstinterpretation also noch endlich, weil ihm sein Inhalt von außen her zukommt: „es sind die *Triebe, Begierden, Neigungen* durch die der Wille sich von Natur [aus] bestimmt findet.“ (§ 11) Die Inhalte kommen dem Willen also unmittelbar von außen, aus der umgebenden und der eigenen Natur zu. Darum nennt Hegel den Willen auf dieser Stufe seiner Entwicklung auch den „unmittelbare[n] oder natürliche[n] Wille[n]“ (ebd.). Diese Inhalte sind nun *nicht per se unvernünftig*; Hegel spricht niemals vom Austilgen der Triebe, von selbstverleugnender Askese oder ähnlichem. Das ist auch klar, denn wir wissen aus dem oben zum Momentarisieren oder Aufheben gesagten bereits, dass das genau Unfreiheit bedeuten würde: Ich habe einen körperlichen Trieb und erkenne, dass ich als ihm sklavisch Anhängender unfrei bin; darum kämpfe ich *im Körperlichen* permanent gegen ihn an, richte mein Leben auf diesen Kampf aus. Damit habe ich mir aber unmittelbar das Gesetz meines Handelns und Lebens vorschreiben lassen. – Die Triebe müssen also *vernünftig formiert* werden (§ 11). Der erste Schritt hierbei ist die Einsicht, dass *der Mensch nicht unmittelbar mit seinen Trieben identisch ist*. Der Trieb ist sehr wohl mein Trieb, „[i]ch finde mich so und so bestimmt“,¹³⁵ nämlich durch physische Bedürfnisse aller Art, durch Geistiges, z.B. Mitleid oder Hass, auch durch Verlangen nach Ruhm u.v.a.m. „Triebe, Begierden, Neigungen hat das Tier auch, aber das Tier hat keinen Willen und muss dem Triebe gehorchen, wenn nichts Äußeres es abhält.“¹³⁶ Aber der Mensch ist von seinen Trieben verschieden; der Mensch als absolute Negativität (erstes Willensmoment, § 5) hat immer noch diese Zwischenstufe, hat *immer noch diese Sphäre der Allgemeinheit zwischen sich und dem Trieb, ja er ist diese Sphäre selbst*; der Mensch muss erst den Trieb zu dem Seinigen machen,¹³⁷ als Inhalt aufnehmen (zweites Willensmoment, § 6); er ist niemals unmittelbar an seine Triebe verloren.

Der Wille, der sich aus seinen vorgefundenen Trieben heraus bestimmt, gibt einer „gedoppelten Unbestimmtheit die Form der Einzelheit“ (§ 12*), was komplizierter klingt, als es ist. Die eine der beiden Unbestimmtheiten ist der Wille in seinem ersten Moment (§ 5) selbst. Die zweite Unbestimmtheit sind die Triebe, Begierden und Neigungen, insofern diese selbst wiederum (mehr oder weniger) allgemein sind. Z.B. kann ich in mir den Trieb nach Ruhm vernehmen, aber dadurch ist noch lange nicht gesagt, *wie* ich diesen Trieb,

¹³⁵ Handschriftliche Notiz zu § 11, TWA Bd. 7, S. 62.

¹³⁶ Zusatz zu § 11, TWA Bd. 7, S. 63.

¹³⁷ Vgl. GW Bd. 26/2, S. 783 f.

sobald ich ihn als Zweck aufnehme, umzusetzen gedenke: als Musiker, als Arzt, als Erfinder o.ä. Der Wille bestimmt nun diese beiden Unbestimmtheiten, indem er ihnen „die Form der Einzelheit“ (§ 12*) gibt, wie wir es aus dem Prozess der drei Willensmomente bereits kennen. *Beschließen* und *Entschließen* kennzeichnen dabei diesen selben Prozess der Willensbestimmung sozusagen in jeweils umgekehrter Richtung: indem der Wille „Eins von den Vielen herausgreift“¹³⁸, *beschließt* er sowohl sich in seiner Unbestimmtheit als auch den Trieb in der seinigen (z.B. *was* ich esse, wenn ich das Stillen meines Hungers als Zweck in meinen Willen aufnehme) als gegen die anderen Optionen abgeschlossen. Umgekehrt *entschließt* er sich insofern, als er seine absolute Unbestimmtheit (= § 5) als „Urkeim alles Daseins, [der] in sich die Bestimmungen und Zwecke [potentiell] enthält und sie nur aus sich hervorbringt“ (§ 12 Anm.) *aufschließt*, zur Welt hin öffnet und wirksam werden lässt.

Vom Prozess der Willensmomente wissen wir bereits: „Das erste Moment ist nicht wirklich ohne das zweite und umgekehrt.“¹³⁹ Dementsprechend gilt auch: „*nur als beschließender Wille überhaupt ist er wirklicher Wille*“ (§ 12*). Denn nur durch dieses doppelte Bestimmen sowohl von sich selbst in seiner Unbestimmtheit (§ 5), als auch des Inhalts in seiner Unbestimmtheit (z.B. *was* mache ich, wenn ich meinem Trieb nach Ruhm folgen will) „*setzt der Wille sich als Willen eines bestimmten Individuums und als sich hinaus gegen Anderes unterscheidenden*“ (§ 13*). Das ist klar, denn *nur in der Unbestimmtheit des Willens, nur im ersten Willensmoment sind alle gleich*; jeder ist ein Ich, alle sind Ich im Sinne der absoluten Abstraktion. Genau darauf wird dann das *abstrakte Recht* aufbauen.

Es bleibt aber dabei: Der Wille auf dieser Stufe seiner Entwicklung, als unmittelbarer oder natürlicher Wille, ist noch endlich und formell (§ 13). Denn erstens steht er noch als Subjektivität der als Außenwelt verstandenen Objektivität bloß gegenüber (§ 8), wozu wir bei der Sittlichkeit als Identität von Subjektivität und Objektivität – so eigenartig das vorderhand klingen mag – kommen werden (§§ 142–157). Zweitens ist er noch im Gegensatz der vernünftigen Form (§ 7) mit einem unvernünftigen Inhalt (das *Was* der Willensbestimmung ist noch aus den Trieben genommen, § 11). In der Anm. zu § 13 deutet Hegel schon den Ausweg an: Der Wille wird sich wieder zum Denken erheben, also sich selbst *allgemeine Zwecke* geben müssen, denn nur so ist er

¹³⁸ Ebd., S. 785.

¹³⁹ Ungler, „Zum Freiheitsbegriff Hegels“, S. 128.

als in seinen Besonderungen daseiender *konkreter Allgemeiner* (§ 7) von seinem Inhalt nicht mehr durch Unvernunft geschieden – und wenn diese allgemeinen Zwecke auch noch objektive Wirklichkeit (z.B. in Institutionen und Staatsgewalten) hätten, dann wäre auch das Problem der Gegensatz-Stellung von Subjektivität und Objektivität überwunden. Aber langsam! Fürs Erste ist es hier nur wichtig zu verstehen, dass der Wille *als vom Denken unterschieden vorgestellter* gerade *endlich* ist, denn er prallt als so geschiedener immer an seine Schranke, an sein Ende: sei es die Objektivität, sei es das Getriebensein durch ihm nur zufallende Inhalte.

Halten wir also fest: Der unmittelbare oder natürliche Wille steht auf einer prekären Zwischenposition. Klar ist, dass der Wille als absolute Abstraktion (erstes Willensmoment, § 5) sich besondern muss (zweites Willensmoment, § 6), um allererst allgemein und frei zu sein. Als in sich versunkener kommt er nie zu irgendeiner Wirklichkeit, wie wir an der Illustration durch das Napoleon-Beispiel gesehen haben. Gleichzeitig aber ist er in seinem Sich-Besondern – das, wie gesagt, konstitutives Moment seiner selbst ist – nicht an diesen oder jenen bestimmten Inhalt gebunden. Die jeweiligen Inhalte, die ihm aus der äußeren Natur, wie aus der Natur seines eigenen Leibes und Gefühls entgegenkommen, sind mögliche Inhalte. „Ich [ist] die *Möglichkeit*, mich zu diesem oder einem anderen zu bestimmen, – unter diesen für [das Ich] nach dieser Seite äußeren [= von außerhalb des Begriffs des Willens selbst, d.h. auch inkl. des eigenen Gemüts, Vorstellens etc., nicht notwendig nur aus der Außenwelt kommenden] Bestimmungen zu *wählen*.“ (§ 14) Aufgrund dieser Zwischenposition spricht Hegel im § 14 auch vom *unendlichen* Ich, verbessert das aber gleich zum *formell unendlichen* Ich. Denn einerseits ist das Ich oder der Wille wirklich unendlich – in der absoluten Abstraktion des ersten Willensmoments (§ 5) nämlich –, andererseits aber kommen dem Willen auf dieser Stufe seiner Selbstauffassung, als unmittelbarer oder natürlicher Wille, alle seine möglichen Inhalte *prinzipiell von außerhalb seines eigenen Begriffs* zu, d.h. sie stammen nicht aus dem Denken seiner selbst. Die Schwierigkeit liegt hier darin, zu verstehen, dass Hegel mit ‚äußerlich‘ alles außerhalb des denkend erreichten Begriffs des Willens selbst meint; in § 15 spricht er dann gleich von ‚äußerlich und innerlich‘ und meint aber dasselbe: Außenwelt einerseits, Gefühle, Gemütsregungen andererseits, die zwar innerlich sind, nicht aber sein wahrhaft Eigenstes, das Denken seiner selbst, ausmachen.

Die solcherart (§ 14) aufgefasste Freiheit des Willens ist uns alltäglich wohl-
bekannt, es ist die Freiheit als *Willkür* (§ 15). In ihr ist beides vorhanden:

- Die freie, von allem abstrahierende Reflexion (§ 5), und
- die Abhängigkeit von dem äußerlich (umgebende Natur) oder innerlich (eigene Natürlichkeit, Gefühle, Wahrnehmung etc.) gegebenen Stoff (§ 11).

Der Inhalt ist *an sich notwendig* – denn der Wille muss sich, um überhaupt Wille zu sein, besondern (§§ 6 u. 7) – *zugleich* aber immer gegen den Willen (§ 5) als *nur möglich* bestimmt, und darum ist die *Willkür* „die *Zufälligkeit, wie sie als Wille ist*“ (§ 15*). Das ist der *Widerspruch der Willkür*: trotz des Abstraktionsaktes (§ 5) noch abhängig zu sein, noch hingegeben zu sein an das *Zu-Fallende*. Die Willkür ist also *teils frei, teils abhängig* und widerspricht sich so selbst.

Die Willkür ist die gewöhnliche Vorstellung, wenn von Freiheit gesprochen wird: Der Wille zwischen seiner Wahlfreiheit und den natürlichen Trieben (§ 15 Anm.). So wird die Frage nach der Freiheit auch alltäglich aufgefasst; ich will ein Eis, kaufe ich mir eines oder nicht? Das inkludiert die unermessliche Palette von Werbung und Beeinflussung, vom Schüren von Emotionen und Wünschen. Es ist hier prinzipiell so, dass es um die Frage geht, was gegenwärtig intendierbar ist (das Mobiltelefon muss zumindest als Prototyp vorliegen, erfunden worden sein, um begehrt zu werden). Der Wille als Willkür ist also *manigfach gebunden*. Vom Standpunkt der Willkür aus hat also in der Frage nach der *Willensfreiheit* der Determinismus recht! Denn der Inhalt des Willens ist hier *prinzipiell* noch nur ein „*vorgefundener*“ (ebd.), völlig irrelevant ‚woher‘ dieser stammt, aus dem Gefühl, aus der Neigung, selbst aus dem Geist, z.B. als Trieb nach Ruhm und Ehre. Der Inhalt ist also in der Willkür „nicht das Eigene der selbst bestimmenden Tätigkeit als solcher“ (ebd.). Es ist nur das „formelle Element der freien Selbstbestimmung“ (ebd.) in der Willkür vorhanden, also das erste Willensmoment (§ 5), das seine möglichen Inhalte (§ 6) noch als nur äußerlich vorgegebene aufnimmt – auf dieser Stufe der Selbstauffassung des Willens als Willkür kann also die ‚Freiheit‘ konsequent richtig als *Täuschung* bezeichnet werden. Darum darf bei ihr keinesfalls stehengeblieben werden.

Wichtig ist: Die Reflexion selbst, die absolute Abstraktion (§ 5) ist noch nur die „abstrakte Gewissheit des Willens von seiner Freiheit“ (§ 15 Anm.), aber noch nicht dessen Wahrheit (Vorverweis auf § 27), denn der Wille hat *sich* hier noch nicht selbst zu seinem Zweck (vgl. § 8), ist nicht Selbstzweck, damit fallen die subjektive Seite (erstes Willensmoment, § 5) und die objektive Seite (das *Wober* des Inhalts des zweiten Willensmoments, § 6) hier noch auseinander. Dadurch bleibt auch der Inhalt des Willens ein nur endlicher, da er durch die Form, die absolute Abstraktion (§ 5), begrenzt wird und ihr gegenübersteht (vgl. § 13 Anm.).

Das vom Willen gewählte (§ 14) kann der Wille immer auch wieder negieren, ausklären, abstrahieren (§ 5). Daraus resultiert aber nicht mehr als eine schlechte Unendlichkeit, d.h. der Wille bleibt hier letztlich in zweifacher Weise dem Endlichen verhaftet. Erstens ist jeder Inhalt als nur aufgenommener von der Form (Allgemeinheit des Willens, § 5) verschieden, steht ihr also beschränkend gegenüber. Zweitens ist auch *die reine Unbestimmtheit* (§ 5) *für sich*, d.h. ohne vernünftige Selbst-Bestimmung (§ 6) *nur eine Bestimmtheit*, weil sie auf das Zu-Abstrahierende notwendig angewiesen ist, diesem als ihrer Schranke wiederum nur gegenübersteht (§ 16). „Das Gewählte kann der Wille wieder aufheben, aber so von einem Inhalt zum anderen übergehend bleibt er doch im Endlichen stehen.“¹⁴⁰

Wir haben gesehen, dass der Wille als Willkür aufgefasst sich widerspricht (§ 15 Anm.). Die Weise, wie sich dieser Widerspruch äußert oder für uns alltäglich darstellt, nennt Hegel die „Dialektik der Triebe und Neigungen“ (§ 17*), was komplizierter klingt, als es ist. Gemeint ist damit, dass die Triebe, Begierden und Neigungen sich *gegenseitig stören*, sie kommen sich in die Quere, behindern sich gegenseitig. Sie müssen so gegeneinander abgestimmt werden – was in ihnen selbst nicht liegt – und manchmal muss sogar ein einzelner Trieb wegen eines anderen völlig aufgegeben werden. Sinnliche Genüsse wie das Essen oder Rauchen sind in zu großen Mengen oft gesundheitsschädlich, d.h. sie wenden sich gegen die Sinnlichkeit als ihr eigenes Prinzip. Oder das unbegrenzte Streben nach Reichtum kann zu mehr Unruhe, Störungen, Zudringlichkeiten und Unsicherheit führen.¹⁴¹ Ein Trieb selbst ist nur eine

¹⁴⁰ GW Bd. 26/2, S. 788.

¹⁴¹ Vgl. Düsing, „Die Bestimmungen des freien Willens und die Freiheit des Begriffs bei Hegel“, S. 270.

„Richtung“ (ebd.*) und hat niemals sein *Maß* in sich selbst. „Dialektik heißt überhaupt, dass irgend ein Endliches die Präntention zu sein hat, aber zugleich nicht ist, indem es in ihm selbst eine Schranke hat.“¹⁴² Das ist hier sehr gut verständlich: Der Trieb (z.B. zum Alkoholkonsum) will sein, möchte *sich alleine geltend machen*; dadurch aber stört und letztlich zerstört er das Ganze (den Leib, dessen Trieb er ist) – und ist somit selbst nicht mehr. „Einem Triebe sich zu überlassen [...] ist zerstörend[;] das ist seine Dialektik.“¹⁴³ Der einzelne Trieb muss also relativiert werden, es muss ihm seine Einseitigkeit genommen werden und er in seiner relativierten Stellung im gesamten System¹⁴⁴ der Triebe erkannt werden. *Diese Reflexion liegt aber niemals in den Trieben selbst.*

Das Problem des Reflektierens auf die Triebe liegt *auf Ebene des unmittelbaren oder natürlichen Willens* darin, dass die *Beurteilung* der Triebe „gleichfalls die subjektive Willkür“ (§ 18*) durchführt. Es ergeben sich zwei Hauptrichtungen der Beurteilung (ebd.):

- Der Mensch ist *von Natur aus gut*; die Triebe sind als positiv vorhandene Bestimmungen des unmittelbaren Willens gut, sie sind zu *affirmieren* und nach ihnen ist zu leben, ihnen ist sich hinzugeben.
- Der Mensch ist von Natur aus schlecht und böse; die Triebe sind Naturbestimmungen, die der Freiheit des Willens als dessen Negatives entgegengesetzt und „sie sind *auszurotten*“ (ebd.).

Bruno Liebrucks sagt ganz richtig, dass diese Alternative selbst das Problem ist. „Die Alternative selbst ist schon als Erscheinung des Bösen anzusehen.“¹⁴⁵ Weder die bloße Hingabe an die Triebe, noch deren Ausrottung bedeutet sinnvolle Selbstbestimmung oder gar verwirklichte Freiheit. Wird nach den Trieben gelebt, dann verharrt der Wille nur im Bestimmtwerden durch ihm zufallende (zufällige) Inhalte und ist dadurch wesentlich durch den Unterschied der freien Form (erstes Willensmoment, § 5) und der unfreien Inhalte (das fremdbestimmte Woher aller Inhalte des zweiten Willensmoments, § 6) beschränkt. Wird dagegen zum Ausrotten der Triebe geschrit-

¹⁴² GW Bd. 26/2, S. 789.

¹⁴³ Handschriftliche Notiz zu § 17, TWA Bd. 7, S. 68; Hervorh. i. Orig.

¹⁴⁴ Vgl. den Zusatz zu § 17, ebd., S. 69; sowie vorausblickend § 19.

¹⁴⁵ Liebrucks, *Sprache und Bewußtsein* Bd. 3, S. 508.

ten, so erfolgt die Bestimmung ebenfalls äußerlich, nur im abstoßenden Sinn. Hunger, Durst, Sexualtrieb, Gesellschaftstrieb sind nicht per se unvernünftig; wenn ich sie als unvernünftig ansehe und mein Leben auf ihre Unterdrückung ausrichte, so lasse ich mir dadurch von ihnen das Gesetz meines Handelns aufzwingen. – Richtig ist dagegen, die Triebe „als gesetzte hervorgehen zu lassen“,¹⁴⁶ wozu wir auch einfach sagen können, dass sie *als Momente zu erkennen sind* und ihre Dignität gerade nicht in ihrem für sich Bestehen liegt, wodurch es immer nur zu der bereits aufgezeigten destruktiven Dialektik kommt. Diese Momentanisierung der Triebe verfolgen wir gleich weiter.

Der erste Schritt zu einem vernünftigen Umgang mit den Trieben besteht in der Befreiung der Triebe vom Zufälligen und Schlechtsubjektiven (vgl. § 17), ob man das zeitgemäß eine „Reinigung der Triebe“ (§ 19*) oder ihre Kultivierung oder ähnliches nennt, ist ganz zweitrangig. In einer solchen Reinigung ist (noch recht niedrigstufig) ausgerückt, dass die Triebe nicht als zufällige, untereinander indifferente Elemente eines Aggregats, sondern als Momente im „vernünftige[n] System der Willensbestimmungen“ (§ ebd.) aufgefasst werden. Die Entwicklung dieses Systems „aus dem Begriff“ (ebd.), d.h. aus dem Begriff des freien Willens (§§ 5–7) als dem Keim des Ganzen ist nichts anderes als „der Inhalt der Wissenschaft [also der Philosophie] des Rechts“ (§ 19). Diese Reflexion auf die Triebe beginnt, sie zu systematisieren. Sie können also – erinnern wir uns an die Dialektik der Triebe, § 17 – keinesfalls je für sich genommen werden, so dass man sich auf einen Trieb kapriziert, was sich, wie gezeigt, selbstzerstörerisch auswirkt. „Jeder Trieb verlangt seine Befriedigung, er ist, er gilt, ebenso gut gilt auch ein anderer, es gilt jeder als affirmativ, muss aber als negativ gesetzt werden.“¹⁴⁷ Die Triebe müssen also *auf ihren Gesamtzusammenhang hin relational* gefasst werden. Damit wird auch die *hierarchische Staffelung* der Triebe einschlägig; Hegel bringt als Beispiel den Trieb nach Ruhm, er „erfordert ganz andere Anstrengung, Zeit, Aufwand von Geist – als die anderen Triebe“,¹⁴⁸ d.h. die Reflexion der Triebe und die damit begonnene Hierarchisierung implizieren auch schon *Distanzierungen der Unmittelbarkeit* der Triebe.

¹⁴⁶ Ebd.

¹⁴⁷ GW Bd. 26/3, S. 1088.

¹⁴⁸ Handschriftliche Notiz zu § 19, TWA Bd. 7, S. 70.

Die Reflexion auf die Triebe beginnt also, sie zu systematisieren, zu vergleichen, abzuwägen, zu hierarchisieren, auf ihre Mittel und Folgen hin zu untersuchen u.v.a.m., was alles nicht unmittelbar in den Trieben selbst liegt. Hierbei wird dann in der „*Glückseligkeit*“ (§ 20) ein formelles Allgemeines gefasst, das die vielen Triebe, Begierden und Neigungen ordnet. Die Triebe werden so gedanklich durchdrungen, und dieses „Hervortreiben der Allgemeinheit des Denkens ist der absolute Wert der *Bildung*“ (ebd. – das wird dann, siehe Hegels Verweis auf § 187, in der bürgerlichen Gesellschaft in den entsprechenden Ausgestaltungen dargestellt). „*Bildung*“ heißt überhaupt: Alles Besondere unter einem allgemeinen Gesichtspunkt betrachten und bei allem nach einem allgemeinen Gesichtspunkt zu handeln.¹⁴⁹ Gleichwohl ist und bleibt die Glückseligkeit „*formelle Allgemeinheit*“ (§ 20), das bedeutet, sie ist für sich bestehende leere Form, der viele partikuläre Inhalte – die verschiedenen Triebe – entgegengesetzt werden. Die Glückseligkeit ist „inhaltslos in sich, unbestimmt“¹⁵⁰ und steht als *ein Ganzes der Befriedigung*¹⁵¹ den vielen singulären Trieb-Befriedigungen nur gegenüber und versucht, diese zu ordnen. So ist z.B. ein Hauptpunkt der Glückseligkeit der Impuls, *Dauer* in der Befriedigung der Triebe zu erreichen. Die Befriedigung der Triebe ist aber (gerade bei den sinnlichen) immer singulär, ist immer eine Instanz, die sich in ihrer Befriedigung aufzehrt und nach einer neuerlichen verlangt, ins Unbegrenzte, ins schlecht Unendliche weiter.¹⁵² Die *Glückseligkeit* ist nun – und das ist entscheidend – *niemals selbst der intendierte Willensinhalt* (§ 6), sondern dieser ist und bleibt *aus den Trieben genommen*, aber von der Glückseligkeit eben temperiert, herabgestuft, eingeschränkt, nur ausnahmsweise erlaubt und ähnliches, sozusagen kalkuliert, berechnet. Die Glückseligkeit ist also *einerseits* bereits denkende Durchdringung der Vielzahl, der Verworrenheit und der zerstörerischen Gegensätze der Triebe. Die Glückseligkeit soll Harmonie in diese Verworrenheit bringen, schließt einige Triebe aus, zieht andere vor und zeichnet diese somit als allgemeine aus, insofern sie als Bausteine zur dauerhaften Glückseligkeit gefasst werden. *Andererseits* sind die Triebe eben gerade nicht allgemein, und ihre Wahl ist zwar durch gewisse allgemeine Bestimmungen eingeschränkt (z.B. eben Dauer der Glückseligkeit, Erhalt des Ge-

¹⁴⁹ GW Bd. 26/2, S. 611 f. = Hegel, *Die Philosophie des Rechts. Vorlesung von 1821/22*, ed. Hoppe, S. 53.

¹⁵⁰ Handschriftliche Notiz zu § 20, TWA Bd. 7, S. 71.

¹⁵¹ Vgl. GW Bd. 26/3, S. 1089.

¹⁵² Vgl. Düsing, „Die Bestimmungen des freien Willens und die Freiheit des Begriffs bei Hegel“, S. 270 f. mit hilfreichem Verweis auf Platons *Philebos* 27e–28a.

samtorganismus, Harmonie u.ä.), verbleibt aber letztlich immer *willkürlich*. Z.B. kann ein harmonisches, langes Leben problemlos mit einem starken Fokus auf sinnliche Genüsse und Vermeidung von Anstrengung konzipiert und gelebt werden. Ebenso kann ein solches Leben aber auch mit Fokus auf Askese, körperliche Tüchtigkeit und Arbeit gelebt werden. Die Entscheidung hierbei bleibt wieder willkürlich, denn das Problem ist, dass das formelle, leere Allgemeine – die Glückseligkeit – sich gerade nicht selbst in seine Besonderungen – die einzelnen Triebe – hinein kontinuieriert, sich in ihnen gerade manifestiert, wie wir das in der Bewegung der Momente des Willens (§§ 5–7) gesehen haben. „Die Glückseligkeit bleibt also ein trübes Bild, das Bestimmungen in sich enthalten soll und doch unbestimmt ist, das Inhalt haben soll und doch keinen hat, denn hier ist kein Prinzip für diesen Inhalt, der eine sucht die Glückseligkeit darin, der andere in etwas anderem, die Bestimmung ist deshalb als besondere, subjektive, zufällige ausgesprochen.“¹⁵³

Gleichwohl ist die Glückseligkeit eine enorm wichtige Stufe in der Entwicklung des Willens. Die Glückseligkeit leistet generell die *Distanzierung und Vermittlung der Triebe*. Die Triebe werden in ihrer zerstörerischen Dialektik (§ 17) und Partikularität erkannt, dadurch in ihrer Selbstständigkeit schon problematisiert und auf ein Allgemeines bezogen (§ 20). Die so in den Willen (zweites Willensmoment, § 6) aufgenommenen Zwecke hatten einerseits die Form des Allgemeinen (sie müssen der Glückseligkeit entsprechen und werden insofern verallgemeinert), andererseits aber immer partikularen Inhalt (*welchem* Trieb nachgegeben wird, ist dadurch nicht vernünftig-notwendig bestimmt). Dieses Problem wird nun überwunden, indem *das in der Glückseligkeit aufscheinende Allgemeine*, das hier noch nur die Funktion des Ordnen der als Tatsachen hingenommenen Triebe hatte, *prinzipiell selbst als intendierter Inhalt genommen wird*. Aber der Wille ist, wie wir wissen, *selbst allgemein* (§ 5), er ist konkret Allgemeines (§ 7). *Der Wille hat also „sich selbst [...] zu seinem Inhalte, Gegenstände und Zweck“* (§ 21*) Das muss ganz präzise logisch verstanden werden: Der Wille will sich, seinen Begriff; der Wille will also sich *als System der drei Willensmomente* (§§ 5–7) selbst, *nicht in irgendwelchen willkürlichen Inhalten aus den Trieben*. Damit ist er nicht mehr nur an-sich freier Wille (als unendliche Möglichkeit, erstes Willensmoment, § 5), sondern auch für-sich freier Wille (das Was und das Woher des zweiten Willensmoments, § 6, *ist er selbst*). „Seine [= des Willens, der sich selber will] bestimmten Inhalte sind dann nicht mehr

¹⁵³ GW Bd. 26/3, S. 1091.

die singulären [...] Triebe und Begehungen, die er allenfalls formal zur Glückseligkeit koordiniert, sondern die Momente [= §§ 5 u. 6] des in sich bestimmten und sich bestimmenden Allgemeinen [= § 7].¹⁵⁴ Damit sind nun auch *die Triebe und Neigungen überhaupt momentanisiert* oder aufgehoben, denn der Wille erhebt sich gänzlich ins Allgemeine, reinigt seine Zwecke und Inhalte von aller unmittelbaren Natürlichkeit, und hat aber gerade dadurch die Kraft, wenn sich für die Erfüllung dieses seines Inhaltes – und der ist eben er selbst in seinen Momenten – ein Trieb für notwendig erweist, diesen auch *als unselbstständigen und zweckhaft eingelegten* zu realisieren. Das resümiert Hegel auf knappstem Raum am Anfang der Anm. zu § 21: Erst lässt sich der Wille seine Inhalte (§ 6) unmittelbar geben, nimmt sie aus den Trieben auf. Dann beginnt er zu reflektieren, analysiert sie, wägt sie ab, distanziert sie und koordiniert sie durch den Rekurs auf ein Allgemeines (das traditionell eben Glückseligkeit genannt wird), pendelt gleichsam zwischen den beiden Polen. Nun aber setzt er das Allgemeine, das er selbst ist, konkret als Inhalt; dadurch verliert alles Externe seine unmittelbare Dignität. Alles, was jetzt noch Gültigkeit haben kann, muss sich am sich selbst wollenden freien Willen legitimieren. Natürliche und geistige Triebe sind dadurch keinesfalls ausgeschlossen, aber niemals unmittelbar und niemals selbstständig Inhalt und Zweck – sondern eben als momentanisiert. Festzuhalten ist: Dieses Sich-Erheben zum Allgemeinen, das Nicht-Geltenlassen der Triebe in ihrer Unmittelbarkeit, das Ausrichten der Triebe am allgemeinen Zweck *ist nichts anderes als das Denken*. „Dies Aufheben [= das gerade dargelegte Momentanisieren der vielen partikularen Triebe] aber und Erheben ins Allgemeine ist das, was die Tätigkeit des *Denkens* heißt.“ (§ 21 Anm.) Darum darf niemals der Wille vom Denken losgelöst werden, als wäre er selbst nur ein Vermögen unter anderen, vielleicht sogar im Gegensatz zum Denken stehend: „Hier ist der Punkt, auf welchem es erhellt, *dass der Wille nur als denkende Intelligenz wahrhafter, freier Wille ist*.“ (ebd.*)

Der freie Wille, der sich selbst will – das klingt, wenn man es zum ersten Mal liest, einigermaßen seltsam. Ohne schon zu viel vorweg nehmen zu wollen, sei hier angedeutet, dass die weitere Entwicklung der *Rechtsphilosophie* genau darin bestehen wird: Wir werden eine Sphäre, eine rechtliche Weltgestaltung kennenlernen, in der das erste Willensmoment (§ 5) in seinem Gehalt ver-

¹⁵⁴ Düsing, „Die Bestimmungen des freien Willens und die Freiheit des Begriffs bei Hegel“, S. 271.

wirklich ist, nämlich das abstrakte Recht. Jeder ist Ich im Sinne des ersten Willensmoments, im Sinne der absoluten Abstraktion. In dieser formalen Gleichheit liegt ein wichtiger Baustein der Freiheit, und der sich selbst wollende Wille bedeutet eben genau das: seine Momente und ihr Gehalt werden zur objektiven Welt gebildet bzw. in dieser vorgefunden. Ebenso für die anderen Willensmomente. – Somit muss man also verstehen, dass gerade kein Solipsismus von Hegel gemeint ist; es geht gerade nicht um ein Sich-gegen-die-Welt-Abschließen, gerade nicht um ein ‚Ich will nur mein Ich, sonst existiert gar nichts, sonst hat nichts einen Wert‘ oder ähnliches. Das Objektivieren der Freiheit ist immer zentral, dazu gleich mehr.

Mit dem, was wir uns bereits zur schlechten sowie zur wahrhaften Unendlichkeit erarbeitet haben, ist klar: Der an-und-für-sich-seiende Wille (d.h. der Wille, der sich selbst zu seinem Inhalt hat) ist wahrhaft unendlich, denn sein Gegenstand ist nicht ein Anderes und eine Schranke für ihn – vgl. §§ 10 u. 11! –, sondern er ist in seinem Gegenstand nur „in sich selbst zurückgekehrt“ (§ 22). Damit ist der Wille nicht nur „Möglichkeit, Anlage, Vermögen“ (ebd.), also nur der ansich freie Wille (= § 5), der zwar die unendliche Möglichkeit der freien Selbstbestimmung ist, in der Frage des Inhalts (= § 6) dieser seiner Selbstbestimmung dann aber wieder auf die äußerlichen Zufälligkeiten der Natur, der Triebe und Neigungen aufprallt. Sondern der anundfürsich freie Wille ist „das *Wirklich-Unendliche*“, das „*infinitum actu*“ (ebd.), also dasjenige, das in seinem Wirken, *sich* als Inneres, als Mögliches, als Begriff oder als Keim (= § 5) durch seine Äußerung ins Objektive hinein *selbst verwirklicht*. In einer handschriftlichen Notiz zu § 22 sagt Hegel sehr gut kontrastierend: „In diesen Gegensatz fällt Sklaverei“.¹⁵⁵ Gemeint ist damit genau *das Verfehlen des Wirklich-Unendlichen*. Der Sklave hat als Inhalt seines Willens niemals einen genuin eigenen Zweck; was er sich als Zweck voraussetzt, ist das, was ihm sein Beherrscher aufträgt. Er verwirklicht somit prinzipiell fremde Zwecke. Dadurch aber findet er niemals sich selbst in der Objektivität wieder, kann sich selbst nicht verobjektivieren: „Der Sklave ist Mensch an sich, möglicher Wille, denn er hat sich nicht selbst zum Gegenstand.“¹⁵⁶ Der anundfürsichseiende Wille dagegen ist frei und wahrhaft unendlich, weil er sich in seinem Zweck, in seinen Äußerungen und in seinem Gegenüberliegenden nur zu sich selbst verhält, somit keinerlei Beschränkung unterliegt. „Das ä-

¹⁵⁵ Handschriftliche Notiz zu § 22, TWA Bd. 7, S. 74.

¹⁵⁶ GW Bd. 26/2, S. 612 = Hegel, *Die Philosophie des Rechts. Vorlesung von 1821/22*, ed. Hoppe, S. 54.

ßerliche Dasein des Willens ist seine Innerlichkeit, er selbst.“¹⁵⁷ Damit ist er auch unabhängig, sowie, wie Hegel kraftvoll sagt, „die Wahrheit selbst“ (§ 23*), denn er ist das Entsprechen von seinem Begriff und dessen Verwirklichung. Der anundfürsichseiende Wille ist auch das wahrhaftige, konkrete Allgemeine. Er löst sozusagen ein, er verwirklicht, was wir in der Darstellung des Begriffs des Willens (§§ 5–7) entwickelt haben: er ist das Allgemeine, das sich in seinem Sich-Besondern nicht verliert, denn es besondert sich zu sich selbst hin, hält sich in ihm durch, manifestiert sich in ihm und durch es. „Der Begriff des freien Willens [ist] das über seinen Gegenstand übergreifende, durch seine Bestimmung hindurchgehende Allgemeine, das in ihr mit sich identisch ist.“ (§ 24 Anm.*)

In den §§ 25 und 26 erläutert Hegel unterschiedliche Bedeutungen von Subjektivität und Objektivität *im Hinblick auf den Willen*; der Grund dieser Ausführungen wird in der Anm. zu § 26 gegeben. Vorerst zu den willensbezüglichen Bedeutungen von Subjektivität (§ 25):

- 1) Die „reine Form“ (ebd.*), das absolute Auf-sich-selbst-zurückgebo-gen-Sein des Ichs, das wir aus dem ersten Willensmoment (§ 5) kennen; die „reine *Gewissheit* seiner selbst“ (§ 25), d.h. noch gänzlich ohne irgendeinen Bezug auf mögliches Objektives und also völlig losgelöst von Wahrheit in jeglichem Sinn.
- 2) Die Besonderheit des Willens im Sinne der Willkür (§ 15), d.h. einer Selbstbestimmung des reinen Ichs (erstes Willensmoment, § 5) zu einem beliebigen äußerlich-zufälligen Inhalt, der als Zweck gesetzt wird. Hegel sagt hierzu auch „Eitelkeit“.¹⁵⁸
- 3) Generell die „einseitige Form“ (§ 25), d.h. der Inhalt der Selbstbestimmung des Willens (§ 6), wie er als noch nur-innerlicher „unausgeführter Zweck“ (§ 25) *gegen* die Objektivität steht, der er eingebildet werden soll (vgl. § 8). Die „reine unausgeführte Innerlichkeit“¹⁵⁹ als der Objektivität, in die hinein ‚ausgeführt‘ werden soll, entgegengesetzt.

¹⁵⁷ GW Bd. 26/2, S. 794.

¹⁵⁸ Vgl. ebd., S. 795.

¹⁵⁹ Ebd., S. 796 (Marginalie zu § 25).

In § 26 folgen die drei Bedeutungen der Objektivität in Ansehung des Willens:

- 1) Der Wille, der sich selbst zu seiner Bestimmung, sich selbst zu seinem Zweck hat und sich selbst will, wie wir es gerade ausführlich entwickelt haben (§§ 21–24). Ihm ‚gegenüber‘ (sein Inhalt) ist – er selbst.
- 2) Der Wille als nur das Objekt intendierend, d.h. ohne die unendliche Form (erstes Willensmoment, § 5) bedenkend, also als ganz seinem als Inhalt gesetzten (zweites Willensmoment, § 6) Objekt hingegebener Wille.¹⁶⁰
- 3) Die Objektivität als die „einseitige Form“ (§ 26) der Äußerlichkeit gegen die ebenfalls „einseitige Form“ (§ 25) der noch nur-innerlichen Subjektivität (Punkt γ des § 25); die Objektivität als Außenwelt, durchaus auch als feindseliger ‚Schrecken der objektiven Welt‘,¹⁶¹ in welcher sich der Wille finden oder hineinarbeiten muss, um objektiv zu sein.

Der Grund dieser Ausführungen ist ein methodologischer (§ 26 Anm.). Es ist oben bei der Erläuterung des Momentanisierens bereits kurz angesprochen worden, dass das Abhalten von schlechsubjektiven (siehe § 25 Punkt β !) Einfällen und Vorstellungen – was etwas sei oder gar wie etwas sein sollte – in der Philosophie von allerhöchster Wichtigkeit ist. Bei der Dialektik der Triebe (§ 17) haben wir gelesen: „Dialektik heißt überhaupt, dass irgend ein Endliches die Präntention zu sein hat, aber zugleich nicht ist, indem es in ihm selbst eine Schranke hat.“¹⁶² Das gilt nun auch für die beiden Bestimmungen Subjektivität und Objektivität (siehe § 26 Anm. und vorgreifend §§ 31 f.), die für uns alltäglich als vollständig fixierte gelten, sich aber im Verlauf der Untersuchung mannigfach als in-einander-übergehend darstellen werden. Gewiss kann man immer sagen: ‚dann muss man eben definieren!‘ Aber das

¹⁶⁰ Wenn Hegel hier bei den Beispielen nicht nur leicht verständliches wie den „kindlichen“ (§ 26) Willen nennt, sondern auch den „sittlichen“, so ist damit die Sittlichkeit im Sinne der Sitte, d.h. der unmittelbar gelebten Sittlichkeit, die noch nicht durch die absolute (alles hinterfragende) Reflexion der modernen Subjektivität hindurchgegangen ist. Das wird der Gang durch die Moralität und v.a. deren Aufhebung in die Sittlichkeit (§ 141) klären. Vgl. auch GW Bd. 26/3, S. 1096 f.

¹⁶¹ Vgl. Hoffmann, *Hegel-Propädeutik*, S. 19.

¹⁶² GW Bd. 26/2, S. 789.

bloße Festlegen ist selbst schlecht-unendlich: „Der Versuch, einen Begriff dadurch als rein objektiv definiert zu beweisen, dass auch die definierenden Begriffe rein objektiv definiert werden, führte ins Unendliche. Jede Definition muss deshalb an einem als zweckmäßig erscheinenden Punkt subjektiv abgebrochen werden, nämlich dann, wenn sie unter den gegebenen Umständen als hinreichend deutlich erscheint.“¹⁶³ Es besteht so die Gefahr, in der Analyse nur das zu finden, was in der schlechtsubjektiv gesetzten Definition schon enthalten war. – Natürlich sind Definitionen nicht per se verwerflich oder falsch, für die Alltagspraxis oft auch einfach notwendig. Hegel möchte aber *die Sache selbst* sich entwickeln lassen und diese Entwicklung nachverfolgen. Insofern kann man die gesamte *Rechtsphilosophie* als geordnete Entfaltung dessen, was in der absoluten Allgemeinheit des Willens (§ 5) angelegt ist, verstehen. Das bedeutet auch, dass festgewordene Vorstellungen und vor-schnell gesetzte Definitionen sich im Rechtlich-Sittlichen limitierend auswirken. So werden wir die Sittlichkeit in den §§ 142–157 als *Identität* von Subjektivität und Objektivität, von Sollen und Sein kennenlernen. Das klingt vorerst noch seltsam, hat aber einen ganz präzisen und freiheitsbezüglich enorm wichtigen Sinn. Wer dagegen Subjektivität und Objektivität *ausschließlich* als je für sich fixiert und einander entgegengesetzt fasst, verbaut sich die Einsicht in die höchsten welthistorischen Freiheitswirklichkeiten. „Was daher im Folgenden das Subjektive und Objektive des Willens für eine Bedeutung haben soll, hat jedesmal aus dem Zusammenhang zu erhellen, der ihre Stellung *in Beziehung auf die Totalität* [= das in der *Rechtsphilosophie* entwickelte System im Ganzen] enthält.“ (§ 26 Anm.*)

Die §§ 27–29 fassen die bisherige Entwicklung des Willensbegriffs zusammen und klären, darauf aufbauend, den Rechtsbegriff. Resultat und Kulminationspunkt der bisherigen Entwicklung des Willensbegriffes ist „*der freie Wille, der den freien Willen will*“ (§ 27). Das bedeutet, dass der Wille „sein [eigenes] Wesen [selbst] zur Bestimmung und zum Zwecke hat“ (*Enzyklopädie* § 482). Es ist also derjenige Wille, der sich selbst, seinen eigenen objektiven Begriff (§§ 5–7) in sich als seinen subjektiven Inhalt und Zweck aufgenommen hat. Er will also sich in der Entfaltung seiner Momente, d.h. „als das vernünftige System seiner selbst“ (§ 27). In diesem vernünftigen System liegt aber das Sich-Äußern und Objektivwerden, das wir als zweites Willensmoment (§ 6) bereits kennen: nur durch dieses ist ja das erste Willensmoment

¹⁶³ Simon, „Kritik der Urteilsform“, S. 77.

(§ 5) allererst, was es ist. Erinnern wir uns hierbei an den Witz mit dem Obst: Das Allgemeine, das sich nicht als Besonderes realisiert, ist Unsinn. *Indem der freie Wille sich selbst der Gegenstand seines Wollens ist, will er sein Gegenständlich-Werden, d.h. das Hineinbilden seiner Momente in die objektive Welt.*¹⁶⁴ Der Wille setzt sich selbst als Inhalt und Zweck, das bedeutet aber gerade – vgl. § 8! – das Übersetzen der subjektiven Inhalte ins Objektive. Genau das ist auch gemeint, wenn Hegel noch einschränkend vom „abstrakte[n] Begriff der Idee des Willens“ (§ 27) spricht: Die Idee ist der Begriff, in diesem Fall der Begriff des Willens als das System seiner Momente (§§ 5–7), in seinem Dasein oder in seiner Verwirklichung. Hier aber ist sein Begriff noch nicht verwirklicht, noch nicht die Gestaltung der Welt geworden – und das wird die weitere Entwicklung der *Rechtsphilosophie* selbst sein. Es wird also eine Sphäre der Welt-Gestaltung geben, in der der Wille in seiner reinen Allgemeinheit anerkannt ist, und das ist primär im abstrakten Recht der Fall. Es wird auch eine Sphäre geben, in der der Wille sich rein in seiner Besonderheit (sogar in seiner Willkür) wird entfalten können, was in der bürgerlichen Gesellschaft schlagend werden wird, usw.

Machen wir uns das auch rückblickend noch einmal ganz kurz klar: Es ist eine permanente Bewegung der Entwicklung und der Anreicherung, eine Bewegung der *Konkretisierung* des Begriffs des Willens selbst: Vom ersten, rein abstrakten Willensmoment (§ 5), über dessen Sich-Besondern (§ 6), zum Verlorensein an den Inhalt der Besonderungen (§ 11), bis hin zu dem freien Willen, der den freien Willen will (§ 27). Genau hier geht es jetzt dann weiter mit dem Objektivwerden des freien Willens, wobei es dabei – entlang des zu § 26 Gesagten – gerade nicht bei dem formellen Gegensatz von Subjektivität und Objektivität bleiben wird. Sondern so, wie das Allgemeine (§ 5) in seinem Besondern (§ 6) bei sich selbst bleibt (§ 7), so wird sich das Objektivwerden des freien Willens auch als ein Bei-sich-selbst-Sein und ein Sich-Finden im Objektiven darstellen (§ 28). Der Alltagsgegensatz von Subjektivität und Objektivität wird also nicht das letzte Wort bleiben.

Der § 29 gibt dann, das alles zusammennehmend, die große grundlegende Bestimmung des Rechts überhaupt: „Dies, dass ein Dasein überhaupt *Dasein des freien Willens* ist, ist das *Recht*.“ (§ 29) Überall dort, wo der freie Wille Wirklichkeit erlangt, ist eine Form des Rechts. Das Dasein des freien Willens muss

¹⁶⁴ Vgl. GW Bd. 26/2, S. 797 f.

in seinem vollen Umfang verstanden werden: das Recht im philosophischen Sinn ist nicht auf das juristische Recht eingeschränkt – aber dieses ist eine wichtige Form des Daseins des Rechts überhaupt (vgl. *Enzyklopädie* § 486). Auch z.B. die Moralität als diejenige Sphäre, in der der freie Wille versucht, das Objektive in sich selbst zu finden – denken wir an die Gewissensfreiheit, die sich auch gegen juristisches Recht entscheiden kann – ist *Recht*, weil auch diese Realisierung des freien Willens ein wichtiges Moment der modernen Freiheit ist. Halten wir also definatorisch fest: „*Das Dasein des freien Willens ist das Recht.*“¹⁶⁵ Und: „Wir haben die Definition des Rechts nicht aus Vorstellungen genommen, sondern wir sind zu dem Recht gekommen [indem wir dem Begriff des Willens in seiner Entwicklung gefolgt sind], frei und unabhängig.“¹⁶⁶

In der Anm. zu § 29 wird noch knapp eine verbreitete Fehlauffassung des Rechts adressiert, die Hegel besonders an Kant bemängelt. Dieser schreibt, ganz klassisch: „Das Recht ist also der Inbegriff der Bedingungen, unter denen die Willkür[!] des einen mit der Willkür des anderen nach einem allgemeinen Gesetze der Freiheit zusammen vereinigt werden kann.“¹⁶⁷ Diese Rechts-Definition setzt aber den Willen als *nicht an-und-für-sich-seiend* (§§ 21 u. 22) voraus. Es wird die „eigentümliche Willkür“ (§ 29 Anm.) als das Entscheidende angesehen, während dagegen der anundfürsich freie Wille *sich selbst*, d.h. seinen Begriff, d.h. *sich in seiner Objektivität* (im Sinne des Punktes α im § 26) als Zweck will. Das hat aber nichts mit Willkür zu tun. Dagegen wird in der Kantischen Ansicht der Wille in seiner Vernünftigkeit verfehlt und es erscheint „das Vernünftige“ (ebd.) in den allgemeinen Gesetzen, Normen, Institutionen und Sitten *nur äußerlich*, d.h. *als beschränkend*, während wir bereits wissen, dass diese Weltgestaltungen gerade die *Realisierung* des freien Willens selbst bedeuten. Gewiss kann diese oder jene Rechtsnorm für mich als beschränkend erscheinen. Darin erschöpft sie sich aber nicht: „Die Beschränkung, die der Einzelne durch das Recht erfährt, ist also die Entschränkung des isolierten Individuums zu seiner Gesellschaft.“¹⁶⁸ Liebrucks gibt auch gleich ein großes Beispiel: Die Freiheit – das Könnensbewusstsein –

¹⁶⁵ GW Bd. 26/2, S. 614 = Hegel, *Die Philosophie des Rechts. Vorlesung von 1821/22*, ed. Hoppe, S. 56; Hervorh. VS.

¹⁶⁶ GW Bd. 26/2, S. 614 = Hegel, *Die Philosophie des Rechts. Vorlesung von 1821/22*, ed. Hoppe, S. 56.

¹⁶⁷ Kant, *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre* § B, Akademie-Ausgabe Bd. VI, S. 230.

¹⁶⁸ Liebrucks, *Sprache und Bewußtsein* Bd. 3, S. 510.

der Rede *wächst* durch die Beschränkung in komplizierten Sätzen und Perioden; je mehr Regeln (je mehr Objektives) ich kenne und beherrsche, desto größer meine Ausdrucksfähigkeit.¹⁶⁹

„Jede Stufe der Entwicklung der Idee der Freiheit hat ihr eigentümliches Recht“ (§ 30 Anm.). Das ist doppelt zu nehmen. *Erstens* ist jede Stufe momentanisiert gültig, keine ist *nur* Mittel, die nach Erreichung der darauffolgenden Stufe weggestrichen wird. Es wird in der Moralität Positionen geben, in denen das abstrakte Recht aus gewissen Gründen vom Subjekt negiert wird (z.B. in einer Gewissensentscheidung); gleichwohl folgt systematisch dadurch nicht die vollständige Negation des abstrakten Rechts; im Staat wird das abstrakte Recht als ein Moment aufgehoben sein. Die in der *Rechtsphilosophie* dargestellte Entwicklung darf also nicht im Sinne eines Abstreifens von totem Material o.ä. aufgefasst werden. *Zweitens* hat jede Stufe ihr eigentümliches Recht, insofern sie eine eigene Rechtsform, d.h. eine eigene Daseinsform von Freiheit ausprägt. Recht bedeutet, wie gesagt, nicht ausschließlich juristisches Recht: „Die Moralität, die Sittlichkeit, das Staatsinteresse ist jedes ein eigentümliches Recht, weil jede dieser Gestalten Bestimmung und Dasein der Freiheit ist.“ (ebd.) Darum kann es auch wahrhafte Rechtskollisionen geben. Wäre nur das abstrakte juristische Recht wirklich Recht, könnten positive Rechtsnormen und moralisches Gewissen niemals ernsthaft in Kollision kommen. Sie können es aber – weil beides *Recht* im Sinne des Daseins von Freiheit ist.

Die *Methode* der *Rechtsphilosophie* – und der Philosophie überhaupt – haben wir bereits kennengelernt, es ist das „immanent[e] Fortschreiten und Hervorbringen“ (§ 31*) des Begriffs selbst, rechtsphilosophisch gesprochen also des Begriffs des freien Willens. Dieses Weitertreiben aus sich selbst heraus nennt Hegel berühmt-berüchtigt „*Dialektik*“ (§ 31 Anm.), wobei er aber die negativ-didaktische Dialektik einiger (keinesfalls aller!) Dialoge Platons distanziert, in denen der Aufweis von Widersprüchen zur Abhaltung von falschen Auffassungen, aber nicht zu einem affirmativen Resultat führt. Wir verfolgen also den Begriff des freien Willens selbst, der sich entfaltet, auseinanderlegt, *konkretisiert*. „Der Fortgang also ist Setzen dessen, was im Begriffe enthalten ist, wo es aber noch nicht als unterschieden gesetzt ist.“¹⁷⁰

¹⁶⁹ Vgl. ebd., S. 511.

¹⁷⁰ GW Bd. 26/2, S. 799.

Genau das kennen wir schon z.B. aus dem ersten Willensmoment (§ 5), das sich aus sich heraus – um überhaupt je es selbst zu sein – besondert und konkretisiert ins zweite Willensmoment (§ 6). Dabei wird für den Alltagsverstand auch das Verbot des Widerspruchs verletzt, denn das dritte Willensmoment ist die momentanisierte Einheit des Allgemeinen und des Besonderen, zweier sich eigentlich widersprechender Gegenbegriffe. Das große Selbstbewusstsein der Philosophie kennen wir auch bereits aus dem gefürchteten Doppelsatz der Einleitung; Hegel sagt es noch einmal: „der Gegenstand ist für sich selbst vernünftig.“ (§ 31 Anm.) Wir verfolgen also die Entwicklung des Begriffs des freien Willens und halten unsere Einfälle und Vorstellungen ab;¹⁷¹ dabei werden wir einige wichtige philosophiegeschichtliche (und auch rechtshistorische) Positionen an ihrem jeweiligen Ort in der Entwicklung des Systems mitverfolgen, und lernen so, gleichsam im Vorbeigehen, deren Größe und deren Grenze kennen.

¹⁷¹ Vgl. den Zusatz zu § 238 der *Enzyklopädie*, TWA Bd. 8, S. 390 f.

DAS ABSTRAKTE RECHT (§§ 34–103; § 104 Übergang vom Recht in die Moralität)

Das Moment der Allgemeinheit (§ 5) *in* der Einzelheit (§ 7) des Willens ist die *Person*. Persönlichkeit bedeutet: Ich weiß um mich selbst als sich-durchhaltende Negativität in allen Endlichkeiten (in meiner Willkür, Trieben, Begierden; in meiner Körperlichkeit), das heißt also das Wissen um mich als Unendlichkeit, insofern ich gerade nicht an meine endlichen Bestimmungen, meine Triebe, meine Körperlichkeit gebunden bin. (Wodurch sich, wie wir noch sehen werden, die Möglichkeit zur Selbstopferung ergibt, vgl. § 47.)

Es geht hier nicht um ein Selbstbewusstsein im Sinne des bloßen Sich-selbst-Wissens als dieser oder jener Bestimmte, um ein Mir-bewusst-Sein meiner Eigenheiten, sondern um das Selbst-Wissen „als vollkommen abstraktem Ich, in welchem alle konkrete Beschränktheit und Gültigkeit negiert und ungültig ist“ (§ 35 Anm.). Die konkreten Bestimmungen, die ‚Beschränktheiten‘, sind negiert und ungültig – darauf wird das *abstrakte* Recht aufbauen.

Wir kennen dieses Absehen von allen Endlichkeiten und Beschränktheiten aus unserem Alltag. Wenn wir beispielsweise eine Flasche Wasser kaufen möchten, dann abstrahieren wir von allen endlichen Eigenschaften der *Person*, die uns die Flasche verkauft: Ist sie mir sympathisch? gefällt mir die Weise, wie sie gekleidet ist? gefällt mir ihre Frisur? usw. – alles das wird eben *abstrahiert*, weggezogen aus unserer Beurteilung unseres Gegenübers, wenn wir, ganz alltäglich, einen Kaufvertrag eingehen. Es ist wichtig zu sehen, dass diese Abstraktion (1.) eine geistige Leistung ist, die wir vollziehen und die nicht selbstverständlich ist. Darum spricht Hegel auch richtigerweise „Individuen und Völker[n]“ (§ 35 Anm.) die Persönlichkeit ab, die sich noch nicht zu dieser bewussten Abstraktion und Negation heraufgearbeitet haben. Gleichzeitig ist diese Abstraktion aber (2.) für uns im neuzeitlichen Europa doch inzwischen völlig alltäglich, wie wir in jeder kleinen privatrechtlichen Interaktion, jedem Einkauf, erfahren können. Diese Interaktionen sind aber *geistige Leistungen*, die in der Interpretation der menschlichen und weltlichen Unmittelbarkeit *als ungültig* bestehen – das ist immer im Blick zu behalten, wenn die Philosophie wieder als ‚abgehoben‘, ‚weltfremd‘ usw. denunziert

wird. „*Wir sind mittendrin*.“¹⁷² Der weitere Gang durch das abstrakte Recht wird das gleichsam Millimeter für Millimeter ausbuchstabieren.

Die Persönlichkeit enthält die Rechtsfähigkeit. Das Rechtsgebot lautet daher: „Sei eine Person und respektiere die anderen als Personen.“ (§ 36) Das heißt: Fasse dein Gegenüber aus seiner Negativität, seinem Abstrahierenkönnen, seinem *Denken* – und nicht aus seiner unmittelbaren Gegenständlichkeit. Denken ist, in einem ersten Schritt, nämlich genau das: das Allgemeinmachen von Dingen, Ereignissen, Objekten. Dadurch wird immer von ihrer Unmittelbarkeit abstrahiert (sie werden, wenn man so will, getötet). Dieses gedankliche Nicht-verhaftet-Bleiben in der Unmittelbarkeit ist aber ein immenser Schritt zur Freiheit, und die Grundlage des abstrakten Rechts: „Wer sich nicht gedacht hat, ist nicht frei.“¹⁷³

Wie wir in der Analyse der drei Willensmomente gesehen haben, gibt es die Allgemeinheit des Willens (§ 5) nur, indem der Wille in seine Besonderheit (§ 6) übergeht. Das gilt auch hier. Es gibt diese Besonderheiten und ihre vielen Inhalte. Aber im abstrakten Recht wird eben von den vielen unterschiedlichen Besonderheiten abstrahiert. Es wird hier abstrahiert von dem besonderen Interesse einer Person und den Bestimmungsgründen ihres Willens (die Frage, *warum* jemand eine Flasche Wasser kauft, hat für den Kaufvertrag keinerlei Relevanz), von dem Nutzen und Wohl einer Person, der Einsicht einer Person in die jeweilige Situation („Unwissenheit schützt vor Strafe nicht“) und auch von ihrer Absicht – alle diese wichtigen Bestimmungen werden erst in der Moralität relevant; Größe und Grenze des abstrakten Rechts besteht aber eben im bewussten Absehen von diesen Bestimmungen.

Darum ist das abstrakte Recht hinsichtlich der konkreten Handlung und der moralischen und sittlichen Verhältnisse, also der ‚Ausgestaltung‘, „nur eine Möglichkeit“ (§ 38*); es werden keine Anweisungen zur institutionellen Ausgestaltung gemacht (darum wird das institutionelle Rechtssystem, wie wir es kennen, auch in der Sittlichkeit noch einmal in der Rechtspflege, §§ 209–229, wiederkehren). Das abstrakte Recht ist somit darauf beschränkt, die Freiheit der Persönlichkeit zu schützen: „[e]s gibt daher nur *Rechtsverbote*“ (§ 38) und alle als Gebote formulierten Bestimmungen des abstrakten Rechts sind auf Verbote, die die Persönlichkeit schützen, zurückzuführen.

¹⁷² Gerhard Gamm, *Der Deutsche Idealismus*, S. 96; Hervorh. i. Orig.

¹⁷³ Notiz zu § 5, TWA Bd. 7, S. 51.

Die Persönlichkeit ist Allgemeinheit, einfache Beziehung auf sich selbst (§ 35), die sich in mannigfache Besonderheiten ausdifferenziert, aber niemals an diese verloren ist, sondern sich durch diese durchkontiniert und somit allererst erhält (§§ 5–7); die „einfache Beziehung auf sich“ (§ 35*) bezeichnet genau dieses Nichtverlorensein an ihre eigenen Besonderungen. Als diese Bewegung ist der Wille der Persönlichkeit Einzelheit und steht somit einer „vorgefundenen Natur“ (§ 39) gegenüber, also vereinfacht gesagt, der Außenwelt. Dadurch wird die Persönlichkeit zu einem Subjektiven, das von einem Objektiven begrenzt wird, herabgedrückt – was der Unendlichkeit der Persönlichkeit (§ 35, vgl. § 5) widerspricht. Die Persönlichkeit wird darum zu einem „Tätigen“, das bestrebt ist, „sich Realität zu geben, oder, was dasselbe ist, jenes Dasein [= das der vorgefundenen Natur] als das ihrige zu setzen.“ (§ 39) Die Persönlichkeit als unendliche, also wie dargelegt als Denken, arbeitet gegen die äußerliche, natürliche Beschränkung an, indem sie sie als ihre setzt – und die erste Stufe dieser Tätigkeit ist ganz alltäglich und jedem bekannt: das *Eigentum*. Bei diesem geht es eben genau darum, dass eine Person durch ihre Willensentscheidung ein vorderhand ihr Entgegengesetztes (einen Teil der Natur, ein Artefakt) *vergeistigt*; das Eigentum ist Geistiges, und als solches eine höhere Wahrheit als die bloße Vorhandenheit des Objekts, was auch der Grund dafür ist, dass der Eigentümer sein ihm gehöriges Objekt zerstören darf. Das Objekt hat gegen das geistige Prinzip des Eigentums sozusagen ‚nichts zu melden‘.

Das Eigentum (§§ 41–71)

„Die Person muss sich eine äußere Sphäre ihrer Freiheit geben, um als Idee zu sein.“ (§ 41) Damit die Freiheit des Willens, die bisher noch nur die Freiheit der innerlichen Abstraktion ist, wirklich werden kann, muss sie sich äußern, sich darstellen. Darum fällt die Rechtsphilosophie im gesamten System Hegels in den ‚objektiven Geist‘ – es geht, wie wir bereits wissen, um das Objektivwerden und Institutionalisieren der Freiheit (vgl. *Enzyklopädie* §§ 480–482). Wir können die Entwicklung der *Rechtsphilosophie* verstehen als ein sukzessives Sich-immer-weiter-Anreichern dieses Objektivwerdens und Sich-Darstellens. Fürs Erste ist die Freiheitsdarstellung des Willens hier noch nicht sonderlich elaboriert, das ‚Medium‘, das die Sphäre seiner Darstellung

ist, ist selbst noch unmittelbar bestimmt: es ist die bloße Außenwelt. Es ist „das Äußerliche überhaupt“ (§ 42), das dem Geist vorderhand gegenübersteht – wobei noch einmal betont werden muss, dass es bei dieser starren Gegenüberstellung gerade nicht bleibt; der Geist ist er selbst und sein anderes, indem er sich in seinem anderen darstellt, manifestiert.¹⁷⁴ Dieses Äußerliche überhaupt ist hier nun: „eine Sache“ (§ 42); und diese ist unfrei, unpersonlich und rechtlos.¹⁷⁵

„Die Person hat das Recht, in jede Sache ihren Willen zu legen“ (§ 44) und die Sache somit zu der ihrigen zu machen. Sachen selbst haben keinen substantiellen Zweck, d.h. sie können sich hinsichtlich ihres Zwecks nicht selbstbestimmen, und dadurch erhält die Sache den Willen der Person als ihre Bestimmung. Das „erhält“ ist hier zweifach zu lesen: sowohl bekommt die Sache ihre Bestimmung durch den Willen der Person, als auch ist die Sache gerade das Medium, in dem sich der Wille der Person selbst konstituiert oder durchhält, indem er sich verwirklicht.

Aus dem Dargelegten kann Hegel nun (§ 45) die klassische juristische Unterscheidung zwischen Besitz und Eigentum aufnehmen: *Besitz* bedeutet, dass ich eine Sache in meiner äußerlichen Gewalt habe. Mein Interesse an der Sache ist hierbei willkürlich und hängt von meinen Bedürfnissen und Trieben ab. *Eigentum* bedeutet dagegen, dass ich mir als freier Wille in diesem oder jenem Besitz gegenständlich, und also überhaupt erst freier Wille (vgl. §§ 6, 12, 29) bin. Erst das so begriffene Eigentum ist „das Wahrfhafte und Recht-

¹⁷⁴ Philosophische Positionen, die von einem starren Gegensatz von Geist und Materie oder Geist und Natur ausgehen, sind somit von Anfang an verloren, unabhängig davon, wie explizit sie diese Vorbedingungen machen können, und auch unabhängig davon, wie elaboriert sie diese vorausgesetzte Trennung im Nachhinein durch ‚Synthesen‘ überspielen. Wird der Geist als ein Besonderes gefasst, das einem anderen Besonderen (Materie, Natur, Außenwelt) unbeweglich und ‚objektiv‘ gegenübersteht, wird der Geist selbst verdinglicht.

¹⁷⁵ In der Anm. zu § 42 weist Hegel auf eine interessante Zweideutigkeit im Sprachgebrauch hin: Einerseits verwenden wir ‚Sache‘ im Sinne des Substantiellen und des Entscheidenden: „es kommt auf die Sache an, nicht auf die Persönlichkeit“. Andererseits ist die Sache aber im Gegensatz zur Persönlichkeit gerade das Rechtlose und Untergeordnete. Wichtig ist zu sehen, dass Hegel hier nun nicht herantritt und durch Definitionen im herkömmlichen Sinn versucht, Bedeutungsgehalte zu fixieren. Vielmehr lassen wir *die Sache selbst* sich entwickeln. Vgl. auch §§ 25 und 26 zu unterschiedlichen Bedeutungen des Subjektiven und Objektiven.

liche“ (§ 45) auf dieser Stufe. „Der Besitz als rechtlicher ist Eigentum.“¹⁷⁶ Vom „Standpunkte der Freiheit“ aus betrachtet ist also das Eigentum das Primäre; es ist das „erste Dasein“ der Freiheit (§ 45 Anm.). Das alltägliche Bewusstsein dagegen interpretiert den Trieb als Erstes, und das Eigentum als bloßes Mittel für denselben. Liebrucks formuliert sehr schön: „Eigentum ist bedeutender [als bloßer Besitz], nämlich die Freiheit des Menschen bedeutender Besitz.“¹⁷⁷ Wir müssen hier also sehen, wie fundamental das Eigentum als freiheitskonstitutive Weise der Wirklichkeit des Willens ist und dürfen uns nicht von vorschnellen und gereizten Hinweisen auf etwaige Ungerechtigkeiten ablenken lassen. Ja, Verteilungsgerechtigkeit (*iustitia distributiva*) ist wichtig – aber sie ist auf dieser fundamentalen Ebene nicht in den Griff zu bekommen; ihr Platz ist in der bürgerlichen Gesellschaft.¹⁷⁸

Im Eigentum wird mir mein Wille *als persönlicher Wille* objektiv; es ist mein Wille als Wille eines Einzelnen (im Sinne des Einzelnen als der wahrhaften Fassung von Allgemeinem und Besonderem, §§ 5–7). Darum ist Eigentum Privateigentum. Das Privateigentum kann in Ausnahmefällen höheren rechtlichen Formen – also dem sittlichen Staat – untergeordnet werden; niemals aber darf eine solche Ausnahme für andere Privateigentums-Ansprüche gemacht werden (§ 46 Anm.), denn Eigentum ist eben eine Daseinsweise von Freiheit, und nicht einfach nur eine Sache; Eigentum erschöpft sich nicht in der Sache, sondern *im Eigentum wird die Freiheit des Menschen „irdisch“*.¹⁷⁹ Darum ist das Eigentum auch nicht als ein Mittel zu denken, das den von ihm getrennten Zweck – nämlich die Freiheit – vielleicht, vielleicht auch nicht, hervorbringt, sondern es ist das „Dasein der Freiheit.“¹⁸⁰

Das Eigentum als Freiheitssphäre erstreckt sich nun auch auf den eigenen Körper. Jede Person ist „unmittelbar Einzelner“ (§ 47), also ein lebendiger, organischer Körper. Jedoch habe ich diesen meinen Körper nur, *insofern ich ihn will*; er ist zugleich *immer auch eine Sache* für mich, und daher ergibt sich die Möglichkeit sowohl des Selbstmordes, wie auch des Selbstopfers. Darüber hinaus zeigt sich auch hier wiederum, dass das Ich, die wahrhafte Individua-

¹⁷⁶ GW Bd. 26/2, S. 633 = Hegel, *Die Philosophie des Rechts. Vorlesung von 1821/22*, ed. Hoppe, S. 76.

¹⁷⁷ Liebrucks, *Sprache und Bewußtsein* Bd. 3, S. 519.

¹⁷⁸ Siehe zur *iustitia distributiva* einfürend Busche, „Verteilungsgerechtigkeit“, *passim*.

¹⁷⁹ Liebrucks, *Sprache und Bewußtsein* Bd. 3, S. 519; Hervorh. i. Orig.

¹⁸⁰ Ebd., S. 520; Hervorh. i. Orig.

lität, ein Prinzip, etwas Geistiges ist, und keineswegs mit der bloßen Körperlichkeit zu identifizieren ist, wobei aber auch gleich festgehalten werden muss, dass die Körperlichkeit nicht einfach weggestrichen werden kann, denn sie ist die erste, unmittelbarste Daseinsform des freien Geistes. Während also jede Person ihren Körper durch ihren Geist gleichsam in Besitz nehmen muss, gilt diese Vermittlungsnotwendigkeit niemals von den anderen Personen aus. Der Körper einer Person ist für alle anderen Personen eben die *unmittelbare* Freiheitssphäre dieser Person; keinesfalls darf hier in Sophismen zurückgefallen werden, die versuchen, die Seele gegen ihren Körper auszuspielen, im Sinne eines ‚Freiseins‘ der Seele, unabhängig von der etwaigen Misshandlung ihres Körpers. Es gibt kein Freisein ‚ohne Dasein‘; das wäre eine Freiheit, die sich niemals manifestieren könnte, also niemals wirklich wäre. Hegel sagt sehr schön: „frei für den anderen bin ich nur als frei im Dasein, [das] ist ein identischer Satz“ (§ 48 Anm.*). Somit gilt: „*Meinem Körper* von Anderen angetane Gewalt ist *mir* angetane Gewalt.“ (§ 48 Anm.)

Es ist wichtig, die Abstraktheit des abstrakten Rechts nicht aus den Augen zu verlieren: Bisher hat sich gezeigt, dass Eigentum überhaupt vernünftig ist; es ist die erste Form des Daseins der Freiheit. Die Seite der Besonderheit ist hier aber noch nicht vernünftig: wer wieviel wovon besitzt, hängt noch von vielen zufälligen Faktoren ab, von äußeren Umständen, Willkür, unterschiedlichen Talenten usw.; es ist „Besitz bloß als solcher“ (§ 49). Diese Seite der Äußerlichkeit, der bloße Besitz, ist im abstrakten Recht „noch nicht identisch mit der Freiheit gesetzt“ (ebd.). Das bedeutet: *dass* mein freier Wille sich Gestalt gibt, ist bereits als notwendig erkannt und findet fürs Erste auf der Ebene des Daseins, der Äußerlichkeit statt, – aber „*was* und *wie viel?*“ (ebd.) ist hier noch ganz zufällig und kann auch nicht im abstrakten Recht ‚geregelt‘ werden. Die Verteilungsgerechtigkeit (*iustitia distributiva*), die immer die Besonderheiten der Personen berücksichtigen muss – also gerade nicht abstrakt ist –, findet, wie gesagt, erst auf der Ebene der bürgerlichen Gesellschaft statt.

Beim Eigentum als Sich-Dasein-Geben meines freien Willens genügt nun die bloß innerliche Vorstellung oder der bloß innerliche Willensentschluss, „dass etwas mein sein solle“ (§ 51) gerade *nicht*. Sondern es ist die *Besitzergreifung* notwendig, d.h. die „Erkennbarkeit für andere“ (ebd.). Die im Römischen Sachenrecht so wichtige Bestimmung der Herrenlosigkeit (*res nullius*, die

herrenlose Sache) ist somit entweder (wie in § 50 ausgeführt) selbstverständlich und überflüssig, oder aber, besser verstanden, bezieht sie sich „auf das *antizipierte* Verhältnis zu anderen“ (§ 51*). Dass es kein ‚monologisches‘ Eigentum, also ein Eigentum ohne andere Eigentümer geben kann, sondern dass Anerkennung und Veräußerung notwendig zum Eigentum dazugehören wird sich im Folgenden, bei der Veräußerung und beim Vertrag, im Detail herausstellen. „Das Recht an Sachen habe ich nur in bezug auf andere Personen.“¹⁸¹

Die Besitzergreifung macht „die Materie der Sache“ (§ 52) zu meinem Eigentum, „da die Materie für sich nicht ihr eigen ist“ (ebd.; vgl. § 49 Anm. zur Unfreiheit der Natur und § 42 zur Sache selbst als rechtloser). Die Materie zeigt uns hier, mit Hegels Worten, nur ihr „abstraktes Fürsichsein“ (§ 52 Anm.), alltäglich gesprochen, ihre Abgeschlossenheit: die Materie „leistet mir Widerstand“ (ebd.). Die materiellen Naturdinge erscheinen in mannigfachen Gestalten, und jeder Akt der Besitzergreifung schließt ein bestimmtes einzelnes Naturding mit einem menschlichen Individuum, einer Person, zusammen. Eine Naturgattung oder ein Element kann darum niemals als Ganze bzw. als Ganzes in Besitz genommen werden, sondern muss vereinzelt werden, ein Atemzug Luft, ein Schluck Wasser (§ 52 Anm., vgl. auch § 46 Anm.). Der Grund dafür liegt aber nicht in irgendeiner vorgestellten physischen Determination des Menschen, sondern darin, dass die Person sich als freier Wille vereinzelt (§ 7 in Verb. m. § 43), um überhaupt je wirklicher freier Wille zu sein; es ist ein geistiges Prinzip, das hier am Werk ist. Ebenso ist von höchster Wichtigkeit zu sehen, dass es gerade die geistige Bestimmung *als Eigentum* ist, die uns die bloße Materialität der Sache als ganz abstrakt erkennen lässt. Normalerweise stellen wir uns das gerade umgekehrt vor: die Materie, das ‚Handfeste‘, ist das Konkrete, das Denken ist nur das Abstrakte. Aber gerade im Eigentum können wir erkennen – sogar erfahren –, dass das nicht stimmt. Der Eigentümer ist derjenige, der die Sache *zerstören* darf, völlig ohne Sanktionsandrohung. Das bloß Gegebene, das angeblich so konkrete, hat gegen das geistige Prinzip des Eigentums keine Wahrheit. ‚Konkret‘ im Sinne des lateinischen *concreresco*, *concreescere* bedeutet ‚zusammenwachsen‘, und genau das passiert hier: Eine Sache, die *über ihr bloßes materielles Vorhandensein hinaus* auch *geistig durchdrungen* ist, nämlich z.B. als Eigentum, ist viel reicher bestimmt und darum eben *konkreter* als das sprachlose Ding. Dieses

¹⁸¹ Ebd., S. 518.

ist *abstrakt*, insofern es als von seinen geistig-logischen Bestimmungen abgezogen und getrennt erscheint. Wenn wir in der Sittlichkeit angelangt sind, werden wir sehen, dass und warum der Staat dem Eigentum vorausgesetzt ist; erst dann wird vollständig klar werden, wie reichhaltig und konkret das Eigentum als geistige Institution wirklich ist, d.h. wieviel geistige und kulturelle Leistung in jedem kleinen Akt des Eigentumserwerbs und Tausches immer schon investiert ist. – Der Besitz ist äußerlich im Sinne der Materie (die Sache ist materiell), aber das Eigentum *durchdringt* und beseelt alles – und das gilt es zu denken, ohne dass im Vorstellen ein materieller ‚Rest‘ belassen wird (§ 52 Anm.). Das Eigentum ist als rein geistiges Prinzip, das die Materialität der Sache völlig durchdringt oder momentanisiert, zu denken. Vom Eigentümer her formuliert kann man sagen, dass der Mensch „durch [das Eigentum] auf eine menschliche Weise mit der fremden Wirklichkeit zusammengeschlossen“¹⁸² wird. Diese menschliche Weise ist das Geistige, gegen welches das bloß physisch Vorhandene keinen Selbststand hat, sondern nur Moment ist, aufgehoben ist.

Die weiteren Bestimmungen des Eigentums ergeben sich aus dem Verhältnis des Willens zur Sache. Es geht im Folgenden um die unmittelbare Besitznahme, bei welcher der Wille im physischen Dasein der Sache ist (= A. Besitznahme §§ 54–58); weiters um den Gebrauch der Sache, in dem der Wille die Sache negiert, aufzehrt (= B. Der Gebrauch der Sache §§ 59–64); und letztlich um die Reflexion des Willens in sich aus der Sache heraus, die Veräußerung der Sache (= C. Entäußerung des Eigentums §§ 65–70).

A. Besitznahme (§§ 54–58)

Die Besitznahme teilt sich ihrerseits in drei Momente. Sie ist unmittelbare körperliche Ergreifung (§ 55), Formierung (§ 56 f.) und Bezeichnung (§ 58).

In der körperlichen Ergreifung wird im Besitz einer Sache mein Wille erkennbar und drückt sich aus. „Ich [bin] in diesem Besitzen unmittelbar gegenwärtig“ (§ 55). Jedoch nur in sehr eingeschränkter Weise: der unmittelbare Besitz ist subjektiv (hier im schlechsubjektiven Sinn gemeint, also als

¹⁸² Ebd., S. 519.

nicht-objektiv, als bloß punktuell und nicht allgemein), zeitlich eingeschränkt (die Sache wird vergehen oder verzehrt, ist endlich) und auch dem Umfang nach eingeschränkt (durch die qualitative Natur der Sache bedingt, so wie ja auch kein Element wie die Luft als Ganzes in Besitz genommen werden kann, vgl. § 52 Anm.). Gewisse Kombinationen von Sachen, gemeint ist primär der Einsatz von Werkzeugen und Waffen, können diese Beschränkungen etwas erweitern, aber grundsätzlich bleiben sie bei der unmittelbaren Besitznahme bestehen. Dagegen lässt sich die Formierung sehr schön kontrastieren: In der Formierung ist meine unmittelbare Präsenz, meine physische Gegenwart, nicht mehr vonnöten, sondern eine für sich bestehende Äußerlichkeit ist meine, *indem ich sie verändere* – was bedeutet, dass *ich meinen Geist in der Sache zur Geltung bringe*. Das Formieren ist ein Distanzieren der Unmittelbarkeit: das Sammeln¹⁸³ von Früchten (die nicht direkt verzehrt werden), das Anbauen von Ackerpflanzen (ein über längere Zeit angelegtes Vermehren). Subjektives und Objektives – meine geplanten und durchdachten Modifizierungen und die Sache – sind vereinigt.

Auch wenn es anfänglich eigenartig klingt, gehört das Formieren als Besitznahme auf den Menschen selbst angewandt: Der Mensch muss sich selbst in Besitz nehmen – und das geschieht, indem er sich selbst, d.h. seinen Körper als unmittelbare Existenz und seinen subjektiven Geist, *bildet*. „Der Mensch muß sich selbst formieren, um sich in Besitz zu nehmen.“¹⁸⁴ Dadurch erfasst das Selbstbewusstsein des Menschen *sich selbst als freies* Selbstbewusstsein. Der Mensch als freies Selbstbewusstsein erfährt so, dass er, der ein Ich ist, der Denken ist, nicht unter mechanischen Gesetzen steht, sondern sich selbst frei gestalten, eben bilden, kann. Es geht darum, „die unmittelbare natürliche Existenz aufzuheben und sich die Existenz nur als die seinige, als freie Existenz, zu geben.“ (§ 57 Anm.) Seinen Körper als ein von einem selbst geistig durchdrungen und also zum Eigentum gemacht zu erkennen, ist ein großer Befreiungsschritt, der vor einem Ausgeliefertsein an die eigene nur-physische Existenz bewahrt. Umgekehrt dargestellt kann man es auch so formulieren, dass der Mensch das, was er seinem Begriff nach ist – seiner Möglichkeit, seiner potentia oder *dynamis*, seiner Anlage nach – in die Wirklichkeit setzt.

¹⁸³ Vgl. Schadewaldt, *Die Anfänge der griechischen Philosophie*, S. 184 zu sammeln, aufsammeln, auflesen, *legen*, *logos*.

¹⁸⁴ GW Bd. 26/2, S. 623 = Hegel, *Die Philosophie des Rechts. Vorlesung von 1821/22*, ed. Hoppe, S. 65.

Es ist dieselbe Bewegung, sein Äußeres durch Bildung und Formierung zu vergeistigen, oder sein Inneres nur als Sich-im-Äußeren-Darstellen als wirklich zu erkennen. Es gibt hier kein statisches ‚Erstes‘, von dem diese Bewegung ihren Anfang nähme. – Durch die Formierung wird der Mensch also Eigentümer seiner selbst; er nimmt seinen Körper in Besitz. Gleichzeitig wird aber auch der Körper als Gegenstand verstanden und ist somit unterschieden vom „einfachen Selbstbewusstsein“ (§ 57), wodurch es dem Menschen möglich wird, seinen durch die Formierung und Bildung in Besitz genommenen Körper in der „Form der Sache“ (§ 57*) zu verstehen. Das wird von Bedeutung v.a. bei der Frage nach der Veräußerung der eigenen Arbeitskraft. Der freie Wille, der seinen Körper will (§ 47), bleibt immer zentral; das Wollen meines Körpers ist aber keine unmittelbare Besitzergreifung eines Artefaktes (§ 55), sondern besteht in der Bildung, in der Formierung desselben. Und das ist nun auch einschlägig für unsere Relation zu anderen Menschen. Das Rechtsgebot lautet ja: „sei eine Person *und respektiere die anderen als Personen*“ (§ 36*), d.h. dass jeder Mensch als leiblich-daseiender freier Wille aufzufassen ist – auch, wenn dieser besondere Mensch z.B. gerade bewusstlos ist, im Koma liegt oder ähnliches.

Es entfallen somit zwei große Fehlvorstellungen: Einerseits wird durch die Notwendigkeit der Besitznahme und der geistigen Durchdringung und Ausbildung des Körpers die Fehlvorstellung der unmittelbaren Identifikation einer Person mit ihrem Körper abgehalten. Andererseits fällt Hegel gerade nicht in die gegenteilige Position, die dem Körper jegliche Dignität abspricht und bspw. von einer ‚inneren‘ Freiheit redet, während der Mensch ansonsten misshandelt und versklavt wird (vgl. § 48 Anm.). Hegel denkt also den Körper als *momentanisiert*: er ist keine unmittelbare Faktizität, sondern muss *begeistert* werden. Gleichzeitig aber ist der Körper somit gerade das Medium der Selbstdarstellung dieses einen freien Geistes, und *daher* stammt die Dignität des Körpers. Diese beiden Momente dürfen weder voneinander getrennt, noch gegeneinander ausgespielt werden.

In der Anmerkung zu § 57 rekurriert Hegel genau auf solche Fehlauffassungen, wie sie sich mit Blick auf die Frage nach der Sklaverei darstellen. Die Behauptung, dass es ein Recht zur Sklaverei gäbe, beruht gerade darauf, den Menschen „als *Naturwesen*“ (§ 57 Anm.) aufzufassen, also *nur* nach seiner unmittelbaren Vorhandenheit, *nur* nach seiner physischen Existenz, aber diese Interpretation ist gerade seinem Begriff nicht angemessen, d.h. sie verleugnet

die Potenz des Menschen, sich selbst in Besitz zu nehmen, seinen Körper als, wie dargelegt, geistig vermittelte Freiheitssphäre zu haben. Umgekehrt ist aber auch die Position: „die Sklaverei ist an sich unrechtlich“¹⁸⁵ zu kurz gegriffen. Hier wird übersehen, dass das Recht als Erscheinungsform des *objektiven* Geistes gerade darin besteht, nicht in Innerlichkeit, in bloßer Potenz, die niemals wirklich wird, zu verharren. Das Objektivwerden ist der zentrale Aspekt des Rechts. „Sind die Menschen nicht für sich selbst frei, so genügt es nicht, daß sie es an sich sind.“¹⁸⁶ Diese beiden Momente müssen, wie gesagt, als System erkannt werden und nicht als gegeneinander indifferente Teile getrennt voneinander genommen werden. In allen Epochen und Gesellschaften, in denen diese Momente getrennt voneinander vorkamen – Naturwesen hier, potentielle Freiheit dort – kann von philosophischer Rechtswissenschaft nicht gesprochen werden, denn diese beginnt gerade mit dem freien Willen (§ 57 Anm. – darum ja auch die lange Einleitung, die den freien Willen explizierte). Formen des Rechts, die noch in dieser abstrakten Zweiteilung verhaftet sind, nennt Hegel „bedingtes“ oder „relatives“ Recht, und sie gehören in die positive Rechtswissenschaft, d.h. die Rechtswissenschaft als Einzeldisziplin.¹⁸⁷ – Übrigens ist es genau dieser „unwahre Standpunkt“ (ebd.) auf dem der berühmte Kampf des Anerkennens¹⁸⁸ stattfindet. Dieser gehört somit gerade nicht mehr in die philosophische Rechtswissenschaft.

Die dritte Form der Besitznahme besteht in der Markierung der Sache durch ein Zeichen. Dieses Zeichen soll bedeuten, dass „Ich meinen Willen in sie gelegt habe.“ (§ 58) Das Zeichen ist „eine äußerliche Existenz, die etwas anderes vorstellt; was es selbst ist, gilt nicht, es gilt etwas anderes, es ist daran etwas anderes geknüpft.“¹⁸⁹ Darin steckt auch, dass andere Personen dieses

¹⁸⁵ GW Bd. 26/2, S. 623 = Hegel, *Die Philosophie des Rechts. Vorlesung von 1821/22*, ed. Hoppe, S. 65.

¹⁸⁶ GW Bd. 26/2, S. 623 = Hegel, *Die Philosophie des Rechts. Vorlesung von 1821/22*, ed. Hoppe, S. 65.

¹⁸⁷ Vgl. GW Bd. 26/2, S. 623 f. = Hegel, *Die Philosophie des Rechts. Vorlesung von 1821/22*, ed. Hoppe, S. 65 f. Zur Relation von Philosophie und Einzelwissenschaften siehe *Enzyklopädie* § 16 inkl. Anm.

¹⁸⁸ Die klassische Stelle findet sich in der *Phänomenologie des Geistes*, GW Bd. 9, S. 109–116 = TWA Bd. 3, S. 145–155. Sehr hilfreich dazu ist Hoffmann, „Freiheit, Anerkennung und Geist als Grundkoordinaten der Hegelschen Staatsphilosophie“, bes. S. 62–69, wo viele Fehlauflösungen (v.a. die Rede von einem Kampf *um* Anerkennung) korrigiert werden.

¹⁸⁹ GW Bd. 26/2, S. 624 = Hegel, *Die Philosophie des Rechts. Vorlesung von 1821/22*, ed. Hoppe, S. 66.

Zeichen ‚lesen‘ können müssen. „In dem Zeichen gebe ich nun meinem Willen ausdrücklich ein Dasein, so daß er eine Beziehung hat auf andere, ich *Freier* auf andere *Freie*.“¹⁹⁰

B. Der Gebrauch der Sache (§§ 59–64)

Der Wille ist in der Besitznahme positiv auf die Sache bezogen. ‚Positiv‘ bedeutet hier sowohl affirmativ, bejahend, als auch das Dasein, das positive Gegebensein der Sache. Gleichzeitig ist aber die Sache „als ein negatives gesetzt“ (§ 59*), wobei das Negative hier im Sinne des Momentanisierens zu verstehen ist: die Sache ist in ihrer Selbstständigkeit negiert. Die Sache ist nicht für sich selbst, sondern für den freien Willen; sie dient ihm, ist ihm untergeordnet.

Im Gebrauch der Sache realisiere ich mein Bedürfnis: ich verändere die Sache, verzehre sie, vernichte sie. Darum ist die Sache nun *in ihrer Selbstlosigkeit* offenbart. Die Sache hat kein Selbst, d.h. sie ist gerade keine Person (vgl. § 42), und sie hat also kein eigenes Bedürfnis. Primär oder substantiell bleibt immer der Wille des Eigentümers, der Gebrauch ist nur eine Erscheinungsform des Eigentums; Eigentum, das nicht gebraucht wird, wird dadurch nicht herrenlos (§ 59 Anm. – vgl. aber § 64, zu dem wir gleich kommen).

Nicht jede Sache erlischt im einmaligen Gebrauch, und auch unser Bedürfnis erneuert sich immer wieder. Viele Sachen haben mit Blick auf ihren Gebrauch „zwei Seiten“¹⁹¹, also eine Seite, die im Verzehrtwerden verschwindet, und eine, die sich beständig erneuert. Am einfachsten ist es, hier an einen Obstbaum zu denken. Wenn ich meinen Willen in einen Baum lege, d.h. ihn zu meinem Eigentum mache, dann erschöpft sich das nicht in einem Augenblick; der Baum ist kein Augenblick, und er ist nicht nur unmittelbar identisch mit seinen Früchten, sondern er ist primär die Grundlage des zyklischen Generierens der Früchte. Meine Ergreifung des Baumes durch ein Zeichen

¹⁹⁰ GW Bd. 26/2, S. 624 = Hegel, *Die Philosophie des Rechts. Vorlesung von 1821/22*, ed. Hoppe, S. 67; Hervorh. i. Orig.

¹⁹¹ GW Bd. 26/2, S. 625 = Hegel, *Die Philosophie des Rechts. Vorlesung von 1821/22*, ed. Hoppe, S. 68.

bedeutet damit „die Besitznahme der elementarischen oder organischen Grundlage“ (§ 60 – das darf nicht verwechselt werden mit der Unmöglichkeit, ganze Elemente zu Eigentum zu machen, siehe § 52). Das Zeichen nimmt das Allgemeine (die Grundlage, die Substanz) in Besitz; weil ich aber selbst allgemein bin (nämlich im Denken, § 5) weiß ich, dass es mit der bloßen Besonderheit (einmaliger Verzehr, dem Baum in diesem einen Augenblick) nicht getan ist; darum muss die Besonderheit als Besonderheit *des Allgemeinen* verstanden werden.¹⁹² Es geht hier um die richtige Fassung von Substanz und Akzidenz, von Wesen und Erscheinung zueinander (das wird in weiterer Folge besonders in § 145 wichtig werden). Das Sich-Kontinuieren des Baumes in zyklisch wiederkehrenden, neuen Früchten ist die Substanz oder die Grundlage. Aber sie kann nicht abgelöst werden von den jeweiligen Früchten selbst, den Akzidenzien, den Besonderheiten, sondern gerade in ihnen zeigt sich die Substanz selbst; die Lebens-Kraft des Baumes ist nur Kraft *als Äußerung*. „Wenn daher die ganze Erscheinung mein Eigentum ist, so ist die Substanz mein[.]“¹⁹³

Was hier auf den ersten Blick vielleicht als übertriebene Spitzfindigkeit erscheint, ist von großer Wichtigkeit für die Frage nach dem Eigentümer. Der § 61 ruft noch einmal – in klassischer Hegel'scher Diktion, die anfänglich oft verwundert – die Unselbstständigkeit der Sache in Erinnerung: Die „Substanz der Sache für sich“ ist nur ihre „Äußerlichkeit“ – hier ist auf das „für sich“ zu achten: die Sache für sich, d.h. losgelöst aus ihrer Relation zum Eigentümer, ist nichts anderes als ihre bloße, sprachlose Dinghaftigkeit. Aber diese ihre „Substantialität“ ist somit gerade ihre „Nichtsubstantialität“, denn *die Sache kann sich selbst keinen Endzweck setzen* (vgl. §§ 42, 44), aber der Eigentümer der Sache kann diese völlig zerstören, d.h. ihre „Äußerlichkeit“ *gänzlich* vernichten, die Sache ist aber nur ihre Äußerlichkeit – somit wird klar, dass der Gebrauch einer Sache immer und notwendig ihren vollen Umfang betrifft. Das sich aus dem Eigentum ergebende Recht des Gebrauchs einer Sache umfasst also „*die Sache in ihrem ganzen Umfang*“ (§ 61*), und es bleibt nichts an ihr ‚offen‘, das dann noch Eigentum einer anderen Person sein könnte.

¹⁹² Vgl. GW Bd. 26/2, S. 626 = Hegel, *Die Philosophie des Rechts. Vorlesung von 1821/22*, ed. Hoppe, S. 69.

¹⁹³ GW Bd. 26/2, S. 626 = Hegel, *Die Philosophie des Rechts. Vorlesung von 1821/22*, ed. Hoppe, S. 69.

Eigentum ist unteilbar,¹⁹⁴ denn ich durchdringe im Gebrauch die Sache und gleichzeitig wäre sie für mich *auch* undurchdringlich, denn die Sache *ist* nur der Wille, das Durchdrungenwerden durch den Willen des Eigentümers – denn die Sache für sich selbst ist eben nichtsubstanzial (§ 61) –, der hier aber *der Wille einer anderen Person* wäre. Ich, mein Wille, wäre also *zugleich objektiv und nichtobjektiv*. Es muss also ein teilweise oder temporärer Besitz vom Eigentum *aus Gründen der Freiheit des Willens* – und nicht z.B. aus formalrechtlichen Einteilungsgründen – unterschieden werden. Der Fehler des Verstandesdenkens ist hier, dass das Eigentum und die Sache getrennt werden, was bedeutet, dass der Wille und *seine Realität* getrennt werden (§ 62 Anm.).¹⁹⁵

Die Sache ist von einer bestimmten Qualität und von einer bestimmten Quantität. Sie ist eine einzelne, spezifische, und sie dient einem bestimmten Bedürfnis. Gleichzeitig ist jedes spezifische Bedürfnis immer auch Bedürfnis überhaupt, und dadurch ist jedes spezifische Bedürfnis mit anderen spezifischen Bedürfnissen *vergleichbar*. (Dadurch können essentielle Bedürfnisse von weniger wichtigen oder von vielleicht nur eingebildeten unterschieden werden.) Ebenso ist die Sache einerseits eben eine einzelne und spezifische Sache, aber sie ist zugleich immer auch allgemein, insofern nämlich von ihrer bestimmten Qualität abstrahiert wird: „Das Qualitative verschwindet hier in der Form des Quantitativen.“¹⁹⁶ Und: „Im Eigentum ist die quantitative Be-

¹⁹⁴ Dazu ist es hilfreich, die in GW Bd. 14/3, S. 413 angegebenen zeitgenössischen Primärquellen zu lesen, gegen die sich Hegel hier absetzt. So findet sich bspw. bei F. X. Gmeiner die Auffassung: „[...] nach den Grundsätzen des Naturrechts ist das Eigentum nicht *unteilbar* [...]“. Es ist immer wichtig zu sehen, dass Hegel hier keine Selbstverständlichkeiten oder Gemeinplätze äußert, sondern mit dem in rein logischer Entwicklung Dargelegten gleichsam ‚im Vorbeigehen‘ zu umkämpften zeitgenössischen Problemen Stellung bezieht.

¹⁹⁵ Die Problematisierung der Stelle aus den *Institutionen* in der Anm. zu § 62 betrifft genau diese Thematik. Wenn der Eigentümer (das *dominium directum*) durch den Vertrag nie in Fruchtgenuss kommt (*proprietas [= Besitz] semper abscedente usufructu*), dann „stunden darin eigentlich nicht zwei Herren (*domini*), sondern ein Eigentümer und leerer Herr [gegenüber]“. Es wäre dann eigentlich ‚nur‘ der Herr des *dominium utile* [= *Nutzeigentum*] der einzig wahre Eigentümer, obwohl er das gerade nicht ist. Es muss also z.B. das *dominium utile* mit „Lasten“ verbunden sein, „wodurch das *dominium directum* zugleich ein *dominium utile* wird.“ – „Eine *proprietas semper abscedente usufructu* wäre nicht nur *inutilis*, sondern keine *proprietas* mehr.“ Siehe auch GW Bd. 14/3, S. 410 zu diesem Themenbereich bei Anton Friedrich Justus Thibaut.

¹⁹⁶ Zusatz zu § 63, TWA Bd. 7, S. 137.

stimmtheit, die aus der qualitativen hervortritt, der *Wert*.¹⁹⁷ Der Wert einer Sache bezeichnet die „sich erhaltende Möglichkeit, ein Bedürfnis zu befriedigen“,¹⁹⁸ und er wird ausgedrückt in Geld.

Worauf es beim Eigentum ankommt ist „die subjektive Gegenwart des Willens“ (§ 64, vgl. auch § 45), und diese muss sich äußern, d.h. zeitlich stattfinden, durch Benutzung im weitesten Sinn. Ohne diese sich in der Zeit äußernde Gegenwart des Willens werden die Formierung (§§ 56 f.) und Bezeichnung (§58) einer Sache *wertlos*, und die Sache somit letztlich herrenlos. Diese den Willen des Eigentümers äußernde Benutzung inkludiert z.B. auch das Durchwirken von öffentlichen Kunstwerken mit dem Geist eines Volkes, das sich selbst in seinen öffentlichen Monumenten ansieht und reflektiert. Wenn diese geistige Beziehung erlischt, dann erlischt auch das Eigentum. Hegel bringt hierfür das schöne Beispiel (§ 64 Anm.) von altägyptischer und klassisch griechischer Kunst in der heutigen Türkei. Diese Kunstwerke ‚leben‘ nicht im türkischen Volk und können somit problemlos in Privatbesitz übergehen, in museale Sammlungen aufgenommen werden usw. Eigentum verjährt, wenn der Wille seines Besitzers nicht mehr in ihm ist. Die Verjährung des Eigentums ist somit keine historisch zufällige Rechtsbestimmung (die sich in dieser oder jener geschichtlichen Situation nun eben einmal gebildet hat), sondern gründet im *Sich-äußern-Müssen des Willens* (§§ 12, 41) und dessen erster Aufttrittsweise, dem Eigentum.

C. Die Entäußerung des Eigentums (§§ 65–70; § 71 Übergang zum Vertrag)

Eigentum ist also, wie gezeigt, nur Eigentum insofern ich meinen Willen in es (d.h. in die Sache) gelegt habe. Dementsprechend kann ich meinen Willen auch aus der Sache wieder zurückziehen, d.h. sie entweder herrenlos werden lassen, oder sie einem anderen Willen überlassen, – „aber nur, insofern die Sache ihrer Natur nach ein Äußerliches ist.“ (§ 65*) Das wird in § 66 gleich genauer qualifiziert.

¹⁹⁷ Ebd.; vgl. auch Liebrucks, *Sprache und Bewußtsein* Bd. 3, S. 522 f., sowie zum Geld siehe Liebrucks „Über den logischen Ort des Geldes. Vorbereitende Bemerkungen“, passim.

¹⁹⁸ Handschriftliche Notiz zu § 63, TWA Bd. 7, S. 136.

Unveräußerbar sind diejenigen Güter, „oder vielmehr substantiellen Bestimmungen“, die *meine Person* und das allgemeine Wesen meines Selbstbewusstseins ausmachen (Hegel nennt die Persönlichkeit überhaupt, die Willensfreiheit, die Sittlichkeit und die Religion). Auch ist mein Recht auf diese Bestimmungen unverjährbar. Bruno Liebrucks formuliert sehr eingängig: „Rechtlich nicht veräußerlich ist das, was ich nicht aus mir herausstellen kann, ohne die weitere Möglichkeit des Herausstellens aufzuheben.“¹⁹⁹ – Wir müssen hier gleich mitbedenken, was bei der Inbesitznahme des eigenen Körpers (§ 57) gesagt wurde: Der Wille *muss sich äußern* (§ 12), die Freiheit muss sich Dasein geben (§ 41), d.h. die Distinktion ‚Wille bleibt frei, Körper wird versklavt‘ widerspricht sich selbst: gerade weil der Wille sich selbst äußert und sich Dasein gibt, entfällt für dieses Dasein, also diesen Körper, der Status der reinen Faktizität, des bloßen Vorhandenseins – der Körper wird ein *Ideelles*, er wird *momentanisiert*.

In der Anmerkung zu § 66 gibt Hegel wichtige Erläuterungen zur Unveräußerbarkeit mit Blick auf den Begriff des Geistes. Der Begriff des Geistes ist – sehr kurz, aber doch ganz präzise gefasst –, dass er das, was er an sich ist, auch für sich (d.h. im Dasein) werde. Sein Begriff ist also die Idee.²⁰⁰ Geist ist also *causa sui*, „freie Ursache“, d.h. seine Existenz (seine Vereinzelung im Dasein) ist von seiner „natura“ (d.h. seinem Ansichsein, seiner Potentialität, seiner Allgemeinheit) nicht zu trennen. Der Geist ist also Entäußerung ins Dasein, verliert sich aber nicht in dieses, sondern kehrt aus dieser seiner natürlichen Unmittelbarkeit in sich selbst zurück (wie wir es schon von der Sequenz §§ 5–7 kennen, denn der Wille oder das Ich *ist* Denken, *ist* Geist).

Aus diesem Begriff ergibt sich nun die Möglichkeit, dass die beiden Momente Ansichsein und Fürsichsein in einen Gegensatz gebracht werden. Ansichsein ohne Fürsichsein (d.h. Verbleiben im Innerlichen und abstrakt Allgemeinen, Verbleiben im Nur-Möglichen ohne Selbst-Bildung vgl. § 57), Fürsichsein ohne Ansichsein (reine Vereinzelung, ohne Blick auf das Ansichsein, das Allgemeine; diese Stellung werden wir gleich als das Böse kennen lernen).²⁰¹

¹⁹⁹ Liebrucks, *Sprache und Bewußtsein* Bd. 3, S. 523.

²⁰⁰ Zur Idee, wie gesagt, Genaueres am Beginn der Sittlichkeit.

²⁰¹ Hier kann man sich auch die bereits zu §§ 10 und 22 gebrachten Beispiele erinnern: Das Nur-Innere ist Nur-Äußeres (das Kind ist die Vernunft nur-innerlich, also nur potentiell;

In der Möglichkeit dieses Gegensatzes liegt begründet, warum die Persönlichkeit – bewusst oder unbewusst – veräußert werden kann. Als Beispiele: Sklaverei (vgl. oben zu § 22); die Unfähigkeit, Eigentum zu besitzen, weil keine entsprechende Willensäußerung möglich ist; Aberglaube, d.h. Veräußerung der Vernunft. Es ist aber zu beachten: „[D]er Mensch kann auch Inneres veräußert haben durch seine Willkür, aber so ist dies ein an und für sich unrechtliches Verhältnis, und hiervon kann das Recht nicht aussterben.“²⁰² Das bedeutet: *Wenn* Unveräußerliches veräußert wird, dann so, dass eigentlich Inneres als bloß Äußeres genommen wird, z.B. wird mein Personsein als bloßes Dasein aufgefasst (*ich* bin mit meinem Körper identisch und nicht mehr als nur mein Körper), was es gerade *nicht* ist (womit es auch als Vertrag nichtig ist²⁰³). Der Widerspruch besteht darin, dass ich jemand anderem etwas in seinen Besitz gebe, das ich vorher in meinem Besitz hatte, z.B. meinen Körper. Aber wenn ich das vorher wirklich besessen habe, dann war es etwas Innerliches, es war *mein* (vgl. §§ 45, 52), *mein freier Wille*; in fremden Besitz kann aber nur Äußerliches übergehen. Die Rückkehr in mich, d.h. dass ich (wie in § 7) in meinem Mich-Bestimmen nicht an die jeweilige Bestimmung selbst (§ 6) verloren bin, sondern das Prinzip der Bestimmung bin und bleibe (rechtlich gesprochen: die Person), hebt diese Setzung von Innerem als Nur-Äußeres, also dieses „Unrecht“ (§ 66 Anm.) auf. Eigentum ist ein Innerliches (mein freier Wille), das sich äußert (und also nicht nur-innerlich bleibt), und dadurch dem bloß Äußerlichen (der Sache) den Status als Nur-Äußerliches nimmt (die bloße physische Vorhandenheit der Sache idealisiert, momentanisiert, aufhebt). Darum kann eine zurechnungsfähige Person niemals ihren Körper veräußern – weil dieser eben niemals Nur-Äußerliches, Nur-Faktisches ist, sondern daseiender Ausdruck des freien Willens der Person. – Was also möglich ist, ist eine teilweise Verleihung von Besitz und Gebrauch einer Sache, niemals aber eine Teilung von Eigentum. Ebenso

darum ist sie ihm nur-äußerlich, sie tritt ihm nur in den Eltern und dem Lehrer gegenüber), und das Nur-Äußere ist das Nur-Innere (der nur-äußerlich bestimmte Sklave, der alles, was er zu tun hat, von seinem Herren aufgetragen bekommt, kann seine Individualität niemals darstellen, sie verbleibt nur-innerlich). Daher rührt auch Hegels Insistieren darauf, dass es niemals zu Rechtfertigungen der Sklaverei im Sinne von ‚der Körper ist versklavt, aber die Seele ist frei‘ kommen darf (§ 48 Anm.).

²⁰² GW Bd. 26/2, S. 626 = Hegel, *Die Philosophie des Rechts. Vorlesung von 1821/22*, ed. Hoppe, S. 69.

²⁰³ Vgl. GW Bd. 26/2, S. 626 f. = Hegel, *Die Philosophie des Rechts. Vorlesung von 1821/22*, ed. Hoppe, S. 69 f.

verhält es sich mit der Veräußerung meiner Arbeitskraft in zeitlich bzw. auf einzelne Produktionen beschränktem Rahmen (§ 67). Unveräußerbar bin ich in meiner Allgemeinheit und Totalität. Ich kann einzelne, begrenzte Produktionen veräußern, niemals aber das Prinzip dieser Produktionen, nämlich mich in meiner Allgemeinheit, mich als Arbeitskraft, mich als *Person*, wobei Hegel in der Anm. zu § 67 noch einmal klarstellt, dass die „*Totalität* der Äußerungen einer Kraft [...] die Kraft selbst“ ist, womit Konstruktionen wie ‚der Sklave ist eigentlich (innerlich) frei, er muss nur jede einzelne seiner Produktionen abgeben‘ als unrechtlich erkannt sind.

Dieser große Gedanke, das Nicht-gegeneinander-Festhalten von innerer Kraft und ihren Äußerungen, von mir als Allgemeinheit und meinen Besonderungen ist nun auch einschlägig bei der Frage nach dem *Selbstmord*. „Die umfassende Totalität der äußerlichen Tätigkeit, das Leben, ist gegen die Persönlichkeit, als welche selbst diese und unmittelbar ist, kein Äußerliches.“ (§ 70) Das Leben ist Totalität – vgl. § 67 Anm.: „die Totalität der Äußerungen einer Kraft ist die Kraft selber“ – und darum kein Äußerliches, d.h. kein Unwesentliches, das, wenn es weggestrichen würde, das Prinzip selbst unberührt ließe. „Ich und das Leben, wir sind untrennbar.“²⁰⁴ Darum habe ich als Person kein Recht *gegen* mein Leben; das Leben als Totalität ist nicht gleichzusetzen mit dem Körper: „Ein anderes ist das Leben als meine Unmittelbarkeit.“²⁰⁵

Das ‚Recht über mein Leben haben‘ widerspricht sich.²⁰⁶ Rechte haben nur Personen; nur indem ich Person bin, d.h. indem ich meinen Willen in Raum und Zeit manifestiere, habe ich überhaupt Rechte. Ich stehe nicht ‚über mir‘. Der Selbstmord löscht nicht nur mein Äußerliches aus, sondern auch meine Anlagen und meine Wirkungen, letztlich mich als Freiheitssphäre. – Wer hat ein Recht auf mein Leben? Das Allgemeine der Sittlichkeit und das Allgemeine der Natur.²⁰⁷ Im Absterben des Körpers nimmt die Natur als Substanz eines ihrer Akzidentien, eine ihrer Erscheinungen, in sich zurück. Auch der

²⁰⁴ GW Bd. 26/2, S. 629 = Hegel, *Die Philosophie des Rechts. Vorlesung von 1821/22*, ed. Hoppe, S. 72.

²⁰⁵ GW Bd. 26/2, S. 629 = Hegel, *Die Philosophie des Rechts. Vorlesung von 1821/22*, ed. Hoppe, S. 72.

²⁰⁶ Vgl. TWA Bd. 7, S. 152.

²⁰⁷ Vgl. GW Bd. 26/2, S. 629 = Hegel, *Die Philosophie des Rechts. Vorlesung von 1821/22*, ed. Hoppe, S. 72.

sittliche Staat kann das Opfer des Einzelnen fordern, wozu wir noch im Detail kommen werden.

Im Übergang vom Eigentum zum Vertrag (§ 71) sagt Hegel: „Das Dasein ist als bestimmtes Sein wesentlich Sein für anderes“.²⁰⁸ Jedes Etwas hat immer beide Momente: was es an sich ist, ist es auch in Relation zu anderen. „Something must be what it is in-itself [= an sich] in its relations to others and must stand in relation to others as what it is in itself.“²⁰⁹ Das Eigentum als Dasein einer äußeren Sache steht in solchem Sein-für-anderes. Als Eigentum ist es aber „Dasein des Willens“ und als solches „ist es als für anderes nur für den Willen einer anderen Person.“ (§ 71*) Das ist der Boden, in welchem Freiheit Dasein hat: die Beziehung von Willen auf Willen. Eigentum bedeutet nun nicht mehr nur die Relation von subjektivem Willen und Sache, sondern die Vermittlung mit einem anderen Willen, also einem „gemeinsamen Willen“ (ebd.) – und das ist die Sphäre des *Vertrages*.

Die Wichtigkeit des Vertrages in freiheitsbezüglicher Sicht lässt sich auch so darstellen: Im bloßen Aufzehren der Sache fällt letztlich auch das Eigentum weg. Dieses ist aber das Objektivwerden der Freiheit des Willens (§ 45), somit entfällt dieses Objektivwerden der Freiheit bzw. muss sich immer wieder erneuern und aufzehren und findet keinen Halt. Das Objektivwerden der Freiheit *verstetigt* sich in der Relation von Wille zu Wille, diese ist die „wahre Äußerlichkeit“.²¹⁰ Es ist aber wichtig, gleichzeitig zu sehen, dass die erste Sphäre des Daseins der Freiheit, das Eigentum, hier nicht weggestrichen oder überschrieben, sondern gerade *verstärkt* wird. Es handelt sich nicht um zwei indifferent nebeneinander stehende Formen, sondern um eine Anreicherung; *das Eigentum wird wirklich im anderen Willen*. „Im unmittelbaren Ei-

²⁰⁸ Hegel recurriert hier auf eine wichtige Stelle des ersten Teils seiner *Wissenschaft der Logik*, der Seinslogik, in der die Relation von Ansichsein und Sein-für-anderes expliziert und letztlich ihre Identität erwiesen wird. Siehe GW Bd. 21, S. 105–110 = TWA Bd. 5, S. 125–131. Hilfreich ist der Kommentar von Houlgate, *The Opening of Hegel's Logic*, S. 331–338. Übrigens liegt hier auch der Grund, warum Hegel mit dem Ansichsein auch die Potentialität bezeichnet. Wird das Ansichsein vom Sein-für-anderes getrennt, so liegt – auf untergeordneter logischer Ebene – das Problem des Sich-nicht-äußern-Könnens der Potentialität vor. Die *Möglichkeit* der Freiheit muss sich äußern, sonst ist sie niemals *Möglichkeit der Freiheit*.

²⁰⁹ Houlgate, *The Opening of Hegel's Logic*, S. 337; Hervorh. i. Orig.

²¹⁰ GW Bd. 26/2, S. 630 = Hegel, *Die Philosophie des Rechts. Vorlesung von 1821/22*, ed. Hoppe, S. 73.

gentum ist mir der freie Wille nicht wahrhaft objektiv geworden.“²¹¹ Es gilt also prinzipiell: „Ich muss mich des Eigentums entäußern[,] damit mir mein Wille als solcher gegenständig sei. Ich will meinen Willen in einem anderen Willen anschauen.“²¹² Erst im Vertrag kommt es somit zur „wahre[n] Objektivierung meiner“.²¹³ Das ist das Vernünftige am Vertrag, auch in weltgeschichtlicher Hinsicht.

Der Vertrag (§§ 72–81)

Das Eigentum ist erst nur Dasein, Äußerlichkeit, es ist die Sache, in die der Wille gelegt wurde. Nun aber ist es – darüberhinaus – durch den Vertrag *Moment* eines anderen Willens. Hegel sagt klar, dass das Eigentum nun „nicht mehr *nur* eine Sache ist“ (§ 72*), womit noch einmal betont wird, dass die bisherige Entwicklung nicht abstrakt weggestrichen wird, sondern sich weiter angereichert und erhöht hat. (Umgekehrt gesprochen: Wir erfahren jetzt, was für die vorhergehende Stufe eigentlich vorausgesetzt ist.)

Der Vertrag ist „Prozess“ (ebd.), also wesenslogisch zu fassen, in dem sich ein Widerspruch darstellt und vermittelt:

- a) Ich bin für mich, d.h. andere ausschließend, Eigentümer (und bleibe das auch);
- b) Ich höre gleichzeitig durch die Verbindung mit einem anderen Willen (der aber mit meinem identisch ist) auf, Eigentümer zu sein.

Nicht nur *kann* ich mich meines Eigentums entäußern, sondern ich *muss* das auch tun, „damit mir mein Wille als daseiend gegenständig sei“ (§ 73*, vgl. § 64 inkl. Anm.). Der entäußerte Wille ist zugleich ein anderer: ich bin nur im anderen Willen gegenständig, d.h. ich *erhalte* mich in dem anderen Willen, „und dieses ist die Einheit beider“.²¹⁴ Das bedeutet: ‚mein Wille‘ als ent-

²¹¹ GW Bd. 26/2, S. 630 = Hegel, *Die Philosophie des Rechts. Vorlesung von 1821/22*, ed. Hoppe, S. 74.

²¹² GW Bd. 26/2, S. 837.

²¹³ GW Bd. 26/2, S. 631 = Hegel, *Die Philosophie des Rechts. Vorlesung von 1821/22*, ed. Hoppe, S. 74.

²¹⁴ GW Bd. 26/2, S. 631 = Hegel, *Die Philosophie des Rechts. Vorlesung von 1821/22*, ed. Hoppe, S. 74. Vgl. weiters bzgl. des ‚sich selbst Erhaltens‘ auch Ungler, „Zum Freiheitsbegriff

äußerter ist zugleich ‚ein anderer‘, denn es ist egal, von wo aus man anfängt; es gibt hier, logisch betrachtet, kein Erstes, sondern jeder ist nur das, was er allererst ist, in der Relation, im „Prozess“ (§ 72). Der „Prozess“ bedeutet hier, dass es keine fixen Ausgangspunkte gibt, die für sich vollständig konstituiert wären, und die *dann* vielleicht, vielleicht auch nicht, in Relation träten. Sondern beide Willen sind nur das, was sie allererst sind (nämlich individuelle Willen) in ihrer Relation. Dass ich mich in dem anderen Willen *erhalte*²¹⁵ ist dementsprechend zweifach zu nehmen: (1.) ich halte mich durch (im Wortgebrauch wie man etwas erhält, indem man es pflegt, restauriert etc.), d.h. ich kontiniere mich als individueller Wille, und (2.) ich erhalte mich im Sinne des Empfangens, ich bin überhaupt erst wirklicher freier Wille im vernünftig geregelten Austausch mit anderen Willen.

Diese zwei Momente – Empfangen und Selbststand – sind „auf dieser Stufe“ (§ 73), d.h. im Vertrag, zwar *beide schon vorhanden, verbleiben aber noch getrennt voneinander*. Das ist der Widerspruch, von dem in § 71 die Rede war. Es ist die Einheit zweier unterschiedener Willen, in der „ihre Unterschiedenheit und Eigentümlichkeit sich aufgibt“ (§ 73), die aber *gleichzeitig* auch eigentümliche Willen bleiben und *nicht* ineinander übergehen. (Im Unterpunkt β des § 75 wird das gleich als Unterschied von ‚gemeinsam‘ und ‚allgemein‘ virulent werden.) Das bedeutet: Jeder, im Zusammenschluss mit dem jeweils anderen,

- *hört auf* Eigentümer zu sein,
- *bleibt* Eigentümer,
- *wird* Eigentümer.

Jedes der beiden Wollen kommt nur durch das jeweils andere Wollen zustande. „Ich will mein Eigentum veräußern, insofern der andere es aufnimmt, und ich will Eigentümer bleiben, aber nicht dieser Sache, sondern

Hegels“, S. 129, der diese Bewegung mit Blick auf die Willensmomente (§§ 5–7) nachzeichnet.

²¹⁵ „Das Fürsichsein beider Willen und die absolute Einheit beider ist hier, daß ich meinen Willen objektiv mache, ist, daß ich ihn entäußere; daß ich mir gegenüber einen besonderen Willen anerkenne und mich meines besonderen Eigentums entäußere, daß ich in mir in dem anderen Willen gegenständlich bin, ist *die Erhaltung meiner, und dies ist die Einheit beider.*“ GW Bd. 26/2, S. 631 = Hegel, *Die Philosophie des Rechts. Vorlesung von 1821/22*, ed. Hoppe, S. 74.; Hervorh. VS.

einer anderen Sache, und dies ist ebenso vermittelt durch den Willen eines anderen.“²¹⁶

Die beiden Vertragspartner *verhalten* sich zueinander als „unmittelbare selbstständige Personen“ (§ 75*). Hegel schreibt hier bewusst nicht ‚sind‘, sondern ‚verhalten‘. Darin spiegelt sich die Problematik von Selbststand und Empfangen, die hier beide noch voneinander getrennt werden, obwohl sie *konstitutiv* aufeinander verwiesen sind. Daraus ergibt sich:

- α) *Der Vertrag geht von der Willkür aus.* Das ist von höchster Wichtigkeit. Denn die beiden Vertragspartner interpretieren sich selbst als abstrakt Einzelne, als losgelöst von allen Relationen und vollständig für sich konstituierte Einzelne, die dann vielleicht, vielleicht auch nicht in Relationen treten. Der Inhalt des Vertrages unterliegt keinen objektiven Normen, sondern nur der Willkür: „Ich [bin] die Möglichkeit, mich zu diesem oder einem anderen zu bestimmen“ (§ 14), wobei diese Wahl wiederum nach für den Willen „äußern“ (ebd.) Bestimmungen erfolgt, d.h. dem Willen *als Denken* äußerlich (vgl. § 21 Anm.). Einfach gesagt: Die gewählten Inhalte sind nicht allgemein und *können also unvernünftig sein* (vgl. §§ 14 f. und das oben dazu Ausgeführte). *Das Nicht-allgemeine und Unvernünftige trifft aber genau nicht auf den Staat zu.*
- β) Der identische Wille, der durch den Vertrag „ins Dasein tritt“ (§ 75, vgl. §§ 72–74 zum Widerspruch von identischem Willen im Singular und im Fürsichsein verbleibenden Willen im Plural) ist nur ein durch die beiden Willen gesetzter identischer Wille. Dieser identische Wille ist nur in dieser Relation und nur durch diese Relation, d.h. er ist abhängig von den beiden Setzenden, die sich im Vertrag gegeneinander fixieren und gegeneinander absichern. Darum ist dieser gesetzte identische Wille „nur gemeinsamer [Wille]“ und nicht „an und für sich allgemeiner [Wille]“ (§ 75*), philosophiehistorisch gesprochen: er ist nicht *volonté générale*. „Gemeinsamer und allgemeiner Wille [sind] sehr verschieden. Der allgemeine Wille ist nicht nur der Wille aller.“²¹⁷

²¹⁶ GW Bd. 26/2, S. 631 = Hegel, *Die Philosophie des Rechts. Vorlesung von 1821/22*, ed. Hoppe, S. 75.

²¹⁷ GW Bd. 26/2, S. 631 = Hegel, *Die Philosophie des Rechts. Vorlesung von 1821/22*, ed. Hoppe, S. 75; Hervorh. getilgt.

- γ) Der Gegenstand eines Vertrages ist eine einzelne äußere Sache, denn nur eine solche ist veräußerbar (vgl. §§ 65–70).

Diese drei Bestimmungen sind von größter Wichtigkeit. Der technisch-praktische Verstand kann den *allgemeinen*, d.h. den vernünftigen Willen nicht denken (d.h. er kann letztlich die Sittlichkeit nicht denken, weil diese ein konkretes Allgemeine im Sinne der Identität von Allgemeinem und Einzelem bedeutet, wozu wir aber noch im Detail kommen werden). Das technisch-praktische Verstandesdenken fällt dann auf den *gemeinsamen* Willen des Vertrages zurück und wendet den Vertrag auf eigentlich sittliche Verhältnisse an, primär also auf die Ehe²¹⁸ und den Staat selbst (§ 75 Anm.). Es ist unsittlich, den Staat als Vertragsverhältnis zu konzipieren, unabhängig davon, ob er als Vertrag aller mit allen, aller mit dem Fürsten o.ä. imaginiert wird.

Die Einmischung von Privatrechtsverhältnissen, von Eigentum und Vertrag, in Staatsverhältnisse ist falsch. Es ist wichtig zu sehen, wie grundsätzlich, wie prinzipiell hier gedacht wird. Es ist *vom Prinzip her* gleich, ob im Ancien Régime die Privilegien des Adels als Eigentumsansprüche gegen König und Staat aufgefasst wurden, oder ob in liberaler Weise der Staat selbst als Vertragsverhältnis konzipiert wird. Es wird hier dann immer der Staat als auf Willkür gegründet aufgefasst. „Solche Vorstellungen sieht man noch weit verbreitet, und sie haben viel Einfluß auf wirkliche Verhältnisse gehabt.“²¹⁹

Der Vertrag ist arbiträr, zwei Personen können ihn eingehen oder auch nicht, sie können sich über den Übertrag des Eigentums einer äußeren Sache einigen oder auch nicht. Das alles trifft aber nicht auf den Staat zu. Der Staat ist die Realität des vernünftigen, d.h. allgemeinen, nicht gemeinsamen, Willens in äußerlicher Form. Davon ausgehend kann der Staat auch nötigen (z.B. in der Wehrpflicht), was der Vertrag niemals in dieser Weise vermag.²²⁰

²¹⁸ Das wird im Abschnitt über die Familie in der Sittlichkeit noch deutlicher. Hegel hat in dieser Frage primär Kant im Visier, siehe dazu die §§ 24–27 der *Metaphysischen Anfangsgründe der Rechtslehre*, Akademie-Ausgabe Bd. VI, S. 277–281.

²¹⁹ GW Bd. 26/2, S. 632 = Hegel, *Die Philosophie des Rechts. Vorlesung von 1821/22*, ed. Hoppe, S. 75.

²²⁰ Das zeigt sich heute sehr schön in den unterschiedlichen Pflichten von Beamten und *Vertragsbediensteten*.

Der § 76 expliziert die zwei Grundformen²²¹ des Vertrags: Der Schenkungsvertrag verbleibt „*formell*“, weil bei ihm die Entäußerung, das negative Moment, und die Annahme, das positive Moment, an die zwei Vertragspartner verteilt ist. Der Tauschvertrag dagegen ist „*reell*“, weil bei ihm jeder der beiden Vertragspartner, also jeder der beiden „kontrahierenden Willen“ die „Totalität dieser vermittelnden Momente“ ist, d.h. jeder *ist, wird* und *bleibt* Eigentümer (siehe § 74). Die Totalität ist hier noch gesetzte Totalität. Das bedeutet: Jeder der beiden Vertragspartner ist, was er ist, nur in der Relation zum anderen Vertragspartner, *fixiert* sich aber gleichzeitig *gegen* diesen.

Im Tauschvertrag behält jeder dasselbe Eigentum, mit dem er in den Vertrag eintritt und welches er zugleich aufgibt. Das bedeutet, dass das „an sich seiende Eigentum“ (§ 77*) gleichbleibt, und das ist der *Wert* (vgl. § 63), während die äußerlichen Sachen den Eigentümer wechseln. Es ist hier immer im Blick zu behalten, dass das Eigentum die Daseinsform des Willens ist und sich nicht im bloßen Besitz, in der bloßen Äußerlichkeit erschöpft. Darum hält sich das Eigentum durch, während die Sachen getauscht werden. Der Wert ist „das Allgemeine“ (§ 77) der Sachen, in ihm sind die Sachen einander gleich. „In dem Eigentum an und für sich liegt der Wert, und dieser bleibt immer beim Tausch.“²²² – Die *laesio enormis* (die eingetauschte Sache muss mindestens die Hälfte von der einzutauschenden wert sein) hat ihre Wurzel also im Begriff des Vertrages selbst, nämlich im Verbleiben-als-Eigentümer des entäußernden Vertragspartners (§§ 72–74). Dem zu Grunde liegt die *unendliche laesio*, wenn nämlich Unveräußerliches veräußert wird (vgl. § 66). Hier ist der Begriff des Vertrages am weitgehendsten verletzt, und Hegel fordert uns auf, das Rechtsinstitut der *laesio enormis* von der unendlichen *laesio* her zu denken; davon leitet sich dann die römisch-rechtliche *laesio enormis* ab. Es geht nicht um arbiträre Zahlenspiele oder historisch mehr oder weniger zufällige Einrichtungen.

Der Unterschied von Eigentum und Besitz (vgl. § 45) wird im Vertrag zum Unterschied von Übereinkunft (der Willen) und Leistung (§ 78). Die Übereinkunft als vorderhand abgehoben von der Leistung ist ein Vorgestelltes,

²²¹ Von *diesen* Bestimmungen – und nicht von arbiträren rechtsgeschichtlichen Kriterien – ausgehend muss dann auch die genaue Einteilung der Verträge in die vielen verschiedenen Arten von Verträgen durchgeführt werden, siehe § 80.

²²² GW Bd. 26/2, S. 632 f. = Hegel, *Die Philosophie des Rechts. Vorlesung von 1821/22*, ed. Hoppe, S. 76.

und dessen Dasein ist ein Zeichen. Der noch unausgeführte gemeinsame Wille, d.h. die Übereinkunft unterschieden von der Leistung, wird durch das Zeichen (vgl. § 58) ausgedrückt – das ist die *Stipulation*. Diese gehört in ihren vielen unterschiedlichen Ausführungsweisen und deren Klassifikation der positiven Rechtswissenschaft an.²²³ Die Stipulation „spricht nur aus“²²⁴, es wird damit noch nichts geleistet. Jedoch beutet die Stipulation als Form nicht, dass der Inhalt dagegen noch „noch ein Subjektives“ (§ 78 Anm.) sei, d.h. dass die Leistung *nach* der Stipulation noch zur Disposition stünde, sondern die Willensäußerung *ist* die Bestimmung des Inhaltes, es ist die „Abschließung“ des Inhaltes (ebd.).

Die Stipulation ist die Seite des Willens, daher das Substantielle; der Besitz dagegen ist das Äußerliche, das durch die Stipulation bestimmt wird. *Durch die Stipulation ist die Entäußerung meines Eigentums bereits durchgeführt* und die Sache ist Eigentum des Vertragspartners (aber noch nicht in seinem Besitz). Die Leistung selbst (die Übergabe in den Besitz des neuen Eigentümers) ‚zieht nur nach‘, ist hier nicht substantiell. Nach der Stipulation ist der Besitz noch unverändert, aber er ist dann nur das „rechtlich Bedeutungslose“.²²⁵ Wir können das ganz alltäglich auffassen: Die Abmachung im Vertrag ist das, was zählt; wenn z.B. eine falsche Menge an Gütern geliefert (geleistet) wird, so ist das nicht ‚wirklich‘, d.h. das Rechtsgeschäft ist dadurch noch nicht vorbei. Es ist *der Vertrag als Geistiges*, das der Realität, also hier der falschen Stückzahl, die Wahrheit gibt. Hieraus erklärt sich auch die hohe Ehre, die Hegel dem Recht zollt (siehe z.B. § 30: „das Recht ist etwas Heiliges überhaupt“), denn es ist eine Stufe der völligen, alles durchdringenden und bestimmenden Geistigkeit.

Der durch Stipulation zustandekommene Vertrag ist kein alltägliches Versprechen. Das Versprechen ist zukünftig und nur-subjektiv (schlechtsubjektiv, also kontingent und beliebig, und somit im Gegensatz zum Objektiven stehend), der Vertrag hingegen – und zwar schon bei der Stipulation, d.h. vor der tatsächlichen Leistung – *ist* schon, ist jetzt schon das „Dasein meines

²²³ Vgl. GW Bd. 26/2, S. 633 = Hegel, *Die Philosophie des Rechts. Vorlesung von 1821/22*, ed. Hoppe, S. 77.

²²⁴ GW Bd. 26/2, S. 633 = Hegel, *Die Philosophie des Rechts. Vorlesung von 1821/22*, ed. Hoppe, S. 77.

²²⁵ GW Bd. 26/2, S. 633 = Hegel, *Die Philosophie des Rechts. Vorlesung von 1821/22*, ed. Hoppe, S. 77.

Willensbeschlusses“ (§ 79 Anm.*) und ist insofern schon objektiv, als der Prozess schon auf den Willen des anderen übergreift und ich das Eigentum des anderen bereits anerkenne. (Es ist zu beachten, dass im Vertrag die Willkür im Hinblick auf eine bestimmte Sache aufgehoben, siehe § 81 Anm., aber dass die Willkür in der Wahl dieser oder jener Sache noch ausschlaggebend ist, siehe § 75.)

Fichte hat in einer Frühschrift²²⁶ die Ansicht geäußert, dass die rechtliche Verbindlichkeit des Vertrags *für mich* erst gegeben sei, wenn der Vertragspartner zu leisten beginnt; davor wäre die Ernsthaftigkeit der Abmachung fraglich; somit sei meine Verpflichtung davor nur moralisch, nicht rechtlich. Hegel wendet sich hier gegen Fichte: Die Stipulation ist keine beliebige Äußerung, sondern sie „enthält den zu Stande gekommenen gemeinsamen Willen, in welchem die Willkür der Gesinnung und ihrer Änderung sich aufgehoben hat.“ (§ 79 Anm.*) Wenn *hier* dann nicht geleistet wird, dann handelt es sich um die „Willkür des Unrechts“ (ebd.). Die Ansicht Fichtes scheitert an einem Abdriften in schlechte Unendlichkeiten: *Wann* beginnt eigentlich wirklich die Leistung, *wieviel* des Umfangs der Leistung muss erfüllt sein, denn der andere könnte noch zurückziehen, etc. Mit solchen Quantifizierungen, die immer noch ein bisschen detaillierter betrachtet werden können ohne Halt zu finden, kann man den Vertrag nicht begreifen.

Im Vertragsverhältnis stehen zwei „unmittelbar[e] Personen“ (§ 81) zueinander, und im Vertrag sind ihre Willen sowohl gemeinsamer Wille als auch zwei besondere Willen. Der gemeinsame Wille ist ein „nur ein durch [die beiden besonderen Willen] gesetzter“ (§ 75); er ist „nur relativ allgemeiner, gesetzter allgemeiner Wille und somit noch *im Gegensatz* gegen den [bzw. die beiden] besonderen Willen.“²²⁷ Hegel resümiert hier noch einmal Größe und Grenze des Vertragsverhältnisses (vgl. oben zu § 75): *Einerseits* sind die beiden Willen erst wirkliche, wirksame Willen im Vertrag; *als Gesetze* äußern sie sich als Freiheitsdarstellungen, sind anerkannt und anerkennen. Das Setzen, das Ponieren verweist immer auf ein Verhältnis, nämlich grundlegend auf das von Setzer und Gesetztem. Hier im Vertrag sind beide Willen beides gleichzeitig und haben so ihre Freiheit im Anerkennen und Anerkanntwerden. Aber *an-*

²²⁶ Fichte, *Beitrag zur Berichtigung der Urteile des Publikums über die französische Revolution*, Sämtliche Werke (ed. I. H. Fichte) Bd. VI, S. 37–288.

²²⁷ Zusatz zu § 81, TWA Bd. 7, S. 172; Hervorh. VS.

dererseits sind die beiden Willen noch besondere, für sich bestehende und zufällige (ihr Inhalt wird willkürlich gewählt). Darum dient der Vertrag eben *immer auch* ihrer Absicherung *gegeneinander*.

Als unmittelbare Personen ist es zufällig, ob der je besondere Wille mit dem „an sich seienden Willen“ übereinstimmt oder nicht. Der ansichseiende Wille selbst hat aber nur durch den (bzw. die) besonderen Willen seine Existenz (§ 81). – Was aber ist hier mit dem ansichseienden Willen gemeint? Ist die Vertragstreue im gegebenen Fall, d.h., dass nach der Stipulation auch geleistet wird, oder ist das Recht in toto, das Recht in seiner gesamten, alles durchdringenden Geistigkeit gemeint? Der Clou ist, dass *beides* gemeint ist. Das ist angezielt in § 81, wenn gesagt wird, dass der ansichseiende Wille „durch jenen [d.h. den besonderen Willen] allein seine Existenz hat“ – *das Recht existiert nur in den jeweils besonderen Einstimmungen in es selbst*, durch Vertragstreue im einzelnen Fall, durch Berücksichtigung von Eigentumsansprüchen etc. Das Recht ist keine übersinnliche Welt, kein Ideenhimmel, kein Gedankending, sondern es existiert nur im Geachtetwerden durch die besonderen Willen in deren vielen, kleinteiligen rechtskonformen Handlungen, in denen aber doch das Recht *als allgemeines* maßgeblich ist.

Der besondere Wille (= der fürsichseiende Wille) ist vom allgemeinen Willen (= ansichseiender Wille = das Recht in seiner Gesamtheit, aber als Gesamtheit der Achtung durch die vielen besonderen Willen) *verschieden*. Der besondere Wille kann seinen Inhalt willkürlich bestimmen und unterliegt hierbei der Zufälligkeit: Was will ich, warum will ich dieses und nicht jenes (womit immer auch zusammenhängt, was ich zufällig sehe, was mir angeboten wird oder auch nicht), wann will ich etwas, will jemand anderer zufällig das, was ich herzugeben bereit bin, ist jemand anderer an einem Tausch interessiert etc. Im Vertrag wird diese Willkür *in Bezug auf eine einzelne Sache* aufgegeben (daher auch die Wichtigkeit der Stipulation, in ihr ist der Vertrag schon gültig), hier gibt es keine Willkür mehr in Bezug auf *diese eine Sache*, aber da *die Entscheidung für diese eine Sache selbst noch auf Willkür basiert*, ist *nicht* „die Willkür und Zufälligkeit des Willens selbst“ (§ 81 Anm.) aufgegeben.

Aus dieser doppelgesichtigen Stellung von besonderem und allgemeinem Willen, die sowohl *integriert* (der allgemeine Wille hat seine Existenz nur in den besonderen Willen) *als auch getrennt* (die besonderen Willen sind im Vertrag nur zum gemeinsamen, nicht zum allgemeinen Willen zusammenge-

geschlossen, weil sie sich aus willkürlichen Gründen vereinigen können oder auch nicht) *zugleich* sind, ergibt sich folgende Möglichkeit: Der besondere Wille kann sich *gegen* den allgemeinen Willen stellen. Er tritt somit „gegen das auf, was an sich Recht ist“ (§ 81) – und das ist das *Unrecht*.

Das Unrecht (§§ 82–103; § 104 Übergang in die Moralität)

Im Vertrag ist, wie ausgeführt, das Recht „an sich als ein Gesetztes“ (§ 82*), der allgemeine Wille ist nur relativ-allgemeiner, gesetzter allgemeiner Wille, weil er ‚nur‘ ein Gemeinsames ist (von Willkür und besonderem Willen, die in dieser Sache übereinstimmen oder auch nicht). Der Vertrag ist somit „*Erscheinung* des Rechts“ (ebd.), denn das Wesen (= das Recht) und seine Erscheinung (= der besondere Wille, der Wille einer Person) stimmen überein, aber eben nur zufällig (zeitlich begrenzt und nicht allgemein, hinsichtlich dieser oder jener Sache, oder auch nicht).

Hegels Gebrauch des Wortes *Schein* darf nicht alltagssprachlich genommen werden. Wir sind es gewohnt, den Schein als das Unrichtige und Falsche aufzufassen, das aber auftritt, *als ob* es richtig wäre. Wenn wir sagen, dass jemand nur scheint, kräftig zu sein, dann ist damit ausgedrückt, dass er kräftig aussieht, vielleicht auch so auftritt und sich so stilisiert, aber dass er es in Wirklichkeit nicht ist. Das ist mit dem Schein in der spekulativen Logik²²⁸ – und also auch in der *Rechtsphilosophie* – nicht gemeint. Wir können uns der Bedeutung des Scheins bei Hegel für den Anfang ganz anschaulich nähern, wobei natürlich alle Beispiele *cum grano salis* zu nehmen sind: der Schein einer Lampe, der Geldschein. Die Lampe ist das Primäre, den Schein der Lampe gibt es nicht ohne die Lampe; ist sie abgedreht, so ist auch der Schein nicht vorhanden. Die Lampe ist die Macht über den Schein. Ebenso beim Geldschein, er ist nicht mit seiner unmittelbaren Materialität zu verwechseln. Es ist irrelevant, ob der Geldschein zerknittert oder neu ist, es kommt nicht auf den Wert der Materialien, aus denen er hergestellt ist, an. Sondern wesentlich ist die Autorität des Staates, der ihn über seine Zentralbank ausgibt.

²²⁸ Die Zentralstelle findet sich in der Wesenslogik, GW Bd. 11, S. 246–249 = TWA Bd. 6, S. 19–24.

Die Autorität des Staates ist die Macht über den Geldschein, er ist eben *der Schein dieser Macht*, in ihm *erscheint* diese Macht; sie kann festsetzen, was als Zahlungsmittel gilt und was nicht, und er ist eine Erscheinung dieser Macht. Wird der Schein korrekt so gefasst, dass er immer notwendig rückgebunden an das Wesen ist, kann man, wie es Hegel hier tut, von *Erscheinung* sprechen.

„[D]er Schein ist dies unmittelbare Nichtdasein, so in der Bestimmtheit des Seins, dass es nur in der Beziehung auf anderes, in seinem Nichtdasein Dasein hat[.]“²²⁹ Dieses andere ist (auf dieser Stufe der logischen Entwicklung) das Wesen. *Der Schein ist unselbstständig*, das Wesen ist das Selbstständige und *die Macht, die dem unselbstständigen Schein sein nur relatives, abgeleitetes und eigentlich-nicht-wirkliches Dasein gibt* (darum die Formulierung, der Schein habe „in seinem Nichtdasein Dasein“). Geistesgeschichtlich das wichtigste Beispiel ist hier die undialektische Auffassung der Ideenlehre Platons, bei der die Dinge der Welt unselbstständig sind und kein eigentliches Sein haben; ihr Wesen wird als platonische Idee angesetzt, diese ist das wahre Sein und nur durch Teilhabe an der jeweiligen Idee kann sich ein einzelnes Vergängliches im Dasein halten; es ist eben nur Schein, nämlich der Schein des Wesens.

Der Vertrag ist also „Erscheinung des Rechts“ (§ 82*), insofern er ein Einstimmen des besonderen Willens in den allgemeinen Willen, d.h. das Recht, ist. „Erscheinung“ können wir hier verstehen als eine Darstellung des Wesens (d.h. des Rechts) selbst, die sich aber *ihrer Unselbstständigkeit bewusst ist* und ihr Getragen-Sein vom Wesen bejaht. Diese Erscheinung des Rechts wird im Unrecht zum Schein. *Der Schein ist das Loslösen und Festhalten der Erscheinung gegen das Wesen; das Für-sich-sein-Wollen des Unselbstständigen und Unwahren gegen das Selbstständige und Wahre*. Der besondere Wille (der Wille einer Person) ist im Unrecht „für sich vom allgemeinen [Willen] verschieden“ (§ 81).

„Die Wahrheit dieses Scheins aber ist, dass er nichtig ist“ (§ 82) – als von seinem Wesen abgetrennter nämlich. Das muss ganz umfassend verstanden werden: Der fürsichseiende Wille ist *nichtig*, denn der Wille ist nur Wille, wenn er sich Dasein gibt (§§ 12, 41), also sich entwickelt (§ 33: „Stufengang der Entwicklung“). Das heißt aber, dass der Wille nur Wille ist, wenn er sich in seinen Darstellungen selbst findet, sich selbst objektiv wird, gegenständlich wird. Aber was sind diese Darstellungen? *Es sind Recht, Moral und Sittlich-*

²²⁹ Ebd., S. 246; Hervorh. getilgt.

keit selbst, die die Daseinsformen der drei Willensmomente (§§ 5–7) sind, eben der objektive Geist, und darum ist der nur-für-sich-sein-wollende Wille *wirklich nichtig*, weil er sich *gegen sich selbst als objektiven* stellt.

Wenn sich nun der besondere Wille, also der Wille einer Person, doch als bloßes Fürsichsein – also *unrechtlich* – bestimmt, *negiert* das Recht diese Negation und *restituiert sich selbst*. Das Recht als Negation der Negation bekräftigt sich selbst und ist als das aus der Negation seiner Negation zurückgekehrte erst „als Wirkliches und Geltendes bestimmt“ (§ 82*), „denn Wirklichkeit [hier: das Recht] ist das, was wirkt und sich in seinem Anderssein [hier: im Unrecht] erhält [zweifach zu lesen!], während das Unmittelbare noch für die Negation empfänglich ist.“²³⁰ Die Selbstrestitution des Rechts – die vor allem in der Bestrafung des Verbrechers greifbar wird – ist die Bewegung, der Prozess des Rechts selbst.²³¹

Anhand der Form des Scheins, also *wie* sich die Erscheinung (= der besondere Wille, der Wille einer Person) gegen das Wesen (= der allgemeine Wille, das Recht in toto) stellt, lassen sich die drei Formen des Unrechts einteilen (§ 83):

- *Unbefangenes Unrecht* (§§ 84–86): unmittelbarer Schein, d.h. der besondere Wille findet sich ungewollt oder zumindest unbeabsichtigt dem allgemeinen Willen entgegengesetzt;
- *Betrug* (§§ 87–89): das Recht wird durch den besonderen Willen als Schein gesetzt;
- *Verbrechen* (§§ 90–103 inkl. Strafe, § 104 Übergang): das Recht wird durch den besonderen Willen als nichtig gesetzt.

²³⁰ Zusatz zu § 82, TWA Bd. 7, S. 173.

²³¹ Vgl. GW Bd. 26/2, S. 635 f. = Hegel, *Die Philosophie des Rechts. Vorlesung von 1821/22*, ed. Hoppe, S. 79 f.

A. Unbefangenes Unrecht (§§ 84–86)

Bei der Besitznahme und beim Vertrag gibt es viele unterschiedliche Arten der Ausgestaltung, des Vollzugs und der Verrechtlichung (vgl. §§ 54–58 u. 80), und sie alle sind Äußerungsformen meines Willens und also „Rechtsgründe“ (§ 84). Aus dieser Mannigfaltigkeit der Gründe entstehen Rechtskollisionen – aber das ist kein ‚Systemfehler‘ o.ä., sondern notwendig.²³² Es ist notwendig, weil das Recht etwas Allgemeines ist, das aber in seinen Besonderungen auftritt und in diesen und durch diese wirklich ist. Es tritt auf in verschiedenen Verträgen und Vertragstypen, unterschiedlichen Ansprüchen von Eigentümerschaft usw. Somit kann ein und dieselbe Sache unter unterschiedlichen *innerrechtlichen* Bestimmungen und Titeln betrachtet werden: Beide Streitparteien sprechen die Sache bona fide (in gutem Glauben, ohne Täuschungsabsicht) als ihr Eigentum an.

In solch einer Rechtskollision, die in einem bürgerlichen Rechtsstreit ausgetragen wird, ist „die *Anerkennung des Rechts als des Allgemeinen und Entscheidenden*, so dass die Sache dem gehören soll, der das Recht dazu hat“ (§ 85*) enthalten. *Beide* Streitparteien anerkennen das Recht völlig; strittig ist nur eine spezifische innerrechtliche „Subsumption“ (ebd.*), d.h. innerrechtliche Klärung der Vorrangigkeit der jeweils einschlägigen Rechtsnormen.

Die Parteien im Rechtsstreit verbinden in sich

- im Allgemeinen: die Anerkennung des Rechts;
- im Besonderen: das eigene Interesse, den Anspruch (bona fide!) auf die Sache.

Gegen den Schein der Besonderheit wird hier also das Recht „gefordert“ (§ 86), aber das Recht ist auf dieser Stufe nur erst „als ein Sollen“ (ebd.*), denn der Wille (der Streitparteien) ist von der „Unmittelbarkeit des Interesses“ (ebd.) bestimmt – vgl. § 82 bzgl. der Bestimmung des Willens und der Übereinstimmung mehrerer besonderer Willen gilt: „unmittelbar, d.i. zufällig“ –, d.h. noch verfangen an diese oder jene Sache, zu dieser oder jener Zeit, etc. *Der allgemeine Wille ist noch nicht Zweck der besonderen Willen*, und darum

²³² Vgl. GW Bd. 26/2, S. 636 = Hegel, *Die Philosophie des Rechts. Vorlesung von 1821/22*, ed. Hoppe, S. 80.

wird das Recht – das hier aber schon die anerkannte Wirklichkeit ist! – aufgefasst als gegebenenfalls (also wenn der Rechtsstreit verloren geht) *gegen* die Besonderheit, *gegen* das Interesse bestimmt, woraufhin der besondere Wille „Verzicht“ (§ 86) zu leisten hätte. Gleichwohl muss aber festgehalten werden: Indem die Streitparteien vor Gericht ziehen und sich sozusagen ‚die Wahrheit geben lassen‘, *affirmieren* sie das Recht überhaupt.

B. Betrug (§§ 87–89)

Das Recht an sich (d.h. als Allgemeines, aber noch abgehoben vom Recht als in den besonderen Willen daseiend) ist hier nun zwar schon *das Wesentliche*, aber es gilt: „Das, was wesentlich ist und *nur wesentlich*, ist noch nicht wirklich.“²³³ Das klingt anfangs verwirrend, ist aber für uns mit dem bisher Erarbeiteten leicht verständlich. Erinnern wir uns an die wahrhafte Fassung von Allgemeinem und Besonderem in der Entwicklung der Willensmomente (§§ 5–7): Das Allgemeine muss sich besondern, um wirklich Allgemeines zu sein. Als Allgemeines das sich besondert, hält es sich im Besonderen durch und ist nicht an dieses verloren; das Ich hält sich in seinen vielen unterschiedlichen Willensentscheidungen durch. *Das Allgemeine steht nicht gegen das Besondere wie ein Besonderes selbst*; es ist nicht hüben das Allgemeine, drüben das Besondere. Denn dann wäre das Allgemeine selbst nur ein Besonderes. Klassisches Beispiel ist wieder die undialektisch aufgefasste Ideenlehre Platons – die Platon selbst in dieser Form übrigens nie vertrat²³⁴ –, bei der auf der einen Seite der Ideenhimmel, auf der anderen Seite die Welt des Physischen und Unwesentlichen gegeneinander fixiert wird. Genauso ist es auch hier. Das Wesentliche ist das Allgemeine, aufgefasst als *von seinen Besonderungen* (dem Unwesentlichen) *getrennt*. Richtig gefasst ist das Allgemeine das geistige Prinzip, das sich in das Besondere hinein-kontinuieret und sich so Wirklichkeit gibt (es wirkt in seinem Anderen, das dadurch kein unmittelbares Anderes bleibt, sondern momentanisiert ist). Darum sagt Hegel auch ganz präzise,

²³³ GW Bd. 26/2, S. 637 = Hegel, *Die Philosophie des Rechts. Vorlesung von 1821/22*, ed. Hoppe, S. 82; Hervorh. VS. – Die einschlägige Stelle zur Dialektik von Wesentlichem und Unwesentlichem in der *Wissenschaft der Logik* findet sich am Anfang der Wesenslogik, GW Bd. 11, S. 245 f. = TWA Bd. 6, S. 18 f.

²³⁴ Zu diesem gigantischen Themenkomplex siehe nur Szlezák, *Platon – Meisterdenker der Antike*, S. 465–472.

dass das Nur-Wesentliche *nicht wirklich* ist: *es wirkt nicht*, es äußert sich nicht, sondern verbleibt in dem *chorismos*, in der Trennung, der Absonderung. Was daraus resultiert ist, ganz direkt gesprochen, *das Sollen*. Die Idee wird zum Ideal. So auch hier, auf dieser Stufe des Unrechts.

Die Getrenntheit von Wesentlichem (hier: allgemeiner Wille, d.h. Recht an sich) und Unwesentlichem (hier: besonderer Wille, *in dem und durch den* sich das Recht darstellen müsste, um *wirklich* zu sein) zeigt sich nun genau im *Sollen*. Das Recht ist hier nur erst „ein *Gefordertes*“ (§ 87), somit selbst „etwas bloß Subjektives“ (ebd.), womit hier wieder das Schlechtsubjektive gemeint ist, das dem Objektiven nur gegenübersteht und sich in ihm und durch es nicht ausdrücken, darstellen, manifestieren kann. Das Recht als Allgemeines und Objektives, das sich aber nicht in den vielen nur-subjektiven Willen darstellen kann, sich nicht manifestieren kann, ist auch nur ein Subjektives insofern es seine Objektivität nicht ausspielen kann. Ein objektives Recht, das nicht Maßstab ist, ist nicht objektiv, sondern nur eine (subjektive) Meinung neben anderen Meinungen. Das meint Hegel hier mit der etwas verwirrenden Hereinnahme des Begriffs der Subjektivität.

Es ist nun genau diese skizzierte Problematik – das Nur-Wesentliche ist das Unwesentliche –, das der *Betrug* ist: *Ein besonderer Wille macht das Recht zu seinem Schein*. Ein besonderer Wille akzeptiert das Recht vorderhand als wesentlich, macht es aber dadurch, dass er sich selbst in einer Instanz nicht daran hält, zu dem Nur-Wesentlichen – das sich, wie dargestellt, in den vielen besonderen Willen manifestieren muss, um wirklich das Wesen zu sein – und also zu einem Unwesentlichen.

Der Betrüger will das Recht durchaus, z.B. sollen rechtlich geschützte Eigentumsverhältnisse sofort für das von ihm betrügerisch erworbene Eigentum (bzw. den Besitz) gelten. Das heißt, er negiert das Recht nicht in toto, er setzt nicht das gesamte Recht als nichtig, wie es der Verbrecher tun wird, sondern er negiert das Recht als Wesen, als an sich „Geltendes“ (§ 82*) und stuft es herab zu etwas *seinen subjektiven Zwecken dienlichem*. So macht der Betrüger das Recht zu *seinem* Schein.

Das unbefangene Unrecht geht gegen den subjektiven Willen der anderen Person im Rechtsstreit, d.h. nur gegen deren Auffassung von den Eigentümerverhältnissen in diesem einen Fall. Das unbefangene Unrecht respektiert

aber das Recht (den allgemeinen Willen) und die Sache (die Sache als Daseinsform eines freien Willens, also das Eigentum als eine Form der Freiheitsdarstellung). – Der Betrug geht nicht bzw. zumindest *nicht direkt* gegen den subjektiven Willen des anderen; der Betrüger möchte sich nicht gegen den anderen Willen ‚durchsetzen‘, sondern er geht gegen das Recht (den allgemeinen Willen) – wobei dies keine vollständige Negation ist²³⁵ – und gegen die Sache. Der Betrogene will, wie gesagt, auch, dass ihm Recht geschieht, aber das geforderte Recht ist ein subjektives und unwesentliches, gesetzt durch den Betrüger.²³⁶

Im Vertrag erwerbe ich Eigentum einer Sache; diese Sache ist sowohl unmittelbar, nämlich im Besitz, als auch ‚innerlich‘, sie hat eine „inner[e] Allgemeinheit“ (§ 88). Diese besteht teils in dem Wert der Sache (siehe § 77, der Wert ist das Allgemeine der Sache), teils in dem Eigentum des anderen Vertragspartners (das Eigentum bleibt gleich *und* ändert sich, siehe § 74). Der Betrüger täuscht nun über diese inneren Faktoren, während es über die Sache in ihrer „unmittelbaren Einzelheit“ hier „seine Richtigkeit hat“ (§ 88*). – Was Hegel damit ausdrücken möchte ist Folgendes: Logisch betrachtet täuscht der Betrüger nicht über die Sache in ihrer Unmittelbarkeit, „ich habe meine Augen, meine Sinne und meinen Willen dabei gehabt.“²³⁷ Sondern der Betrüger täuscht über den Wert der Sache. *Der Betrüger zwingt nicht*, d.h. wenn der Zu-Betragende auf den versuchten Betrug hinweist und sich weigert, kommt der Vertrag nicht zu Stande. Darum sagt Hegel, dass „der andere [gemeint ist der Betrüger] meinen Willen respektiert [hat], nicht verletzt [hat]“²³⁸ – Zwang liegt erst im Verbrechen vor. Der Betrüger verletzt also nicht die ‚äußere‘, die unmittelbare Sache – weder die Sache im Sinne des Gegenstandes des Vertrags, noch den Körper in seiner Äußerlichkeit –, sondern das Allgemeine, das Recht selbst, aber nicht komplett, nicht total, sondern indem er es zu einem bloßen Mittel für seinen nur-subjektiven Zweck herabstuft. Es fehlt somit die „Seite des an sich seienden Allgemeinen“

²³⁵ Vgl. die Diskussion über die Unterschiede von Betrug und Verbrechen bei den Bemerkungen zu § 88 in GW Bd. 26/2, S. 638 = Hegel, *Die Philosophie des Rechts. Vorlesung von 1821/22*, ed. Hoppe, S. 82.

²³⁶ Vgl. zu diesem Absatz die handschriftlichen Notizen zu § 87, TWA Bd. 7, S. 176 f.

²³⁷ GW Bd. 26/2, S. 638 = Hegel, *Die Philosophie des Rechts. Vorlesung von 1821/22*, ed. Hoppe, S. 82.

²³⁸ GW Bd. 26/2, S. 638 = Hegel, *Die Philosophie des Rechts. Vorlesung von 1821/22*, ed. Hoppe, S. 82.

(§ 88), d.h. des Rechts. – Es ist aber zu beachten, dass hier keine ‚klinische‘, keine gänzlich saubere Trennung möglich ist, denn letztlich wird natürlich der Wille des Betrogenen verletzt. Hegel resümierend: „Die Grenze zwischen Betrug und Verbrechen ist schwer zu bestimmen.“²³⁹ Logisch wichtig ist die nur partielle Negation des Rechts an sich (d.h. das Zum-subjektiven-Schein-Machen des Rechts) und der Verzicht auf *unmittelbaren* Zwang im Betrug.²⁴⁰

C. Zwang und Verbrechen (§§ 90–103; § 104 Übergang in die Moralität)

Der Wille legt sich, um überhaupt freier Wille zu sein, in eine Sache; der Wille gibt sich in seiner Freiheit Dasein (vgl. § 41). Das ist aber nicht nur ‚in eine Richtung‘, als ‚Darstellung‘ zu verstehen, also im Sinne einer ‚Einbahnstraße‘ von Innen nach Außen, sondern es impliziert auch ‚Rückwirkung‘, d.h. der Wille reflektiert sich in der Sache, er ist *in der Äußerlichkeit bei sich*, wird wirklich, konkretisiert sich.²⁴¹

In diesem Dasein kann

- (a) der Wille „Gewalt überhaupt“ (§ 90*) erleiden, sowie
- (b) dem Willen Zwang angetan werden.

Das Dasein des Willens betrifft natürlich jegliches Eigentum, aber primär ist hier an den Körper der Person zu denken, der ja auch gewollt werden muss (§§ 47 f.): „ich habe meinen Körper [...] nur, wenn ich ihn haben will.“²⁴²

²³⁹ GW Bd. 26/2, S. 638 = Hegel, *Die Philosophie des Rechts. Vorlesung von 1821/22*, ed. Hoppe, S. 82.

²⁴⁰ Vgl. diesbzgl. GW Bd. 26/2, S. 643 = Hegel, *Die Philosophie des Rechts. Vorlesung von 1821/22*, ed. Hoppe, S. 88: „Im Verbrechen wird sowohl die innere als [auch die] äußere Seite verletzt.“

²⁴¹ Vgl. GW Bd. 26/2, S. 638 f. = Hegel, *Die Philosophie des Rechts. Vorlesung von 1821/22*, ed. Hoppe, S. 83.

²⁴² GW Bd. 26/2, S. 638 = Hegel, *Die Philosophie des Rechts. Vorlesung von 1821/22*, ed. Hoppe, S. 83.

Zu (a): „Gewalt leide ich, wenn ein Anderes sich in meiner Realität geltend macht“, wobei wir „Realität“ für unseren Zusammenhang primär als ‚mein körperliches Dasein‘ lesen können.

Der Zwang (b) nutzt Gewalt, um Bedingungen zu stellen, die eine Aufgabe, eine Aufopferung von etwas fordern, die der Wille von sich aus (d.h. ohne die Gewalteinwirkung) nicht tätigen würde.

Bei der Frage nach Zwang und Freiheit ist die Unterscheidung von ‚zwingen‘ und ‚bezwungen‘ von großer Wichtigkeit.

- **Bezwungen werden:** Die physische Seite, der Körper und sonstige Äußerlichkeiten (Eigentum) werden unter die Gewalt eines anderen gebracht. Der Wille des anderen *gilt* mehr bzw. *gilt alles* bzgl. meines Daseins als mein eigener Wille.
- **Gezwungen werden:** Der freie Wille selbst soll durch einen anderen Willen bestimmt werden – aber das ist unmöglich, wenn der freie Wille nicht einstimmt. Der freie Wille (§ 5–7) kann sich aus jeglicher Äußerlichkeit und deren Vorstellung zurückziehen; Hegel rekurriert hier auf das Moment des Nichtverlorenseins an die Bestimmungen des Willens und an alle Äußerlichkeit, die absolute Abstraktionskraft, das Denken (§ 5) ist unverlierbar, es ist der Mensch selbst. Somit: „Es kann nur der zu etwas gezwungen werden, der sich zwingen lassen will.“ (§ 91) „Es gibt keinen absoluten Zwang für den Menschen.“²⁴³

Somit gilt, dass *wer im Kampf für seine Freiheit stirbt, bezwungen, aber nicht gezwungen* wurde. Er ist als freier Mensch gestorben, und das gilt ebenso für ganze Völker.

Der freie Wille ist, wie bereits angemerkt, Idee, d.h. er will sich Dasein geben. Das Dasein des freien Willens ist das Recht im weiten Sinn (d.h. auch, aber nicht nur das abstrakte Recht). Gewalt und Zwang sind damit „*unrechtmäßig*“ (§ 92) – wenn sie, wie Hegel hinzufügt, „abstrakt genommen“ (ebd.) werden. Das bezieht sich auf die bereits angesprochene (§ 82) Selbstrestitution des

²⁴³ GW Bd. 26/2, S. 639 = Hegel, *Die Philosophie des Rechts. Vorlesung von 1821/22*, ed. Hoppe, S. 84

Rechts, die als Negation der Negation oder als Zwang des Zwanges *nicht unrechtlich* ist. Gewalt und Zwang sind unrechtlich, weil sie freiheitszerstörend sind; der Zwangscharakter des abstrakten Rechts – denn es *ist* „Zwangsrecht“ (§ 94 inkl. Anm.*) – dagegen ist keine ‚unmittelbare‘ Bestimmung desselben, sondern kommt nur „in dem Umweg des Unrechts“ (§ 94 Anm.) zustande. Das abstrakte Recht ist eine Freiheitssphäre, die einen vermittelten Zwangscharakter hat – sie selbst kann Verstöße durch Zwangsvollstreckung ahnden, d.h. in ihrer Nichtigkeit aufzeigen. Die Freiheitssphäre der Moral kann das nicht; man kann z.B. niemanden zwingen, Mitleid zu haben.²⁴⁴

Gewalt und Zwang zerstören „in ihrem Begriff sich unmittelbar selbst“ (§ 92), denn Gewalt ist die Äußerung eines Willens, die die Äußerung eines anderen Willens aufhebt. Dazu ist die Genese des Vertrags zu vergleichen (§ 71): Die Beziehung von Wille auf Wille ist „der eigentümliche und wahrhaftige Boden, in welchem die Freiheit Dasein hat“. Diesen Boden zieht sich der Verbrecher, der Gewalt oder Zwang ausübt, selbst unter den Füßen weg. (Das wird sich im Folgenden noch genauer herauskristallisieren, wenn in § 100 dargelegt wird, warum die Handlung eines Vernunftwesens niemals nur punktuell ist, sondern ‚ein Gesetz aufstellt‘. Es gibt kein ‚einmaliges‘ Verbrechen. Dazu gleich mehr.)

Es ist wichtig, bei der Unrechtlichkeit von Gewalt und Zwang auch den Rechtsbegriff selbst (vgl. § 30 inkl. Anm.) im Blick zu behalten. Recht ist Dasein der selbstbewussten Freiheit; Recht ist nicht nur auf das abstrakte Recht eingeschränkt und also nicht nur mit diesem zu identifizieren (auch die Moralität wird eine Form des Rechts im Sinne eines Daseins von Freiheit sein). Zwang und Gewalt widersprechen somit dem abstrakten Recht – aber sie widersprechen ihm, insofern es selbst eine Form des Rechts im umfassenden Sinn ist. *Gewalt und Zwang verstoßen gegen das Recht als Dasein der Freiheit.*

Das abstrakte Recht ist Zwangsrecht, aber, wie gesagt, nicht ‚unmittelbar‘, insofern es nicht von sich aus zwingt, sondern sich nur durch den Zwang des Zwanges oder die Negation der Negation im Falle eines Verstoßes selbst restituiert. Der Zwang, der durch einen Verstoß ausgeübt wird, zerstört sich selbst, indem er letztlich *auch* die Freiheitssphäre des Verstoßenden selbst

²⁴⁴ Vgl. GW Bd. 26/2, S. 641 f. = Hegel, *Die Philosophie des Rechts. Vorlesung von 1821/22*, ed. Hoppe, S. 86 f.

zerstört. Das Recht zerstört aber nichts, wenn es den Zwang des Zwanges vollstreckt, denn das, was im ersten Zwang zerstört wird – die Freiheit – ist gerade durch das Recht wirklich geworden. Der Zwangscharakter des abstrakten Rechts tritt, wie bereits zitiert, erst „in dem Umweg des Unrechts“ (§ 94) ein; das Zwang-ausüben-Können und -Dürfen des abstrakten Rechts ist eine „Folge“ (ebd.) des abstrakten Rechts als einer Daseinsform der Freiheit, aber *nicht deren Ausgangspunkt*.

Den Zwang des Zwanges, die Selbst-Wiederherstellung des Rechts, nennt Hegel den *zweiten Zwang*, d.h. abgehoben vom ersten Zwang, dem Verstoß gegen das Recht selbst (§ 93), wobei es sich beim ersten Zwang nicht nur um Rechtsverstöße im strafrechtlichen Sinn handelt. Auch Unterlassungen, Verletzungen von Rechtspflichten u.ä. sind erster Zwang (bzw. Gewalt) im Sinne einer Vorenthaltung oder eines Entzuges einer zustehenden Leistung. (Die auf den ersten Blick unterbestimmt scheinende Bezeichnung als ‚zweiter Zwang‘ ist an dieser Stelle ganz präzise, weil noch ungeklärt ist, ob dieser zweite Zwang als Rache oder als Strafe erfolgt. Das muss sich erst herausentwickeln und differenzieren, siehe §§ 102 f.)

Pädagogischer Zwang und Zwang gegen Wildheit und Rohheit (d.h. Zwangsausübung unter gesetzlosen Bedingungen) sind *kein erster Zwang*. Im Gegenteil, „der nur natürliche Wille [d.h. wilde Völker, Naturzustand] ist an sich Gewalt gegen die an sich seiende Idee der Freiheit“ (§ 93*). „Der Naturzustand ist Unrecht an sich.“²⁴⁵ Daraus leitet sich auch ab, was Hegel Heroenrecht nennt: Heroen streiten in rechtlosen Bedingungen für das Recht, z.B. indem sie Institutionen gründen (§ 93 Anm., vgl. §§ 102 Anm. u. 350). Das Recht ist noch nicht objektiv und kann sich damit noch nicht selbst restituieren (d.h. geregelt den zweiten Zwang ausüben); weil es noch nicht objektiv ist, muss es von Individuen durchgesetzt werden. „Alle großen Männer in der Geschichte sind solche Heroen.“²⁴⁶

Der erste Zwang (vgl. § 93) wird von einem freien Willen ausgeübt und verletzt das Dasein der Freiheit „in seinem konkreten Sinn“ (§ 95*), d.h. das Recht als Recht, und das ist das *Verbrechen*. „Konkret“ ist hier wieder im

²⁴⁵ GW Bd. 26/2, S. 640 = Hegel, *Die Philosophie des Rechts. Vorlesung von 1821/22*, ed. Hoppe, S. 85.

²⁴⁶ GW Bd. 26/2, S. 641 = Hegel, *Die Philosophie des Rechts. Vorlesung von 1821/22*, ed. Hoppe, S. 85.

Sinne von lat. *concrecere*, ‚zusammenwachsen‘ zu verstehen. Es bedeutet also sowohl das Allgemeine (das Recht als Recht, d.h. generell als Darstellung des freien Willens, § 29), als auch das Besondere (ein spezifischer Fall, ein freier Wille, der jetzt gezwungen wird) – *beides* wird im Verbrechen verletzt. „Das Dasein der Freiheit wird im Verbrechen in seinem ganzen Umfang verletzt.“²⁴⁷

So können wir auch Hegels Charakterisierung des Verbrechens als „negativ-unendliches Urteil“ (§ 95*) verstehen.²⁴⁸ Es wird sowohl das Subjekt, als auch das Prädikat negiert, indem beide durch ihre widersinnige Verbindung abgesprochen werden. ‚Der Verstand ist kein Tisch‘, ‚der Geist ist nicht alkalisch‘, usw. Es wird dadurch das Allgemeine (das Prädikat) *und* das Besondere (das Subjekt) verneint. Im bürgerlichen Rechtsstreit (bei unbefangenen Unrecht) geht es nur um gegensätzliche Negationen des Besonderen (in den Eigentumsansprüchen), das Recht als Allgemeines wird von beiden Streitparteien anerkannt; im Betrug wird das Allgemeine partiell negiert (es wird zu einem dem Betrüger dienlichen Besonderen herabgestuft). Im Verbrechen wird *beides* vollständig negiert.

Diese Bestimmung des Verbrechens hält sich durch, d.h. auch Verbrechen auf Staatsebene und in der bürgerlichen Gesellschaft sind logisch so verfasst. „Die Natur des Verbrechens bleibt die selbe. Es ist Verletzung des an sich seienden Willens, insofern er an meinem Dasein vorhanden ist.“²⁴⁹

Im Verbrechen wird der daseiende Wille verletzt. Nicht zum abstrakten Recht gehört die Verletzung des innerlichen Willens, d.h. des Gefühls.²⁵⁰ Der Wille ist in sich unendlich (§ 5), aber er ist erst wirklicher Wille, wenn er sich bestimmt (§§ 6, 7, 12). Der Wille wird *in dieser jeweiligen Bestimmtheit verletzt*, und darum ist das Verbrechen *bestimmtes Verbrechen*.²⁵¹ Es gibt also qualitative

²⁴⁷ GW Bd. 26/2, S. 643 = Hegel, *Die Philosophie des Rechts. Vorlesung von 1821/22*, ed. Hoppe, S. 88.

²⁴⁸ Die Primärstelle dazu findet sich in der Begriffslogik, GW Bd. 12, S. 69 f. (siehe bes. S. 70, Z. 4–14) = TWA Bd. 324–326.

²⁴⁹ GW Bd. 26/2, S. 643 = Hegel, *Die Philosophie des Rechts. Vorlesung von 1821/22*, ed. Hoppe, S. 88.

²⁵⁰ Vgl. GW Bd. 26/2, S. 643 = Hegel, *Die Philosophie des Rechts. Vorlesung von 1821/22*, ed. Hoppe, S. 88.

²⁵¹ Vgl. GW Bd. 26/2, S. 643 = Hegel, *Die Philosophie des Rechts. Vorlesung von 1821/22*, ed. Hoppe, S. 88 f.

und quantitative Bestimmungen, aber auch Verletzungen des gesamten Umfangs, also Mord und Sklaverei. Diese Feststellung ist wichtig, um die Vorstellung des Verbrechens als unendlich abzuhalten. In dieser Vorstellung wird das Verbrechen als Verletzung des Willens in seiner Unendlichkeit, d.h. seiner Abstraktionskraft (§ 5) und also Persönlichkeit (§ 35) interpretiert. Das ist der Standpunkt der „formellen Ehre“ (§ 96 Anm.); mit ihm verschwimmen alle Konkretisierungen. Diese sind aber wichtig, um zu einer adäquaten Strafgerichtsbarkeit zu kommen. Als Beispiel nennt Hegel (ebd.) Raub und Diebstahl: Im Raub wird mein gegenwärtiges Bewusstsein verletzt, indem Gewalt gegen meine Person ausgeübt wird. Dadurch ist der Raub qualitativ unterschieden vom Diebstahl, bei dem die Quantifizierbarkeit (der gestohlenen Güter) im Vordergrund steht (vgl. vorausschauend § 98, zu dem wir gleich kommen). Werden diese Konkretisierungen nach Qualität und Quantität nicht mitgemacht, dann bleibt jedes Verbrechen eine Verletzung des Willens als unendlichem, womit auch jedes Verbrechen als unendlich interpretiert werden muss. Daraus resultieren Gesetzgebungen wie die Drakonische, bei der „jedes Verbrechen mit dem Tode bestraft [wird]“ (§ 96 Anm.).

Die Verletzung des Rechts, die das Verbrechen ist, ist *eine positive Existenz* (ein Schaden, eine Körperverletzung, ein Raub, eine Sachbeschädigung), die aber „*in sich nichtig* ist“ (§ 97). Die Verletzung des Rechts negiert nur, darum ist diese positive Existenz (der Raub, der Mord) nichtig, „und dass sie es ist, muss zur Erscheinung kommen“.²⁵² Die Nichtigkeit des Verbrechens muss erscheinen, muss sich manifestieren, d.h. *es muss gezeigt werden, dass die Tat keine ‚neue Wirklichkeit‘ begründet*, sich nicht institutionalisieren kann.

Das Recht als Absolutes ist unaufhebbar;²⁵³ das Verbrechen will das Recht als Recht aufheben, dadurch hat zwar das Verbrechen eine positive Existenz, aber diese ist selbst negativ (im Sinne von nichtig), denn sie kommt nicht an gegen das Recht als wirkliche, d.h. als wirkende, Institution. *Der zweite Zwang* – der Zwang des Zwanges, die Negation der Negation – *ist genau dieses Zur-Erscheinung-Kommen der Nichtigkeit des Verbrechens* (§ 97).

²⁵² GW Bd. 26/2, S. 644 = Hegel, *Die Philosophie des Rechts. Vorlesung von 1821/22*, ed. Hoppe, S. 89.

²⁵³ Vgl. den Zusatz zu § 97, TWA Bd. 7, S. 186.

Die Verletzung des äußerlichen Daseins (d.h. des Besitzes) ist ein Schaden; sie ist Zerstörung von Eigentum oder Vermögen. Die Aufhebung dieser Verletzung (die Negation der Negation) hat nun die „civile Seite“²⁵⁴, die darin besteht, dass Ersatz geleistet werden muss, wenn das möglich ist. Das ist ganz äußerlich gemeint, insofern z.B. auch bei einem Mord den Hinterbliebenen Ersatz für ein ggf. ausbleibendes laufendes Einkommen (das der ermordeten Person zustand) geleistet werden muss. In dieser ‚civilen Seite‘ der Ersatzleistung muss die qualitative Beschaffenheit schon in die Sphäre der Allgemeinheit versetzt worden sein, d.h. es muss schon nach dem *Wert* entschieden werden (§ 98 Anm., vgl. § 77 zum Wert). Dieser ‚civilen Seite‘ als bloßer Ver-Wertung des Schadens muss genüge getan werden, – *sie erschöpft das Verbrechen aber nicht*: „[D]as Verbrechen als solches enthält noch ein anderes, als dass ein Schaden geschehen ist für diesen oder jenen“²⁵⁵, nämlich (§ 99) *die Verletzung des ansichseienden oder allgemeinen Willens selbst*, d.h. die Verletzung des Rechts als Recht.

Der allgemeine Wille ist „das Recht, Gesetz an sich“ (§ 99) und somit Dasein des freien Willens überhaupt (vgl. § 29). Dementsprechend betrifft die Verletzung die Willen „des Verletzers, als [wie] des Verletzten und aller“ (§ 99). Die Verletzung hat an dem ansichseienden Willen „keine positive Existenz“ (§ 99, vgl. § 97 zur positiven Existenz der Verletzung); „das abstrakte Recht, der Begriff des Rechts ist nicht verletzt worden“²⁵⁶; das Recht „bleibt, was es ist“²⁵⁷, denn „das Recht [...] als Absolutes ist unauflösbar“²⁵⁸. Der ansichseiende Wille ist das „nicht äußerlich Existierende“ und darum „das Unverletz-bare“ (§ 99).²⁵⁹

²⁵⁴ GW Bd. 26/2, S. 643 = Hegel, *Die Philosophie des Rechts. Vorlesung von 1821/22*, ed. Hoppe, S. 89.

²⁵⁵ GW Bd. 26/2, S. 644 = Hegel, *Die Philosophie des Rechts. Vorlesung von 1821/22*, ed. Hoppe, S. 89.

²⁵⁶ GW Bd. 26/2, S. 644 = Hegel, *Die Philosophie des Rechts. Vorlesung von 1821/22*, ed. Hoppe, S. 90.

²⁵⁷ GW Bd. 26/2, S. 644 = Hegel, *Die Philosophie des Rechts. Vorlesung von 1821/22*, ed. Hoppe, S. 90.

²⁵⁸ Zusatz zu § 97, TWA Bd. 7, S. 186.

²⁵⁹ Bruno Liebrucks merkt hier richtig an, dass diese Unauflösbarkeit des Rechts als absolutem impliziert, dass das Recht als positives (als in Rechtsnormen gegossenes) aufhebbar (veränderbar, abschaffbar) ist. Vgl. Liebrucks, *Sprache und Bewußtsein* Bd. 3, S. 528.

Die Verletzung für den besonderen Willen (vgl. § 98) – und die vielen besonderen Willen – ist „nur etwas Negatives“ (§ 99), d.h. sie ist ein Übel, ein Verlust, ein Schaden etc. Auch die eigentliche Verletzung des Rechts als positive Existenz – der Raub, der Mord, etc. – ist nichtig (vgl. § 97 mit § 98). Somit *ist* die positive Existenz der Verletzung des Rechts „*nur als der besondere Wille des Verbrechers*“ (§ 99*). Und die Verletzung nun *dieses* besonderen Willens – der zweite Zwang, die Negation der Negation – ist also das „Aufheben des Verbrechens“, „*das sonst gelten würde*“ und damit die „*Wiederherstellung des Rechts*“ (§ 99*), also des ansichseienden Willens. Das, wo der zweite Zwang ansetzt, ist also der besondere Wille (der Wille zu dieser bestimmten Tat) des Verbrechers.

In der Anmerkung zu § 99 (und den entsprechenden Passagen aus Vorlesungsmitschriften) gelingt Hegel ein Meisterstück auf kleinstem Raum, an dem wir die Kraft des philosophisch-systematischen Denkens im Bezug zu den Einzelwissenschaften studieren können. Hegel äußert sich dort zu den *Straftheorien* der positiven (d.h. einzelwissenschaftlichen, d.h. nichtphilosophischen) Rechtswissenschaft. – Verstandeslogisch kann die Strafe nicht gefasst werden; im Verbrechen „ist Verschiedenes geschehen“²⁶⁰, es hat viele Seiten und alle sind notwendig und immer gegeben bei einem Verbrechen. Die unterschiedlichen Straftheorien der positiven Rechtswissenschaft nehmen *immer jeweils eine dieser Seiten*, eine dieser Facetten heraus, *fixieren* diese eine Seite – das ist Größe und Grenze des Verstandes – und interpretieren nur jeweils von dieser einen Seite her, d.h. als Negation nur dieser einen Seite. Das ist nicht per se falsch, aber völlig ungenügend. (Die Philosophie als *spekulativ* – von lat. *specere*, *specio*, schauen – können wir von hier aus in einem ersten Schritt so verstehen, dass diese vielen Seiten einer Sache *zusammengeschaunt* werden.)

- 1) Die grundlegende Weise der Betrachtung sagt: *Das Verbrechen ist ein Übel*, und es muss *vergolten* werden. Das stimmt (vgl. § 98), ist aber unzureichend, denn z.B. auch die Natur bringt Übel hervor, Flutkatastrophen, Hagelschlag, etc. Auch sind Übel relativ, Hegel bringt halb scherzhaft das Beispiel: wenn alle Leute gesund sind, ist es ein Übel

²⁶⁰ GW Bd. 26/2, S. 645 = Hegel, *Die Philosophie des Rechts. Vorlesung von 1821/22*, ed. Hoppe, S. 90.

für die Ärzte.²⁶¹ Das alles ist nicht unrichtig – Hegel sagt *nicht*: ‚das Verbrechen ist *kein* Übel‘ –, aber es ist systematisch zu wenig, um darauf aufbauend eine Straftheorie zu entwickeln.

- 2) Der Mensch ist Wille, er bestimmt sich; der Verbrecher ist schädlich überhaupt, weil der Wille allgemein ist (er bestimmt sich immer wieder, nicht nur ein Mal); es geht also um *diesen* Verbrecher *als allgemeinen*, nicht nur um die einmalige Tat. *Dieser verbrecherische Mensch ist schädlich*, er ist ein Übel; *er muss unschädlich gemacht werden* (wobei dann wiederum unterschiedliche Verfahrensweisen möglich sind).
- 3) Die Allgemeinheit des Verbrechers (siehe 2.), sein Wille, sein Herz ist die Quelle des Bösen; diese Quelle muss ‚gereinigt‘ werden, sein Herz muss gebessert werden; die Besserung begründet die Strafe.
- 4) Es muss gezeigt werden, dass das Übel nicht akzeptiert wird und dass es dem Verbrecher schlecht ergeht; Abschreckung und *Generalprävention* begründen die Strafe. Auch geht es um Androhung, *bevor* ein Verbrechen passiert ist.

Aber: *In all diesen Straftheorien fehlt „[d]ie wahrhaftige Gerechtigkeit“*²⁶². Was ist die Strafe? Ist sie nur ein Übel, das dem Verbrecher zur Erreichung eines der genannten Zwecke zugemutet wird? Hierbei ist es wichtig zu verstehen, wie verbreitet und anerkannt dieser Gedanke war und ist. So liest man beispielsweise bei Ernst Ferdinand Klein, einem der einflussreichsten Strafrechtler des ausgehenden 18. Jahrhunderts, der auch maßgeblich am strafrechtlichen Teil des Allgemeinen Landrechts für die Preußischen Staaten mitgearbeitet hat, folgendes: „Unter Strafe im allgemeinen Sinn versteht man das Übel, welches auf die gesetzwidrige Handlung als eine solche folgt.“²⁶³ Die Strafe als Übel wird in den genannten Straftheorien *vorausgesetzt*, d.h. diese begründen nur, *warum* ein Übel zugeführt werden muss (§ 99 Anm.). Dagegen

²⁶¹ Vgl. GW Bd. 26/2, S. 645 = Hegel, *Die Philosophie des Rechts. Vorlesung von 1821/22*, ed. Hoppe, S. 90.

²⁶² GW Bd. 26/2, S. 646 = Hegel, *Die Philosophie des Rechts. Vorlesung von 1821/22*, ed. Hoppe, S. 92; Hervorh. VS.

²⁶³ Zitiert nach den von Klaus Grotzsch zusammengestellten Materialien, GW Bd. 14/3, S. 439.

bedeutet das Festhalten an der „wahrhafte[n] Gerechtigkeit“²⁶⁴, dass sich *die Strafe auf den „Willen dieser Tat“*²⁶⁵ beziehen muss (und nicht auf Peripheres wie eine allgemeine Prävention o.ä.).

Wenn die Strafe nur ein Übel ist, das auf ein Übel angewandt wird, dann „folgt von selbst“ (§ 99 Anm.) das Moralisieren und Psychologisieren; die „subjektive Seite des Verbrechens“ (ebd.) rückt in den Vordergrund. Doch alles das wird im freien Willen „zu etwas nur zufälligem herabgesetzt“ (ebd.), und kann also hier nicht als entscheidend angesetzt werden. (Relevanz haben diese subjektiven Bestimmungen erst in der empirischen Psychologie, evtl. als einer Teildisziplin der Kriminologie usw.)

Das Verbrechen ist somit *nicht als Hervorbringung des Übels zu bestrafen* (aufzuheben) – bzw. nicht primär, siehe § 98: die ‚civile Genugtuung‘ ist hier *nicht entscheidend*; sie muss *auch* geleistet werden, ist aber nicht das Substantielle –, sondern als „*Verletzung des Rechts als Recht*“ (§ 99 Anm.*), und der Punkt an dem das zu geschehen hat ist der „*Wille dieser Tat*“²⁶⁶, denn dort hat diese Verletzung ihre Existenz. (Damit ist nicht impliziert, dass der Wille des Verbrechens im Allgemeinen korrumpiert ist, das kann sein, ist aber nicht notwendig. Moralisches hat hier keinen Platz.)

In der Strafe wird also *der daseiende Wille der Tat* verletzt (zweiter Zwang), und das ist das „Aufheben des Verbrechens, das sonst gelten würde“ (§ 99*). (Zu dem „das sonst gelten würde“ vgl. § 92 und § 100, zu dem wir gleich kommen; es geht um die Vernünftigkeit des Verbrechens.) Der – verräumlicht ausgedrückt – ‚Ort‘, an dem die Verletzung des Rechts *als positive* existiert, ist der *Wille* des Verbrechens. Der Wille des Verbrechens hat Dasein, indem er sich äußert; das ist die Tat, der Raub, der Mord; aber was im zweiten Zwang (in der Negation der Negation) getroffen werden soll, ist *der Wille*, denn das Dasein (der Raub, der Mord) ist nur *vom Willen gesetzt*, ist nur dessen Äußerung.²⁶⁷

²⁶⁴ GW Bd. 26/2, S. 646 = Hegel, *Die Philosophie des Rechts. Vorlesung von 1821/22*, ed. Hoppe, S. 92.

²⁶⁵ GW Bd. 26/2, S. 646 = Hegel, *Die Philosophie des Rechts. Vorlesung von 1821/22*, ed. Hoppe, S. 92; Hervorh. VS.

²⁶⁶ GW Bd. 26/2, S. 646 = Hegel, *Die Philosophie des Rechts. Vorlesung von 1821/22*, ed. Hoppe, S. 92; Hervorh. VS.

²⁶⁷ Vgl. die handschriftlichen Notizen zu § 99, TWA Bd. 7, S. 189.

Die Verletzung, die dem Verbrecher widerfährt, der zweite Zwang, ist *nicht nur*

- a) „*an sich gerecht*“ (§ 100*), d.h. sie ist ansichseiender Wille (d.h. das Recht an sich, vgl. § 99), d.h. es trifft ihn selbst, insofern sein (des Verbrechers) Sich-Dasein-Geben eben genau das ist: „*sein* Recht“ (§ 100),

sondern *auch*

- b) „*ein Recht an den Verbrecher selbst*“ (ebd.*); er erteilt dieses Recht zur Verletzung selbst, denn *durch die Tat selbst* willigt der Verbrecher in die Verletzung (in den zweiten Zwang) ein; die Verletzung (durch den zweiten Zwang) ist „in seinem daseienden Willen, in seiner Handlung gesetzt“ (ebd.),

denn: der Mensch ist vernünftig, d.h. *der Verbrecher ist vernünftig*, d.h. *seine Taten sind allgemein*. Das Tier agiert immer ‚einzeln‘, stigmatisch; es ist in jeder seiner Taten unmittelbar präsent (durch den Instinkt).

Die Allgemeinheit, die Vernünftigkeit der Handlungen des Verbrechers bedeutet, dass er mit seiner Tat *ein Gesetz aufstellt*, also „ein Allgemeines, das *für ihn* gilt und unter welches er durch seine Handlungen zugleich sich selbst subsumiert hat.“ (*Enzyklopädie* § 500) Der Verbrecher – und jeder Handelnde überhaupt – ‚tut ein Allgemeines‘²⁶⁸, denn was hier zählt ist nicht (bzw. nicht primär) das unmittelbare Übel, die äußerliche Verletzung (die dann durch den ‚civilen Ersatz‘, § 98, bestmöglich vergolten werden), sondern worum es in der Behandlung des Verbrechens geht, ist der Wille des Verbrechers, der sich ins Dasein übersetzt. Der Verbrecher ‚tut‘ somit wirklich ‚ein Allgemeines‘, denn es geht hier um das Geistige, die geistig-gedankliche Selbst-Bestimmung – wobei die Realisierung dieser Selbst-Bestimmung, das äußere Übel, natürlich nicht irrelevant wird; es ist aber nicht der entscheidende Punkt, an dem angesetzt wird.

Mit dem Allgemeinen der Tat, dem ‚Tun eines Allgemeinen‘, greifen wir bereits in die Moralität vor. Weil dieses Lehrstück aber ebenso zentral wie für

²⁶⁸ Vgl. GW Bd. 26/2, S. 647 = Hegel, *Die Philosophie des Rechts. Vorlesung von 1821/22*, ed. Hoppe, S. 94.

den Alltagsverstand verwirrend ist, sei hier eine längere erklärende Passage von Heimo Hofmeister zur Kantischen Moralphilosophie zitiert, die uns helfen kann. (Die erst in der Moralität genauer thematisierten Begriffe ‚Zweck‘ sowie ‚Handlung‘ im Unterschied zur ‚Tat‘ können hier fürs Erste einfach alltagssprachlich verstanden werden.) Es geht um das – vorderhand eben als nur-besondere, also nicht-allgemeine Tat vorgestellte – Besteigen eines Berges: „Der Zweck meines Handelns ist durch das Objekt meines Strebens bestimmt, z.B. eben einen Berg zu besteigen. Doch weil ich ein denkender Mensch bin, laufe ich nicht einfach zum Gipfel eines Berges hinauf, sondern überlege, ob es etwa sinnvoller wäre, im Hinblick auf die Wetterlage mich auf eine Wanderung im Tal zu beschränken. Das heißt ich stelle Zusammenhänge her und vergleiche verschiedene Zwecksetzungen miteinander. Es vollzieht sich also mein Streben und Wollen innerhalb eines Kontextes von Überlegungen. Damit kommt jeder Zwecksetzung ein Moment der Allgemeinheit zu, und jeder Zweck ist in eine Handlungsregel verwoben: ‚Bei Schlechtwetter unternehme ich keine Bergtouren, weil ich mich nicht durch Blitzschlag gefährden möchte‘. Alle unsere Handlungen sind demnach nicht nur durch den gesetzten Zweck bestimmt, den wir anstreben, sondern auch durch eine allgemeine Handlungsregel.“²⁶⁹ – Weil ich Denken *bin*, verliere ich meine Allgemeinheit (§ 5) gerade *nicht* in meinen je besonderen Taten (§ 6). Gäbe es nur das punktuelle Aufflackern einer reinen besonderen Tat, dann wäre kein Ich mehr da, denn dieses ist Denken, ist Allgemeines. Der Mensch – und für unsere Zwecke jetzt wichtig: der Verbrecher – ‚tut ein Allgemeines‘,²⁷⁰ denn er ist als Allgemeinheit oder als Denken (§ 5) niemals an seine besondere Tat verloren, sondern *begründet* in dem Zusammennehmen von seiner freien Allgemeinheit und dem je spezifischen Kontext seiner Situation *eine Regel*, er *stellt ein Gesetz auf* – ob ihm das bewusst ist oder nicht. In unserem Beispiel mit dem Bergsteigen wäre diese Regel z.B. so etwas wie ‚ich steige auf den Berg, wenn die Wetterverhältnisse passen‘. Das Tier hat diesen ‚Reflexionsraum‘ der Allgemeinheit nicht; es folgt unmittelbar seinem Instinkt, es *ist*, zugespitzt formuliert, seine Tat. (In der Diskussion des § 129 werden wir anhand der Bestimmung des Zweckes einer Handlung noch einmal auf dieses Tun eines Allgemeinen zurückkommen und es endgültig klären.)

²⁶⁹ Hofmeister, *Philosophisch denken*, S. 342.

²⁷⁰ Vgl. GW Bd. 26/2, S. 647 = Hegel, *Die Philosophie des Rechts. Vorlesung von 1821/22*, ed. Hoppe, S. 94.

Der Verbrecher also hat ein Gesetz aufgestellt, er hat „ein Recht [aufgestellt], das gegen ihn gilt“²⁷¹: „*Er hat das Gesetz gegeben, dass die Freiheit verletzt werden dürfe.*“²⁷² *Und dieses Gesetz wird nun auf ihn selbst angewandt.* Er kann weder Legitimität noch Legalität dieser Anwendung verleugnen, denn er selbst hat dieses Recht gesetzt – in seiner und durch seine Tat. Rache und Strafe kommen darum „nicht als ein Fremdes“²⁷³ über den Verbrecher, sondern sie sind nur seine eigenen Willensbestimmungen, auf ihn selbst angewandt: „Er setzt es als ein Geltendes, und es gilt an ihm und über ihn.“²⁷⁴ Mit Bruno Liebrucks gesprochen: „Gewalt und Zwang zerstören sich selbst, denn sie setzen sich außerhalb des Rechts, können daher rechtlich gegen den Zwang der Wiedervergeltung nichts einwenden. Der unter der Verachtung des Rechts ausgeübte Zwang zieht den rechtlichen Zwang auf sich.“²⁷⁵

In der Anmerkung zu § 100 setzt sich Hegel mit dem italienischen Rechtsphilosophen Cesare Beccaria auseinander, der sich in seinem Werk *Dei delitti e delle pene* (1764) gegen die Todesstrafe ausgesprochen hat. Sein Argument kann man so formulieren: „Der Gesellschaftsvertrag hat dem Staat so viele Rechte gegeben, als jeder einzelne Vertragsteilnehmer hineingelegt hat.“²⁷⁶ Die Todesstrafe ist nicht erlaubt, da sie widersinnig ist: der Gesellschaftsvertrag wird ja für den Schutz von Eigentum und Leben geschlossen; bei der Todesstrafe ist aber kein Fruchtgenuss des Eigentums mehr möglich (und das Leben ist natürlich auch verwirkt). Das kann also niemals in den Gesellschaftsvertrag ‚hineingelegt‘ werden, diese Einwilligung gibt es nicht. Hegel bringt zwei Einwände: Erstens gilt, dass, wie bereits angesprochen, der Staat kein Vertrag ist (vgl. § 75 Anm.); der Staat ist das Höhere und kann das Opfer des Einzelnen verlangen (was aber erst in der Sittlichkeit klar werden wird). Zweitens liegt Beccaria aber auch unabhängig vom ersten Einwand falsch,

²⁷¹ GW Bd. 26/2, S. 647 f. = Hegel, *Die Philosophie des Rechts. Vorlesung von 1821/22*, ed. Hoppe, S. 94.

²⁷² GW Bd. 26/2, S. 648 = Hegel, *Die Philosophie des Rechts. Vorlesung von 1821/22*, ed. Hoppe, S. 94.

²⁷³ GW Bd. 26/2, S. 648 = Hegel, *Die Philosophie des Rechts. Vorlesung von 1821/22*, ed. Hoppe, S. 94.

²⁷⁴ GW Bd. 26/2, S. 648 = Hegel, *Die Philosophie des Rechts. Vorlesung von 1821/22*, ed. Hoppe, S. 94.

²⁷⁵ Liebrucks, *Sprache und Bewußtsein* Bd. 3, S. 527; Hervorh. i. Orig.

²⁷⁶ Vgl. GW Bd. 26/2, S. 648 = Hegel, *Die Philosophie des Rechts. Vorlesung von 1821/22*, ed. Hoppe, S. 94.

denn *der Verbrecher hat seine Einwilligung bereits gegeben*, nämlich in der Tat selbst. Es ist die „Tat eines Denkenden“²⁷⁷, also allgemein; er hat ein Gesetz aufgestellt – ‚Zwang ist erlaubt‘ – und wird nun darunter subsumiert. Es ist also keine rein den Staat betreffende Frage, sondern betrifft den Einzelnen (§ 100 Anm.), der in der Strafe „als Vernünftiges geehrt“ (ebd.) wird.

Die Strafe als Ehre des Verbrechers ist ein großer Topos der Hegelschen Straftheorie und dementsprechend immer wieder fehlverstanden und lächerlich gemacht worden.²⁷⁸ Der Verbrecher wird „als Vernünftiges geehrt“, denn er wird als dieser Einzelne (§ 7), der immer auch ein Allgemeiner (§ 5) ist, angesehen. Das Tier als Schädling wird einfach unschädlich gemacht; das könnte man mit dem Verbrecher auch tun, wenn Strafe nur Vergeltung oder nur Prävention mit Blick auf die anderen wäre. Der Tiervergleich ist systematisch wichtig, denn, wie schon angesprochen, ist das Tier in seinen Handlungen gerade nicht allgemein, sondern unmittelbar identisch mit dem, was es tut. Es gibt beim Tier keine Auflösung der besonderen instinktiven Impulse in die absolute Allgemeinheit des freien Willens hinein (§ 5). Das Tier ist also nicht vernünftig. Der Mensch aber schon, und die Strafe als Rückwendung des Willens des Verbrechers auf ihn selbst anerkennt das. Der „Maßstab“ (§ 100 Anm.) der Strafe ist aus der vernünftigen Willensbestimmung des Verbrechers selbst genommen. So wird der Verbrecher als selbstbestimmtes, vernünftiges Individuum geehrt.

Man kann nach dem Ausgeführten das Aufheben des Verbrechens als „*Wiedervergeltung*“ (§ 101) ansehen, insofern es „*Verletzung der Verletzung*“ (ebd.) und „zweiter Zwang“ (§ 93*) ist. Es muss dann aber sofort qualifiziert werden, dass es um den Willen, und nicht um die bloße Äußerlichkeit des Verbrechers geht (§§ 98, 100). Es wird das Verbrechen, das ja ein bestimmtes ist (§ 96), d.h. qualitativ und quantitativ bestimmt, in der Negation der Negation auch entsprechend *bestimmt negiert* – jedoch nicht nach der (unmittelbaren) „Gleichheit“ (§ 101) der Bestimmungen („Auge um Auge“), sondern nach der „an sich seienden Beschaffenheit der Verletzung“ (ebd.*), d.h. *im Allgemeinen*, d.h. *nach dem Wert der Verletzung*. Der entstandene Schaden ist kein Proprium des Verbrechens, auch die Natur verursacht Schaden an Artefakten und

²⁷⁷ GW Bd. 26/2, S. 648 = Hegel, *Die Philosophie des Rechts. Vorlesung von 1821/22*, ed. Hoppe, S. 95.

²⁷⁸ Klassisch ist Flechtheim, *Hegels Strafrechtstheorie*, passim.

Menschen. Der Schaden kann also nicht direkt intendiert werden, weil im bloßen Schaden niemals das Substantielle getroffen wird. Es muss der Wille, die freie geistige Individualität des Verursachers des Schadens intendiert werden – und genau dadurch wird der Verbrecher als Vernünftiger intendiert.

Das Problem der Gleichheit von Verbrechen und Strafe – also bei direktem Abgleich ohne Vermittlung über den Wert – liegt darin, dass die Bestimmungen (qualitativ, quantitativ) „ein Späteres als das Substantielle der Sache selbst“ (§ 101 Anm.) sind. Der Wert (§ 63) ist das Allgemeine und Substantielle der Sache; die äußerliche Verletzung (§ 98) ist nicht das Primäre – sondern das ist der Wille des Verbrechers, er bestimmt die Verletzung, er ist das Prinzip der Verletzung.

Der Wert ist „das *innere Gleiche* von Sachen, die in ihrer Existenz spezifisch ganz verschieden sind“ (§ 101 Anm.*) Es wird also nicht das äußere Gleiche intendiert (qualitative und quantitative Bestimmungen, die zum ‚Auge um Auge‘ führen), nicht die „äußere spezifische Gestalt“ (ebd.) wird intendiert, sondern das Substantielle und Allgemeine. Darum sind auch unterschiedliche Verbrechen (Diebstahl, Raub, Körperverletzung, Mord, etc.) und unterschiedliche Formen der Strafe (Geldstrafe, Gefängnisstrafe, etc.) *Ungleiche*, aber in ihrer Allgemeinheit – nämlich darin, *Verletzungen* zu sein – vergleichbar. Diese Zuordnung ist Sache der Rechtspflege, also einer Verstandeswissenschaft. Wird der *Wert* – also das Allgemeine – nicht als das Proprium beider Teile des Vergleiches genommen, dann ist die Verbindung von Verbrechen und Strafe *nur eine willkürliche Verbindung eines Übels (= Strafe) mit einer unerlaubten Handlung (= Verbrechen)*.

Die Aufhebung des Verbrechens – die Negation der Negation, der zweite Zwang – ist in seiner Unmittelbarkeit zunächst Rache. Diese ist Wiedervergeltung (vgl. § 101), und also „dem Inhalte nach gerecht“ (§ 102*). Der Form nach ist sie aber, wie die Tat selbst, nur eine Handlung eines subjektiven Willens, der sich sozusagen ‚einmischen‘ kann oder auch nicht, und der dem ebenfalls subjektiven Willen des Verbrechers nur als ein Besonderer (d.h. nicht als allgemeiner Wille, nicht als das Recht) gegenübersteht. Damit ist die Rache nur „*eine neue Verletzung*“ (ebd.), auf die wiederum eine neue Verletzung folgen kann usw. Dieses Hin-und-Her geht als schlechte Unendlichkeit immer fort und kann sich über Generationen hinziehen.

Gegen diese schlechte Unendlichkeit erhebt sich die Forderung, dass die Gerechtigkeit (bzw. die Macht, die diese Gerechtigkeit ausübt) gerade nicht selbst ein unmittelbar interessierter und involvierter subjektiver Wille sei (§ 103). Es ist also nicht rächende, sondern strafende Gerechtigkeit gefordert. Diese Forderung ist zuerst wiederum Forderung eines subjektiven, eines besonderen Willens, der aber „das Allgemeine als solches“ (ebd.) will – und das ist (auf der Stufe des abstrakten Rechts) der Richter.²⁷⁹ (Über das abstrakte Recht hinaus konstituiert sich hier gerade auch die Sphäre der Moralität. Dazu gleich genauer.)

Der Richter ist *einer*, er ist ein Besonderer, „er will aber nur das Allgemeine“²⁸⁰ und darum *subsumiert* der Richter nur (Fälle unter Gesetznormen), er hat dabei kein besonderes persönliches Interesse. Dabei reinigt sich der Wille „von den subjektiven Zufällen des besonderen Willens“²⁸¹ – und dieser subjektive Wille, „der in sich gebildet wäre als der objektive [Wille]“²⁸² wird der Gegenstand der *Moralität*; *das Innere* wird als notwendig erkannt *für das Objektive*.

Das Recht ist keine objektive Struktur, kein Ideenhimmel, keine „übersinnliche Welt“²⁸³ und kein Naturgesetz, das immer und überall notwendig gilt, sich von selbst bewährt und durchsetzt, sondern das Recht muss (1.) immer *für* und *in* den Besonderen sein, und da das Recht (2.) nicht für sich bzw. aus sich selbst heraus handelt (d.h. sich erhält durch die Strafe), muss es auch *durch die Besonderen verwirklicht* werden (und das lernt man an den Richtern).

In der Strafe wird der nur-besondere Wille (d.h. der gegen den allgemeinen Willen verstößt und nicht in ihn einstimmt) als nichtig erwiesen; gleichwohl hat sich im Unrecht „ein Unterschied vom Recht und vom subjektiven Willen entwickelt“ (*Enzyklopädie* § 502). Damit ist nun vollends klar, dass das

²⁷⁹ Vgl. GW Bd. 26/2, S. 650 f. = Hegel, *Die Philosophie des Rechts. Vorlesung von 1821/22*, ed. Hoppe, S. 97 f.

²⁸⁰ GW Bd. 26/2, S. 650 = Hegel, *Die Philosophie des Rechts. Vorlesung von 1821/22*, ed. Hoppe, S. 97.

²⁸¹ GW Bd. 26/2, S. 650 = Hegel, *Die Philosophie des Rechts. Vorlesung von 1821/22*, ed. Hoppe, S. 98.

²⁸² GW Bd. 26/2, S. 650 = Hegel, *Die Philosophie des Rechts. Vorlesung von 1821/22*, ed. Hoppe, S. 98.

²⁸³ Vgl. das dritte Kapitel der *Phänomenologie des Geistes*, GW Bd. 9, S. 82–102 = TWA Bd. 3, S. 107–136.

Recht (der allgemeine Wille) nur in und durch die besonderen Willen existiert. Das kann funktionieren (Rechtstreue, Richter), kann aber auch scheitern, wenn sich ein besonderer Wille dem allgemeinen Willen entgegensetzt (Verbrecher). Es verhält sich, um diese wichtige Parallelisierung noch einmal zu bringen, wie mit der Sprache: Die Sprache ist das Allgemeine und Substantielle; sie ist den Sprechenden vorausgesetzt. Jede Sprache existiert aber weder unmittelbar im Empirischen, noch nur als abstraktes Gesetzssystem (als Ideenhimmel, als Naturgesetz). Wenn man alle physischen Iterationen einer Sprache – Regelbücher, Grammatiken, Lexika – vernichten würde, dann gäbe es die Sprache immer noch, denn sie existiert und *lebt* nur *im Vollzug*, d.h. im Gesprochenwerden durch die vielen besonderen Sprechenden. *Gleichzeitig* ist sie aber *substantiell*, d.h. sie ist maßgeblich und sie muss schon da sein, schon konstituiert sein und Regeln vorschreiben, wenn ein Individuum sie erlernt; sie geht ihm logisch voraus. Genauso verhält es sich mit dem Recht, also dem allgemeinen Willen, und den vielen besonderen Willen.

Der allgemeine Wille (= der ansichseiende Wille) *unterscheidet* sich vom besonderen bzw. einzelnen Willen (= der fürsichseiende Wille), aber da durch das Aufheben des einzelnen (= im Falle des Verstoßes eben der Verbrecher) der ansichseiende Wille vermittelt in sich zurückkehrt, wird der ansichseiende Wille fürsich, d.h. es wird nun vollends klar, dass der ansichseiende nur und zu aller erst ansichseiender Wille ist, wenn er sich in den vielen fürsichseienden Willen *verwirklicht*.

Die Unmittelbarkeit des (,nur‘) ansichseienden Willens – alle sind ,nur‘ Person, d.h. alle sind *abstrakt* – hebt sich durch diese Entgegensetzung auf (§ 104). Der ansichseiende Wille verwirklicht sich, wird auch fürsichseiend, als Negation der Negation (d.h. Negation des *nur*-fürsichseienden Willens), somit wird er „sich auf sich beziehende Negativität“ (ebd.).

Dadurch eröffnet sich *zusätzlich* zur bloß abstrakten Persönlichkeit (– das Abstrakte ist die Größe der Persönlichkeit! diese Errungenschaft wird nicht einfach negiert –) die „*unendliche Subjektivität der Freiheit*“ (ebd.*). Sie ist unendlich, weil sie an nichts gebunden ist und von aller Objektivität des Rechts abstrahieren kann. (Die Freiheit der Person war endlich; sie ist an ihre Darstellung im und durchs Eigentum gebunden.)

Im abstrakten Recht kam es gerade *nicht* auf die Absicht und die Gesinnung an – und genau das ändert sich jetzt in der Moralität. „Ich bin für mich im Gegensatz gegen Objektives.“²⁸⁴ Der Clou ist, dass gerade das, wovon im abstrakten Recht eben *abstrahiert* wurde – das Nichtformelle, die Absicht, die Innerlichkeit – jetzt in der Moralität als das Entscheidende und gegen bloße Form profilierte aufgefasst wird.

Die Anmerkung zu § 104 resümiert die bisherige Entwicklung auf engstem Raum:

- *Freiheit des Willens*; äußert sich;
- *Eigentum* (das abstrakt Meinige – abstrakt, weil es aufgezehrt wird und keine Kontinuität besitzt – als eine äußerliche Sache);
- *Vertrag* (verstetigt die Freiheit durch Vermittlung, ist aber nur gemeinsam, nicht allgemein; die Vertragspartner bleiben abstrakt Einzelne und sichern sich gegeneinander ab);
- *Unrecht* (verflüssigt den ansichseienden Willen, das Recht, indem er vom Einzelnen in willkürlicher, d.h. zufälliger, Entscheidung zu einem selbst Zufälligen herabgesetzt wird – dadurch zeigt sich, dass der ansichseiende Wille selbst kein Ideenhimmel oder Naturgesetz ist, der oder das ‚automatisch‘ gültig wäre, sondern von den Einzelnen *innerlich gewollt* werden muss);
- *Moralität* (die Zufälligkeit ist in sich reflektiert, d.h. ist Fürsichsein, d.h. ist *Subjektivität*).

²⁸⁴ GW Bd. 26/2, S. 653 = Hegel, *Die Philosophie des Rechts. Vorlesung von 1821/22*, ed. Hoppe, S. 100.

DIE MORALITÄT (§§ 105–140; § 141 Übergang in die Sittlichkeit)

In der Moralität ist der Wille „für sich unendlich“ (§ 105), denn er ist an keinerlei Objektivität des Rechts mehr gebunden, er kann davon abstrahieren, und zwar absolut, nicht nur graduell oder temporär. Während die Person ihre Freiheit in den Objekten hat, die ihr Eigentum sind (wodurch die Freiheit der Person immer durch Endlichkeit bestimmt ist), wird der Wille durch seine Reflexion-in-sich zum *Subjekt*. Diese Reflexion-in-sich, dieses Sich-auf-sich-Zurückziehen ist das *Selbstbestimmen* des Subjekts. Das Selbstbestimmen ist nun in der Moralität das Dasein der Freiheit (vgl. §§ 29 und 30 Anm.), so wie es im abstrakten Recht das Eigentum ist. „Diese Weise, sich Realität zu geben ist, daß die Realität in der Persönlichkeit eine unmittelbare ist [nämlich das Eigentum], hingegen im Subjekt ein Innerliches.“²⁸⁵ Diese Reflexion-in-sich des Willens ist unser ‚alltäglicher‘ Freiheitsbegriff, meine innere Selbstbestimmung. Mit Blick auf § 104 kann man auch sagen, das Subjekt ist die Persönlichkeit des abstrakten Rechts, die sich selbst will, sich selbst zum Gegenstand hat.

Gleichzeitig ist bereits jetzt festzuhalten, dass die Vereinzelung, das Sich-Abschließen des Subjekts nicht das letzte Wort ist, sondern das Subjekt gleichsam aus sich selbst über sich selbst hinaus treiben wird: „In der moralischen Forderung geht der Geist rein in sich, so tief wie sonst nirgends, und er ist jetzt zum einen sein eigener Richter wie zum anderen auch der Richter der ganzen Welt“.²⁸⁶ Dieser Auseinandersetzungsprozess liegt der Entwicklung der Moralität zugrunde.

Die Subjektivität ist vom ansichseienden Willen „unterschieden“ (§ 106), d.h. „das Recht, Gesetz an sich“ (ebd.) ist unterschieden von der Subjektivität. Die Subjektivität ist als fürsichseiender Wille eines Einzelnen auch Unmittelbarkeit, d.h. die Subjektivität hat Dasein. Dadurch ist ein neues, höheres Niveau der Freiheit erreicht, denn „[n]ur im Willen, als subjektivem, kann die Freiheit oder der an sich seiende Wille wirklich sein.“ (§ 106) Im abstrak-

²⁸⁵ GW Bd. 26/2, S. 653 = Hegel, *Die Philosophie des Rechts. Vorlesung von 1821/22*, ed. Hoppe, S. 101.

²⁸⁶ Hoffmann, *Hegel-Propädeutik*, S. 439.

ten Recht kann es immer wieder dazu kommen, dass der fürsichseiende Wille ‚Verzicht‘ leisten muss, z.B. im bürgerlichen Rechtsstreit, wenn eine Streitpartei unterliegt, aber bona fide von ihrer Unschuld überzeugt ist (§ 86). In der Moralität ist nun eingesehen, dass das Recht (der ansichseiende Wille) immer der Einstimmung der fürsichseienden Willen bedarf. Hegel verweist wieder auf den Unterschied von Mensch und Tier: beim Tier fehlt Entschluss, Wahl, Absicht, Vorsatz, Zweck; das Agieren des Tieres „geschieht geradezu“²⁸⁷ – und das ist beim Menschen genau nicht der Fall. Die Subjektivität als unendliche Reflexion-in-sich stellt sich dem Allgemeinen, dem ansichseienden Willen *gegenüber* und muss sich dann geistig dazu hinaufarbeiten es zu wollen, d.h. durch Einsicht in die Vernünftigkeit des ansichseienden Willens in ihn einzustimmen. Darum ist in der Moralität immer ein Verhältnis virulent, nämlich das von Innen und Außen: „der Prozess dieser Sphäre [= der Moralität] ist, den zunächst nur für sich seienden Willen, der unmittelbar nur an sich identisch ist mit dem an sich seienden oder allgemeinen Willen [...] aufzuheben und ihn [den fürsichseienden Willen] für sich als identisch mit dem an sich seienden Willen zu setzen.“ (§ 106 Anm.*) Dass der fürsichseiende Wille an sich identisch ist mit dem ansichseienden können wir als Möglichkeit, als Unausgefaltetheit lesen: Sie sind an sich identisch, weil beide vernünftig sind. Aber Vernünftigkeit ist kein ‚Faktum‘, keine Vorhandenheit, sondern eine Aktivität; das Recht des Subjekts in der Moralität ist eben, dass es subjektiv zustimmen können muss, subjektiv in das objektive Recht einstimmen können muss, und dieses also nicht, wie im abstrakten Recht, nur als äußerlicher Zwang auftritt (vgl. § 94), sondern auch subjektiv affirmiert wird. Vorausblickend lässt sich sagen, dass die Sittlichkeit darin besteht, dass sie *konkret* ist, d.h. dass in ihr Subjektivität und Objektivität nicht mehr auseinandergezogen, nicht mehr abstrakt sind.

In der *Selbstbestimmung* des Willens ist das *Selbst-* zu akzentuieren. In der Analyse des Willens (§§ 5–7) wurde klar, dass der Wille nur insofern allgemeiner ist, als er sich besondert, d.h. nicht in der Indifferenz und Unbestimmtheit verharret, sondern sich zu etwas entschließt. Im Moment der Besonderung des Willens (§ 6) war aber noch nicht klar, *woher* die Besonderung kommt; es kann auch ein äußerer Impuls, etwas Willkürliches sein. Das ist nun nicht mehr der Fall, und das ist genau der moralische Standpunkt: Das Recht des

²⁸⁷ GW Bd. 26/2, S. 654 = Hegel, *Die Philosophie des Rechts. Vorlesung von 1821/22*, ed. Hoppe, S. 102.

subjektiven Willens bedeutet: Der Wille *ist* und *anerkennt* nur etwas, insofern es das *seinige* ist, d.h. insofern er sich als Subjektives in dem ihm äußeren findet (§ 107). Das ist das *moralische Recht* (wie im Rechtsbegriff § 29).

Der subjektive Wille als unmittelbarer, d.h. ‚nur‘ er, d.h. er noch unterschieden vom ansichseienden Willen ist „abstrakt, beschränkt und formell“ (§ 108). ‚Formell‘ ist Hegels Bezeichnung für eine Fixierung von zwei Bestimmungen gegeneinander. Hier ist das Formelle das Festhalten des Subjektiven gegen das Objektive. Im Verbrechen hat sich gezeigt, dass das abstrakte Recht keine naturgesetzliche Struktur ist, die ‚automatisch‘ immer gilt, sondern dass der Einzelne das Recht selbst verwirklichen muss, indem er sich an die Rechtsnormen hält. Gerade in der Figur des Richters wurde das deutlich: er ist ein Einzelner, der aber das Allgemeine (den ansichseienden Willen, das Recht) affirmiert und verwirklichen will. Dieser subjektive Wille ist nun, wie ausgeführt, zum Prinzip geworden; er ist das Dasein der Freiheit in der Sphäre der Moralität. Damit ist er aber nun formell, also eben im Gegensatz zum Objektiven. Durch das Nichtübereinstimmen von fürsichseiendem und allgemeinem Willen in der Moralität ist diese „der Standpunkt des Verhältnisses“, nämlich genauer „des *Sollens* und der *Forderung*“ (§ 108*).

Die Stellung des subjektiven Willens ist, wie sich gezeigt hat, prekär: *einerseits* kann Hegel sagen, dass der subjektive Wille für sich unendlich ist (§ 105): er ist in seiner Reflexion-in-sich an nichts Äußeres gebunden, er kann sich von allem gedanklich frei machen und sich gänzlich aus sich selbst bestimmen (§ 107). *Andererseits* ist er *auch* endlich (§ 109), denn der subjektive Wille ist in seiner Unmittelbarkeit der Wille eines Einzelnen (§ 106) und steht somit dem mannigfachen Objektiven – dem Recht, der Natur, den anderen Subjekten – gegenüber, steht immer in Differenz, wird beschränkt. Was Hegel hier mit vielleicht ungewohnter Begrifflichkeit logisch entwickelt, ist aber doch recht gut aus der Erfahrung der meisten Menschen einsehbar: Die unendliche, herumschweifende Reflexion-in-sich und die harte Grenze des Äußeren. An diesem Zwiespalt wird sich der Wille in seiner weiteren Entwicklung abarbeiten, und diese gedankliche Arbeit ist von hoher Wichtigkeit, denn dieser Dualismus ist so stark, dass man an ihm leicht zerbrechen kann. Das Hauptproblem besteht in der Auffassung des Subjekts, dass es selbst das Vernünftige sei, *und* als Subjekt im Gegensatz zum Objektiven steht, eben formell ist. Dadurch ergibt sich unter der Hand der Eindruck, dass das Objektive not-

wendigerweise unvernünftig sei.²⁸⁸ Erst in der Sittlichkeit wird hier wahrhafte Versöhnung erreicht sein.

Von höchster Wichtigkeit ist es nun, zu sehen, dass das Moralische *nicht* von Anfang an dem Unmoralischen entgegengesetzt ist. Sondern: „es ist der allgemeine Standpunkt des Moralischen sowohl, als des Unmoralischen, der auf der Subjektivität des Willens beruht.“ (§ 108 Anm.) Das reine Fürsichsein, das Abschließen gegen außen, gegen das Objektive, und das reine Sich-aus-sich-Bestimmen ist *das Prinzip von Moral und Unmoral gleichermaßen*. Sowohl der Moralische als auch der Unmoralische begründen ihre Handlungen aus ihrer Subjektivität, aus ihrer Innerlichkeit heraus. Hegel sagt hier selbstverständlich nicht, dass die Frage nach Moral oder Unmoral gleichgültig wäre, und es wird sich auch gleich zeigen, dass zur Moralität der Versuch gehört, sich (als Gewissen) zum Guten zu bestimmen. Aber *in ihrem Prinzip, in ihrem Ausgangspunkt sind Moral und Unmoral gleich: reines Fürsichsein, eigenes Urteilen, gänzliche Selbstbestimmung*.

Dasein (Objektivität) und Bestimmtheit (Subjektivität) sind im Begriff identisch „und der Wille als subjektiv ist selbst dieser Begriff“ (§ 109) – das bedeutet das Resultat der Entwicklung des abstrakten Rechts. Hegel verweist darum auch auf § 104, insofern das Objektive (das Recht, der allgemeine Wille) ihr Dasein nur in den subjektiven Willen selbst haben. Das Recht verwirklicht sich nicht wie ein rein-objektives Naturgesetz, sondern muss gewollt und ‚in die Tat umgesetzt‘ werden – nämlich durch die vielen subjektiven Willen. Für den subjektiven Willen (für den Willen auf der Stufe der Moralität) ist es nun aber kennzeichnend, diese beiden Momente in einem ersten Schritt zu unterscheiden – insofern ist er formell – und dann „identisch zu setzen“ (§ 109), d.h. er setzt sie um, er wird praktisch. Hegel analysiert diesen Prozess, das Nur-Subjektive ins Objektive zu übersetzen (§ 108, vgl. § 8) in drei Schritten (§ 109):

- α) Der subjektive Wille gibt sich einen Inhalt (vgl. den Übergang von § 5 zu § 6), aber dieser ist nur subjektiv, also seine Grenze. Hegel spricht hier von „erster Negation“, weil die Unbestimmtheit des Willens durch die (Selbst-)Bestimmung negiert wird.

²⁸⁸ Vgl. Ritter, „Moralität und Sittlichkeit“, S. 222 (inkl. Fn. 11) = ders., *Metaphysik und Politik*, S. 288 f.

- β) Diese selbst gesetzte Grenze widerspricht dem subjektiven Willen als unendlicher Reflexion-in-sich, und er ist darum das „Wollen, diese Schranke aufzuheben“; er ist also die Tätigkeit, den Inhalt (zu dem er sich selbst bestimmt hat) in die Objektivität, in ein unmittelbares Dasein zu übersetzen.
- γ) Die Identität des Willens mit sich in dieser Entgegensetzung (er kontiniert sich als Allgemeiner, § 5, in seine Besonderung, §6 und *erhält* sich in ihr, § 7) ist nun der Inhalt, genauer gesprochen: der Zweck. Der *Zweck* ist eine subjektive Vorstellung, ein subjektiver Inhalt, der aber bestimmt ist, objektiv zu werden und zu bleiben.²⁸⁹ Der Inhalt oder Zweck ist gegen diese Formunterschiede – nur subjektive Vorstellung und durch Praxis verwirklichtes Dasein – gleichgültig, er hält sich in ihnen durch.

Auf dem Standpunkt der Moralität ist aber, wie dargelegt (§§ 104, 105) die Freiheit des Willens als Identität mit sich selbst bestimmt (im abstrakten Recht liegt das Dasein der Freiheit im Eigentum), also in der Selbstbezüglichkeit und Selbstbestimmung des Willens, die ihm auch selbst bewusst ist („für ihn“ § 110, nämlich für den Willen). Darum ist der Prozess der Willensbestimmung (§§ 5–7) auf dem Standpunkt der Moralität noch spezifisch weiter bestimmt:

- a) § 110: Der Inhalt ist nicht nur meiner, mein innerer Zweck, der in die Objektivität eingebildet werden kann, sondern darüber hinaus gilt auch: Wenn der Inhalt in die Objektivität gesetzt wurde, *erhält* er auch *meine Subjektivität* für mich; in der Objektivität ist dann meine Subjektivität manifest *präsent*. (Daraus werden sich dann klassische Probleme der Moralität ergeben, dass nämlich nur mein Vorsatz gelten soll,²⁹⁰ d.h. die Tat, die im abstrakten Recht einfach nur äußerlich einem Tatbestand subsumiert wurde, soll von ihren Folgen gänzlich losgelöst betrachtet werden.)
- b) § 111: Der Inhalt ist ein Besonderes (egal woher genommen, er kann zufällig sein, aus einer Suggestion, o.ä.), aber er ist das Besondere *des Willens*, der selbst Reflexion-in-sich (§ 105), also selbstidentisch auch in seinen Besonderungen, ist. Der Wille ist das Allgemeine (§ 5), das

²⁸⁹ Vgl. die handschriftliche Notiz zu § 109, TWA Bd. 7, S. 208.

²⁹⁰ Vgl. den Zusatz zu § 110, ebd., S. 209.

sich in seinen Besonderungen (§ 6) durchhält (§ 7), er ist allgemein insofern er *seine* Absichten verwirklicht sehen will, *er* hält sich durch, kontiniert sich in die seine vielen Inhalte. Somit ist es

- einerseits (α) am Inhalt selbst, dem ansichseienden Willen angemessen zu sein, denn beide sind allgemein. Der Inhalt ist in der Moralität immer allgemein, da er aus der Reflexion-in-sich eines Subjektes entspringt. Er ist also niemals ‚unmittelbar da‘ oder völlig stigmatisch, völlig punktuell, sondern er entspringt immer der Selbstreflexion des denkenden Subjekts. (Egal was ich tue, es ist etwas Gutes, etwas Nützliches, etwas Sinnloses, etc.²⁹¹)
- Andererseits (β) aber ist, weil das Subjekt noch formell, d.h. im Gegensatz zum Objektiven ist, diese Angemessenheit von Inhalt und ansichseiendem Willen noch *nur möglich*. Der Inhalt kann auch dem Allgemeinen (dem ansichseienden Willen, dem Recht, in weiterer Folge dem Guten) unangemessen sein, somit ist die Übereinstimmung hier noch nur eine *Forderung*.

Der Handlung liegt etwas Allgemeines zugrunde, *ich bestimme mich* in meiner Reflexion-in-mich, ich agiere nicht wie ein Tier, das immer instinktiv handelt und sozusagen unmittelbar identisch ist mit seiner Tat; aber *gleichzeitig* gilt: „Die Handlung muß immer ein Einzelnes sein.“ Und: „[E]twas Allgemeines liegt der Handlung zum Grunde, weil ich als Allgemeines bestimmt bin.“²⁹² Es kann in meiner Handlung also in dieser oder jener Iteration etwas Gutes, etwas Vernünftiges usw. verwirklicht werden, aber es kann das auch verfehlen. Gleichzeitig aber – und das muss in aller Schärfe begriffen werden – gibt es niemals eine ‚nur einzelne‘ Handlung für den Menschen, weil der Mensch selbst ein Allgemeines ist. (Darauf werden wir bei der Frage nach dem Endzweck der Handlung, § 129, zurückkommen, dann wird das noch klarer.)

- c) § 112: Im Ausführen des Zwecks (d.h. eines subjektiven Inhalts, der bestimmt ist, objektiv zu werden) *erhalte* ich meine Subjektivität. Das ‚Erhalten‘ in seinem Doppelsinn deutet hier bereits die weitere Ent-

²⁹¹ Vgl. GW Bd. 26/2, S. 657 = Hegel, *Die Philosophie des Rechts. Vorlesung von 1821/22*, ed. Hoppe, S. 104 f.

²⁹² GW Bd. 26/2, S. 657 = Hegel, *Die Philosophie des Rechts. Vorlesung von 1821/22*, ed. Hoppe, S. 104 f.

wicklung der Subjektivität an, die sich aus ihrer bloßen Reflexion-in-sich fortentwickeln wird: Einerseits hält sich meine Subjektivität durch, verstetigt sich; andererseits erhalte, empfangen mich überhaupt erst in der Äußerung, insofern als das Sich-Äußern für das Subjekt konstitutiv ist, es ist niemals ‚reine Potentialität‘, die sich aber nie manifestieren würde. Man kann hier z.B. an einen Klavierspieler denken, der von sich behauptet, er könne perfekt Klavierspielen, jedoch nur, wenn ihm niemand zuhöre. Ein anderes Beispiel ist die klassische Fußballtrainerausrede, die Mannschaft könne es, aber sie könne es nicht umsetzen. Es gehört aber zu jeglichem Können grundsätzlich das bewusste Äußern dazu; wirklich ist die Wirkung, nicht die auf die Innerlichkeit reduzierte Vorstellung.

Durch das Ausführen des Zwecks also *erhalte* ich meine Subjektivität und hebe dadurch meine Subjektivität „als unmittelbare“ auf (§ 112*); ich bin durch die Zweckverwirklichung nicht mehr ‚Nur-Einzeller‘, sondern objektiviere mich; *ich werde mir und anderen gegenständlich*. „Aber die so mit mir identische[!] äußerliche Subjektivität ist der Wille Anderer“ (ebd.*, mit Verweis auf § 73). Das „[ä]ußerlich[e] Dasein des Subjekts [ist] wesentlich sogleich [der] Wille Anderer“,²⁹³ denn es wird ein Daseiendes verändert und dieses hat eine Beziehung auf den Willen von anderen Subjekten. Ich gebe mich, meine Innerlichkeit, in meinen Werken preis. „Der Boden der Existenz des Willens ist nun die Subjektivität, [...] und der Wille Anderer die zugleich, mir andere, Existenz, die ich meinem Zwecke gebe.“ (§ 112) In der Ausführung meines Zwecks besteht also eine Identität meines (inneren) Willens oder meiner (inneren) Subjektivität mit dem durch mich gestalteten Daseienden, dem ‚äußerlichen Dasein des Subjekts‘; und dieses mein ‚äußerliches Dasein des Subjekts‘ ist identisch mit dem Willen anderer. Darum kann Hegel auch sagen, dass die Objektivität hier auf der Stufe der Moralität „allgemeine Subjektivität“ ist.²⁹⁴

Die Ausführung des Zwecks hat also „positive Beziehung auf den Willen Anderer“ (§ 112), womit der Unterschied von der Sphäre der Moralität zu der des abstrakten Rechts noch deutlicher wird, denn im abstrakten Recht war die Beziehung von Willen auf Willen nur negativ, insofern das Rechtsgebot

²⁹³ Handschriftliche Notiz zu § 112, TWA Bd. 7, S. 210.

²⁹⁴ Ebd.; Hervorh. getilgt.

grundsätzlich nur Verbot ist (§ 38), nämlich letztlich das Verbot der Verletzung der Persönlichkeit des Anderen (§ 113 Anm.).

Man sieht hier also, dass es in der Moralität bereits Integrationsmomente von Subjektivität und Objektivität gibt und dass die Subjektivität nun auch ihr Recht erhält, während im abstrakten Recht ausschließlich die Objektivität Gültigkeit hat, denn im abstrakten Recht wurde nur die *Tat* einer Person bewertet, in der Moralität zählt hingegen die *Handlung*: „*Die Äußerung des Willens als subjektiven oder moralischen ist Handlung.*“ (§ 113*) Anders formuliert: „Erst die sich als Ursache wissende Ursache (Subjekt) ist handelnd.“²⁹⁵

Die Handlung hat drei, bereits aufgezeigte, Bestimmungen:

- (1) Sie wird von mir (vom Subjekt) in ihrer Äußerlichkeit gewusst *als die Meinige*,
- (2) sie ist bezogen auf den Begriff (das Allgemeine) als das Sollen,
- (3) sie ist notwendig und immer bezogen auf die Willen Anderer.

Das Sollen (β) ist es, was die Handlung wirklich vom Tier unterscheidet; es ist das Allgemeine, der Mensch ‚tut ein Allgemeines‘²⁹⁶ und er ist selbst allgemein (§ 5), darum ist das Allgemeine und Vernünftige nichts Fremdes für ihn, sondern der Mensch ist notwendigerweise und aus sich selbst heraus immer auf ein Sollen bezogen; das Sollen ist für den Menschen kein Spezialfall, der als zusätzliche ‚Überlegung‘ vielleicht noch dazukommen kann oder auch nicht. (Dazu, wie gesagt, im Zusammenhang mit § 129 gleich Genaueres.)

„Erst die Äußerung des moralischen Willens ist *Handlung.*“ (§ 113 Anm.) Im abstrakten Recht ist der subjektive Wille insofern noch nicht vom Begriff verschieden, als der subjektive Wille im abstrakten Recht keinerlei Relevanz hat; es kommt dort „nicht darauf an, was mein Grundsatz oder meine Absicht war.“²⁹⁷ Somit wird die *Tat* bestraft, d.h. eben das abstrakte Faktum (abstrakt weil betont abgezogen von möglicher Motivation, Gründen, etc.),

²⁹⁵ Ungler, „Die Dialektik der Aristotelischen Freiheitsdefinition“, S. 99.

²⁹⁶ Vgl. GW Bd. 26/2, S. 647 = Hegel, *Die Philosophie des Rechts. Vorlesung von 1821/22*, ed. Hoppe, S. 94.

²⁹⁷ Zusatz zu § 106, TWA Bd. 7, S. 205.

dass dieses oder jenes vorliegt (festgestellt durch verstandesmäßige Subsumtion), getan wurde. Darum ist, wie ausgeführt, das Rechtsgebot primär Verbot (§ 38), und der Bezug auf die anderen Willen nicht positiv, sondern nur negativ, nur abhaltend. Es sind Schutzrechte; ich sichere im Vertrag meine persönlichen Rechte (meine Rechte *als Person*, nicht als Subjekt) gegen den Vertragspartner ab. Somit gibt es im Vertrag zwar den Beginn der Beziehung auf den Willen anderer, aber er ist immer willkürlich gegründet (ich möchte Bücher, Blumen, Gewand erstehen, dieser bietet es an, oder jener, etc.) und die negative Beziehung schützt mich insofern, als im willkürlichen Inhalt der Wert erhalten bleiben muss (vgl. § 77 Anm.). Im Verbrechen wird dann erstmals die wirkliche Subjektivität virulent: einer bricht aus dem System des abstrakten Rechts aus und setzt seine Innerlichkeit gegen das Allgemeine. Dementsprechend gibt es durchaus Ansätze von Subjektivitätsgründen im abstrakten Recht – die Frage nach dem Vorsatz, die Frage nach der Fahrlässigkeit –, aber deren Aufnahme erfolgt immer äußerlich (§ 113 Anm.) durch Indizien. Darüber hinaus ist eine zu starke Subjektivierung des abstrakten Rechts ein Einfallstor für ein mögliches Gesinnungsstrafrecht.

Das nun in der Moralität erreichte Recht des subjektiven Willens hat drei Seiten:

- Der Vorsatz und die Schuld (§§ 115–118)
- Die Absicht und das Wohl (§§ 119–128)
- Das Gute und das Gewissen (§§ 129–140; 141 Übergang in die Sittlichkeit).

Der Vorsatz und die Schuld (§§ 115–118)

Der subjektive Wille ist endlich (vgl. § 108, aber auch § 105: er ist „für sich“ unendlich, d.h. in seinem Sich-in-sich-zurückziehen-Können, das absolut ist), weil er in Gegenüberstellung zum Objektiven steht. Er steht in Auseinandersetzung mit einem „vorausgesetzten äußerlichen Gegenstand mit mannigfaltigen Umständen“ (§ 115). Die Tat verändert, modifiziert das vorliegende Dasein, und Schuld hat der Wille, insofern das veränderte Dasein ‚das Seinige‘ ist, auf ihn zurückzuführen ist.

Eine Begebenheit, ein Zustand ist konkret, d.h. es werden viele – „unbestimmbar viele“ (§ 115 Anm.) – Umstände, Gegebenheiten, Bestimmungen in ihr bzw. ihm vereint. Somit gibt es viele Momente, die Bedingung, Grund oder Ursache eines Zustandes sind; sie haben ‚das Ihre‘ beigetragen, und darum kann jedes dieser Momente angesehen werden, als ob es selbst Schuld am Zustandekommen der Begebenheit habe, oder zumindest eine Mitschuld trage. Der Verstand hält diese Momente auseinander und fixiert sie als einzelne Elemente. Bei einer besonders komplexen Begebenheit, z.B. der Französischen Revolution, kann er dann eines dieser zum Element stillgestellten Momente wählen und ihm erklärend die Schuld an der Begebenheit zuweisen. Gerade in der Geschichtsschreibung ist das sehr oft zu beobachten, wenn welthistorische Ereignisse auf *einen* sie konstituierenden Strang reduziert werden, z.B. eine Revolution nur aus der ökonomischen Lage ‚erklärt‘ wird usw.

Um handeln zu können, nimmt der subjektive Wille diese Mannigfaltigkeit der Umstände (§ 115) in seine *Vorstellung* auf. Der subjektive Wille selbst in Bezug zur Objektivität ist endlich (§§ 108, 115 – „für sich“ ist er unendlich, § 105). Die Vorstellung kann von der gegenständlichen Erscheinung (von der dem subjektiven Willen entgegengesetzten äußeren Objektivität) differenzieren, denn diese ist für den endlichen Willen zufällig. Die Vorstellungen, die sich der subjektive Wille macht, sind keine 1-zu-1-Abbildungen der Umstände, sondern sie sind durch vorhergegangene und bereits geleistete Willensbestimmungen, sowohl meiner selbst als auch gesamtgesellschaftlich, bestimmt.²⁹⁸ Das ist dem sich vorsätzlich bestimmenden endlichen Willen aber niemals bewusst. Der Vorsatz bezieht sich auf „die Bestimmtheit seiner [= des Handelnden] Situation“;²⁹⁹ es ist sozusagen ein Sichvergessen im Mo-

²⁹⁸ Vgl. Liebrucks, *Sprache und Bewußtsein* Bd. 3, S. 541 f. Liebrucks verweist ganz richtig auf TWA Bd. 7, S. 217, wo Hegel als Zusatz zu § 117 ausführt: „Insofern ich vernünftig denke und will, bin ich nicht auf diesem Standpunkte der Endlichkeit, denn der Gegenstand, auf den ich handle, ist nicht ein Anderes gegen mich, aber die Endlichkeit hat die stete Grenze und Beschränktheit an sich.“ Das Subjekt auf dem Standpunkt der Moralität (der, wie gesagt, immer am Umschlag in die Unmoral steht) ist ganz prononciert dieses Formelle, dieses Sich-in-Entgegensetzung-Fixieren. Erst in der Sittlichkeit werden Subjektivität und Objektivität so vermittelt (versöhnt) sein, dass die hier noch etwas kryptische Wendung, dass „der Gegenstand [...] nicht ein Anderes gegen mich“ sei, einsichtig wird. In der Moralität entspringt aus der Trennung von Subjektivem und Objektivem immer das *Sollen*.

²⁹⁹ Derbolav, „Hegels Theorie der Handlung“, S. 207.

ment, aber nicht im Sinne eines Affekts, sondern ich will jetzt und hier nur diese Handlung. Ich weiß darum; ich weiß, was ich will, aber ich beziehe mich in diesem bewussten Wollen nur auf die spezifische Situation vor mir, die für mich als subjektiven aber (§ 117) immer als Vorstellung gegeben ist. Somit kann man (und das wird dann in der Absicht, § 119, wichtig) formulieren: „Vorsatz behauptet das Einzelne, daran sich Knüpfendes als ein Anderes, im Vorsatz nicht enthaltenes – Ich weise so die Handlung als ein Allgemeines von mir“.³⁰⁰ Vorausblickend kann man sagen, dass sich aus dieser ostentativ punktuellen, ‚nur‘ auf Einzelnes abzielenden Selbstauffassung die weitere Entwicklung ergeben wird. Wir wissen aber schon, dass es diese Nur-Einzelheit der Handlung beim Menschen nicht gibt. Daher rührt die Problematik, die nun entfaltet wird.

Das Recht des Willens (in der Sphäre der Moralität nämlich, siehe § 107) ist: dass der Wille *in seiner Tat* nur das *als Handlung* (§ 113) akzeptiert (d.h. die Schuld auf sich nimmt), was *in seinem Vorsatz* lag. Vorsatz (gleichbedeutend mit Intention) heißt: „ob ich das, was ich gewollt habe, gewußt habe.“³⁰¹ Zu unterscheiden sind Vorsatz und Absicht: einen Mord zu begehen ist mein Vorsatz; es zu tun, um mich zu bereichern, ist meine Absicht. „Die Tat kann nur als Schuld des Willens zugerechnet werden; – [das ist] *das Recht des Wissens*.“ (§ 117*)

Dieses Recht ist ein wirkliches Recht (§ 29), eine Daseinsform von Freiheit. Ist dieses Recht erreicht und begriffen, kann es keine ‚mechanischen‘ Verurteilungen – nur die Tat, nur das äußerliche Geschehen – von Handlungen mehr geben. Das Subjekt erhält sein Recht; und es wird dieses auch in der Sittlichkeit und im Staat nicht mehr verlieren.

Die Handlung, ins Dasein versetzt, zeitigt mannigfaltige Folgen, insofern sich das Daseiende (vereinfacht: die ‚Außenwelt‘) nach äußerer Notwendigkeit und Einwirkung verändert. Diese Folgen lassen sich in Bezug zur Handlung zweifach betrachten:

³⁰⁰ Handschriftliche Notiz zu § 118, TWA Bd. 7, S. 219.

³⁰¹ GW Bd. 26/2, S. 660 = Hegel, *Die Philosophie des Rechts. Vorlesung von 1821/22*, ed. Hoppe, S. 111.

- Einerseits ist der Zweck (d.h. ein subjektiver Inhalt, der bestimmt ist, objektiv zu werden) die „Seele“ (§ 118) der Folgen, also ihr Bewegungsprinzip, und als solche in der Handlung schon angelegt.
- Andererseits ist der Zweck als in die Objektivität gesetzter den mannigfachen „äußerlichen Mächten“ (ebd.) preisgegeben und von immer entfernteren Folgen und Relationen begleitet.

Das Recht des Willens bedeutet auch, dass nur die erstgenannten Folgen zugerechnet werden, denn nur diese liegen auch im Vorsatz – „und was nicht in meinem Vorsatz lag, das geht mich nichts an.“³⁰²

Diese Problematik verfestigt sich in zwei gegenteiligen Grundsätzen:

- Es kommt in der Handlung nicht auf die Konsequenzen an, sondern nur auf intrinsische Motivation.
- Die Handlung ist nach den Folgen zu beurteilen; diese entscheiden über Gut und Böse.

Beide Positionen sind „abstrakter Verstand“ (§ 118 Anm.); beides ist korrekt, aber falsch ist das Festhalten gegeneinander. Die Folgen manifestieren nur die Handlung selbst, aber gleichzeitig gibt es zufällig Hinzukommendes, Äußerliches, das in der Handlung selbst nicht liegt; es ist das Umschlagen von Notwendigkeit in Zufälligkeit im Endlichen – und somit ist das Handeln zu fassen als das „sich diesem Gesetz preisgeben“ (ebd.*), d.h. *Handeln impliziert schon, dass in seine eigene ‚Volatilität‘ eingestimmt wird*, und dass auch Unintendiertes zugerechnet werden kann, insofern die Folgen zwar intendiert werden, aber sich intensiver o.ä. als vorgestellt äußern. „Ich gebe meine Handlung äußerlichen Mächten preis. [...] Meine Tat ist eine Bedingung, daß jenes andere [das durch das von mir Hervorgebrachtem bedingt ist] bestehen kann.“³⁰³ Kurz gesagt: „Die Folgen explizieren die Natur der Handlung.“³⁰⁴ Damit sind wir bei der Absicht.

³⁰² GW Bd. 26/2, S. 658 = Hegel, *Die Philosophie des Rechts. Vorlesung von 1821/22*, ed. Hoppe, S. 106.

³⁰³ GW Bd. 26/2, S. 661 = Hegel, *Die Philosophie des Rechts. Vorlesung von 1821/22*, ed. Hoppe, S. 112.

³⁰⁴ GW Bd. 26/1, S. 391.

Davor sei, weil historisch und ästhetisch wichtig, noch die Interpretation Hegels erwähnt, dass bei den Heroen (bspw. bei Ödipus oder Orest) die Tat und die Handlung noch nicht unterschieden sind. Äußerliche Begebenheiten, der Vorsatz, das Wissen um die Umstände etc. sind noch nicht reflektiert, darum trägt der Heros die Schuld „im ganzen Umfang der Tat“ (ebd.), und eben nicht nur für die schon subjektiv-wissend bestimmte Handlung. Handlung und fatum (Schicksal) sind noch nicht getrennt, und Hegel sieht darin einen Hauptunterschied von klassischem und modernem Drama.³⁰⁵

Die Absicht und das Wohl (§§ 119–128)

Das äußerliche Dasein der Handlung ist, wie dargelegt, ein mannigfaltiger Zusammenhang, der aber immer geteilt werden kann in Einzelheiten, also immer ganz punktuell betrachtet werden kann. Die Handlung kann so betrachtet werden, dass sie nur einen ‚Punkt‘ berührt hat. Als einfaches Beispiel kann das Legen eines Brandes dienen (§ 119 Anm.): Durch die vorstellungshafte Teilbarkeit der vielgestaltigen Umwelt ist es möglich zu argumentieren, dass ich keinesfalls die Bibliothek angezündet hätte, sondern was ich getan habe war lediglich das Entzünden *eines* Streichholzes, das ich danach für *einen* kurzen Augenblick an *ein* Eck *einer* Seite *eines* Folianten gehalten habe. *Davon* wusste ich, *das* wollte ich – und nur das kann mir also zugerechnet werden, alles andere nicht.

„Aber die Wahrheit des Einzelnen ist das Allgemeine“ (§ 119), und die Handlung geht niemals auf einen isolierten Inhalt, der gleichsam aus sich selbst heraus und notwendigerweise *nur* einen ‚Punkt‘ träge, sondern der *Inhalt der Handlung ist allgemein*. Hegel ist hier wirklich beim Wort zu nehmen. Es geht nicht um Einzelnes, Punktuell, das dann vielleicht, vielleicht auch nicht in Relationen tritt. Hegel sagt einmal sehr prononciert: „Es gibt überhaupt nichts Einzelnes.“³⁰⁶ Damit ist nicht gemeint, dass es kein Einzelnes im Sinne des Individuellen gäbe, wie es sich paradigmatisch im dritten Moment des

³⁰⁵ Siehe dazu GW Bd. 26/2, S. 663 f. = Hegel, *Die Philosophie des Rechts. Vorlesung von 1821/22*, ed. Hoppe, S. 114 f.

³⁰⁶ GW Bd. 26/2, S. 661 = Hegel, *Die Philosophie des Rechts. Vorlesung von 1821/22*, ed. Hoppe, S. 111.

Willens (§ 7) zeigt, das ein Sich-selbst-Besonderndes (§ 6) Allgemeines (§ 5) ist. Was es nicht gibt, ist vielmehr das Einzelne unserer alltäglichen Auffassung, wo es einzelne Dinge, Elemente, Personen usw. gibt, die *dann*, nachdem sie fix und fertig konstituiert sind, noch in (dadurch bloß äußerliche) Verbindungen treten. Intensivieren wir das Beispiel mit dem gelegten Brand: Es ist auch intuitiv leicht einsichtig, dass die Behauptung, jemand habe nicht getötet, sondern er habe lediglich mit einem Schnitt an einer Stelle eine Pulsader geöffnet, eine völlig übersteigerte Piktualität und Abstraktion bedeutet. Aber warum? Unterkomplex ist die Ansicht, dass es nach dem Öffnen der Pulsader zu einer Verkettung von äußerlichen Umständen gekommen ist. Natürlich ist das nicht falsch, aber diese Ansicht zementiert unter der Hand die falsche Auffassung der vielen atomistischen einzelnen Dinge, die nach ihrem Fertigkonstituiertsein miteinander verknüpft werden. Es gilt vielmehr, dass „das Allgemeine als solches gegenwärtig“ (§ 119 Anm.) ist, denn die Pulsader ist ein Moment des Organismus, d.h. sie ist überhaupt erst das, was sie ist (was sie zweckhaft ist) in ihrem Verwiesensein auf die anderen Momente des Organismus. Der Organismus ist keine ‚Struktur‘ über oder neben den einzelnen Momenten, sondern gerade deren Zusammenwirken als Totalität. *Es ist in dem ‚Einzelnen‘ (der Pulsader, dem Herzen, etc.) das Allgemeine (der Organismus) wirklich präsent.*³⁰⁷

Somit enthält der Vorsatz (d.h. ob ich das, was ich gewollt habe, gewusst habe), der ja von einem *Denkenden* (Rückvgl. zur Straftheorie, bes. § 100: der Verbrecher stellt ein allgemeines Gesetz auf) ausgeht, nicht nur das Einzelne, das Punktuelle, das Stigmatische, „sondern wesentlich [nicht nur zusätzlich, zufällig, etc.] jene allgemeine Seite“ (§ 119), – und das ist die *Absicht*.

„Dies ist nun die Absicht, daß ich das Allgemeine vor mir habe.“ Die Absicht bedeutet die „Bestimmung der Handlung nach einem Allgemeinen.“³⁰⁸ Während der bloße Vorsatz noch nur von der *Vorstellung* ausging, zeigt sich in der Absicht nun das *Denken*,³⁰⁹ das den Handelnden (der als Mensch eben selbst ein Denkender ist) mit dem zu modifizierenden Äußeren (das eben selbst kein Nur-Einzelnes im Sinne des Nicht-Allgemeinen ist) aufeinander be-

³⁰⁷ In diesem Beispiel steht Shakespeares *Kaufmann von Venedig* (erster Aufzug, dritte Szene und bes. vierter Aufzug, erste Szene) im Hintergrund.

³⁰⁸ GW Bd. 26/2, S. 665 = Hegel, *Die Philosophie des Rechts. Vorlesung von 1821/22*, ed. Hoppe, S. 116.

³⁰⁹ Vgl. Fleischmann, *La philosophie politique de Hegel*, S. 135.

zieht, wobei dieses Beziehen hier noch keine wirkliche Einheit von Subjektivität und Objektivität, von Sollen und Sein darstellt, wie sie in der Sittlichkeit erreicht wird. Es zählt „beim Vorsatz, daß man weiß, was man unmittelbar tut, hier [bei der Absicht], daß ich weiß, daß das, was ich tue, ein Allgemeines ist, und meine Handlung muß mir nach dem Allgemeinen zugerechnet werden können, weil man denkend ist.“³¹⁰

Dieses ‚Impliziertsein‘ ist nun (§ 120) gegenläufig:

- Das Recht der Absicht (§ 119): die allgemeine Qualität der Handlung (d.h. ‚nicht-punktuell‘) wird vom Handelnden gewusst, und das bedeutet, sie lag schon im subjektiven Willen des Handelnden.

Sowie umgekehrt:

- Das Recht der Objektivität der Handlung: das modifizierte Dasein ist nicht beliebig, zufällig, arbiträr, sondern „vom Subjekt als Denkenden gewusst und gewollt“ (§ 120), was für die Zurechnung der veränderten Objektivität (vom Verbrechen bis hin zum geschaffenen Kunstwerk) zentral ist.

Daraus erklärt sich geringe oder keine Zurechnungsfähigkeit bei Kindern, geistig Zurückgebliebenen, etc.: sie haben (noch) keine Einsicht in den allgemeinen Charakter einer Handlung und können darum (noch) nicht *als Handelnde* aufgefasst werden. (Hieraus wird auch wiederum einsichtig, warum Hegel die Strafe im abstrakten Recht – siehe § 100 – als Ehre für den Menschen auffasst: er ist Denkendes, er ist Vernunft, und darum gehört ihm auch *das Allgemeine* der Tat und nichts nur der punktuelle Verstoß zugerechnet.)

Die Handlung hat, wie gezeigt (§ 119) eine „allgemeine Qualität“ (§ 121), d.i. der Inhalt der Handlung in allgemeiner Form. Das Subjekt ist aber in sich reflektiert (§ 105) und also ein Besonderes „gegen die objektive Besonderheit“ (§ 121), also die mannigfaltige Äußerlichkeit. Das Subjekt hat Zwecke – ein Zweck ist „die Absicht, dem Inhalte nach“ (§ 122) – und diese Zwecke sind „die bestimmende Seele der Handlung“ (§ 121), also das subjektive bewegende Prinzip der Handlung. Das ist nun die „subjektive Freiheit“ (ebd.*)

³¹⁰ GW Bd. 26/2, S. 666 = Hegel, *Die Philosophie des Rechts. Vorlesung von 1821/22*, ed. Hoppe, S. 117.

konkret: *mein* Zweck, der Inhalt meiner Absicht ist Grund und Prinzip der Handlung, und wird in dieser ausgeführt. Es ist das „Recht des Subjekts“ (ebd.*), in der Handlung seine Befriedigung zu finden.

Der Zweck ist eine Bestimmung von höchster Wichtigkeit; mit ihr wird das Allgemeine, das eine Handlung eines Denkenden (die Absicht) immer ist, ergänzt um das Moment der subjektiven Besonderheit, d.h. den Beweggrund. Das ist das Moralische, wie wir es auch im alltäglichen Sinn meinen: man will wissen, ob jemand ‚mit dem Herzen dabei ist‘; es geht gerade nicht nur um die Tat als rein äußerliches, fast schon mechanisches Geschehen. Es soll „nicht bei dem Bruch zwischen Selbstbewusstsein des Menschen und der Objektivität der Tat“³¹¹ stehengeblieben werden, denn man will eben wissen, ob jemand subjektiv, ‚mit dem Herzen‘ dabei ist.³¹² Durch das Besondere, das die Handlung ‚beseelt‘, kommt das Interesse überhaupt ins Spiel (§ 122): „In dem Objektiven, was zustande kommt, soll meine Befriedigung, mein Interesse liegen.“³¹³ Als Beispiel führt Hegel den Mord an: Ein Mord ist allgemein (darum können auch viele unterschiedliche Taten *als Mord* gewertet werden), wenn ich morde, dann ‚tue ich ein Allgemeines‘,³¹⁴ aber das alleine ist nicht der Inhalt meiner Handlung, es gibt auch noch den Zweck als besonderen, den Beweggrund. Warum mordet jemand? Der Zweck kann sein, z.B. um etwas von dem Toten zu nehmen oder um eine Aussage der Person zu verhindern u.ä.; *ein Zweck ist aber immer vorhanden*; wird z.B. der Mord um des Mordes willen ausgeführt, dann ist der Zweck die Mordlust.³¹⁵ Das Unmittelbare der Handlung (die Modifikation im Daseienden, im Objektiven) ist gegenüber diesem Zweck und Interesse „zum Mittel herabgesetzt“ (ebd.), „es ist mir nur zu tun um meine subjektive Bestimmtheit.“³¹⁶

³¹¹ TWA Bd. 7, S. 229.

³¹² Das ist für ganze Epochen kennzeichnend, vgl. Schöne, *Das Zeitalter des Barock*, S. VII; Dichtung als Sprechen von „Herz zu Herzen“ (ebd.) ist eine besondere Anschauung der Goethezeit. – Das ist wichtig bei Hegel immer zu beachten, die Darlegungen erscheinen ganz technisch, aber diese treffen das Prinzip von unglaublich vielfältigem und historisch reichem Material.

³¹³ GW Bd. 26/2, S. 667 = Hegel, *Die Philosophie des Rechts. Vorlesung von 1821/22*, ed. Hoppe, S. 118.

³¹⁴ Vgl. GW Bd. 26/2, S. 647 = Hegel, *Die Philosophie des Rechts. Vorlesung von 1821/22*, ed. Hoppe, S. 94.

³¹⁵ Vgl. den Zusatz zu § 121, TWA Bd. 7, S. 229.

³¹⁶ GW Bd. 26/2, S. 667 = Hegel, *Die Philosophie des Rechts. Vorlesung von 1821/22*, ed. Hoppe, S. 119.

Entscheidend ist nun zu sehen, dass jeder dieser endlichen Zwecke wiederum zum Mittel für einen anderen Zweck, für eine andere Absicht herabgesetzt werden kann, und das ins Unendliche fort. Das sind ganz alltägliche Zweck-Mittel-Relationen, jedem bekannt: Warum packe ich heute in der Früh meine Sporttasche? Weil ich trainieren gehen möchte. Warum möchte ich trainieren gehen? Weil ich dieses oder jenes Ergebnis in einem Wettkampf erzielen will, oder wegen meiner Gesundheit usw. (Diese Zweck-Mittel-Relationen werden gleich noch wichtig, wenn mit dem Guten der Endzweck überhaupt virulent wird, § 129; gleichzeitig wird sich dann von dort aus im Rückblick die Problematik des Verbrechers, der ein allgemeines Gesetz aufstellt, v.a. § 100, vollständig aufklären.)

Für die Frage nach dem Inhalt der Zwecke – *woher* kommt dieser? – ist noch nur zweierlei anzugeben (§ 123): erstens (α) muss, wie ausgeführt, die Handlung aus dem Subjekt selbst kommen, sie muss mein eigentümliches Interesse sein, also *autonom*, formell (d.h. innerlich als gegen das Objektive, also gegen das Recht, gegen das Gesetz abgehoben) selbstbestimmt: „wofür sich die Menschen als für das ihrige interessieren [...], dafür wollen sie tätig sein“ (ebd.). Daraus ergibt sich zweitens (β), dass zur Erfüllung des formellen Selbstbestimmens (= α) der bestimmte Inhalt nur erst aus dem „natürlichen subjektiven Dasein“ (ebd.*), also den Bedürfnissen, Neigungen, Leidenschaften, Überzeugungen, Einfällen, Meinungen usw. stammt. Erst in der Sittlichkeit ist die Subjektivität identisch mit dem Objektiven; hier in der Moralität ist die Subjektivität entscheidend, wobei sich ihre Formalität, d.h. das Dem-Objektiven-Gegenüberstehen, langsam aufhebt. So auch hier: Die Subjektivität ist ihren Trieben, Neigungen etc. nicht unmittelbar hingegeben, ist nicht unmittelbar identisch mit ihnen, sondern sie ist Allgemeines und steht ihren eigenen Bedürfnissen, Trieben etc. gegenüber: sie distanziert sie und *wählt aus*. Durch das Wählen, das Priorisieren oder temporäre Zurückhalten von Trieben, Meinungen etc. ist der Trieb schon *gebremmt*, und somit der Zweck immer schon allgemein – d.h. nicht unmittelbar verloren an die Triebe, nicht durch sie gezwungen, sondern sie distanzierend – und kontinuieriert sich somit in den Zwecken. Das ist das *Wohl* oder die *Glückseligkeit*; von diesem meinem Gesichtspunkt aus beurteile ich die einzelnen Triebe, Bedürfnisse, Einfälle usw. (Vgl. auch das oben zu § 20 Ausgeführte!) Das Wohl ist meine Subjektivität, meine Einzelheit – *als Ganze* oder *als Allgemeine*.³¹⁷

³¹⁷ Vgl. die handschriftliche Notiz zu § 126, TWA Bd. 7, S. 237.

Wir müssen hier beides sehen: *Einerseits* ist im Wohl oder der Glückseligkeit das Subjekt seinen Trieben, Bedürfnissen, etc. nicht unmittelbar ausgeliefert, sondern es hat sie distanziert, betrachtet sie auf sich als Allgemeines bezogen (kolloquial: auf sein ganzes Leben, nicht auf einen Augenblick hin) und *reflektiert* über diese Inhalte. Das Subjekt ist also nicht mehr unmittelbar triebgesteuert, seinen Launen und Einfällen hingegeben usw. *Andererseits* hat „die Glückseligkeit den *affirmativen* Inhalt allein in den Trieben“ (*Enzyklopädie* § 479). Die Bestimmungen der Glückseligkeit sind also *vorgefunden*,³¹⁸ und somit noch „keine wahren Bestimmungen der Freiheit“.³¹⁹ Gleichzeitig ist aber festzuhalten, dass der Mensch Lebendiges ist, und dass das nicht unvernünftig ist,³²⁰ er hat als Lebendiges ein Recht, seine Bedürfnisse zu Zwecken zu machen (vgl. auch § 47), denn das Recht des subjektiven Willens (§§ 107, 117) hat sich als wirkliches Recht (im Sinne des § 29) ergeben: „Nur im Willen, als subjektivem, kann die Freiheit oder der an sich seiende Wille wirklich sein.“ (§ 106*) Darum ist das Abstellen auf das subjektive Wohl (die Glückseligkeit) *niemals per se unmoralisch*. Und umgekehrt: Bei der Ausführung an- und-für-sich geltender Zwecke – also Zwecke, von denen wir an dieser Stelle nur erst sagen können, dass sie weder ‚nur-objektiv‘ wie im abstrakten Recht, noch ‚nur-subjektiv‘ wie in einer übersteigerten Moralität sind, vorgegreifend gesprochen: vernünftige Staatsbürgerpflichten, die, weil sie vernünftig sind, auch vom subjektiven Willen eingesehen und affirmiert werden – ist die „subjektive Befriedigung des Individuums selbst“ (§ 124), wozu u.a. auch Ehrbedürfnis, Verlangen nach Ruhm und Anerkennung gehören, *dabei* oder *enthalten*. Somit ist es nun wichtig, die *Verstandes-Gegenüberstellungen* von meinem subjektiven Zweck hier, und dem objektiven Zweck (was immer er sei, Rechtstreue oder dann hochstufiger z.B. Militärdienst) dort, aufzulösen. Falsch ist:

- Die Forderung, man dürfe *nur* den objektiven Zweck wollen; sowie
- die Ansicht, dass sich subjektiver und objektiver Zweck im Willen *gegenseitig ausschließen* würden.

³¹⁸ Vgl. den Zusatz zu § 123, ebd., S. 232.

³¹⁹ Ebd. – Zum Problem der Glückseligkeit bei Aristoteles siehe Ungler, „Die Dialektik der Aristotelischen Freiheitsdefinition“.

³²⁰ Zur Frage nach der Vernünftigkeit von Leben und Leiblichkeit grundlegend Gottschlich, „Fichtes Deduktion der Leiblichkeit“.

Diese beiden Fehlauflassungen werden zum Problem, zu „etwas Schlechtem“ (ebd.), wenn die subjektive Befriedigung – die bei einem Lebendigen immer vorhanden ist – als die wesentliche Absicht des Handelnden interpretiert, und der erreichte objektive Zweck nur als das Mittel für das subjektive Wohl dargestellt wird. Dagegen ist festzuhalten: „*Was das Subjekt ist, ist die Reihe seiner Handlungen.*“ (ebd.*) Sind also seine Handlungen edel, großmütig, epochemachend, so ist es auch das Subjekt in seinem Inneren, in seinem Willen. Genauer: „Das Sein des Subjekts sind seine Taten. Die einzelnen Taten sind es nicht. Es kommt dabei auf das Ganze an.“³²¹

Das Recht des Subjekts, sich befriedigt zu finden, seine *subjektive Freiheit* – das ist der Hauptpunkt im Unterschied von Altertum und Moderne. Das äußert sich in mannigfachen Kulturerscheinungen: in der Liebe (die sich gegen Konventionen stellt), im Romantischen, im christlichen Streben nach ewiger Seligkeit des Individuums (§ 124 Anm.).

Es ist wichtig zu betonen, dass das „Prinzip der Besonderheit“ (ebd.), das Prinzip der subjektiven Freiheit, des subjektiven Zwecks, *Moment des Gegensatzes* ist; es ist also sowohl identisch, als auch unterschieden vom Allgemeinen (Einstimmen und Widersprechen von subjektivem und objektivem Zweck sind dynamisch, können ineinander übergehen, können auch gemeinsam statthaben). Werden subjektiver und objektiver Zweck als Entgegengesetzte fixiert, resultiert eben die Ansicht, dass der subjektive Zweck schlecht ist, dem objektiven immer und notwendig entgegengesetzt, und dass das Erfüllen des objektiven Zwecks (Gesetzestreue, Pflichterfüllung) immer und notwendig ein „feindseliger Kampf gegen die eigene Befriedigung“ (ebd.) sei. Aus dieser Auffassung resultiert eine Form der Geschichtsbetrachtung, die Hegel immer kritisierte, nämlich die ‚Kammerdienerperspektive‘.³²² Das ist nicht als Herabwürdigung der Kammerdiener zu verstehen; ihre Perspektive muss auf die Zufälligkeiten und Subjektivitäten gerichtet sein: welche Gebrechen, welche Bedürfnisse, welche Eigenheiten hat der Herr? Gerade darum geht es der (philosophisch haltbaren) Geschichtsschreibung aber nicht. Napoleon hat Epoche gemacht, er hat den *Code civil* eingeführt, den Errungenschaften der Revolution Gestalt gegeben, immense Siege errungen, die mo-

³²¹ GW Bd. 26/2, S. 670 = Hegel, *Die Philosophie des Rechts. Vorlesung von 1821/22*, ed. Hoppe, S. 122.

³²² Siehe Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, GW Bd. 9, S. 358 = TWA Bd. 3, S. 489.

derne Ägyptologie angestoßen usf. – gewiss *kann* es sein, gewiss ist es *vorstellbar*, dass er ein übersteigertes Geltungsbewusstsein, einen Minderwertigkeitskomplex usw. hatte, aber solche Leute gibt es viele; es gibt aber nur einen Napoleon. Es ist also festzuhalten: subjektive Zwecke sind immer ‚dabei‘, sind immer enthalten, wenn „Großes in der Welt hervorgebracht“ (ebd.*) wird, aber diese großen Taten müssen *als große, als substantielle* auch dem Individuum zugeschrieben werden – auch das gehört zum Recht der Subjektivität.

Das subjektive Wohl und sein besonderer Inhalt stehen in Beziehung zum Allgemeinen: Das subjektive Wohl ist durch die Verallgemeinerung (im alltäglichen Sinne) auch das Wohl anderer, und vollständig verallgemeinert das Wohl aller. Dieses ist dann völlig leer: „Alle ist eigentlich leer, z.B. man soll alle Menschen lieben, das kann ich nicht.“³²³ Das subjektive Wohl drängt aus sich selbst zum Wohl anderer, denn ‚nur‘ mein Wohl hat gar kein Bestehen, kann gar kein Bestehen haben ohne das Wohl von anderen, mit denen ich in Beziehungen stehe, die mir helfen, mit mir Handel treiben etc. In der Moralität mache ich das Wohl zum ‚legitimen Zweck‘, dadurch gilt es für alle, ungeachtet ob dieser oder jener wohlthätig ist oder nicht. Aber das Wohl aller kann noch nur gedacht werden als arithmetisch: das Wohl dieses Besonderen, und jenes Besonderen, und jenes Besonderen usf. Das Allgemeine, der allgemeine Wille ist dagegen hier noch erst nur bestimmt als „das Recht“ (§ 125*). Aber das Wohl (meines als Besonderem, vieler Besonderer, aller Besonderer) ist ebenfalls „wesentlicher Zweck und Recht der Subjektivität“ (ebd.*), also eine Form des Daseins der Freiheit (vgl. § 30 inkl. Anm.), somit können hier beide – das (abstrakte) Recht und das Wohl der Besonderen – *übereinstimmen oder auch nicht*; es kann zur *Kollision* kommen.

Diese Kollision ist:

- unrechte Handlung
- gute Absicht
 - Inhalt der Absicht: das Wohl.

³²³ GW Bd. 26/2, S. 671 = Hegel, *Die Philosophie des Rechts. Vorlesung von 1821/22*, ed. Hoppe, S. 123.

Diese Kollision ist massiv: Der Mensch sagt von sich: ‚ich bin moralisch, ich bin rechtschaffen‘, d.h. es ist wirklich das Herz dabei, der Mensch in seinem tiefsten und ehrlichsten Innern gerät in Kollision mit dem Recht. Das Herz hat aber auch Bedürfnisse, und deren Befriedigung ist das Recht des subjektiven Willens (§ 106), es ist ein wirkliches Recht, eine Daseinsform von Freiheit (§§ 29, 30 inkl. beide Anm.), wie eben auch das abstrakte Recht. Diese beiden Daseinsformen von Freiheit kollidieren.

Das Problem ist nun aber, dass *ich* – also ich als Besonderer, mit meinem besonderen Wohl, wie die vielen Besonderen mit dem Wohl der vielen – nur überhaupt ein Besonderes bin, ein anerkanntes Ich, insofern ich ein Freies (freier Wille als Persönlichkeit) bin, und die erste, grundlegende Form der Freiheit, *die erste Daseinsform der Freiheit ist eben das abstrakte Recht*. Eine moralische (das bedeutet auf der jetzigen Stufe der Entwicklung: eine das Wohl befördernde) Absicht kann somit niemals „eine unrechtlige Handlung rechtfertigen“ (§ 126*). Aber es ist gleich hinzuzusetzen: „Das strenge Recht ist aber auch einseitig, und das Wohl hat auch sein Recht.“³²⁴ Es darf nicht zu ‚fiat iustitia, pereat mundus‘ (es geschehe was Recht ist, auch wenn die Welt dabei zugrunde geht) kommen. – Somit zeigt sich hier das Hauptproblem: Es ist das Festhalten von abstraktem Recht und Wohl des Einzelnen *gegeneinander*, und das Ausspielen beider gegeneinander (d.h. das eine Prinzip wird überbetont und geht zu Lasten des anderen). *Beides sind Rechte* (§§ 29 u. 30 inkl. Anm.), *beides* ist notwendig für *daseiende Freiheit*.

Gegen das ‚fiat iustitia, pereat mundus‘ ist auch festzuhalten, dass das Leben selbst (das ‚nackte Leben‘) auch aus der Perspektive des abstrakten Rechts nicht dem abstrakten Recht unterworfen sein kann. „Das Leben hat recht gegen das strenge Recht.“³²⁵ Denn im Übergang zur Moralität hat sich erwiesen, dass das abstrakte Recht nur als von den Subjekten getragenes (affirmiertes) seine Existenz hat (§ 106). Das Leben ist die „Gesamtheit der Zwecke“³²⁶ oder die Totalität der besonderen Interessen des natürlichen Willens. Das Leben als bloß biologisches betrachtet ist die Bedingung dafür, dass höherstufige Formen von Freiheit überhaupt erreicht und gestaltet werden

³²⁴ GW Bd. 26/2, S. 672 = Hegel, *Die Philosophie des Rechts. Vorlesung von 1821/22*, ed. Hoppe, S. 125.

³²⁵ GW Bd. 26/2, S. 673 = Hegel, *Die Philosophie des Rechts. Vorlesung von 1821/22*, ed. Hoppe, S. 126.

³²⁶ Zusatz zu § 127, TWA Bd. 7, S. 240.

können. (Dass es vernünftig – und auch Pflicht – sein kann, sein Leben für einen höheren Zweck zu opfern, muss sich erst erweisen. Klar ist nach dem Durchgang durch die Moralität nur, dass ein solches Opfer niemals ‚mechanisch‘, d.h. durch rein äußerlichen Zwang erfolgen kann. Als vernünftiges muss es vom Individuum eingesehen und affirmiert werden. Doch dazu später.)

Das Leben hat ein *Notrecht* – ein wirkliches Recht im Sinne des § 30, nicht nur eine Billigung –, wenn es in Kollision mit dem Eigentum (im abstrakten Recht) kommt. Jedoch gilt das Notrecht nur ‚unmittelbar‘, nämlich um das Leben zu erhalten, denn die Zukunft ist ‚nicht absolut‘,³²⁷ d.h. sie bleibt offen, und ein Stehlen ‚auf Vorrat‘ (und nicht nur, um das Verhungern abzuwenden) fällt dementsprechend keinesfalls unter das Notrecht.

Das Leben ist selbst Dasein der Freiheit; seine Negation wäre ‚die totale Rechtlosigkeit‘ (§ 127), wogegen der Diebstahl als Notrecht die Anerkennung des anderen (des Bestohlenen) in toto nicht verneint, da nur eine Instanz des Eigentums verletzt, und also weder das Leben, noch das Eigentum als Prinzip negiert wird. Die Tötung einer Person, um an ihren Besitz zu kommen und davon zu überleben, ist dementsprechend kein Notrecht. ‚[D]as Leben ist absolutes Moment in der Idee der Freiheit.‘³²⁸

Die Kollision ist rechtsimmanent: Sowohl das abstrakte Recht als auch die Moralität ist Recht, d.h. eine Daseinsform des freien Willens (§ 29); das abstrakte Recht hat aus sich heraus gezeigt, dass es der Subjektivität als dem Prinzip der Moralität bedarf (das abstrakte Recht muss gewollt werden, §106), und die Moralität bedarf des abstrakten Rechts (sie darf nicht gegen das Recht verstoßen, da das Recht die erste, grundlegendste Form der Freiheit des Subjekts ist, § 126), somit ist diese Kollision – unrechte Handlung mit guter Absicht oder Rechtsdurchsetzung, die dem Wohl eines oder mehrerer Subjekte abträglich ist – wirklich rechtsimmanent. ‚Das Wohl ist ein Zufälliges, indem es in Kollision kommt mit dem Recht, aber das Recht ist auch Zufälliges, indem es mit dem Leben in Kollision kommt.‘³²⁹ Die *Not*

³²⁷ Vgl. ebd., S. 241.

³²⁸ GW Bd. 26/2, S. 673 = Hegel, *Die Philosophie des Rechts. Vorlesung von 1821/22*, ed. Hoppe, S. 126.

³²⁹ GW Bd. 26/2, S. 673 = Hegel, *Die Philosophie des Rechts. Vorlesung von 1821/22*, ed. Hoppe, S. 127.

ist der Ausdruck dieser Kollision, dieses Gegensatzes. Sie offenbart „sowohl die Endlichkeit und damit die Zufälligkeit des Rechts als des Wohls“, also der beiden Verkürzungen, nämlich einerseits „des abstrakten Daseins der Freiheit [= abstraktes Recht], ohne dass es als Existenz der besonderen Person ist, und [andererseits] der Sphäre des besonderen Willens [= Moralität] ohne die Allgemeinheit des Rechts.“ (§ 128)

Somit ist „ihre Einseitigkeit und Idealität [...] gesetzt“ (ebd.); Idealität heißt, dass sie aufgehoben sind, momentanisiert sind, denn das Recht ist nur im subjektiven Willen wirklich (§ 106) und das Subjekt als Totalität (d.i. das Leben) hat bzw. ist selbst Recht: „Das Leben ist selbst die Persönlichkeit.“³³⁰ (Darum ist es auch wichtig, in § 127 festzuhalten, dass das Notrecht des Lebens ein wirkliches Recht ist und nicht nur eine außertourliche Billigung.) Es ist somit ‚das eine nicht ohne das andere‘; beide sind als Momente relativ zueinander, aber noch nicht in der „absoluten Identität“ (§ 141), was dann bei Übergang in die Sittlichkeit schlagend wird. Wenn man sich das, alle Probleme der Veranschaulichung beiseitelassend, klarmachen will, kann man an einen Magnetstein denken (am einfachsten an einen Stabmagneten). Nord- und Südpol sind völlig getrennt, wo Nordpol ist, ist nicht Südpol, und umgekehrt. Andererseits haben beide jeweils *ibr Gegenteil an sich selbst*: wenn man den Stabmagneten in der Mitte durchschneidet, hat man nicht das eine Mal ein Nordpol-Stück und das andere Mal ein Südpol-Stück, sondern jedes der beiden Stücke ist wiederum die gesamte Relation. *Beide sind nur, was sie sind, in dieser bestimmten Relation*. Und das gilt nun (§ 128) auch für das Allgemeine, das abstrakte Recht, und das Besondere, das Subjekt der Moralität:

- Das *Gute* ist das an-und-für-sich bestimmte Allgemeine, das die Subjektivität insofern schon relativ integriert hat, als es keinesfalls mehr gegen die Subjektivität bestimmt werden kann.
- Das *Gewissen* ist die Subjektivität, die sich als unendliche (in sich reflektierte, § 105) weiß und die sich ihren Inhalt selbst bestimmt, der vom Recht (genauer: vom Guten) nicht unberührt bleibt, d.h. diesem nicht indifferent gegenübersteht.

³³⁰ GW Bd. 26/2, S. 673 = Hegel, *Die Philosophie des Rechts. Vorlesung von 1821/22*, ed. Hoppe, S. 126.

Das Gute und das Gewissen (§§ 129–140; 141 Übergang in die Sittlichkeit)

Die einzelnen Bestimmungen, die bisher entwickelt wurden, sind nun momentanisiert: das abstrakte Recht, das Wohl, die Subjektivität, die Zufälligkeit des äußerlichen Daseins – diese Bestimmungen sind nun „als für sich selbstständig aufgehoben“, dadurch aber „ihrem Wesen nach darin [d.h. im Guten] enthalten und erhalten“ (§ 129*). Das Gute ist dadurch „der absolute Endzweck der Welt“ (ebd.), also derjenige Zweck,³³¹ der seinerseits *nicht wieder als Mittel für andere Zwecke* in Anschlag gebracht werden kann (vgl. § 122), sondern um seiner selbst willen erstrebt wird.

Wir haben hier einen Punkt erreicht, an dem wir einige der bisherigen Entwicklungsstränge zusammennehmen können: In der Frage nach der Strafe für den Verbrecher mutete uns Hegel zu, die Strafe als Ehre für den Verbrecher zu denken, denn sie nimmt ihren Maßstab rein nur aus der Vernünftigkeit des Verbrechers selbst (zentral § 100 inkl. Anm.). Der Verbrecher *stellt ein Gesetz auf*: ‚die Freiheit darf verletzt werden‘, und wird selbst unter dieses – unter sein eigenes! – Gesetz subsumiert. Intuitiv möchte man hier aber gleich zurückziehen: Ist es nicht viel eher so, dass der Verbrecher versucht, sich selbst gleichsam durchzuschwindeln, dass er also nur dieses eine Mal, ganz punktuell, ein Verbrechen begeht, aber keinesfalls mit dieser Tat in eine generalisierende Prinzipienreflexion einsteigen möchte? Der Verbrecher möchte ‚Nur-Besonderer‘ sein und in keinerlei Relation zu Allgemeinem (zum Gesetz, zur Moral, zum Guten) eintreten. – Aber als Denkendes (§ 5) ist der Mensch eben niemals unmittelbar identisch mit seiner Tat, mit der Besonderung (§ 6), zu der er sich bestimmt, aber in der er sich nicht verliert, sondern in die hinein er sich kontiniert und als allgemeiner, d.h. als denkender durchhält (§ 7). Genauer: *Jede Handlung hat einen Zweck*. Er ist der ‚bestimmend[e] Inhalt‘³³² der Handlung, und er kann selbst wiederum als Mittel für weitere Zwecke in Anschlag gebracht werden (§ 122). Jeder kann hier leicht für sich Beispiele generieren: warum mache ich *x*? Wegen *y*. Warum erstrebe

³³¹ Zweck = die Absicht, dem Inhalte nach; Absicht = das denkend zu erschließende Allgemeine, das notwendig bzw. wesentlich im Vorsatz präsent ist; Vorsatz = ob ich das (d.h. die einzelne Tat), was ich gewollt habe, gewusst habe.

³³² Zusatz zu § 121, TWA Bd. 7, S. 229.

ich *y*? Wegen *z*. Warum etc. Deshalb verweist Hegel ja auch beim Mord gleich darauf, dass wer sagt, er morde nur um des Mordens willen, in Wirklichkeit eben zur Befriedigung seiner Mordlust mordet. Die Befriedigung dieser Lust ist der bestimmende Inhalt der Handlung, eben ihr Zweck.³³³ Dann kann man sofort wieder fragen: Warum ist die Befriedigung dieser Lust Zweck (und nicht z.B. Askese, Zurückhaltung usw.)? Das Gute hat sich aber bisher nur so bestimmt, dass es (1.) der „absolute Endzweck der Welt“ (§ 129) ist, der selbst nicht wiederum als Mittel gesetzt werden kann, dass es (2.) das Wohl der Subjektivität in sich aufgenommen hat (nicht gegen das Wohl bestimmt ist) und dass es (3.) dem abstrakten Recht nicht widerspricht. Jede Handlung hat einen Zweck und steht damit immer schon, notwendigerweise und aus sich selbst heraus, in einer *Staffelung* der Zwecke – egal, ob sich das der Handelnde in jedem einzelnen Fall bewusstmacht oder nicht – und darum steht *jede Handlung immer schon, notwendigerweise und aus sich selbst heraus in Relation zum Endzweck, d.h. zum Guten*. Es gibt darum beim Menschen niemals eine nur-besondere Handlung, ein reines punktuell Tun (man könnten dann auch gar nicht mehr von Handlung sprechen, vgl. § 113). Es ist von höchster Wichtigkeit, die Vorstellung abzuhalten, dass der Mensch einfach etwas täte, in dieser Tat mit ihr völlig identisch wäre wie das Tier, d.h. also nicht immer schon ein einem ‚Reflexionsraum‘ stünde, und dann vielleicht, vielleicht auch nicht sich entscheide, nun doch noch im Nachhinein darüber zu ‚reflektieren‘, eine Überlegung anzustellen usw. Der Mensch ist niemals nur-besonderer Wille im Sinne der völligen Losgelöstheit vom allgemeinem Willen (dem Recht, dem Guten), sondern *der Mensch ist das Aufgespanntsein zwischen besonderem und allgemeinem Willen*. Hegels Hinweise zu Cesare Beccaria (§ 100 Anm.) haben genau diesen systematischen Sinn: es geht nicht um eine Einmischung in einen rechtshistorischen Streit, sondern aus Beccarias Straftheorie ergibt sich philosophisch, dass der Mensch (gerade eben der Verbrecher) sozusagen gänzlich nicht-allgemein, völlig punktuell, völlig ‚los-gelöst‘ handeln könnte bzw. zumindest als aus der Relation von besonderem und allgemeinem Willen absentiert zu denken ist. Eine Handlung ist aber immer allgemein *und* besonders, die Selbstbestimmung eines Denkenden (eines Allgemeinen, § 5) zu einer Besonderung (§ 6), die als Zweck wiederum relationiert ist auf das Gute als den Endzweck der Welt. Darum gibt es bei Hegel übrigens auch keine explizite ‚Handlungstheorie‘, weil das suggerieren würde, man könne Handlungen sozusagen als rein technische Abläufe be-

³³³ Vgl. ebd.

trachten und analysieren, bevor sie dann eventuell auch noch moralisch bewertet würden. – Das Gewissen als Subjektivität, die gegenüber dem Guten nicht indifferent ist *und sich auch als immer-auf-das-Gute-bezogen weiß*, ist dann (§§ 128, 129, 136) genau die hier geschilderte Position als über sich selbst aufgeklärte. Hinzuzufügen ist noch, was dann am Anfang der Sittlichkeit schlagend wird, dass der ‚Raum der Reflexion‘, das Allgemeine der Handlung nicht immer und immer wieder bewusst durchschritten und durchdacht werden muss. Wir werden Institutionen als objektivierte Gedanken, die dadurch Halt geben, in denen die Leistungen der Tradition niedergelegt sind, kennenlernen. Das ist z.B. für das ‚unmittelbare‘ Handeln auf Befehl in einer regulären Armee von hoher Wichtigkeit.

Also zum Guten: Das Gute ist das Objektive, der subjektive Wille soll dagegen keine besonderen Zwecke festhalten. Aber das Gute soll (als Idee, § 129³³⁴) auch real sein, es soll Dasein haben, d.h. aber eben, dass es sich besondern soll, in den vielen kleinen Handlungen der Subjekte Dasein gewinnen soll; *das Gute soll Richtschnur des Besonderen sein*. Allgemeines und Besonderes sind im Guten bzw. im Gewissen „ausgesöhnt“,³³⁵ aber das Gute ist erst noch *formell: es soll real sein*. Somit bleibt es oft bei dem (abstrakt) allgemeinen Denken und v.a. Reden über das Gute.³³⁶

Das Wohl ist im Guten das allgemeine Wohl; das Dasein des stigmatischen, besonderen Willens, der nur *sein* Wohl will, hat keine Gültigkeit mehr „für sich“ (§ 130*), d.h. nur noch insofern es momentanisiert ist, also als Moment des allgemeinen Wohls selbst aufgefasst wird. Als (wahrhaft und nicht abstrakt) allgemeines Wohl muss es aber dem immer unterschiedlich gestalteten Wohl der vielen Besonderen jeweils ihr relatives Recht zuerkennen. Es ist also das Wohl nicht ein Gutes ohne abstraktem Recht, und umgekehrt, ‚fiat iustitia‘ soll nicht zu ‚pereat mundus‘ führen.

³³⁴ Zur Idee, wie bereits vermerkt, am Anfang der Sittlichkeit genauer.

³³⁵ GW Bd. 26/2, S. 674 = Hegel, *Die Philosophie des Rechts. Vorlesung von 1821/22*, ed. Hoppe, S. 128.

³³⁶ Vgl. die handschriftlichen Notizen zu § 129, TWA Bd. 7, S. 243 sowie GW Bd. 26/2, S. 674 f. = Hegel, *Die Philosophie des Rechts. Vorlesung von 1821/22*, ed. Hoppe, S. 127 f.

Das Gute ist somit:

- wirklich nur durch den besonderen Willen (vgl. §§ 106, 128),
*und zugleich*³³⁷
- die Substanz desselben.

Das Gute als Substanz hat somit das „absolute Recht“ (§ 130*) gegen das abstrakte Recht des Eigentums und die besonderen Zwecke des Wohls – das bedeutet aber eben *nicht* das einfache Austilgen von abstraktem Recht und Wohl, sondern deren Momentanisierung im Guten: „Jedes dieser Momente, insofern es vom Guten unterschieden wird, hat nur Gültigkeit, insofern es ihm gemäß und ihm untergeordnet ist.“ (ebd.) Somit hat sich bis hierher *das Gute* gezeigt als: *das allgemeine Wohl*, in dem das besondere Wohl aufgehoben ist (§ 130 in Verb. mit § 129), *das aber nicht gegen das (abstrakte) Recht steht*.

Das Gute ist das Wesentliche³³⁸ des subjektiven Willens; dieser hat Wert und Würde nur, insofern er dem Guten gemäß ist (§ 131). Das Gute ist hier insofern noch abstrakt, als es zwar schon momentanisiert ist, aber letztlich noch getrennt bleibt vom Subjektiven (es ist, auch und gerade für seine eigene Konstitution, notwendig verwiesen auf das Subjektive, verbleibt aber in der Verweisung noch getrennt von diesem). Der subjektive Wille ist „noch nicht als in dasselbe [= das Gute] aufgenommen und *ihm gemäß gesetzt*“ (§ 131*), d.h. der subjektive Wille steht in einem *Verhältnis* zum Guten, nämlich in dem, dass er es vollbringen *soll*, und umgekehrt steht das Gute in einem Verhältnis zum subjektiven Willen, nämlich insofern es nur durch ihn *wirklich* wird.

³³⁷ Hier ist wieder an das bereits gebrachte Beispiel der Sprache und ihrer Sprecher zu denken; sie lebt nur in den Sprechern, ist diesen aber vorausgesetzt, sie ist deren Substanz, zu der die Sprecher als bereits bestehende hinzutreten, sie lernen und nach ihren Regeln sprechen.

³³⁸ Das ist ganz genau im Sinne der Wesenslogik gesprochen: das Wesentliche ist die Auffassung des Wesens als *vom Unwesentlichen getrennt*, wodurch dieses als *ein anderes* gegen jenes interpretiert wird (und nicht als dessen Manifestation). Darum bleibt hier immer der Überbrückungsversuch dieser Kluft als *Sollen*. Siehe GW Bd. 21, S. 245 f. = TWA Bd. 6, S. 18 f.

Das Recht des subjektiven Willens ist:

1. Das, was er als gültig anerkennen soll, das muss von ihm als gut *eingesehen* werden;
2. die von ihm vollbrachte Handlung, d.h. der in der äußeren Objektivität gesetzte Zweck wird ihm nach seiner (d.h. des subjektiven Willens) Kenntnis von ihrem Wert (§§ 63, 101 Anm., 122), den die Handlung in der äußeren Objektivität hat, als rechtlich/unrechtlich, gut/böse, gesetzlich/ungesetzlich *zugerechnet*.

Das Gute ist das Wesen des Willens in seiner Substantialität und Allgemeinheit; das Gute ist somit „schlechthin nur im Denken und durch das Denken“ (§ 132 Anm.*). Abzuhalten sind deshalb alle Formen von Unerkennbarkeitsbehauptungen, d.h. die Auffassung, es gäbe das Gute, aber es wäre niemals (vollständig) erkennbar. Das Recht des Subjekts ist, wie geschildert, dass ich nichts anerkennen muss, was ich nicht als vernünftig einsehe; das Recht der Objektivität dagegen besteht darin, für sich als vernünftig aufgefasst zu werden (das war am Beginn der Moralität noch ganz anders, dort war das äußere Objektive durch das völlige Verschließen des Subjekts in sich zumindest potentiell immer das Unvernünftige, *gegen* das das Subjekt seine innere Moralität stellen und behaupten muss, §§ 105 ff.). Diese beiden Rechte sind hier aber noch getrennt, also formell (vgl. § 108) – der Übergang in die Sittlichkeit wird, um vorauszugreifen, darin bestehen, dass die ursprüngliche und immer schon wirkliche Identität des (Rechts des) Objektiven und Subjektiven herausgestellt wird (§ 141), die wir in der Sprache der Vorrede der *Phänomenologie des Geistes* auch als Einheit von Substanz und Subjekt bezeichnen können.³³⁹ Hier aber kann die Einsicht in die Vernünftigkeit des Objektiven (der Vernünftigkeit des Anzuerkennenden) wahr sein oder falsch sein, meine Meinung und ggf. mein Irrtum. „Indem so die Subjektivität isoliert wird, wird sie zu etwas Besonderem gemacht“, denn das Subjekt „will die eigene Idee des Guten aus seiner Besonderheit heraus bestimmen“.³⁴⁰ Die Subjektivität steht somit gegen das Allgemeine, das Objektive. Ob ich dann das Allgemeine ‚treffe‘, hängt von meiner jeweiligen Überzeugung ab, die sich aus Gründen speist. Die Problematik der bloß äußerlichen Begründung ist ein klassisches

³³⁹ Vgl. GW Bd. 9, S. 18 = TWA Bd. 3, S. 22 f.

³⁴⁰ GW Bd. 26/2, S. 676 = Hegel, *Die Philosophie des Rechts. Vorlesung von 1821/22*, ed. Hoppe, S. 130.

Thema Hegels;³⁴¹ hier ganz knapp: „Aus Gründen rasonieren kann man über alles, man kann für alles Gründe finden; es ist dies nur das Spiel mit den Allgemeinheiten.“³⁴² Der Grund soll allgemein sein im Sinne der objektiv gültigen Ableitung der Folge aus ihm. Aber es gibt viele Gründe und man kann immer auch andere angeben, oft auch unterschiedliche für gleiche Folgen oder umgekehrt aus einem Grund unterschiedliche Folgen ableiten, z.B. warum ist jemand in einem Gespräch schweigsam? Es kann freundliche, den Gesprächspartner ehrende Zurückhaltung sein, oder bewusste Geringschätzung, Desinteresse. Das subjektive und nicht-zwingende dieses äußerlichen Begründens wird sehr schön illustriert durch eine Stelle in Shakespeares *Julius Caesar*. Nachdem die Verschwörer Caesar erdolcht haben, erbittet Mark Anton die Aufbahrung der Leiche sowie die Erlaubnis, eine Rede zu halten. Brutus sichert ihm beides zu, setzt aber die Rede Mark Antons nach seiner eigenen fest. Cassius nimmt Brutus zur Seite und äußert Zweifel an der Rederlaubnis für Mark Anton. Brutus wischt die Bedenken des Cassius beiseite: „Ich selbst betrete erst die Bühn‘ und lege / Von unsers Cäsars Tod die Gründe dar.“³⁴³ Die großherzige und edle Naivität des Brutus ist hier exzellent dargestellt, es kommt ihm gar nicht in den Sinn, dass die Situation auch anders betrachtet werden könnte, dass jemand private Motive vor freiheitsbezügliche stellen könnte, usw. Das bloße Vorbringen der Gründe – der subjektiven Gründe der Verschwörer – wird von ihm als zureichend eingestuft; dass es darüber hinaus andere Gründe geben könnte (und dass Mark Anton solche sogleich mit rhetorischer Brillanz darbieten könnte), kommt ihm gar nicht in den Sinn. Das ist das problematische Fundament, auf dem die Moralität hier aufrucht.

Hegel spricht nicht gegen das Begründen generell (das systematische Begründen), sondern gegen unvollständiges Begründen aus abstrakt allgemeinen Gründen, die dadurch immer zufällig bleiben. Es kommt somit hier auf die „subjektiv[e] Bildung“ (§ 132 Anm.) an, woraus das Subjekt dann seine be-

³⁴¹ Die Zentralstelle findet sich in der Wesenslogik, GW Bd. 11, S. 302–314 = TWA Bd. 6, S. 96–112. Siehe auch *Enzyklopädie* §§ 121 f., wobei besonders der lange Zusatz in TWA Bd. 8, S. 248–252 für ein erstes Verständnis der Kritik Hegels am alltäglichen ‚Begründen‘ hilfreich ist.

³⁴² GW Bd. 26/2, S. 676 = Hegel, *Die Philosophie des Rechts. Vorlesung von 1821/22*, ed. Hoppe, S. 130.

³⁴³ William Shakespeare, *Julius Caesar* (übers. v. A. W. von Schlegel), dritter Aufzug, erste Szene.

stimmte Form der Begründung dessen, was es als das Gute ansieht, ableitet. In diesen Begründungsversuchen hat das Subjekt natürlich immer den Anspruch, objektiv zu sein, d.h. nicht in bloß idiosynkratischen Auffassungen zu verbleiben. Doch das ist selbst problematisch: „Es muß dem freien Willen ganz nahe liegen, sich nicht nach Autoritäten zu bestimmen, sondern aus sich selbst; aber er muss sich fragen, ist das selbst nur ein ungezogener Wille, nur mein Belieben, so ist dies auch nur eine einzelne Autorität, nur eine Autorität des Partikulären.“ Und somit: „Nicht die Freiheit und der Befehl stehen sich gegenüber, sondern die Autoritäten, die besonderen.“³⁴⁴ Es stehen also, wie ausgeführt, durch partikuläre Autorität ‚begründete‘ Ansichten dessen, was gut sei dem Objektiven entgegen.

Aber wer in Wirklichkeit handelt, hat sich schon dadurch selbst – durch dieses Handeln – den Gesetzen dieser Wirklichkeit unterworfen, d.h. das Recht der Objektivität anerkannt, denn er will, dass sein Handeln in dieser Welt anerkannt wird. Somit gilt auch, dass das ‚Nur-Subjektive‘ im Objektiven (d.h. hier: vor Gericht) nicht ausreichend ist; es bedarf der ‚Einsicht in das Gesetzliche oder Ungesetzliche‘ (ebd.*), was aber nicht ein wiederum nur-subjektives Abfragen, ob diese oder jene Rechtsnorm begriffen worden wäre bedeutet, sondern die *Öffentlichkeit der Gesetze*. Es kann auch hier (siehe § 120 Anm.) Einschränkungen der Zurechnungsfähigkeit bei Behinderungen, bei Nichtvolljährigkeit etc. geben, nicht aber ist ein temporär eingeschränkter Bewusstseinszustand hier schuld mindernd, denn, wie bereits mehrmals ausgeführt, der Mensch ist „wesentlich ein Allgemeines, *nicht ein abstrakt Augenblickliches* und Vereinzelt des Wissens“ (§ 132 Anm.*). Gerichtlich bewertet wird also nicht das Subjekt in seiner temporären Disposition (betrunken, unter Drogeneinfluss usw.), sondern als Allgemeines, als Vernünftiges (als welches es sich auch entschlossen hat, Alkohol zu trinken, oder allgemeiner, sich den Unwägbarkeiten des Objektiven auszuliefern).

Das Gute steht zum besonderen Subjekt als „das Wesentliche seines Willens“ (§ 133*, vgl. §§ 130, 131); es steht also das Wesentliche (das Gute) gegen das Unwesentliche (das besondere Subjekt). Somit ist das Gute hier noch „allgemein[e] abstrakt[e] Wesentlichkeit“ (§ 133*), denn es ist formell, also dem Unwesentlichen *gegenüber*; es ist noch nicht das Allgemeine, das sich *in*

³⁴⁴ GW Bd. 26/2, S. 677 = Hegel, *Die Philosophie des Rechts. Vorlesung von 1821/22*, ed. Hoppe, S. 131 f.

den Besonderen manifestiert. (Wobei sich ebenfalls bereits gezeigt hat, § 106 u.ö., dass das Gute, wenn es wirklich ist, nur in den Subjekten wirklich ist. Aufgrund der Formalität bleibt es hier aber immer noch beim Sollen.) Das Gute als Wesentliches ist das Maßgebliche für die Besonderen, und also für diese *Pflicht*. Und weil das Gute wesentlich ist – und nicht bloß ‚nice to have‘, nicht bloß empfohlen – soll *die Pflicht um der Pflicht willen* getan werden. Auf § 129 zurückblickend kann man auch sagen, dass das Gute als Endzweck der Welt zu jeglichem besonderen Zweck in Relation steht, ob es dem Handelnden bewusst ist oder nicht; dementsprechend ist das Ausrichten am Guten als dem leitenden Prinzip der (potentiell unendlichen) Zweckstaffelung Pflicht. Indem ich meine Pflicht erfülle, handle *ich* objektiv, d.h. ich erhebe mich über meine Zufälligkeiten, Launen, schlechten Angewohnheiten etc., bin aber *als besonderes Subjekt* gerade in der Handlung aus Pflicht präsent.³⁴⁵

Jedes Handeln ist besondert, d.h. es hat einen besonderen Inhalt und einen besonderen Zweck. Die Pflicht hat sich aber erst gezeigt (§ 133) als abstrakt allgemein, d.h. ohne einen besonderen Inhalt. Es entsteht also die Frage: „*was ist Pflicht?*“ (§ 134) An der vorliegenden Stelle der Entwicklung kann noch nicht mehr gesagt werden als (1.) *Recht tun* (d.h. nicht gegen das abstrakte Recht verstoßen) und (2.) *das Wohl* (das eigene und das allgemeine) *befördern*. Das kann man eben auch so ausdrücken, dass das Gute als Endzweck jede andere Zwecksetzung maßgeblich bestimmen soll, denn das Gute ist hier erst noch genau das: der Endzweck, der nicht gegen das abstrakte Recht bestimmt ist und das subjektive Wohl aufgenommen hat (§ 129).

Jedoch sind diese beiden Bestimmungen keine Bestimmungen der Pflicht selbst, denn diese ist das abstrakt Allgemeine (§ 133), sie hat „das Bestimmungslose zu ihrer Bestimmung“ (§ 135); die beiden Bestimmungen sind „bedingt und beschränkt“ (ebd.). Machen wir uns das wieder mit Blick auf den Zweck klar: Das Gute ist „der absolute Endzweck der Welt“ (§ 129*), d.h. es kann nicht als besonderer Zweck gefasst werden, denn dieser könnte selbst wiederum als Mittel für einen anderen Zweck gesetzt werden (vgl. § 122). Das Gute muss also um seiner selbst willen erstrebt werden (kantisch gesprochen, muss aus Pflicht und nicht nur pflichtgemäß gehandelt werden, d.h. es darf kein besonderer Zweck gewählt werden, der dann äußerlich oder zusätzlich noch mit der Pflicht übereinstimmt). Aufgrund dieser notwendi-

³⁴⁵ Vgl. die handschriftlichen Notizen und den Zusatz zu § 133, TWA Bd. 7, S. 250 f.

gen Bestimmungslosigkeit ist nun (vorausgeblickt auf § 138) das Subjekt die alleinige Entscheidungs-Instanz auch über das Gute, zwar nicht so, dass es das Gute an und für sich selbst definieren würde – es erkennt das Gute schon als ein Objektives an –, aber so, dass es in den vielen einzelnen Handlungen alles Vorhandene distanzieren kann und subjektiv ‚überzeugt‘ werden will. Es fällt somit jeglicher ‚Inhalt‘ des Guten aus der Tradition, aus schon Gegebenem in einem ersten Schritt gänzlich weg und es bleibt die „reine unbedingte Selbstbestimmung des Willens“ (§ 135 Anm.).³⁴⁶

Mit Blick auf diese reine unbedingte Selbstbestimmung des Willens formuliert Hegel eine Kritik an Kant, die wir als Grundsatzkritik der Moralität verstehen können. Kant hat in seinen Schriften mehrere Beispiele gegeben, wie die moralische Selbstbestimmung mittels des kategorischen Imperativs (d.h., vereinfacht gesagt, mittels gesetzmäßiger und unbedingt verbindlicher Verallgemeinerung) vonstatten gehen soll. Für uns besonders erhellend ist hier die Frage nach dem Eigentum und dem Versprechen. Kant lässt folgende Maxime, also folgenden subjektiven Grundsatz der Selbstbestimmung prüfen: „wenn ich mich in Geldnot zu sein glaube, so will ich Geld borgen und versprechen, es zu bezahlen, ob ich gleich weiß, es werde niemals geschehen.“³⁴⁷ Wenn überlegt wird, ob diese Maxime als allgemeingültiges und notwendiges Gesetz der Selbstbestimmung des Willens (was bei Kant gleich etwas gewöhnungsbedürftig als ‚allgemeines Naturgesetz‘ bezeichnet wird) haltbar ist, ergibt sich: „Da sehe ich nun sogleich, daß sie niemals als allgemeines Naturgesetz gelten und mit sich selbst zusammenstimmen könne, sondern sich notwendig widersprechen müsse. Denn die Allgemeinheit eines Gesetzes, daß jeder, nachdem er in Not zu sein glaubt, versprechen könne, was ihm einfällt, mit dem Vorsatz, es nicht zu halten, würde das Versprechen

³⁴⁶ Philosophiegeschichtlich steht hier die Transzendentalphilosophie Kants und Fichtes (besonders in dessen erster großer Entwicklungsphase) in ihren Auswirkungen im Praktischen im Hintergrund. Sehr verkürzt kann man sagen, dass hierbei die in der Tradition so vielfältig vorkommende Ethik als Selbstverwirklichung (z.B. als Verwirklichung des Wesens des Menschen, als Einstimmen in einen Katalog von Tugenden u.ä.) in einem ersten Schritt vollständig distanziert wird, um zu reiner Selbstbestimmung zu kommen. Es wird also von jeglicher Materie der Willensbestimmung abstrahiert und nur auf die Form vernünftiger Willensbestimmung selbst abgestellt. (Siehe u.a. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft* § 4, Akademie-Ausgabe Bd. V, S. 27.) So kommt Kant dann zum berühmten kategorischen Imperativ. – Dazu knapp und allgemeinverständlich Wladika, „Einführung in die Philosophie Kants“, S. 18–22.

³⁴⁷ Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Akademie-Ausgabe Bd. IV, S. 422.

und den Zweck, den man damit haben mag, selbst unmöglich machen, indem niemand glauben würde, daß ihm was versprochen sei, sondern über alle solche Äußerung, als eitles Vorgeben, lachen würde.³⁴⁸ Der Widerspruch, dass bei der Verallgemeinerung eines Versprechens, bei dem schon der Verstoß im Geheimen mitgedacht ist, sich die Institution des Versprechens selbst zerstört, setzt voraus, dass es Versprechen überhaupt geben soll. Ebenso wird in diesem Beispiel vorausgesetzt, dass es Eigentum überhaupt geben soll, denn wenn es kein Eigentum gibt, gibt es auch keine Geldschuld, keinen Diebstahl und ähnliches: „ein Widerspruch kann sich nur *mit Etwas* ergeben, das ist, mit einem Inhalt, der als festes Prinzip zum Voraus zu Grunde liegt.“ (ebd.*) *Wir* wissen natürlich schon, dass das Eigentum als Prinzip freiheitsnotwendig ist; es ergibt sich aus dem Begriff des freien Willens selbst, ist dessen erste, grundlegendste Daseinsform und garantiert nicht zuletzt (durch die Inbesitznahme des eigenen Körpers, §§ 47, 48 u. 57) die körperliche Autonomie der Person. Aber *auf der Stufe der Moralität* bleibt immer die Kluft zwischen der reinen Selbstbestimmung des Subjekts – die ein wirkliches Recht im Sinne des „Dasein[s] des freien Willens“ (§ 29*) ist und bleibt! – und der Objektivität des Guten, dessen Maßgeblichkeit zwar anerkannt wird, aber dessen konkrete inhaltliche Bestimmungen hier noch problematisch sind.

Am Übergang in den Abschnitt über das Gute hat sich gezeigt, dass das Allgemeine (das Gute) und die Besonderheit nicht mehr voneinander ablösbar sind; sie sind *relativ* integriert, also notwendig aufeinander verwiesen, verbleiben als diese zwei notwendig aufeinander Verwiesenen aber getrennt und starr gegeneinander. Das Gute ist abstrakt, weil es ‚Nur-Allgemeines‘, ‚Nur-Objektives‘ ist (das aber, wie gesagt, nicht mehr gegen die Subjektivität und das Wohl indifferent sein kann, d.h. deren Recht nicht mehr einfach verneinen kann, wie das beim abstrakten Recht durchaus noch der Fall war: ‚fiat iustitia, pereat mundus‘). Das andere Moment, die Besonderheit, „fällt [...] in die Subjektivität“ (§ 136); diese ist (vgl. u.a. § 105) in sich reflektiert und unendlich; sie setzt die Besonderheiten, bestimmt sich zu Handlungen – aber immer ‚mit Blick‘ auf das Gute im Sinne des Endzwecks der Staffelung der besonderen Zwecke – und das ist das *Gewissen*. Das Gewissen ist „die Ge-

³⁴⁸ Ebd.

wißheit meiner“;³⁴⁹ im Gewissen ist alles Äußerliche und Beschränkte verschwunden. Das Gewissen weiß sich selbst *als Denken*, und es weiß, dass *sein Denken* für es das Verpflichtende ist.³⁵⁰

Halten wir nach diesen vielen komplizierten Bestimmungen kurz inne und blicken zurück: Aus dem Unrecht und dem Verbrechen hat sich ergeben, dass das abstrakte Recht kein ‚naturgesetzlicher‘ Vorgang ist, der äußerlich-mechanisch abläuft. Das Recht muss gewollt werden, um wirklich zu sein. Die Moralität beginnt darum mit der „Reflexion des Willens in sich“ (§ 105), die für sich unendlich ist, d.h. die kein ‚Außen‘ kennt, das sie beschränken würde. Die unendliche Reflexion des Willens, die Subjektivität, kann sich *allem* entgegensetzen, kann *alles für nichtig erklären* und sich dagegen entscheiden (primär gegen das Recht, aber auch gegen Hinweise von Freunden etc.). Das Gewissen zeigt sich nun ebenfalls wieder als in sich reflektiert, nämlich als „die in sich reflektiert[e] Allgemeinheit“ (§ 136). Als absolutes Ge-Wissen meiner hat das Gewissen genau die absolute Abstraktionskraft wie zu Beginn der Moralität. Aber es hat sich darüber hinaus noch weiter angereichert: Über die Einsicht in die Notwendigkeit des Wohls – das eigene, das sich aus sich selbst heraus in das allgemeine auffächert – als einer Bedingung überhaupt für Rechtlichkeit und damit Freiheit (§§ 123–125), sowie der Einsicht in die notwendige Staffelung der Zwecke (§ 122), durch die *jede* Handlung des Menschen immer schon – wie distanziert, wie vermittelt auch immer – auf das Gute hin verwiesen ist (§ 129), ist das Gewissen nun nicht mehr nur das reine Abstrahierenkönnen, das reine Abschauenkönnen von allem Äußerem, sondern es hat das Gute als Aufforderung, *als ein zu Verwirklichendes* in sich selbst aufgenommen (§ 128). – Was hier durch die von Hegel dargestellte logische Entwicklung einigermaßen kompliziert daherkommt, ist uns aber aus dem ‚alltäglichen‘ Gebrauch – falls es einen solchen des Gewissens gibt – wohlbekannt: *Einerseits* bin ich in meinem Gewissen ganz bei mir selbst, alles Äußere, ungeachtet seiner Wichtigkeit, kann abgestoßen und verneint werden. Ich kann mich aus Gewissensgründen gegen Gesetze und Befehle stellen, ich kann Traditionen abweisen, ich kann mich sogar gegen meine Freunde und Familie entscheiden: ‚Du bist mein Freund, aber diesen politischen Weg, den du eingeschlagen hast, den kann ich aus Gewissensgründen nicht mitgehen.‘ – Das ist das Moment der reinen Reflexion-in-sich (§§ 105, 136). – *Anderer-*

³⁴⁹ GW Bd. 26/2, S. 678 = Hegel, *Die Philosophie des Rechts. Vorlesung von 1821/22*, ed. Hoppe, S. 132.

³⁵⁰ Vgl. den Zusatz zu § 136, TWA Bd. 7, S. 254.

seits ist eine Gewissensentscheidung gerade keine nur-subjektive Meinung, und vor allem keine Meinung, die sich einfach ändern kann, heute so, morgen anders; das Gewissen ist nicht arbiträr, ist nicht von Launen gesteuert, sondern setzt einen enorm starken objektiven Anspruch. Dieser Anspruch ist so stark, dass das Gewissen eben ‚eigentlich Objektives‘, wie z.B. Gesetze und Befehle, überschreiben kann. In der Gewissensentscheidung wird nicht meine Subjektivität als Partikularität gegen das Objektive gestellt, sondern meine (ggf. bessere) Erkenntnis des Objektiven, die dieses Objektive anerkennen muss als Kriterium für das Objektive in Anschlag gebracht. – Das ist das Moment des in die Subjektivität aufgenommenen Guten (§§ 128, 133).

Das *wahrhafte Gewissen* ist „die Gesinnung, das was an und für sich gut ist, zu wollen“ (§ 137*). Das Gewissen ist immer notwendig auf das objektive Gute angelegt; darum hat das wahrhafte Gewissen „feste Grundsätze“, d.h. die für es „objektiven [...] Pflichten“ (ebd.), denn der Impetus des Gewissens ist eben die Verwirklichung des Guten; das wahrhafte Gewissen kann nicht bei dem bloßen Sollen oder dem Rasonieren über mögliche Inhalte des Guten stehen bleiben. Es muss aber gleich hinzugesagt werden: als wirkliche Lebens- und Weltgestaltung wird das *wahrhafte* Gewissen erst in der Sittlichkeit erreicht, wo das objektive System der Pflichten mit der subjektiven Gesinnung vereinigt ist. Auf Ebene der Moralität bleibt das Gewissen immer formell, also in der Trennung vom Guten (das darum *gesollt* wird).

Das Gewissen ist das absolute Recht des Subjekts, „*in sich* und *aus sich* selbst zu wissen, was Recht und Pflicht ist“ (§ 137 Anm., vgl. § 107); es anerkennt nichts, das es nicht als so eingesehen als das Gute weiß. Darum ist das Gewissen ‚heilig‘. Es ist ‚nur eine Seite‘, die (auf das Gute hin relationierte) subjektive, aber diese ist ein *Recht*. Das ist für uns heute alltäglich, aber Hegel interpretiert den epochalen Unterschied zwischen Altertum und Moderne gerade so: „Die vorangegangenen sinnlicheren Zeiten haben ein Äußerliches und Gegebenes vor sich, sei es Religion oder Recht; aber das Gewissen weiß sich selbst als das Denken, und daß mein Denken das allein für mich Verpflichtende ist.“³⁵¹ Wir sind an das ‚Gegebene‘ nicht mehr gefesselt; in der antiken Polis war das Individuum (in der Interpretation Hegels) sozusagen unmittelbar identisch mit den Sitten und Bräuchen seines Volkes.³⁵² Im mo-

³⁵¹ Ebd.

³⁵² Hegel zieht hierzu mehrfach einen Abschnitt aus den *Historien* Herodots heran, wozu wir in der Sittlichkeit noch kommen werden.

dernen Staat wird das wiederkehren, aber gleichsam als durch das läuternde Feuer der absoluten Abstraktion hindurchgegangen, also dann als bewusste, eingesehene und affirmierte Sittlichkeit.

Ob aber das Gewissen eines bestimmten Individuums dieser Idee des (wahrhaften) Gewissens gemäß ist, kommt auf den Inhalt an. Der Inhalt muss allgemein bestimmt sein, eben durch Gesetze und Grundsätze darstellbar, und darum lässt sich eine Gewissensentscheidung auch beurteilen.³⁵³ Das Gute ist objektiv, das Gewissen subjektiv, – aber: „Es ist das Recht der Subjektivität, das Gute in sich nicht als eine Fremdes zu wissen.“³⁵⁴ Das Gewissen ist darum, wie wir in der ‚alltäglichen‘ Auffassung gesehen haben, keine bloße Partikularität oder Zufälligkeit, und gleichzeitig ist es eine große Ehre für den Menschen, dass er in seinem Gewissen das Allgemeine *als seines* weiß, somit sich selbst (seine Subjektivität) über die vielen Zufälligkeiten, die uns auch bestimmen, erhebt, dabei aber immer *er selbst* bleibt, *sein Denken* das Kriterium bleibt. Aber weil das Gewissen auf der Ebene der Moralität noch formell ist (das Gute noch nur gesollt wird), *kann* sich die Subjektivität *gegen* das Objektive entscheiden – und, vorausblickend gesagt, kann man schon sehen, dass für die Gewissensentscheidung gegen das Objektive ebendieses schon vorausgesetzt ist –, was wiederum das Objektive (das Recht, der Staat) nicht dulden kann. Trennt sich die Form des Gewissens vom objektiven Inhalt – d.h. also nicht, dass das Gewissen mit dem Objektiven übereinstimmt, sondern dass sein Inhalt rational ausweisbar ist, auf angebbaren Grundsätzen basiert –, dann entsteht der *Schein*. Es wird dann unter Berufung auf das Gewissen in Anspruch genommen, dass das Subjektive das an und für sich Gute will, aber es ist in Wirklichkeit „nur die subjektive Reflexion“ (§ 137 Anm.), mit einem zufälligen – möglicherweise sogar bösen – Inhalt. Auf Ebene der Moralität bleibt das Gewissen immer formell, es kommt niemals zu einem „System der Pflichten“,³⁵⁵ d.h. das Gewissen kann sich aus sich selbst heraus niemals zu einer konkreten, objektiven Weltgestaltung vorarbeiten. Es bleibt bei dem Sollen des Guten.

³⁵³ Vgl. GW Bd. 26/2, S. 678 f. = Hegel, *Die Philosophie des Rechts. Vorlesung von 1821/22*, ed. Hoppe, S. 133.

³⁵⁴ GW Bd. 26/2, S. 679 = Hegel, *Die Philosophie des Rechts. Vorlesung von 1821/22*, ed. Hoppe, S. 134.

³⁵⁵ Handschriftliche Notiz zu § 137, TWA Bd. 7, S. 257.

Beim Lesen dieser Ausführungen Hegels kann es passieren, dass man unruhig wird: es wird von Pflicht, vom Guten etc. gesprochen, und man will immer wissen, *was* ist denn nun das Gute, was ist meine Pflicht?! Aber es ist wichtig zu sehen, dass Hegel genau die ‚alltägliche‘ Schwierigkeit des Gewissens nachzeichnet: es ist etwas Wichtiges, es ist ein „Heiligtum“ (ebd.), und wenn jemand darauf rekurriert, dann nehmen wir das ernst, dann wissen wir, dass hier eine Sphäre der Subjektivität aktualisiert wird, die keine Nebensächlichkeit ist. Aber gleichzeitig kommen – trotz dieser Evokation des objektiv Guten – unterschiedliche Menschen zu unterschiedlichen Inhalten, die für sie jeweils aus ihrem Gewissen heraus unverrückbar feststehen. Oder es wird gelogen und ein Gewissensgrund nur vorgeschoben, was aber auch wiederum nicht einfach im Sinne einer ‚Tatsachenbehauptung‘ feststellbar ist.

Die Subjektivität ist die alleine in sich „urteilende Macht“ (§ 138*), d.h. sie ist es selbst, durch die (1.) das vorerst noch nur vorgestellte Gute bestimmt wird, und (2.) durch die dieses gesollte Gute dann Wirklichkeit erlangt. Als diese alleinige Macht kann sie ebenso „alle Bestimmtheit des Rechts, der Pflicht und des Daseins“ in sich „verflüchtigen“ (§ 138*), d.h. eben durch eine gegenläufige Gewissensentscheidung nichtig setzen, und die Subjektivität *weiß das auch*, sie ist selbstbewusst. Ich weiß somit meine Freiheit – die Freiheit, mich zu distanzieren und alles Objektive zu verflüchtigen – als meine „Substanz in mir“.³⁵⁶ Gleichzeitig aber bin ich, wenn ich auf dieser Position verharre, *tatenlos*, denn sobald ich zum Handeln übergehen will, sind sofort wieder (objektive) Inhalte, Bestimmungen und Vorgefundenes da. Heute stellt sich das vor allem im Verlust des Vertrauens in die Institutionen dar; man distanziert sich von Objektivität, von Dienst, von Verpflichtung, man glaubt nicht mehr an den Staat, an seine bewaffnete Macht; gleichzeitig verharret man in dieser Unverbindlichkeit und kann gerade darum nichts substantiell Neues *gründen*.

Die Subjektivität in ihrer selbstbewussten Kraft der Relativierung und Verflüchtigung, in ihrer „reinen Innerlichkeit des Willens“ (§ 139) kann nicht nur das Gute zu ihrem Prinzip und Zweck machen, sondern ebenso ihre eigene Willkür und Besonderheit (gegen das Gute als das Allgemeine) zu ihrem Prinzip machen und auch durch ihr Handeln zu realisieren, also *böse* sein und Böses tun.

³⁵⁶ Zusatz zu § 138, ebd., S. 260.

Das Gewissen auf der Stufe der Moralität, also das formelle Gewissen, dem das Gute ein Sollen ist, weil es innerlich gegen das bestehende Objektive abgehoben ist, ist „schlechthin dies, auf dem Sprunge zu sein, ins Böse umzuschlagen“ (§ 139). Machen wir uns klar, was das heißt: *Sowohl die Moralität als auch die Unmoralität, das Böse, haben die selbe Wurzel* (anders gesagt: befinden sich auf dem selben logischen Niveau), nämlich *die für sich seiende* (d.h. gegen alles Äußere profiliert, sich abschließend), *für sich wissende und beschließende Gewissheit ihrer selbst*. – Das erscheint uns völlig kontraintuitiv. Was ist das Gegenteil der Moral? Die Unmoral, das Böse. Solange die Moralität aber noch nicht in die Sittlichkeit übergegangen ist, was man auch so formulieren kann, dass sich die Moralität noch nicht als in der Sittlichkeit gegründet eingesehen hat, solange also ist *das Prinzip von Moral und Unmoral das selbe*, nämlich die völlige Selbstbestimmung, die absolute Autonomie („absolut“ hier im Sinne von absolviert, losgelöst von allem, auf nichts angewiesen und alles negierend). Denn das ist genau dasjenige, was sowohl das moralische als auch das unmoralische Subjekt tun: sie setzen *ihre eigenen* Bestimmungen gegen das Objektive. Im Falle des moralischen Subjekts ist es das Gewissen, das Rechte, Gesetze und Pflichten distanzieren kann: ‚ich kann diesen Befehl aus Gewissensgründen nicht befolgen‘. Im Falle des unmoralischen Subjekts wird ebenfalls gegen diese Bestimmungen verstoßen, obgleich man sofort sagen wird, dass doch die Motivation hier eine andere sei, die Zwecke seien grundverschieden. Das stimmt auch, nur besteht auf Ebene der *reinen* Moral das Problem, dass *die Beurteilung der Zwecke immer und notwendigerweise vom Subjekt selbst durchgeführt wird*. Obwohl es durch das Gute (den Endzweck) immer ein gewisses Ausgerichtetsein am Objektiven gibt, ist letztlich niemals wirkliche Objektivität (und das bedeutet vorausgeblickt: Sittlichkeit) in der Entscheidung über die Zwecke des Handelns präsent, denn gerade das Absehen von Äußerem, von Vorgefundenem, von Wirklichem ist das Prinzip der Moralität. (Dass Hegel keinesfalls gegen die Moralität generell spricht, sondern nur ihre Selbst-Verabsolutierung kritisiert, ist zentral und wird am Übergang in die Sittlichkeit noch deutlich herausgestellt.)

Der Ursprung des Bösen liegt in der Freiheit, aus der Natürlichkeit des Willens (§ 11) herauszugehen und gegen sie „innerlich“ (§ 139*) zu sein. Aber der natürliche Wille ist widersprüchlich (§ 15), da das Fürsichsein hier „nur ein relatives und formelles“ (§ 139 Anm.*) ist: der Inhalt der Innerlichkeit kommt aus der Begierde, den Trieben, den Neigungen. Sind diese gut oder böse (vgl. § 18)? Sie sind *zufällige*. Das Natürliche ist weder gut noch böse.

Wenn der Mensch diese seine Besonderheit zur „Bestimmung seines Inhalts“ (§ 139 Anm.) macht, d.h. die Triebe als Inhalte des in § 6 dargelegten Moments des Willens setzt, so ist er der Allgemeinheit, dem „inneren Objektiven“ (ebd.), d.h. dem Guten – dass ja in der Entwicklung der Moralität auch schon relativ in das Fürsichsein aufgenommen wurde (§§ 128, 133) – entgegengesetzt. *Diese Innerlichkeit des Willens ist böse.*

Wichtig ist zu sehen: Nicht die Natur selbst, noch die in sich gehende, von allem abstrahierende Reflexion (§ 105) jeweils für sich sind böse, sondern *das bewusste Sich-Bestimmen aus sich selbst nach den Inhalten des natürlichen Willens, also Trieben, Begierden usw. ist böse*; gleichsam die ‚Kombination‘ dieser beiden Momente. Denn „[i]nsofern der Mensch das Natürliche will, ist dieses nicht mehr das bloß Natürliche, sondern das Negative gegen das Gute, als den Begriff [gegen das Gute als Prinzip] des Willens.“³⁵⁷ Das Böse ist das, was nicht sein soll; aber das bedeutet nicht, dass die „Entzweiung“ (§ 139 Anm.) überhaupt (von natürlichen Trieben und absoluter Distanzierungsmacht) nicht sein sollte, d.h. dass der Mensch ‚idealerweise‘ reflexhaft-unmittelbar gut ‚handeln‘ würde (was dann keine Handlung mehr wäre, § 113), denn das ist die Stufe des Tieres (siehe § 11: das Tier ist unmittelbar identisch mit dem Trieb), also unvernünftig. Es darf nicht dort stehengeblieben werden, wo die Besonderheit gegen die Allgemeinheit steht (zufällige Inhalte gegen das Gute), sondern das Besondere soll sich im Allgemeinen finden; es sollen die zufälligen (weil triebhaften) Inhalte nicht dem Guten entgegengesetzt bleiben. – Der große Fortschritt hierbei ist, dass sich die Subjektivität im Guten finden können soll, und also nicht nur ‚etwas vorgesetzt‘ bekommt, das es als ‚Gutes‘ zu akzeptieren hat. Das ist das Recht der Subjektivität.³⁵⁸

Der Zweck, den sich das selbstbewusste Subjekt setzt, hat zwei Seiten: erstens die positive (‚gesetzte‘) Seite, also die konkrete wirkliche (‚gewirkte‘) Handlung, und zweitens die Seite der Reflexion-in-sich des Subjekts selbst, also seine (innere, selbstbestimmte) Absicht (die allgemein ist, § 119). Diese beiden Seiten stehen „in der Vergleichung“ (§ 140) miteinander. Somit kann eine Handlung, die schlecht ist, *als gut behauptet werden*, nämlich (1.) für andere,

³⁵⁷ Zusatz zu § 139, ebd., S. 264 f.

³⁵⁸ Vgl. GW Bd. 26/2, S. 679 = Hegel, *Die Philosophie des Rechts. Vorlesung von 1821/22*, ed. Hoppe, S. 134: „Es ist das Recht der Subjektivität, das Gute in sich nicht als ein Fremdes zu wissen.“

das ist die *Heuchelei*, oder (2.) für sich selbst, das bezeichnet die letzte Spitze der Subjektivität, die *reine Eitelkeit*, in der sich *das Subjekt als das Absolute behauptet*. Diese Form der Subjektivität verkehrt Gutes in Böses, Böses in Gutes; sie ist die höchste Spitze der Subjektivität am moralischen Standpunkt, sie ist gleichsam das Prinzip der Moralität schon ins Selbstzerstörerische übersteigert. In der Anmerkung zu § 140 legt Hegel sechs (a–f) „Hauptgestalten dieser Subjektivität“ (§ 140 Anm.) dar.

- (a) Das „Handeln mit bösem Gewissen“ (ebd.); dieses hat drei Momente:
 - (1) das Wissen um das wahrhafte Allgemeine, sei es durch das Gefühl der Pflicht, Gefühl des Rechts, oder sei es durch vernünftige Einsicht;
 - (2) das Wollen eines diesem wahrhaften Allgemeinen widerstrebenden Besonderen;
 - (3) diese Beiden (α und β) in vergleichendem Sinn, d.h. die bewusste Selbst-Bestimmung zum Wollen eines Bösen.

Doch das ist noch nicht „die Heuchelei als solche“ (ebd.), denn dazu fehlt noch das Als-gut-Behaupten für andere (b). Davor bringt Hegel aber noch eine Problematik aus der Tradition auf, deren Lösung wichtig ist, nämlich die Frage, „ob eine Handlung nur insoferne böse sei, als sie mit bösem Gewissen gesch[e]h[e]“, d.h. wenn der Zwiespalt (von α und β) bewusst ist (γ). Hegel verweist auf Pascal: Nur die ‚Halbsünder‘ kommen in die Hölle, denn sie wissen noch (,theoretisch‘) um das Gute. Wer aber völlig im Bösen lebt, der hat den ‚Zwiespalt‘ nicht mehr. – Hegel weist das als falsche Opposition zurück, mit Rekurs auf ein Theoriestück, das wir schon kennen: Die Trennung von subjektivem Wissen und objektivem Recht ist eine künstliche Abstraktion. Denn der Mensch ist seinem Begriff nach Geist, er *ist* Denken, d.h. vernünftig, und die böse Besonderheit ist *sein* Bestimmen: *beides ist seines*, keines von beiden – das Böse als die Besonderheit des Menschen, das Gute als vernünftig zu erschließendes Allgemeines – kann ihm abgerechnet werden, ohne das er damit unter das Niveau des Menschseins fiele. So wie *sowohl* die einzelne Zweckbestimmung *als auch* das Verwiesensein auf den Endzweck, also das Gute, bei der menschlichen Handlung *immer gleichzeitig vorhanden* ist.

- (b) Das Handeln mit bösem Gewissen (= a), zusammen mit dem Behaupten des Bösen als gut gegenüber anderen Subjekten ist Heuchelei, also das äußerliche Sich-Darstellen als gut, fromm etc. Weiters kann der Böse durch ‚gute Gründe‘ (vgl. § 132 Anm.) das Böse als für sich berechtigt finden, wenn er das Böse durch die von ihm aufgestellten Gründe zum Guten verkehrt (ein Fall dessen ist c).
- (c) Hegel bezieht Position gegen eine moralphilosophische Haltung die er ‚Probabilismus‘ nennt. Diese besagt, es brauche für eine Handlung „irgendeinen guten Grund“ (§ 140 Anm.), das kann z.B. auch ein Autoritätsargument eines Theologen sein (es reicht also einer, widersprechen noch so viele), und dass, darauf bauend, das Gewissen versichert und beruhigt sein kann. Dementsprechend – Probabilität, Wahrscheinlichkeit – kann es andere, ebenso gute Gründe geben, und es muss zwischen den Gründen entschieden werden, also subjektiv, auch, wenn es nicht notwendig die eigene Subjektivität ist, die entscheidet, sondern eben eine Autorität vorgeschoben wird, die aber wiederum subjektiv gewählt wird. Auch das ist eine Gestalt der Heuchelei.
- (d) Der gute Wille soll darin bestehen, dass er das Gute will, d.h. das Wollen des abstrakt Guten reicht aus, um eine Handlung zu einer guten Handlung zu machen. „Abstrakt“ (wir könnten auch sagen ‚formell‘) ist das Gute hier, weil es als Ideal vorgestellt wird, das nicht wirklich ist, aber ‚angezielt‘ werden kann in den einzelnen Handlungen. Wie es vorher im Probabilismus (siehe c) irgendeine einzelne (z.B. theologische) Autorität war, auf die sich das Subjekt verlässt, so verlässt es sich jetzt auf sich selbst: Die Subjektivität subsumiert einen bestimmten Inhalt unter das abstrakte Gute. Jedoch: Als bestimmt hat der Inhalt mehrere Seiten, darunter sind gute wie schlechte (auch gleichzeitig) möglich; eine gute Seite des Inhalts wird dann als entscheidend für die gute Absicht angesetzt, eventuelle böse Seiten werden als unwesentlich angesetzt. Das abstrakte Gute hat – als abstraktes, als postuliertes Ideal – gar keinen Inhalt, sondern ist nur „überhaupt etwas Positives“ (ebd.*), z.B. ‚man soll armen Menschen Gutes tun‘, ‚du sollst nicht töten‘, abstrakte Stehsätze, die nicht per se falsch, aber gänzlich unausgefüllt und unsystematisch sind. Aber in Wirklichkeit kommt es gerade auf diese systematische Bestimmung an, und nicht auf schlechtsubjektive Einzelentscheidun-

gen. Wie z.B. stellt sich der Satz ‚du sollst nicht töten‘ für den Soldaten dar? Er gilt nicht in dieser abstrakt-allgemeinen Form, weil es institutionell genau geregelt und bestimmt ist, wann, wie, unter welchen Umständen, für wen das Töten Pflicht ist. Fehlt diese systematische Einbettung, so bleibt aber die subjektive Subsumtion einer Seite des Inhalts der Handlung gerade unter das abstrakte Gute immer möglich. Z.B. Diebstahl, um Armen Gutes zu tun; Raub oder Mord, um meiner armen Familie zu helfen usw. Es handelt sich hier um einfache Verstandestätigkeit: jede Handlung ist konkret, d.h. sie verbindet viele Seiten oder Momente in sich, man kann also leicht bei jeder Handlung irgendeine positive Seite und also eine gute Absicht feststellen. Und darum ist das bloße Wollen des Guten (die bloß gute Absicht), wie es hier aufgefasst wird, vielmehr das Böse, denn das Gute in dieser Abstraktion führt zur Auslegung der guten Absicht durch die Subjektivität, d.h. das reine Fürsichsein (vgl. § 139 Anm.). – Die subjektive Meinung nun direkt „als die Regel des Rechts und der Pflicht ausgesprochen“ (§ 140 Anm.) stellt die nächste Stufe (e) dar.

- (e) Die Überzeugung, dass etwas gut ist, ist das entscheidende Kriterium; das Gute ist abstrakt, es hat „noch keinen Inhalt“ (ebd.), aber die Subsumtion des Inhaltes einer Handlung unter das abstrakte Gute steht dem Subjekt zu; das rein subjektive, gefühlte Überzeugtsein ist das ausschlaggebende Prinzip. Es verschwindet hier auch der Schein der sittlichen Objektivität, denn es wird (zumindest implizit) behauptet, dass das Wahre und Gute unerkennbar wäre, und das inkludiert auch das institutionalisierte Wahre, also das Sittliche. (Man sieht hier auch sehr gut, wie durchschlagend die Antwort auf eine philosophische Schulstreitigkeit – die Frage nach der Erkennbarkeit des Wahren – auf das ‚alltägliche Leben‘ ist.) – Es gibt somit auch keine Heuchelei mehr, denn diese setzt den Zwiespalt voraus, aber hier gibt es kein ‚objektiv‘ Böses, es gibt keine an und für sich verbrecherischen Handlungen: durch das Moment der subjektiven Überzeugung ist eine Handlung gut. „Meine Absicht des Guten bei meiner Handlung, und meine Überzeugung davon, dass es gut ist, macht sie zum Guten.“ (ebd.) Gibt es dabei Irrtum? Das Objektive, das Gesetz, das bei einem Irrtum verfehlt wird, ist in diesem Fall nur ein leeres Wort, es ist „zu einem äußeren Buchstaben“ (ebd.*) herab-

gesetzt, denn es ist wiederum die Subjektivität selbst, die entscheidet, ob das Gesetz überhaupt verpflichtet, mithin überhaupt Gesetz ist. Wird die Irrtumsmöglichkeit zugegeben, dann wird das Böse „auf sein Geringstes reduziert“ (ebd.), denn ‚Irren ist menschlich‘, es ist alltäglich, dass man sich in kleineren und größeren Sachen irrt; und das ist konsequent, denn wenn das sittlich Wahre (als Objektives) unerkennbar ist (und nur die subjektive Überzeugung ausschlaggebend ist), dann ist auch das Überzeugtsein geringfügig, alltäglich, zufällig. Weiters ist zu sehen, dass, bei Verallgemeinerung dieser Position, jeder in seinen Überzeugungen steckenbleibt und jeweils andere für Verbrecher hält, jeder stellt seine subjektiven Überzeugungen gegen die der anderen, und hat – bei Gültigkeit dieses Prinzips – damit auch Recht. Aber Gerechtigkeit kann dann notwendigerweise nur noch als äußere Gewalt und als Einschränkung meiner Subjektivität erfahren werden, weil das Allgemeine, das ich selbst auch bin – nämlich die Vernunft – hier völlig übergangen wird.

- (f) Die höchste Stufe der Subjektivität, die sich als absolute behauptet, ist die Ironie. In der Philosophie und in der Literaturwissenschaft gibt es eine Reihe von zu unterscheidenden Formen der Ironie. Hegel meint hier eine ganz bestimmte, die kulturhistorisch der romantischen Ironie nahesteht. Bei der romantischen Ironie stellt der Autor eines erzählenden Textes seine Funktion innerhalb des Textes in den Vordergrund und bricht damit die Geschlossenheit (das Erzähluniversum) auf, indem er sich als Autoren in die Illusion der erzählten Welt explizit einbringt und somit diese Illusion zerstört. Im Blick auf die weiteren Formen der Ironie ist es noch wichtig festzuhalten, dass die Sokratische Ironie hier explizit nicht gemeint ist. Die Besonderheit der Sokratischen Ironie besteht darin, dass Sokrates die klassische Grundbedeutung von Ironie – die Nichtübereinstimmung von Gesagtem und Gemeintem – bewusst zur Verbesserung und Erziehung des Gesprächspartners einsetzt, indem er z.B. Fehlschlüsse, die diesem nicht bewusst sind ans Licht bringt. Diese ethisch bedeutsame Form der Ironie ist hier nicht gemeint. – Die Ironie als höchste Stufe der freischwebenden Subjektivität bedeutet Folgendes: Ich weiß das sittlich Gute, ich weiß das objektive Recht, aber ich halte mich nicht daran, ich versenke mich nicht hinein und handle nicht aus dem Guten heraus, sondern ich weiß mich als Beschließend – der

Subjektivität, die ihre Entscheidung auf eine äußere Autorität ausgelagert hat (c), war das nicht explizit klar, dass die Wahl der Autorität selbst wiederum bloße Subjektivität ist – und darum weiß ich auch, dass ich mich gegen das objektive Gute entscheiden kann und auf dieser Entscheidung aufbauend handeln kann. Die Ironie geht sozusagen ‚einen Schritt weiter‘: sie erkennt das Gesetz an, richtet sich aber nicht danach, sondern ‚ent-substantialisiert‘ das Gesetz gleich wieder. ‚Ich kann es so machen – oder auch anders.‘ Das Sittliche wird als unernst aufgefasst und ich bin der Herr und Meister über Gesetz und Sitte; ich spiele mit Gesetz und Sitte und genieße nur mich selbst im Untergehenlassen des Objektiven. Ich bin das Absolute dieses Inhalts.

Nach dieser ausführlichen Darstellung der verschiedenen Gestalten der sich-absolvierenden Subjektivität hält Hegel den Übergang von der Moralität in die Sittlichkeit (§ 141) sehr kurz. Wie Hegel in der Anm. zu § 141 sagt, steht Logisches im Hintergrund der knappen Darlegungen, näherhin der Anfang der Begriffslogik, der die drei Totalitäten – Allgemeines, Besonderes und Einzelnes – exponiert und deren Relation zueinander darstellt, die darin besteht, dass sie nicht gegeneinander festhaltbar sind.³⁵⁹ In unserer alltäglichen Vorstellung und in unserem alltäglichen Gebrauch ist das genau nicht der Fall. Etwas ist für uns entweder allgemein, oder es ist ein Einzelnes, ein Individuum, wobei gilt, dass das Einzelne insofern unaussprechbar ist – ‚individuum est ineffabile‘ –, als es in der logischen Pyramide von Gattungen und Arten nur als ‚ein Exemplar‘ der untersten Art (*infima species*) angesprochen werden kann. Das Allgemeine wiederum ist ein Begriff im Sinne eines Namens; und es geht (z.B. in der Taxonomie der Naturwissenschaften) darum, einen Allgemeinbegriff aufzustellen, *unter den* dann die Exemplare eingeordnet werden können. Allgemeines, Besonderes und Einzelnes sind also primär *gegeneinander* bestimmt: das Allgemeine ist abstrakt, leblos, nur-rational, ‚nur ein Begriff‘, nur ein Wort, das auch falsch gewählt sein kann; das Besondere ist nur eine Einteilung, die versetzt werden muss, wenn eine neue Tierart entdeckt wird; das Einzelne ist das ganz andere dagegen, es ist belebt, völlig

³⁵⁹ Einschlägig ist GW Bd. 12, S. 32–52 = TWA Bd. 6, S. 273–301.

individuell, „denkfremd“,³⁶⁰ ‚real‘, es kann nicht ‚falsch‘ sein, wie es ein als Schubladisierung interpretiertes Allgemeines sein kann.

Wir wissen aber schon von der Darlegung der Willensmomente (§§ 5–7) her, dass diese Auffassung eine Verkürzung darstellt, und dass diese Verkürzung ihrerseits auf einer Voraussetzung beruht. Allgemeines, Besonderes und Einzelnes sind, wie gesagt, Totalitäten. Sie zeigen sich aus sich selbst heraus als nicht-festhaltbar gegeneinander. Wird bspw. das Allgemeine gegenüber dem Besonderen festgehalten – also nicht wie in der Bewegung von § 5 zu § 6 als sich selbst besondernd und sich selbst in das Besondere kontinuierend aufgefasst –, dann wird das Allgemeine *selbst als ein Besonderes*, als eines von mehreren Besonderen, aufgefasst. Werden Allgemeines, Besonderes und Einzelnes in dieser Weise aufgefasst, dann werden sie alle als Besondere aufgefasst, und somit zeigt sich dann das Besondere *als das Allgemeine*, das als das ‚allen Gemeine‘ (allen Gemeinsame) alle drei bestimmt. Jedes der drei *ist* auch die anderen beiden. Das Besondere *ist* das Allgemeine, denn die Gattung ist unverändert in den Arten, nur die Arten sind gegeneinander verschieden, nicht die Art gegen ihre Gattung: Der Hecht ist Raubfisch, aber er ist nicht Forelle, nicht Barsch, nicht Zander. Diese Identifikation kann man der Reihe nach mit allen drei Momenten durchführen, was Hegel in der Begriffslogik auch tut. Ist also ein Moment da, dann sind (zeitlich und darum schief ausgedrückt: instantan) alle da. Das ist es, was Hegel den *Begriff* nennt; *der* Begriff im Singular. Jedes der drei Momente ist immer: ganzer Begriff (Allgemeines, Besonderes und Einzelnes in ihrer Verflochtenheit), bestimmter Begriff (der ganze Begriff unter der Ägide eines der drei Momente) und eine Bestimmung des Begriffs (eines der Momente für sich selbst betrachtet).³⁶¹ Darum sind diese Momente eben Totalitäten, sie sind immer (auch) der ganze Begriff. *Der* Begriff ist also *immer konkret*, immer das geordnete Zusammensein von Allgemeinem, Besonderem und Einzelnem, und das heißt, dass *die Konkrektion der Abstraktion immer vorbergeht*. Unser gerade knapp skizziertes Alltagsverständnis beruht gerade auf dem Stillstellen dieser gegenseitigen Verweisungsbewegung der drei Momente und dem Herauslösen (‚Enttotalisieren‘) von ihnen. ‚Abstrakt‘ bedeutet also, dass etwas Vorhergehendes konkret war, sowie dass das Abstrakte *abstrakt sein soll* bzw. *will*³⁶² – so wie unser alltägliches

³⁶⁰ Wundt, „Der sog. Zusammenbruch der Hegelschen Philosophie, geschichtlich betrachtet“, S. 249.

³⁶¹ Vgl. GW Bd. 12, S. 32 = TWA Bd. 6, S. 273.

³⁶² GW Bd. 12, S. 50 = TWA Bd. 6, S. 297 f.

Allgemeines eben abstrakt ist und so auch sein *soll*, es ist nur ein Wort, es ist nur Theorie –, aber in Wirklichkeit konkret ist.

Der Begriff hingegen ist „das *Freie*“,³⁶³ denn Freiheit bedeutet das „Beisichselbstsein im Anderen“,³⁶⁴ das alle freiheitsverhindernden Beschränkungen überwindet, und genau das *ist* der Begriff: das Sich-selbst-Kontinuieren des Allgemeinen in das Besondere, wodurch es ein konkretes Einzelnes ist. Die drei Momente sind bei sich selbst in den anderen Momenten, und darum Totalitäten. Das Allgemeine verliert sich nicht im Entäußern in das für es Andere, nämlich das Besondere, sondern hält sich in diesem ihm anderen durch und ist somit individuelles Einzelnes. Überall wo Freiheit ist, ist der Begriff, weil der Begriff genau das ist: Beisichselbstsein, Sichfinden im Anderen.

Das abstrakte Recht ist das *Allgemeine*, das Nur-Allgemeine, das Nur-Objektive. Als solches führt es zum ‚fiat iustitia, pereat mundus‘, dem (abstrakten) Recht muss Genüge getan werden, wenn auch die Welt dabei zugrunde geht. Die Moralität ist das *Besondere*, das freischwebende und sich in sich reflektierende Besondere, das Nur-Subjektive. Die Sittlichkeit wird sich uns als das *Einzelne* zeigen, aber nicht als das alltägliche Einzelne, der relationslose Punkt oder gar das *Denkfremde*,³⁶⁵ als das sich der Alltagsverstand ein ‚Einzelnes‘ vorstellt, sondern als *Selbstverhältnis*, wie wir ja auch bei den Willensmomenten § 7 als die *konkrete Selbst-Relation* von § 5 und § 6 kennengelernt haben. Die Sittlichkeit ist somit die „konkrete Identität [= Einzelnes] des Guten [= Allgemeines] und des subjektiven Willens [= Besonderes]“ (§ 141*).

Als Ergebnis der Entwicklung der Moralität lässt sich festhalten: „*Das Böse* als die innerste Reflexion der Subjektivität in sich gegen das Objektive und Allgemeine, das nur Schein ist, *ist dasselbe, was die gute Gesinnung des abstrakten Guten*, welche der Subjektivität die Bestimmung desselben [= des abstrakten Guten] vorbehält; – das ganz abstrakte Scheinen, das unmittelbare Verkehren und Vernichten seiner selbst.“ (*Enzyklopädie* § 512*) Das durch das (formelle, d.h. noch im Subjekt-Objekt-Gegensatz stehende) Gewissen bestimmte Gute – das Gewissen sagt: ‚es *gibt* das Gute‘ – wie wird es bestimmt? – ‚*ich* entscheide‘ – ist effektiv identisch mit dem Bösen als dem rein subjek-

³⁶³ *Enzyklopädie* § 160; Hervorh. i. Orig. Vgl. auch GW Bd. 12, S. 15 = TWA Bd. 6, S. 251.

³⁶⁴ Krijnen, „Die Freiheit des Sittlichen“, S. 163–182, hier S. 169.

³⁶⁵ Vgl. Wundt, „Der sog. Zusammenbruch der Hegelschen Philosophie, geschichtlich betrachtet“, S. 249.

tiven Selbstbestimmen. Das allgemeine Gute und das vereinzelte Gewissen sind beide abstrakt; das *sollen* sie sein; das Gute soll ‚objektiv‘ sein im Sinne des Nur-Objektiven („formell“), das Gute soll abstrahiert sein vom alltäglichen Hantieren der Menschen und von deren subjektiven Empfindungen. Das Gewissen ist nur-subjektiv; sein Clou ist eben, dass es sich völlig verschließen kann gegen das ‚Außen‘, gegen die Objektivität; jedes der beiden *soll* abstrakt sein.

Somit kommt es in § 141 zur Identität von abstraktem Guten und abstraktem Gewissen, d.h. es zeigt sich, dass sie (wie die Momente des Begriffs) *immer schon konkret*, also immer schon mit seinem anderen momentanisiert waren. Gutes und Gewissen, abstraktes Recht und Moralität sind bewusste Abstraktionen – gerade beim abstrakten Recht ist das auch seine Größe (und Grenze), ebenso bei der Moralität als Sphäre der modernen Freiheit des Individuums –, in Wirklichkeit aber ist *zuerst* die Konkretion (und das ist die Sittlichkeit), *dann* erst deren Abstraktionen. Es gibt kein Gutes, das sich nicht in Subjekten und in deren Tätigsein manifestiert; das ‚Nur-Objektive‘ ist ein Gedankending ohne Wirklichkeit; und umgekehrt gibt es kein Subjekt, das nicht in mannigfachen Zusammenhängen steht und von diesen bestimmt wird – auch und gerade dann, wenn sich das Subjekt als diesen Bestimmungen *entgegensetzend* (revolutionär) interpretiert. Das Allgemeine, das Besondere und das Einzelne sind nur je das Allgemeine, Besondere und Einzelne als Totalitäten. Diese konkrete Totalität des Begriffs – jedes Moment ist die Totalität³⁶⁶ – ist es auch, warum Hegel in § 141 nicht etwas sagt, dass sich das ‚objektive‘ Gute und das ‚subjektive‘ Gewissen gegenseitig bedingen würden, aufeinander verweisen würden o.ä.,³⁶⁷ sondern prononciert von ihrer „absoluten Identität“ (§ 141) spricht. Gutes und Gewissen sind also nicht nur in ihr Gegenteil reflektiert, oder notwendig auf ihr Gegenteil angewiesen, sondern sie sind *Selbstverhältnis*, und diese konkrete Totalität geht den Abstraktionen vorher.

Hegel aktualisiert somit einen großen Topos der antiken Polis-Sittlichkeit auf moderne (d.h. das Recht der Subjektivität bewahrende) Weise, nämlich dass

³⁶⁶ Als exzellentes und anschauliches Beispiel hierfür können wir wieder an die menschliche DNA denken; sie ist genau das: in jedem kleinen Moment (Blutstropfen, Gewebestück, etc.) ist Totalität als Information wirklich präsent.

³⁶⁷ Also, von der *Wissenschaft der Logik* aus sprechend, wesenslogische Relationen.

„ein Mensch gerecht wird, indem er gerecht handelt“,³⁶⁸ was keinesfalls als schlechter Zirkel aufzufassen ist, sondern auf das ursprünglich Konkrete – die Einheit von Politik und Moral – verweist. Der Mensch lernt das gerechte Handeln im gerechten Staat. Die Situierung der Moralität in der *Rechtsphilosophie* zeigt, dass Hegel ethikbezüglich (und natürlich auch anderweitig) keine abstrakten Rasonnements durchgeführt hat. – Man kann das auch sehr schön so ausdrücken: *Hegel relativiert das moralische Bewusstsein auf nichtrelativistische Weise.*³⁶⁹ Beim ‚Relativieren‘ können wir auch kolloquial zwei Bedeutungsebenen unterscheiden. Einerseits verwenden wir das ‚Relativieren‘ als Herabmindern, das Vermindern von etwas in seiner Bedeutung; andererseits kann man das ‚Relativieren‘ ganz direkt verstehen: etwas wird in Relation(en) gesetzt. Hegel macht genau dieses, ohne in jenes zu verfallen: Hegel zeigt auf, dass es Moralität, die nicht in Unmoralität umkippt, nur gibt, wenn sie gegründet ist, verwiesen ist, relativ ist auf etwas das ihr vorhergeht und das sie trägt und gestaltet. Dieses der Moralität vorhergehende und sie inhaltlich Gestaltende ist die sich in Institutionen – primär: Familie und Staat – verwirklichende Sittlichkeit. Das impliziert keinesfalls die ‚Relativierung‘ im erstgenannten Sinn. Moralität wird von Hegel niemals abgewertet, für marginal erklärt usw. In der Aufhebung der Moralität in die Sittlichkeit muss immer der Dreifachsinn von ‚Aufhebung‘ im Blick bleiben: Abschaffung (*tollere*), Bewahrung (*conservare*) und Erhebung (*elevare*). Abgeschafft wird die Moralität nur *als ungegründete*, als freischwebende, als verabsolutierte. Das Recht der Subjektivität *bleibt immer gültig*, und wird durch die Begründung und Ausgestaltung in der Sittlichkeit gerade *erhöht*, auf eine neue Ebene gehoben.³⁷⁰ Mit dem bisher Erarbeiteten können wir jetzt vorausblickend schon sagen: Jegliches Relativieren im schlechten Sinn, jegliches Als-zufällig- oder gar Als-nichtig-Setzen der Institutionen – und hier besonders des Staates – beruht immer auf der verabsolutierten und losgelösten Moralität – dem reinen Fürsichsein des Subjekts –, die als diese übersteigerte im Begriff ist, in die Unmoralität umzuschlagen.

³⁶⁸ Aristoteles, *Nikomachische Ethik* I 3, 1105 b.

³⁶⁹ Vgl. Gottschlich, „Das ‚wahrhafte Gewissen‘ bei Hegel als Antwort auf bleibende Probleme bei Kant und Fichte“, S. 62.

³⁷⁰ Vgl. Ritter, „Moralität und Sittlichkeit“, S. 219 = ders., *Metaphysik und Politik*, S. 284.

DIE SITTLICHKEIT (§§ 142–360)

„Die Sittlichkeit ist die Idee der Freiheit“ (§ 142*). Im § 1 wurde die philosophische Rechtswissenschaft als die Wissenschaft der „Idee des Rechts“ angezeigt, war aber dort erst eine Behauptung, die es einzuholen galt. Nach dem Gang durch das abstrakte Recht und die Moralität sind wir nun entscheidend weiter. Bedenken wir noch einmal, was die Idee philosophisch bedeutet.

Abzuhalten ist hier primär die alltägliche Konzeption, die Idee sei eine subjektive Vorstellung, die eine Einzelperson „aus der eigenen Innerlichkeit des Ich[s]“ (*Enzyklopädie* § 455) hervorgebracht hätte. Daran schließen sich dann sofort einige Folgekonzeptionen an: Die Idee steht dann als dieser subjektive Entwurf der Realität gegenüber, ist also von sich aus unreal (oder maximal in ‚Übereinstimmung‘, die als ‚Wahrheit‘ gedeutet wird). Und wenn die Idee Realität werden soll, muss das ‚gemacht‘, technisch-praktisch hergestellt werden.

Nicht falsch, aber für sich genommen unzureichend sind die zwei Auffassungen der Idee von Platon und Kant in ihrer popularisierten Weise: Die platonische Idee als das Wesensallgemeine, als transzendenter (d.h. die Erfahrung überschreitender) Grund für ein innerweltliches Etwas – ein Lebewesen, eine Tugend – gedacht. Die Ideen in diesem Sinn sind *seinsintensiver*, seiend in einem höheren Sinn als die endlichen innerweltlichen Dinge, die an ihrem Wesen zwar partizipieren und dieses abbilden, niemals aber vollständig aktualisieren können, und darum notwendigerweise vergehen. Die Idee ist hier also *das wahrhaft Seiende*. – Die Ideen bei Kant sind dagegen gerade keine transzendenten Formen oder Gründe, die innerweltliche Gegenstände konstituieren, sondern sind auszuführende ideale Zwecke, die aus Freiheits- und Rationalitätsgründen anzunehmen sind, z.B. die Idee der Unsterblichkeit der Seele als für vernünftige moralische Selbstbestimmung notwendige Annahme. Die Ideen sind hier also *regulativ*.

Hegel: „Die Idee ist das Wahre an und für sich, die absolute Einheit des Begriffs und der Objektivität.“ (*Enzyklopädie* § 213*) Was mit dem Begriff zu verstehen ist, haben wir beim Übergang von der Moralität in die Sittlichkeit, sowie sehr anschaulich in den §§ 5–7 mitbekommen. Es ist hierbei wichtig,

immer zu bedenken, dass der Begriff selbst sich aus sich heraus in sein Anderes hinein kontinuieriert oder manifestiert, dabei aber nicht verliert. Die Realisierung ist dem Begriff nichts äußerlich Hinzukommendes, wie das Sich-Besondern (§ 6) dem Allgemeinen (§ 5) nichts äußerlich Hinzukommendes ist, sondern das Allgemeine allererst es selbst ist, wenn es sich besonders oder realisiert (und sich aber dabei, wie bemerkt, nicht verliert, d.h. nicht als Allgemeines vergeht, § 7). Damit hängt schon zusammen, dass die im Zitat angesprochene Objektivität nicht als die bloße Faktenußenwelt missverstanden werden darf.

Die Objektivität steht auch im alltäglichen Sprachgebrauch in zwei gegensätzlichen Bedeutungen.³⁷¹ Einerseits ist die Objektivität das notwendige Gegenteil der Subjektivität, ist das Komplementärstück der Subjektivität, das dieser als „die mannigfaltige Welt in ihrem unmittelbaren Dasein“³⁷² gegenüber steht. Andererseits ist die Objektivität das völlig Selbstständige, das aus allem Gegensatz Losgelöste und von jeglicher Subjektivität gerade unberührte. Die Objektivität in diesem zweiten Sinn ist Grundlage für das Selbstverständnis des Verstandes und aller Verstandeswissenschaft. Über das notorische Ding-an-sich sagt Johann Eduard Erdmann sehr schön: es ist das Ding, „wie es nicht für das Bewusstsein [...] ist“³⁷³ also als aus jeglicher Subjekt-Objekt-Beziehung herausgelöst *vorgestellt*. (Wie ja auch bei den bekannten alltäglichen Fragen nach dem Wesen der Objektivität – z.B. ob der Baum, der im völlig menschen- bzw. bewusstseins-leeren Wald umfällt, ein Geräusch macht – immer gleich zu sehen ist, dass dieses Szenario subjektiv vermittelt, nämlich vorgestellt und als Frage aufgegeben ist.)

Nehmen wir irgendeinen alltäglichen materiellen Gegenstand: er ist ‚nur dieser‘, er wird durch unsere bloß rezeptive Wahrnehmung nicht berührt, er ist eben objektiv. Darüber hinaus ist er aber gerade nicht ‚nur dieser‘, sondern der Schwerkraft unterworfen, seiner Umgebungstemperatur unterworfen, in mannigfachen notwendigen Relationen (mechanisch, chemisch) zu anderen Gegenständen usf. In der Objektivität gibt es das vereinzelte Ding gerade nicht, sondern Objektivität bedeutet immer eine gesetzmäßige Welt, die ei-

³⁷¹ Auch von Hegel selbst in der Begriffslogik vermerkt, vgl. GW Bd. 12, S. 131 = TWA Bd. 6, S. 407.

³⁷² GW Bd. 12, S. 131 = TWA Bd. 6, S. 407.

³⁷³ Erdmann, *Grundriss der Psychologie* § 79, S. 63.

nen Totalitätsanspruch begründet: „Niemand kann ‚partiell‘ Kopernikaner sein, ‚partiell‘ aber auch Ptolemaiker“.³⁷⁴ Und: Diese allesdurchdringende gesetzmäßige Ordnung ist selbst *niemals nur* äußerlich-faktisch vorhanden. Sondern sie ist *Gedanke*, denn die Gesetze der Planetenbahnen, die Hauptsätze der Thermodynamik, das Hebelgesetz, die Erhaltungssätze etc. liegen gerade nicht äußerlich-faktisch vor. Objektivität ist logisch also *beides*: Objektivität ist das wirkliche, selbstständige Andere des Begriffs, die *Unmittelbarkeit* des Vorhandenen, die aber *gleichzeitig* begrifflich gestaltet und geordnet ist.³⁷⁵

Hegel wird oft ein Satz vorgeworfen, den er einmal in einer Vorlesung gesagt haben soll und der gleichsam symptomatisch für sein Philosophieren steht: ‚Wenn die Realität nicht mit der Idee übereinstimmt, umso schlimmer für die Realität.‘ Abgesehen von der holprigen Verwendung der Hegelschen Termini (richtig ist: die Idee ist die Einheit von Begriff und Realität bzw. Objektivität, es müsste hier also lauten: ‚Wenn die Realität nicht mit dem Begriff etc.‘) ist dazu nur soviel zu sagen: es stimmt. – Denken wir bspw. an eine Katze, die durch einen Geburtsfehler mit nur zwei Beinen auf die Welt kommt. Sie wird in freier Wildbahn nur sehr stark eingeschränkte Überlebensmöglichkeiten haben. Hier stimmt die Realität nicht mit dem Begriff überein – zum Nachteil, gar zum Tode, der Realität. Wichtig ist aber auch zu sehen: selbst die fehlgeborene Katze ist noch Katze und ist noch als Katze begreifbar. ‚Ganz ohne Identität des Begriffs und der Realität vermag [...] nichts zu bestehen.‘³⁷⁶ Ganz ohne Idee geht es nie. Das ist auch in der Betrachtung des Staates wichtig: Ein Staat ist ein logischer Organismus, ein System oder eine Totalität aus Momenten (dazu später Genaueres). Es gibt daher nicht das eine Merkmal, das in formallogischer Weise des ‚wahr oder falsch, ein Drittes gibt es nicht‘ einer mehr oder weniger organisierten Menschenmenge zu- oder abgesprochen werden könnte, womit dann ‚wissenschaftlich definiert‘ wäre, ob ein Staat vorliegt oder nicht. Auch ein dysfunktionaler Staat ist noch ein Staat. Der Staat ist Idee; die Sittlichkeit ist Idee. Ein wahrer Staat oder wahre Sittlichkeit ist die Identität von Subjekt und Objekt, Sollen und Sein.³⁷⁷ Diese Einheit kann nur unvollständig verwirklicht

³⁷⁴ Hoffmann, *Hegel-Propädeutik*, S. 386.

³⁷⁵ Um die Darstellung nicht noch weiter zu erschweren, wird hier auf die Darlegung des Unterschieds von *Objektivität* und *Natur* verzichtet. Vgl. hierzu ebd., S. 385–388.

³⁷⁶ *Enzyklopädie* § 213 Zusatz, TWA Bd. 8, S. 369.

³⁷⁷ Mit aller gebotener Vorsicht bei der Zusammenname solch unermesslicher Themenkomplexe kann man in diesen Momenten – Sein und Sollen, Objektivität und

sein; der Staat ist dann ein schlechter Staat, und womöglich bald ein unwahrer.³⁷⁸ Es ist aber genau diese Einheit, die uns auch das Recht gibt, von einem wahren Staat (wie von einem wahren Freund oder wahrer Liebe) zu sprechen.

Wenn man sich nun – vom Standpunkt des alltäglichen Bewusstseins aus völlig legitim – fragt, was diese schwerverständliche Einheit sein soll, so reicht ein einziges Wort um sie darzulegen: *Vernunft*. Es ist die in den Subjekten waltende Vernunft, die sich selbst in ihrer Äußerlichkeit, in der Welt, wiederfindet. Und umgekehrt: Die Welt ist vernünftig gestaltet, vom Kleinsten (am Kirschbaum wachsen Kirschen, keine Birnen) bis ins Größte (Gesetzmäßigkeit der Planetenbahnen), und wir können diese Vernünftigkeit aufnehmen. Dieses Aufnehmen ist aber keine rein passive Rezeption, sondern es gilt: „Wer die Welt vernünftig ansieht, den sieht auch sie vernünftig an“;³⁷⁹ *beides* ist Vernunft, Sein *und* Sollen.³⁸⁰ Vernunft ist also: Einheit von Subjekt und Objekt, wir können auch sagen: von Begriff und Objektivität! *Die Idee ist Vernunft!*³⁸¹ – In den im Folgenden dargestellten §§ 142–157 werden wir nun genau das sehen: *Sittlichkeit* als die *Einheit* von *Subjekt* (Individuum, besonderer Wille, Einzelner) und *Objekt* (Institutionen, Gesetze, Sitten).

Die Sittlichkeit ist „das lebendige Gute“ (§ 142), d.h. die Identität der beiden in der Moralität getrennten Seiten: das einzelne lebendige Ich hier, und das Gute (in dem das abstrakte Recht bereits aufgehoben ist, vgl. § 130) als losgelöst, abstrakt und lediglich seinsollend; Sittlichkeit ist „das Gute, das sich in die Subjektivität integriert.“³⁸² Das gilt ‚von beiden Seiten‘ aus:

Subjektivität, Realität und Begriff – auch die, oben angesprochenen, unterschiedlichen Ideenbegriffe Platons und Kants sehen. Dazu hilfreich Erdmann, *Grundriss der Logik und Metaphysik* § 211, S. 153 f.

³⁷⁸ Vgl. *Enzyklopädie* § 213 Zusatz, TWA Bd. 8, S. 369 f.

³⁷⁹ Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, TWA Bd. 12, S. 23.

³⁸⁰ Vorausgreifend lässt sich das auch direkt bzgl. des Staates verstehen: Der Staat *ist*; wir werden in ihn hineingeboren, treten hinzu. Aber er *soll* auch sein, d.h. er ist eine gestellte Aufgabe. Beides fällt im Staat aber in Eines, nämlich in die Gesinnung und die entsprechende Tätigkeit seiner Bürger. Das wird alles im Folgenden genauer entwickelt. Vgl. auch *Enzyklopädie* § 514.

³⁸¹ Maßgeblich dazu *Enzyklopädie* § 214 inkl. Anm.

³⁸² GW Bd. 26/1, S. 423.

- Das Gute als Weltgestaltung wird *gewollt*, es ist die „Grundlage“³⁸³ des Selbstbewusstseins, und dieses hat „alle Beschränkungen, das bloße Meinen seiner selbst abgeworfen“³⁸⁴ – und ebenso umgekehrt:
- das Gute, das absolute Recht ist nur und lebt nur im Subjekt, im Selbstbewusstsein, das Gute *erhält* (im zweifachen Sinne!) durch das Selbstbewusstsein „seine Wirklichkeit“ (§ 142) – und noch einmal umgekehrt:
- dadurch ist das Gute, das Sittliche zur „Natur“ (ebd.*) des Selbstbewusstseins geworden – womit die sog. ‚zweite Natur‘ angesprochen ist, zu der wir gleich kommen –, d.h. dass das Schlechtsubjektive meines Willens (vgl. § 11) aufgehoben ist, *weil ich es so will und mich so bestimme*.³⁸⁵

„Das Recht und die Moralität sind nur ideelle Momente, ihre Existenz ist erst die Sittlichkeit.“³⁸⁶ Es gibt niemals *nur* das abstrakte Recht oder *nur* die Moralität; die Sittlichkeit ist immer die Grundlage, von der aus dann übertriebene Akzentuierungen oder Rückzüge in die Subjektivität möglich sind.³⁸⁷ Somit ist „[d]as Gute nicht als ein [J]enseits“,³⁸⁸ sondern eine „vorhanden[e] Welt“ (§ 142), eine Wirklichkeit, die in Institutionen lebt, und deren gibt es zwei substantielle: Familie und Staat.

In einer Vorlesung findet Hegel ein sehr einprägsames Gleichnis für die Festigkeit und Unerschütterlichkeit, mit der das Individuum in der Sittlichkeit lebt: „Es [= das Sittliche] wird vom Subjekt gewusst als das Objektive[,] aber es ist das sein Eigenes[,] worin es lebt (Fisch im Wasser – Lunge in der Luft)[.]“³⁸⁹ Der Fisch *ist* nicht das Wasser in dem er lebt; das Wasser steht ihm entgegen, ist für ihn, ist ihm vorausgesetzt, ist die objektive Welt für den Fisch. Aber *gleichzeitig* ist das Wasser für den Fisch gerade nicht Fremdes, als

³⁸³ GW Bd. 26/2, S. 690 = Hegel, *Die Philosophie des Rechts. Vorlesung von 1821/22*, ed. Hoppe, S. 147.

³⁸⁴ GW Bd. 26/2, S. 690 = Hegel, *Die Philosophie des Rechts. Vorlesung von 1821/22*, ed. Hoppe, S. 147.

³⁸⁵ Vgl. die Notiz zu § 142, TWA Bd. 7, S. 293.

³⁸⁶ GW Bd. 26/1, S. 73.

³⁸⁷ Vgl. ebd., S. 423.

³⁸⁸ Ebd.

³⁸⁹ Ebd., S. 424.

Objektivität ihm nur Entgegengesetztes, gegen das er ankämpfen müsste, sondern es ist seine Substanz, sein Leben selbst. Erst in diesem Objektiven, in diesem von ihm sinnvoll zu Unterscheidenden ist er der sprichwörtliche Fisch im Wasser. Der Begriff des Fisches verwirklicht sich im Wasser – und in dieser Intensität (als ‚zweite Natur‘ sogar noch unendlich darüber hinaus! dazu gleich näher) lehrt uns Hegel die Verflochtenheit von sittlicher Substanz und besonderem Willen zu verstehen. Beide Momente sind „durchdrungen von dem [jeweils] anderen“³⁹⁰ und damit die „Totalität der Idee“ (§ 143).

Im Folgenden (α, §§ 144 f. und β, § 146) werden beide Momente noch bewusst unterschieden und von ihrer je besonderen Seite aus betrachtet. Die beiden Seiten erscheinen in der je anderen jeweils anders gestaltet als für sich betrachtet;³⁹¹ beide Seiten sind aber in Wirklichkeit untrennbar – und das war im abstrakten Recht sowie in der Moralität noch nicht der Fall, wo an den Kulminationspunkten (beim ‚fiat iustitia, pereat mundus‘ des abstrakten Rechts, in dem der besondere Wille vom Recht nicht anerkannt wird, sowie beim bösen Willen, der sich bewusst gegen das Objektive stellt) immer die eine gegen die andere Seite ausgespielt wurde. Das ist in der Sittlichkeit nicht mehr möglich.

- α) Es wird nun (§§ 144 f.) diese „Totalität“ (§ 143) zuerst von der Seite der Objektivität aus betrachtet: Das objektiv Sittliche ist „an die Stelle des abstrakten Guten“ (§ 144) getreten; dieses war immer insofern abstrakt, als es nur seinsollend war, ein leeres Jenseits (vgl. §§ 132 ff.). Dem Guten stand die Subjektivität noch gegenüber (vgl. § 136!), und diese war die Entscheidungs-Instanz, die sich selbst als völlig voraussetzungslos und losgelöst von allem aufgefasst hat (§ 105: „für sich unendlich“). Aber im Übergang von der Moralität in die Sittlichkeit hat sich der Voraussetzungscharakter dieses Abstoßens gezeigt: die nur austilgende Subjektivität ist auf ihr Abzustoßendes, Auszutilgendes konstitutiv bezogen; es ist kein Individuum je *ungeschichtlich*. Das Sittliche ist nicht mehr wie das defiziente Gute der Moralität ‚nur-objektiv‘,

³⁹⁰ GW Bd. 26/2, S. 691 = Hegel, *Die Philosophie des Rechts. Vorlesung von 1821/22*, ed. Hoppe, S. 148.

³⁹¹ Vgl. GW Bd. 26/2, S. 691 = Hegel, *Die Philosophie des Rechts. Vorlesung von 1821/22*, ed. Hoppe, S. 148.

d.h. formell (vgl. §§ 8, 108), d.h. trennend *gegen* das Subjektive bestimmt und fixiert, sondern das Sittliche ist „durch die Subjektivität“ (§ 144), also durch die Subjektivität *vermittelt*.³⁹² Es ist die Subjektivität, durch die die Sittlichkeit sich objektiv darbietet; diese ist das Allgemeine der vielen Besonderen, und sie *ist* die „Gesetze und Einrichtungen“ (ebd.*), d.h. die Gesetze und Institutionen, die in und durch die vielen Subjekte und deren Ahnen und Nachkommen ihre Existenz haben, die aber gleichzeitig den Subjekten substantiell vorgeordnet sind, für diese maßgeblich sind.

Die Idee (vgl. § 142) ist als Einheit von Begriff und Objektivität *System*, d.h. selbstbewusste, gegliederte und konkrete Totalität, ein logischer Organismus.³⁹³ Darum ist die Sittlichkeit als Idee und als System *vernünftig* (vgl. § 145), d.h. „das ewige Anschauen ihrer [= der Vernunft] selbst im Anderen“ (*Enzyklopädie* § 214 Anm.), nämlich das Anschauen der in die „sittlichen Mächte“ (§ 145*), d.h. die Institutionen, gegliederte Substanz, die in den Individuen (als ihren „Akzidenzen“ (ebd.), die von den Institutionen regiert werden) sich selbst verwirklicht sieht – *und umgekehrt*.

- β) Somit erfolgt nun (§ 146) die Betrachtung der Sittlichkeit von Seiten des Subjekts, von Seiten der Individuen aus: „Die Substanz [= die Sittlichkeit als das Objektive] ist in diesem ihrem wirklichen Selbstbewusstsein sich wissend und damit Objekt des Wissens.“ (§ 146*) – Die Paragraphen §§ 145 und 146 werden immer wieder falsch aufgefasst, v.a. aufgrund des ‚Regierens‘ und der ‚Akzidenzen‘ im § 145. Das „sich wissend“ im § 146 zeigt schon an, dass es sich um ein Selbstverhältnis handelt. In der *Enzyklopädie* wird dementsprechend die Substanz unter der Überschrift ‚Substantialitätsverhältnis‘ abgehandelt.³⁹⁴ Falsch ist die Auffassung von Substanz und Akzidenzen im Sinne einer nur auf

³⁹² Vgl. die Marginalie zu § 144 in GW Bd. 26/2, S. 918.

³⁹³ Denken wir wieder an die menschliche DNA: Der Organismus, das System besteht aus seinen Momenten; der Organismus ist der Zweck, auf den die Momente (besonders die Organe) hingeordnet sind; sie sind, was sie sind, in ihrem Eingliedertsein in das System. (So kann man mit dem hl. Thomas v. Aquin sagen, dass eine abgeschlagene Hand, streng interpretiert, keine Hand mehr ist.) Gleichzeitig aber ist das System in jedem einzelnen Moment, in jedem Organ, jedem Tropfen Blut, jedem kleinsten Gewebestück, als Information (als DNA) wirklich präsent.

³⁹⁴ Siehe *Enzyklopädie* §§ 150–152, sowie in der Wissenschaft der Logik (‚Das Verhältnis der Substantialität‘) GW Bd. 11, S. 394–396.

die *Kategorienschrift* des Aristoteles abzielenden Interpretation. Hierbei werden die Akzidenzien als „unwesentliche Bestimmungen eines Individuums, die diesem auch fehlen könnten“³⁹⁵ genommen. Als klassisches Beispiel dient der Mensch als Substanz, dazu irgendeine Eigenschaft, die dem Menschen wie einem Ding zukommen kann oder eben nicht: Trägt er einen Bart oder nicht? Raucht er oder nicht? Das Vorhandensein oder das Absprechen der so vorgestellten Akzidenzien ändert nichts am Menschsein selbst. – So eingängig dieses Beispiel auf den ersten Blick sein mag, so ist es doch nicht die Hegelsche Auffassung der Substanz (und die von Aristoteles übrigens auch nicht³⁹⁶); und selbst ohne noch auf die spekulative Fassung der Relation von Substanz und Akzidens, die Hegel uns gibt, zu blicken, kann man sich leicht klarmachen, wo in dieser vorderhand eingängigen Vorstellung das Problem liegt: Wenn jede Bestimmung eines individuellen Menschen als unwesentlich gegen seine Wesentlichkeit, das Menschsein, festgehalten und weggestrichen werden kann, wird in effectu letztlich jegliche Individualität weggestrichen, und es bleibt nur beim unbestimmten, leeren ‚Menschsein‘ selbst (das sich aber natürlich vorzüglich zum Moralisieren eignet). Die Relation von Substanz und Akzidens ist also weder als Trennung von Wesentlichem und Unwesentlichem, *esse in se* und *esse ab alio* (also von sich selbst aus seiend und von anderem her seiend) oder anderweitig verdinglichend, „dingontologisch“, vorzustellen.³⁹⁷ Dagegen zeigt sich in der spekulativen Fassung dieser Relation, dass die Substanz nur ist, was sie ist, in ihren Akzidenzien.³⁹⁸ Die Substanz ist *Selbstausslegung*,³⁹⁹ und sie legt sich aus, verwirklicht sich, manifestiert sich in ihre(n) Akzidenzien: „Indem die Substanz *sich* in ihren Bestimmtheiten verwirklicht, reflektieren sich –

³⁹⁵ Halfwassen, „Aristoteles’ zweifache Bestimmung der Substanz“, S. 34.

³⁹⁶ Die Frage nach dem Verhältnis und der Vereinbarkeit der beiden zentralen Substanz-Abschnitte im Werk des Aristoteles (*Kategorien* Kap. 5 sowie *Metaphysik* Bücher VII–IX, die sog. ‚Substanzbücher‘) ist eine der ganz großen, ewigen und unermesslichen Fragen aus der Philosophiegeschichte und der Gräzistik. Für eine erste Annäherung verweise ich auf den, gerade genannten, einschlägigen Aufsatz von Jens Halfwassen, „Aristoteles’ zweifache Bestimmung der Substanz“.

³⁹⁷ Siehe hierzu wichtig Gottschlich, „Das ‚wahrhafte Gewissen‘ bei Hegel als Antwort auf bleibende Probleme bei Kant und Fichte“, S. 64.

³⁹⁸ Vgl. ebd.

³⁹⁹ Vgl. Wladika, „Der Schritt vom Wesen zum Begriff“, S. 117.

umgekehrt – die Bestimmtheiten an ihnen selbst in die somit konkrete Identität der Substanz.⁴⁰⁰

Damit noch einmal zum zentralen Satz des § 146: „Die Substanz ist in diesem ihrem wirklichen Selbstbewusstsein sich wissend und damit Objekt des Wissens.“ Wir sehen jetzt, dass die Doppeldeutigkeit hier die spekulative Identität von Substanz und Akzidens anzeigt. Bezieht sich das „in diesem ihrem [...] Selbstbewusstsein“ auf die im § 145 zuvor genannten „Akzidenzen“, in denen die „sittlichen Mächte“ ihre „Wirklichkeit“ haben, so dass das Selbstbewusstsein der Substanz gleichsam in die Akzidenzen ‚ausgelagert‘ wäre? Oder betont das „sich wissend“ (§ 146*) die Reflexivität der Substanz selbst? Aber genau das ist die spekulative Identität der Substanz *in ihren* Akzidenzen: Die Substanz (d.h. die Sittlichkeit als die Gesetze und Institutionen) ist „das Objekt des subjektiven Wissens“,⁴⁰¹ d.h. das Wissen der Akzidenzen (vgl. § 145), aber gerade das ist das Selbstbewusstsein der Substanz selbst; *in diesem Wissen legt sie sich selbst aus*, in diesem Wissen tritt sie sich selbst – z.B. in der sich durchhaltenden Generationenfolge eines Volkes in einem Staat – gegenüber, verwirklicht sich. In diesem gestaltenden Sich-Kontinuieren erscheint die Substanz, also die Sittlichkeit, als die „absolute, unendlich festere Autorität und Macht, als das Sein der Natur“ (§ 146).

Wir wissen also jetzt, dass Substanz und Akzidens „Momente gleichen Ranges der Substantialitätsbeziehung selbst“⁴⁰² sind. Aber für das einzelne Individuum – und im § 146 geht es (unter β) genau um diese Perspektive – kann die Sittlichkeit, die Substanz, als „im höchsten Sinne der Selbstständigkeit“ (§ 146) erscheinen. In den Vorlesungen verweist Hegel hierbei manchmal auf die *Antigone* des Sophokles.⁴⁰³ Die Herkunft und Festigkeit der Gesetze und Institutionen beschreibt die Heldin dort so: „wankenlose Satzungen der Götter / [...] / Denn nicht seit heut und gestern sind sie: diese leben / Von je her, und weiß niemand, woher sie gekommen“.⁴⁰⁴ Das ist gut nachvollziehbar: die Institutionen und Traditionen, generell der Staat, auch als immenser Verwaltungsvollzug betrachtet, können leicht als erdrückend, individualitäts-austilgend erscheinen. Aber das ist – wir wissen es bereits – zu kurz gedacht.

⁴⁰⁰ Hansen, G. W. F. *Hegel: ‚Wissenschaft der Logik‘. Ein Kommentar*, S. 72, Hervorh. i. Orig.

⁴⁰¹ Marginalie zu § 146 in GW Bd. 26/2, S. 919.

⁴⁰² Hoffmann, *Hegel-Propädeutik*, S. 357.

⁴⁰³ Vgl. z.B. GW Bd. 26/3, S. 1261.

⁴⁰⁴ Vgl. *Antigone* vv. 450–457, hier zitiert 454–457 (Übersetzung Wolfgang Schadewaldt).

Hegel leitet darum mit dem „Andererseits“ (§ 147) zur wahrhaften Fassung von Substanz und Akzidens, Sittlichkeit und Individuum über, aber diesmal so, dass es auch für die Perspektive des Individuums, des Subjekts einsichtig wird.

Denn: „Indem aber das Subjekt sein Selbstbewusstsein nur hat als Betätigung dieser Substanz, so ist dieselbe kein dem Subjekt fremdes[,] sondern das eigenste Wesen desselben.“⁴⁰⁵ – Die sittlichen Mächte, Gesetze, Institutionen sind gerade das „Elemen[t]“ (§ 147) in dem das einzelne Subjekt sich entfaltet und lebt. Dieses Element ist von ihm „ununterschiede[n]“ (ebd.), d.h. es ist kein Kostümbegriff einer äußerlich verstandenen ‚Kultur‘ gemeint, der beliebig gewechselt, durch technisch-praktisches Hantieren modifiziert werden könnte, sondern *die Sittlichkeit ist die zweite, und also die wahrhaftige Natur des Menschen*. Das gilt sogar dann, wenn wir den Menschen mit Arnold Gehlen nur ‚anthropo-biologisch‘ auffassen.⁴⁰⁶ Der Mensch ist offen, *der Mensch ist nicht-festgestellt* – vgl. § 5! –, er ist nicht in seine Natur eingepasst wie ein Tier, dessen Lebensform schon durch seine zoologischen und biologischen Merkmale bestimmt ist (seine Tarnung, seine Klauen, sein Fell usf.). Das Hinausgehen über seine natürliche Unmittelbarkeit ist – auch und gerade nur-biologisch betrachtet! – konstitutiv für den Menschen. Der Mensch ist frei im Sinne des Moments der Allgemeinheit (§ 5), im Sinne der In-die-Bestimmung-übergehenden-Unbestimmtheit – und darum *ist* der Mensch nur er selbst in seiner Verwirklichung in den Institutionen. Diese sind ihm darum niemals „ein Fremdes“ (§ 147*); es ist mir nichts Fremdes, Glied einer Familie zu sein, es ist mir nichts Fremdes, Österreicher zu sein und so zu leben.

Gewiss ist es leicht, sich gegen die Institutionen zu wenden. Wir wissen schon, dass der Mensch sich gegen alles wenden kann, von allem abstrahieren kann (§ 5), auch von seinem eigenen Leben. Um wie viel leichter ist dann die bloße Negation z.B. meines als äußerliches, totes Objekt vorgestellten Staates? Ebenso kann durch das auf sich selbst gestellte Gewissen (§ 138) „alles, was wir als Recht oder als Pflicht anerkennen, vom Gedanken als ein Nichtiges, Beschränktes [...] aufgewiesen werden.“⁴⁰⁷ Es ist also immer leicht

⁴⁰⁵ Marginalie zu § 147 in GW Bd. 26/2, S. 919 f.

⁴⁰⁶ Vgl. Arnold Gehlen, *Der Mensch*, S. 10 u.ö. Zu Gehlen konzise und hilfreich Wladika, „Arnold Gehlen und die Suche nach dem Kontakt mit der Wirklichkeit“, passim.

⁴⁰⁷ Zusatz zu § 138, TWA Bd. 7, S. 260.

möglich, die „verhältnislose Identität“ (§ 147 Anm.) von objektiver Sittlichkeit und Subjekt zu hinterfragen, zu bekritteln, als eine nur funktionale Verbindung zu ‚erklären‘ oder rundweg abzulehnen. Aber genau auf diese Selbst-Interpretation kommt es an: „Es vermag nicht immer das Subjekt, was es will, es lebt in ihm diese Macht, und es kommt nur darauf an, ob das Individuum sich als Freier oder als Sklave dazu verhält.“⁴⁰⁸ In einigen Vorlesungen bringt Hegel hierbei die Sittlichkeit Spartas als Erläuterung.⁴⁰⁹ Er verweist auf eine Begebenheit aus dem Geschichtswerk des Herodot:⁴¹⁰ Zwei Spartiaten werden als Buße für getötete persische Herolde zum persischen Großkönig Xerxes geschickt, d.h. sie wissen, dass sie in den Tod geschickt werden. Sie kommen zu einem persischen Befehlshaber, Hydarnes, der ihnen anbietet, sich den Persern zu unterwerfen und sich ihnen anzudienen (wir können auch sagen: sich die persische Sittlichkeit und deren Gesetze als ihre Wahrheit gefallen zu lassen). Sperthias und Bulis, die beiden Spartiaten, erwidern, dass sie nicht bleiben können, denn er, Hydarnes, kenne die Freiheit gar nicht (denn er hat nie die Sittlichkeit Spartas gelebt, und die persische Lebenswelt selbst eines hohen Befehlshabers verstehen sie als Sklaventum), deshalb diese Einladung. Hätte er die spartanische Freiheit gekannt, dann wäre sein Rat an die beiden, in den Tod zu gehen. Ebenso antworten sie Xerxes, der sich ihnen gnädig zeigt, mit völligem Unverständnis, wie sie in Persien bleiben könnten, wie sie sich den dortigen Gesetzen unterwerfen könnten, was das nur für ein Nicht-Leben sein würde: sie *sind* Spartiaten, *ihre* Leben ist *das* spartanische Leben. Der Tod ist für sie also kein großes Problem; das der persischen Sittlichkeit gemäße Leben ist hingegen nichts anderes als die wahrhaftige Austilgung *ihres individuellen Lebens*. „Die Individuen sind so, sie leben so.“⁴¹¹ Mithin: „Indem so das Sittliche in den Individuen wirklich ist[,] so ist es die Seele überhaupt[,] die allgemeine Weise ihres Tuns.“⁴¹²

⁴⁰⁸ GW Bd. 26/2, S. 692 = Hegel, *Die Philosophie des Rechts. Vorlesung von 1821/22*, ed. Hoppe, S. 149.

⁴⁰⁹ Siehe z.B. GW Bd. 26/2, S. 920, GW Bd. 26/3, S. 1262 u.ö. Hegel nimmt die Anekdote in manchen Vorlesungen von dem zeitgenössischen Philosophen Friedrich Heinrich Jacobi her, d.h. nicht direkt aus Herodot; siehe dazu GW Bd. 26/4, S. 1811 f.

⁴¹⁰ *Historien*, Buch VII, Kap. 134–136.

⁴¹¹ GW Bd. 26/2, S. 693 = Hegel, *Die Philosophie des Rechts. Vorlesung von 1821/22*, ed. Hoppe, S. 151.

⁴¹² GW Bd. 26/1, S. 426.

Für das Individuum als Akzidens der Substanz, also im dargelegten Sinn als individuelles, lebendiges, selbstbewusstes Wirklichsein der Substanz, sind diese sittlichen Mächte, also die Institutionen und Gesetze, *Pflicht*. Wenn wir an die Willensmomente (§§ 5–7) zurückdenken, können wir formulieren, dass es Pflicht ist für den Menschen als Allgemeines (§ 5, vgl. § 148: „das Subjektive und in sich Unbestimmte“), die sittlichen Institutionen als Besonderes (§ 6) in sich als Allgemeines (§ 5) aufzunehmen, d.h. sich selbst (sich Durchhalten des Allgemeinen, § 5) zu diesen besonderen Inhalten zu bestimmen (§ 7). *Die Sittlichkeit ist also das, was dem moralischen Willen den Inhalt gibt*⁴¹³ – und genau das hat in der Moralität gefehlt (vgl. § 134). Es kann nötig sein, dass die sich aus den Institutionen Familie und Staat ergebenden Pflichten für den „natürlichen Menschen“, d.h. den sich selbst als höherstufiges Tier interpretierenden Menschen, „rekommandiert werden“,⁴¹⁴ also in einem Überzeugungsversuch als nützlich verkauft werden. Dabei ist aber festzuhalten, dass die Sittlichkeit kein Mittel ist, um in technisch-praktischer Weise einen beliebigen Zweck zu erreichen. Denn „[d]er sittliche Inhalt [...] ist das aus dem Begriff der Freiheit [H]ervorgegangene“,⁴¹⁵ also die konkreten lebensweltlichen Gestaltungen, die sein müssen, wenn Freiheit Wirklichkeit haben soll. Die Ansicht, dass die sittlichen Institutionen funktional aufgefasst werden sollen – z.B. die Familie als Resultat evolutionsbiologischer Abläufe oder der Staat als technokratische Struktur mit dem Zweck der Wirtschaftsoptimierung – ist selbst unsittlich. *Möglich* im Sinne bloßer Durchführbarkeit sind solche Auffassungen naturgemäß schon, aber wer sich selbst und seine sittliche Substanz so interpretiert, interpretiert sich selbst als unvernünftig und somit als unfrei. Dagegen klärt der § 149 in hervorragender Weise die Freiheitsmächtigkeit der sittlichen Institutionen, die sie *gerade wegen ihres verpflichtenden Charakters* haben:

Die „bindende Pflicht“ (§ 149) der sittlichen Institutionen kann nur als eine „*Beschränkung*“ (ebd.) erscheinen für:

1. die „unbestimmte Subjektivität oder abstrakte Freiheit“ (ebd.), d.h. das Verharrenwollen in der Unbestimmtheit, dem ersten Moment des freien Willens (§ 5), die ‚schöne Seele‘, die glaubt, bei jeder Kon-

⁴¹³ Vgl. die Marginalie zu § 148 in GW Bd. 26/2, S. 920.

⁴¹⁴ GW Bd. 26/3, S. 1263.

⁴¹⁵ GW Bd. 26/2, S. 920.

kretisierung ihrer Selbstbestimmung (§ 6) die Vollkommenheit und Reinheit ihrer (abstrakten, nur unmittelbar negierenden) Freiheit zu verlieren;

2. den „natürlichen [...] Willen“ – vgl. § 11! –, also denjenigen, der sich durch Leidenschaften, körperliche Bedürfnisse, Triebe etc. „so und so bestimmt“⁴¹⁶ findet, und also seine Bestimmungen (§ 6) als Herumgestoßenwerden durch Naturtriebe, Begierden und Neigungen erfährt;
3. den „moralischen Willen“ (§ 149), der aber die Frage nach dem je konkreten Inhalt des objektiven Guten sich selbst, „seiner Willkür“ (ebd.) vorbehält (vgl. den gesamten Abschnitt ‚Das Gute und das Gewissen‘, besonders § 138).

Dagegen ist aber festzuhalten, dass die Pflicht, die sich aus der Sittlichkeit ergibt, gerade die „Befreiung“ (§ 149) des Individuums aus den genannten Positionen ist: „*In der Pflicht befreit das Individuum sich zur substantiellen Freiheit.*“ (ebd.)* Denn es wird enthoben:

1. der fortgesetzten Unbestimmtheit seiner selbst, die das Subjekt „nicht zum Dasein und der objektiven Bestimmtheit des Handelns“ (ebd.) kommen lässt; dem ewigen Verbleib in der Möglichkeit im Sinne der Nichtwirklichkeit,⁴¹⁷ dem endlosen Verglimmen in sich selbst;
2. „der Abhängigkeit, in der es in dem bloßen Naturtriebe steht“ (ebd., vgl. §§ 11 ff.); *beschränkt wird die Willkür*, d.h. *die Zufälligkeit*,⁴¹⁸ wie ich mich je bestimmt finde;⁴¹⁹ es ist die Befreiung von dem „unfreien Wolle[n]“, ⁴²⁰ dessen Inhalte (von denen ich, anders als das Tier, unterschieden bin⁴²¹) zerstörerisch sind, wenn sie nicht vernünftig ge-

⁴¹⁶ Handschriftliche Notiz zu § 11, TWA Bd. 7, S. 62.

⁴¹⁷ Vgl. dazu Gottschlich, „Was ist Freiheit?“, S. 55 f. mit hilfreichen Verweis auf Ulrich, Musils *Mann ohne Eigenschaften*, als den bloßen „Möglichkeitmenschen“.

⁴¹⁸ Vgl. § 15 sowie den Zusatz zu § 15, TWA Bd. 7, S. 67.

⁴¹⁹ Vgl. die handschriftliche Notiz zu § 11, ebd., S. 62.

⁴²⁰ Marginalie zu § 149 in GW Bd. 26/2, S. 921.

⁴²¹ Vgl. die handschriftlichen Notizen und den Zusatz zu § 11, TWA Bd. 7, S. 63.

ordnet werden⁴²² – und die Institutionen sind genau dieses vernünftige Ordnen,⁴²³

3. der willkürlichen Selbstbestimmung anhand des leeren, abstrakten Guten aus der Moralität. Das Individuum löst sich aus der „Gedrücktheit“,⁴²⁴ in der es als atomisiert vereinzelt herumraisonniert ist, das so für sich das abstrakte Gute bestimmt, das daraufhin immer und immer wieder der Objektivität gerade entgegengesetzt ist, niemals wirklich ist, immer nur ein Sollen bleibt; ebenso löst sich das Individuum vom Besserenwissen der Moralität, dem „So müsstest du sein“, dem „Wenn ich etwas zu sagen hätte“ usw.⁴²⁵

„Die Pflicht ist dann die Befreiung von solchen Einseitigkeiten. Was Pflicht ist, ist das Sittliche und die Befreiung des Menschen zur Wahrheit, zu einem Wahrhaften Dasein.“⁴²⁶ Darin besteht also die unendliche Wichtigkeit der sittlichen Pflicht für den Menschen: Es „befreit den Menschen die Pflicht zur Tat, zur Wirklichkeit, zur Handlung.“⁴²⁷ Die sittliche Pflicht bedeutet Entlastung des Menschen „von seiner eigenen Zufälligkeit“,⁴²⁸ sie ist Öffnung zur wirklich großen, sinnvollen und nachhaltigen menschlichen Selbstbestimmung. Nicht ich stehe *gegen* die Sittlichkeit, sondern der Begriff von mir kommt mir äußerlich entgegen, und in dem Einstimmen „erhalte ich in der Wirklichkeit die Anschauung meiner selbst“.⁴²⁹

Der § 150 bietet dann Begriffsklärungen zu den großen Worten ‚Tugend‘ und ‚Rechtschaffenheit‘.

⁴²² Vgl. die handschriftliche Notiz zu § 17, ebd., S. 68 sowie generell § 19.

⁴²³ Somit kann Hegel (im Zusatz zu § 151, TWA Bd. 7, S. 302) die *Pädagogik* sehr schön als *Kunst, den Menschen sittlich zu machen*, bestimmen. Sie hilft ihm dabei, die Möglichkeit, sich nicht von den unmittelbaren Trieben bestimmen zu lassen zu verwirklichen: „damit das vernünftige Denken freien Weg hat“ (ebd.).

⁴²⁴ GW Bd. 26/2, S. 921.

⁴²⁵ Vgl. dazu die Vorrede, GW. Bd. 14/1, S. 14 f. u. 16 f. = TWA Bd. 7, S. 25 f. u. 27 f.

⁴²⁶ GW Bd. 26/2, S. 696 = Hegel, *Die Philosophie des Rechts. Vorlesung von 1821/22*, ed. Hoppe, S. 154.

⁴²⁷ GW Bd. 26/2, S. 922.

⁴²⁸ Gehlen, *Urmensch und Spätkultur*, S. 292.

⁴²⁹ GW Bd. 26/1, S. 427; Hervorh. VS.

- *Tugend* ist das Sittliche „als Energie“⁴³⁰ eines bestimmten Individuums, d.h. ein „bestimmte[r] Charakter“ (§ 150) *lebt das Sittliche beständig, stetig*. „Diese Seite muss in ihm ein Überwiegendes sein.“⁴³¹ Die bloß einmalige, punktuelle sittliche Handlung ist nicht tugendhaft.⁴³² Das bedeutet auch, dass das Sittliche selbst nicht abstrakt-allgemein verbleibt, sondern „durch die Individualität des Täters“⁴³³ bestimmt ist, in dessen Individualität das objektive Sittliche reflektiert ist. Die Tugenden sind somit stark *individualisiert*, sie sind Charaktereigenschaften und können auch Natürliches wie z.B. die Körperkraft inkludieren. Insofern schwingt bezüglich der Tugenden immer eine gewisse Zufälligkeit mit: „Sparsamkeit ist eine Tugend, aber das Gegenteil, Freigiebigkeit auch.“⁴³⁴ Man muss also sehen, dass nicht jede Tugend für jede objektive Pflicht von Bedeutung ist. Die Frage, ob ein Offizier als Privatperson mit seinem Geld sparsam oder freigiebig ist, hat auf seine Tapferkeit im Feld keinen entscheidenden Einfluss. Die Tugend bedeutet also das Sittliche überhaupt, wie es sich im Charakter eines besonderen Individuums darstellt und noch abgelöst von den institutionellen Pflichten dieses Individuums betrachtet wird. Wenn die Tugend, also die Aufnahme der Sittlichkeit überhaupt in die beständige Haltung eines Individuums, in Einklang mit dessen objektiven, institutionellen Pflichten ist, spricht man von *Rechtschaffenheit*.
- *Rechtschaffenheit* ist das Angemessen-Sein des Individuums an die „allgemeinen Pflichten, denen es angehört“;⁴³⁵ sie ist das entsprechende Einstimmen in die sittlichen Verhältnisse, das aber dadurch gleichzeitig wiederum *Aktivität* ist: der Rechtschaffene „schafft das Rechte“⁴³⁶ d.h. er verwirklicht, lebt und belebt die Gesetze und Sit-

⁴³⁰ GW Bd. 26/2, S. 922, vgl. auch die handschriftliche Notiz zu § 150, TWA Bd. 7, S. 300.

⁴³¹ GW Bd. 26/2, S. 922. Mit der Tugend als beständiger Haltung (gr. hexis) nimmt Hegel einen großen Topos der aristotelischen Ethik auf.

⁴³² Vgl. GW Bd. 26/2, S. 922 und den Zusatz zu § 150 in TWA Bd. 7, S. 300.

⁴³³ GW Bd. 26/2, S. 696 = Hegel, *Die Philosophie des Rechts. Vorlesung von 1821/22*, ed. Hoppe, S. 154.

⁴³⁴ GW Bd. 26/3, S. 1264.

⁴³⁵ GW Bd. 26/2, S. 696 = Hegel, *Die Philosophie des Rechts. Vorlesung von 1821/22*, ed. Hoppe, S. 154.

⁴³⁶ GW Bd. 26/1, S. 428.

ten seines Staates. Wenn wir auf den § 149 zurückblicken, dann lässt sich formulieren, dass die Rechtschaffenheit genau das ist: Der Rechtschaffene hat sich (1.) über das endlose Verbleiben in den Möglichkeiten, (2.) über die Zufälligkeit des natürlichen Willens und (3.) über die Besserwisserei der losgelösten und verabsolutierten Moralität erhoben und *verwirklicht das Allgemeine, die substantielle Sittlichkeit, an seiner besonderen Stelle, in seiner besonderen Funktion, durch seine individuellen Tugenden*. Damit findet er sich selbst in der Objektivität seines Staates wieder, kommt sich selbst in den Institutionen, in denen er dient, entgegen – nämlich *frei und objektiv*, nicht mehr als willkürlich durch Triebe oder Idiosynkrasien bestimmt – und gleichzeitig kontiniert er diese Institutionen selbst, trägt sie, verwirklicht sie, schafft sie unter Einsatz seiner Tugenden; er schafft das Rechte, das Sittliche.

Die Rechtschaffenheit ist „das Allgemeine, was an [den Menschen] teils rechtlich, teils sittlich gefordert werden kann“ (§ 150 Anm.). Dagegen fasst der auf sich selbst gestellte, von der Sittlichkeit losgelöste Standpunkt der Moralität dieses als „etwas untergeordnetes“, weil für ihn die Individualität nur als „Ausnahme“ und „Eigentümlichkeit“ (ebd.) konzipierbar ist. Individuelle Selbstbestimmung kann nur als Verstoß konzipiert werden, womit ein konstantes tugendhaftes Leben als *„nichts besonderes“* abgewertet wird. Das ist insofern beachtenswert, da in dem „sittlichen Zustande“ (ebd.) eines Gemeinwesens – d.h. wenn ein solcher vorhanden ist – die Erfüllung der Pflicht sozusagen *„normal“* erscheint, und darum vor allem erst in in „außerordentlichen Umständen und Kollisionen“ (ebd.) gänzlich hervortritt. Moralität ohne das Getragensein durch konkrete Sittlichkeit führt zur „leere[n] Deklamation“ (ebd.) und steht immer in der Gefahr des Missbrauchs von Tugendbegriffen.

Die Sittlichkeit ist mir also nichts Fremdes, sondern ich befreie mich durch das Einstimmen in die Sittlichkeit von meiner Zufälligkeit und Unbestimmtheit (§§ 5, 149). Indem ich also *so lebe*, ist die Sittlichkeit in der „einfachen Identität mit der Wirklichkeit der Individuen“ (§ 151), das bedeutet, dass es normal ist, so zu handeln und zu leben, und das ist die Sittlichkeit als *Sitte* im Sinne von Ethos, Gewohnheit, Brauch. Die Sittlichkeit ist somit die „*zweite Natur*“ (ebd.) des Menschen und als solche unendlich viel fester als die ‚erste Natur‘, also der Mensch in seiner bloßen Körperlichkeit. Die zweite Natur überschreibt gleichsam die sinnliche Natur; niedrigstufig bspw. werden ge-

wisse körperliche Bedürfnisse in Gesellschaft zurückgehalten – das ist nichts Fremdes für uns, nichts, das permanente Konzentration bedürfte oder als ‚unnatürlich‘ erlebt würde. Viel höherstufiger ist z.B. die Unterdrückung des körperlichen Impulses eines Soldaten oder Feuerwehrmannes, aus der Gefahr wegzulaufen oder sich ihr gar nicht auszusetzen. Pflicht und Ehrgefühl überschreiben die bloß sinnlichen Reflexe. (Von hier aus sehen wir auch noch einmal in der Rückschau klarer, warum Hegel das willentliche Inbesitznehmen des eigenen Körpers – §§ 47 f. – so herausstreicht: die wahrhafte Natur des Menschen, seine Geistigkeit, heiligt hier seine Unmittelbarkeit und hebt diese über die bloße sachliche Vorhandenheit hinweg.) In die Sitte und also für das Individuum in die zweite Natur fällt die ganze Palette der Gewohnheiten und Bräuche im weitesten Sinn: Öffentlichkeit und Privatheit, was gilt als öffentlich? was ist in der Öffentlichkeit geboten? z.B. Lautstärke, z.B. Kleidung; der Stellenwert von Alten oder von Kindern; der Stellenwert von Schule und Bildung; Auffassung von Sauberkeit und Hygiene; Körpersprache und deren Intensität; Darbringung von Respekt (wie, warum und wem gegenüber); Essgewohnheiten; etc. Aber die Sitte erschöpft sich nicht in solchen vermeintlichen Alltäglichkeiten, sondern umfasst natürlich auch die Gestaltung des gesetzten Rechts und damit zusammenhängend des Rechtsempfindens; sie umfasst die Auffassung von Schönheit und Ästhetik; letztlich natürlich von Religion und absoluter Wahrheit: „Die Religion ist der Ort, wo ein Volk sich die Definition dessen gibt, was es für das Wahre hält.“⁴³⁷

Beispielsweise ist es in Österreich nicht Sitte, vor dem Staatsoberhaupt die Proskynese zu vollziehen, also einen Kniefall oder gar ein vollständiges Hinlegen zur Unterwerfung auszuführen. Nun ist das mir als Individuum, mir in meinem innersten Empfinden aber nicht fremd, sondern ich bin gerade diese meine Individualität, indem ich mir in einer Öffentlichkeit und in einer allgemein gelebten Politikauffassung entgegenkomme, in der die Proskynese als unangemessen für eine weltliche Autorität empfunden wird. Und das gilt nun für die gesamte lebensweltgestaltende Sitte durchgehend. Ich *bin* diese Objektivität, in die ich hineingeboren wurde, die mir als solche aber normativ vorausgesetzt ist.

⁴³⁷ Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, TWA Bd. 12, S. 70; Hervorh. i. Orig.

Wir dürfen uns aber nicht von den zuvor genannten, etwas hausbackenen Beispielen blenden lassen. Es geht hier nicht um falsch verstandene Folklore. Sondern das Entscheidende ist der *Geist*, der sich in diesen vielen Gestaltungen der Sitte manifestiert. Darum stellt Hegel auch klar, dass Sittlichkeit Geist ist (§ 151). Abstraktes Recht und Moralität waren das noch nicht. Im abstrakten Recht will ich meiner Freiheit Dasein geben, aber die Sache ist und bleibt äußerlich und mein Bedürfnis subjektiv, beides getrennt und zufällig bzw. in funktionalistischer Wenn-dann-Verbindung; „hier ist also noch nicht die Identität des Willens mit dem Gegenstande vorhanden“;⁴³⁸ meine (Selbst-)Bestimmung ist noch nicht der mir entgegenkommende objektive „Begrif[f] der Freiheit“⁴³⁹ selbst. Ebenso ist in der Moralität das Gute nur willkürliche Bestimmung durch das Subjekt, nur ein Sollen und „noch nicht als lebendig“;⁴⁴⁰ und d.h. noch nicht objektiv geworden, noch nicht Institution, Weltgestaltung, gelebte Sitte. Was also ist Geist?

„Der Geist bezeichnet eine ursprüngliche Struktur der Totalität, die zunächst als objektiv überindividuelle Macht da ist und sich erst allmählich ein explizites Selbstbewußtsein gibt, also als Wissen darstellt.“⁴⁴¹ Das Wesen oder die Substanz des Geistes ist Freiheit,⁴⁴² denn er ist das Bei-sich-selbst-Sein auch und gerade in seinem Anderen; und so durchdringt der *allgemeine* Geist z.B. eines Volkes alles *Besondere* und trägt so die einzelnen Individuen.

In der *Phänomenologie des Geistes* sagt Hegel sehr schön: „Es ist Geist, welcher für sich [ist], indem er im Gegensein der Individuen sich, – und an sich oder Substanz ist, indem er sie [= die Individuen] in sich erhält.“⁴⁴³ Genau das ist Sittlichkeit, wie wir sie bereits kennengelernt haben. In diesem großen Satz müssen wir zwei Worte doppelt lesen, nämlich ‚Gegensein‘ und ‚erhalten‘. Der Geist erhält die Individuen, d.h. er empfängt die Individuen insofern er das Objektive ist, das den einzelnen Individuen vorhergeht. Der Geist ist aber kein Gespenst, das irgendwo im Hintergrund oder in einem falsch verstandenen ‚Ideenhimmel‘ existierte, und sich dann vielleicht, vielleicht auch nicht, realisieren würde. Wie die Substanz nur Substanz ist in der

⁴³⁸ GW Bd. 26/3, S. 1265.

⁴³⁹ Ebd., S. 1266.

⁴⁴⁰ Ebd.

⁴⁴¹ Hoffmann, *Hegel-Propädeutik*, S. 279.

⁴⁴² Vgl. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, TWA Bd. 12, S. 30.

⁴⁴³ GW Bd. 9, S. 242 = TWA Bd. 3, S. 329; Hervorh. getilgt.

Selbstausslegung in ihre eigenen Akzidenzien, so ist Geist das Sich-selbst-Erhalten im Gegensein der Individuen, d.h. sowohl in den Relationen der Individuen zueinander, als auch in deren Relation zum Geist selbst. Denken wir noch einmal an das Sprachbeispiel, denn auch und gerade Sprache ist Geist: Die Sprache existiert substanziell in ihrem Gesprochenwerden durch die Individuen. Das Niedergelegtwerden in Grammatiken ist wichtig, aber nicht primär. Die Sprache erhält hierbei die Individuen gerade zweifach: sie ‚bekommt‘ die Individuen, insofern diese als bereits physisch Konstituierte im Erlernen der Sprache an diese als objektive und dauernde herantreten. Andererseits erhält sie die Individuen aber insofern sie sie trägt und kontiniert: wirkliches menschliches Leben ist allererst sprachlich möglich, und durch das Festhalten von Taten und Leistungen *erhält* die Sprache ihre Individuen über deren (nur physischen) Tod hinaus. Hierbei sieht man auch gut, inwiefern der Geist das Bei-sich-selbst-Sein gerade in seinem Anderen – nämlich der Materialität – ist. Der Geist momentanisiert das Materielle: Laute und Buchstaben und die nur-physischen Individuen werden *begeistert*, erhalten ihre Kraft und ihre Würde gerade durch ihre Verflochtenheit mit dem Geist. Und so eröffnet der Geist den Weg zur wahren Individualität: jeder Mensch hat einen ganz unvergleichlichen Idiolekt, eine ganz eigene Sprechweise, Betonungsweise, Eigenheiten – und er lebt doch in dem Geist, der ihm entgegenkommt und ihm vorausgeht, also in der Sprache, die ihm als normativ vorausgesetzt ist, ihm Gesetze gibt und seine Substanz ist. Diesen Gegensatz gilt es in seiner spekulativen Identität zu verstehen: Wahrhafte Individualität und Selbstverwirklichung wird nur und gerade durch vernünftiges Einstimmen in vorausgesetzte Normativität ermöglicht, wie ja auch der Künstler gerade in der Achtung und Wahrung der Form (z.B. Sonett) zu seinem ganz eigenen Ausdruck und zur Meisterschaft kommt (z.B. Shakespeare). Das nur auf sich selbst gestellte Bewusstsein der Moralität konnte das nicht zusammenbringen, und stellt sich darum Individualität immer nur als ‚Ausnahme‘ und ostentative Eigensinnigkeit vor; dagegen gilt: „Der Geist ist nur bei sich als Einheit der Subjektivität und Objektivität“ (*Enzyklopädie* § 463 Anm.*), also Einheit der Individuen in ihrer und durch ihre Sittlichkeit.

Es ist aber von höchster Wichtigkeit, mit Bruno Liebrucks festzuhalten: „Nicht jede Sitte jedes Jahrhunderts ist sittlich, sondern nur die Sitte, in der die rechtliche und moralische Freiheit als Momente enthalten sind.“⁴⁴⁴ Inso-

⁴⁴⁴ Liebrucks, *Sprache und Bewußtsein* Bd. 3, S. 555.

fern wird die Moralität in der Sittlichkeit gerade nicht ausgetilgt und weggestrichen, sondern ihre große Leistung – philosophiegeschichtlich bedeutet das: Kants praktische Philosophie – bleibt als ein Moment erhalten: Rechtlichkeit gibt es niemals am einzelnen Ich vorbei, Rechtlichkeit ist niemals mechanisch-naturgesetzlich, sondern verlangt die Prüfungsinstanz des Ichs. Dementsprechend kann der Unterschied von Sitte und Sittlichkeit so gefasst werden, dass der bloßen Sitte das Moment der absoluten Distanzierung, der völligen Hinterfragbarkeit durch das moralische Subjekt (§ 137 Anm., vgl. auch § 124 Anm.) fehlt. Die moderne Sittlichkeit ist also Sitte, die von dem einzelnen Individuum reflektiert und vernünftig und selbstbestimmt bejaht wird.

In der „sittliche[n] Substantialität“ (§ 152*) ist das Gewissen, also die gänzlich eigene Moral- und Rückzugs-Instanz des Subjekts (vgl. § 137 Anm.), nicht mehr wie in der Moralität „für sich“ (§ 152), also „einen Gegensatz gegen sie [= die sittliche Substantialität]“ (ebd.) machend, festgehalten – aber gleichzeitig gerade nicht zerstörend weggestrichen. (Hegels starke Wortwahl im § 152 – „verschwunden“ – ist als Aufhebung in ihrem Dreifachsinn zu nehmen.) Stattdessen zeigt sich, wie bereits ausgeführt:

- Das Allgemeine ist „unbeweg[t]“ (§ 152) – man kann auch sagen: ‚vorausgesetzt‘ oder ‚objektiv‘ – aber zur Vernunft aufgeschlossen;
- das Gewissen des Einzelnen, das Gewissen des Individuums weiß dieses Allgemeine als „seinen bewegenden Zweck“ (ebd.); und somit
- ist das Einzelne gerade anerkannt und würdig und getragen in der Erkenntnis des Allgemeinen.

„Das unbewegte Allgemeine entfaltet sich“⁴⁴⁵ – nämlich in und durch die einzelnen Individuen, die auch wiederum ihre vereinzelt kleinen ‚privaten‘ Zwecke – ihre „Privatbefriedigung“⁴⁴⁶ – nur in und durch dieses Allgemeine erreichen können. Der Unterschied zwischen dem Allgemeinen (d.h. der sitt-

⁴⁴⁵ GW Bd. 26/2, S. 698 = Hegel, *Die Philosophie des Rechts. Vorlesung von 1821/22*, ed. Hoppe, S. 156.

⁴⁴⁶ GW Bd. 26/2, S. 698 = Hegel, *Die Philosophie des Rechts. Vorlesung von 1821/22*, ed. Hoppe, S. 156.

lichen Substanz) und den Subjekten ist „verschwunden“,⁴⁴⁷ *denn die dem Subjekt gegenüberstehende sittliche Substanz ist das Wollen und ist der Geist des Subjekts selbst.*⁴⁴⁸

Was *ist* dieser oder jener in seiner Individualität wirklich? Seine Bedürfnisse? Seine Neigungen und sein Sexualtrieb? Das ist jedem gleich, auch ein Tier hat Bedürfnisse und Sexualtrieb; *daraus ist keine vernünftige Selbstbestimmung möglich* – was jedoch gerade nicht bedeutet, dass diese Triebe abstrakt negiert und unterdrückt werden (vgl. §§ 124 inkl. Anm., 11 inkl. Anm. und 153 f.). Sondern: der Einzelne in seiner Individualität ist, wie oben zum § 150 dargestellt, rechtschaffen, er schafft das Rechte,⁴⁴⁹ d.h. er verwirklicht einen geschichtlich konkreten und sich selbst bewussten Geist, einen Volksgeist (vgl. vorausblickend § 156), in dem erst selbst allererst er selbst ist. Dafür zieht Hegel ein wunderschönes Bild heran: Pallas Athene ist allgemeine Subjektivität – Pallas – konkret, in Verwirklichung, in einem Volk – Athene – d.h. im Bewusstsein der vielen einzelnen athenischen Bürger, von denen sich jeder in seinem Innersten aber gerade als athenischer Bürger versteht.⁴⁵⁰ Das zeigt sich auch schon in den etwas höherstufigen Trieben. Der Trieb nach Ruhm und Geltung bspw. ist dem Einzelnen ganz innerlich zugehörig, aber er äußert sich in spezifischer Manier, die einem konkreten Geist zugehört; der Ruhm eines athenischen Bürgers war ein anderer als bspw. der eines römischen Senatorensohnes, der sich auf seinen *cursus honorum* begeben musste, und wiederum ein anderer als z.B. eines Kaufmannes aus Karthago. Die sittliche Substanz trägt und gestaltet das Innerste der Subjektivität.

In der Moralität wurde klar, dass die Subjektivität der „Boden der Existenz für den Freiheitsbegriff“ (§ 152 Anm.) ausmacht. Vgl. dazu § 106: im Unrecht wurde einsichtig, dass das Subjekt ‚dabei sein muss‘, dass also das abstrakte Recht kein Naturgesetz oder keine über allem schwebende Struktur ist, sondern Rechtlichkeit gewollt und gelebt werden muss. *Aber*: In der Moralität kam das Subjekt nicht über den Unterschied (der sich bis zum Gegensatz steigern kann) von Subjekt hier und als reines Sollen fixiertes Gutes dort hinaus. Das Subjekt hat also in der Moralität seinen Begriff – „[n]ur im Wil-

⁴⁴⁷ GW Bd. 26/2, S. 923.

⁴⁴⁸ Vgl. ebd.

⁴⁴⁹ Vgl. GW Bd. 26/1, S. 428.

⁴⁵⁰ Vgl. GW Bd. 26/2, S. 923.

len, als subjektivem, kann die Freiheit [...] wirklich sein“ (§ 106) – zwar erkannt, aber nicht verwirklicht! Es bleibt in der Moralität immer das Sollen, das Jenseits. In der Sittlichkeit aber ist nun die Existenz der Substanz in den Individuen (diese sind die in der Vielheit manifestierte Wirklichkeit der Substanz), und umgekehrt der Begriff der Individuen verwirklicht und gegründet in der Substanz, d.h. in der Sittlichkeit.

Das Recht der Individuen, dass sie in ihrer jeweiligen Besonderheit nicht vom Allgemeinen (z.B. von unsittlichem abstraktem Recht) ausgetilgt werden dürfen – vgl. § 106 – *erfüllt* sich in der Sittlichkeit, denn das Allgemeine, Objektive und Substantielle ist hier das Eigene, das „eigen[e] Wesen“ (§ 153*) der Individuen selbst. Es ist die Weise, wie sie leben; die Individuen *wissen und wollen sich* in der sittlichen Substanz.⁴⁵¹ „Der Begriff des Menschen ist die Freiheit“⁴⁵² – und genau das ist die feste, beständige, belastbare Wirklichkeit in den Institutionen und Gesetzen. Der Mensch will Freiheit und selbstbestimmte Entfaltung, aber dazu benötigt er vieles, Infrastruktur, Rechtssicherheit, Schutz etc., der Mensch „kann sich nicht vorstellen als eine Insel“; das Leben und den Genuss der Freiheit kann er „nicht als [scil.: vereinzelt] Individuum erreichen“⁴⁵³ – das ist sowohl philosophisch-begrifflich als auch nur utilitaristisch, nur auf private Zwecke bezogen der Fall. Einen Gegensatz zwischen diesen beiden gibt es in der Sittlichkeit nicht mehr.⁴⁵⁴ Der Begriff des Menschen ist die Freiheit, das geht nicht alleine, sondern es geht nur als gegenseitiges Anerkennen mehrerer Menschen als Freie. Der Mensch ist rein für sich unbestimmt (siehe § 5!), er kann im Zuge seiner Selbstbestimmung – wenn diese als völlig vereinzelt im Sinne des Menschen als ‚Insel für sich selbst‘ vorgestellt wird – niemals über Idiosynkratisches, niemals über zufällige Eigensinnigkeiten hinauskommen. Er kann auf diese Weise niemals verwirklichte Allgemeinheit und also Freiheit erreichen. Der Mensch benötigt also vieles für seine Freiheit und seine selbstbestimmte Entfaltung – und genau das stellen die sittlichen Einrichtungen,

⁴⁵¹ Vgl. ebd., S. 924 (Marginalie zu § 153).

⁴⁵² Ebd.

⁴⁵³ GW Bd. 26/2, S. 698 = Hegel, *Die Philosophie des Rechts. Vorlesung von 1821/22*, ed. Hoppe, S. 157.

⁴⁵⁴ In den zwei wichtigsten Institutionen, Familie und Staat, wird es vorwiegend um die Verwirklichung des Begriffs der Freiheit gehen; die bürgerliche Gesellschaft ist dagegen den privaten, durchaus auch egoistischen, Zwecken zugeordnet und bietet diesbezüglich großen Raum für Entfaltung.

die Institutionen und Gesetze sicher. Der Mensch lebt also seine Freiheit, wenn er Bürger eines solchen Staates ist. – Genau in diesem Sinn bringt Hegel in der Anmerkung zum § 153 eine der großen Anekdoten aus der Philosophiegeschichte: Der Vater eines Sohnes kommt zu einem pythagoreischen Weisen und fragt ihn, wie er seinen Sohn zu einem sittlichen Menschen erziehen kann. Die Antwort des Pythagoreers: ‚Indem du ihn zum Bürger eines Staates von guten Gesetzen machst.⁴⁵⁵ Wir sehen also, dass das ‚Recht der Individuen an ihre Besonderheit‘ (§ 154*) gerade *auch* in der Sittlichkeit erhalten ist. Die Sittlichkeit ermöglicht, um es so auszudrücken, die Auch-Eigenheit, die Auch-Idiosynkrasie der Individuen. Denn die Sittlichkeit existiert ja gerade in den Individuen (vgl. bes. § 152 inkl. Anm.), somit kann deren Besonderheit für die Sittlichkeit nicht gleichgültig sein. Sondern im Gegenteil: die Sittlichkeit als Substanz hat ihre Verwirklichung in den Individuen als Akzidenzien; deren Wohlergehen, deren Eigenheiten und sogar deren wohltemperierter Egoismus ist also in der Sittlichkeit gerade erhalten. ‚[D]as sittliche Ganze hat so viele Sphären, daß jede Besonderheit sich da anbringen kann, ihr Feld finden kann‘,⁴⁵⁶ aber gleichzeitig immer ‚in Harmonie mit einem Wesentlichen‘,⁴⁵⁷ nämlich der sittlichen Substanz.

In der Sittlichkeit sind also der allgemeine und die besonderen Willen, oder das Objektive und die Subjektivität in Identität (vgl. §§ 151–154, bes. 152). Wir können das auch so ausdrücken, dass *Recht und Pflicht in eines fallen*: ‚der Mensch hat durch das Sittliche insofern Rechte, als er Pflichten, und Pflichten insofern er Rechte hat‘ (§ 155). Dagegen galt

- im abstrakten Recht: Ich habe ein Recht (z.B. auf eine Leistung), ein anderer die Pflicht gegen dieses, oder umgekehrt; Recht und Pflicht sind immer getrennt und auf die Personen verteilt; nur in der Vergleichung bedingen sie sich: ‚wenn es so ist, dass ich jetzt eine Pflicht gegen den anderen habe, dann hat dieser ein Recht gegen mich; in anderer Hinsicht aber auch eine Pflicht‘ etc. – es kommt hier zur bedingten Reziprozität, aber nie zur Identität von Recht und Pflicht.

⁴⁵⁵ Die Primärstelle dazu ist Diogenes Laertios VIII, Kap. 1, § 16.

⁴⁵⁶ GW Bd. 26/2, S. 699 = Hegel, *Die Philosophie des Rechts. Vorlesung von 1821/22*, ed. Hoppe, S. 157.

⁴⁵⁷ GW Bd. 26/3, S. 1270.

- In der Moralität ist das Recht in mein eigenes Wissen und Wollen gelegt; das Objektive steht mir (als das Gute) gegenüber und die Identität von Recht und Pflicht bleibt ein bloßes Sollen.

Die Identität von Recht und Pflicht in der Sittlichkeit darf nicht als eine der Gleichheit missverstanden werden. Ein Soldat bspw., der mit seinem Leben auf seinen Staat verpflichtet ist, hat kein unmittelbares Recht auf das Leben eines beliebigen anderen Bürgers. Ich habe unterschiedliche Rechte und Pflichten; unterschiedliche Bürger haben unterschiedliche Rechte und Pflichten. Z.B. hat ein Diplomat gewisse arbeitsrechtliche Privilegien, muss sich gleichzeitig aber mit der Äußerung seiner Privatmeinung völlig zurückhalten: er repräsentiert in seiner Arbeit nicht sich selbst. Ebenso, in reduzierter Strenge, ein ziviler Bundesbeamter oder ein Offizier. Anders dagegen z.B. ein selbstständiger Geschäftsmann: dieser kann seine persönlichen Ansichten – wenn er das für sinnvoll erachtet – problemlos in seine berufliche Tätigkeit einfließen lassen, ist dafür aber z.B. viel stärker von der Konjunktur abhängig als der Beamte. Das sind Unterschiede im Auftreten, in der Ausgestaltung dieser Identität. Die Identität ist qualitativ vermittelt, muss aber immer adäquat sein – ansonsten „entsteht ein Bruch“⁴⁵⁸ und die Vernünftigkeit des Staates erodiert.

Wie gesagt: „Im Sittlichen ist Pflicht und Recht unmittelbar identisch.“⁴⁵⁹ Wenn ich die Pflicht hypothetisch betrachten würde als ‚Nur-Pflicht‘, so wäre sie das Sittliche selbst (so stark ist dessen Anspruch) – aber damit bin ich selbst sofort mit der Sittlichkeit „verflochten“,⁴⁶⁰ denn *das Sittliche ist ja gerade mein eigenes Wesen* (vgl. § 147!), d.h. der Dienst an den sittlichen Institutionen befördert mich als Träger und Repräsentanten dieses Geistes selbst. Ich arbeite an mir selbst – im zweifachen Sinn: einerseits (§ 149) enthebe ich mich der mich bestimmenden Natürlichkeit, meinen Trieben und Begierden, und andererseits bin ich ja gerade Geist vom Geiste dieser sittlichen Institutionen; ich bin durch das österreichische Bildungssystem durchgegangen (also durch ein Moment dieser sittlichen Gesamtheit) und sichere nun durch meinen Wehrdienst diese Gesamtheit ab, sichere ab, wie ich lebe, was ich esse (unterliege ich Speisevorschriften?), wie ich mich historisch auffasse –

⁴⁵⁸ Ebd.

⁴⁵⁹ Ebd.

⁴⁶⁰ Ebd.

ich bin Österreicher; indem ich an diesem konkreten Allgemeinen arbeite, arbeite ich an mir selbst. Ich erarbeite mich selbst über den Umweg der österreichischen Geschichte, Literatur- und Kunstgeschichte, Militärgeschichte; indem ich mir die Geschichte des Geistes dieser substantiellen Sittlichkeit erschließe, kontinuieriert sich die sittliche Substanz selbst in mir und in den vielen anderen, über die Generationen hinweg; und gleichzeitig *erarbeite ich mich selbst*, denn ich finde ja gerade mich, als Individualisierung dieses Geistes (vgl. § 156). – Dagegen steht der *Sklave*: er „hat keine Pflichten[,] weil er keine Rechte hat.“⁴⁶¹ Das, was der Sklave tut, ist ihm äußerlich; er tut es mechanisch. Die Sklaven „tun, was sie tun, aus Furcht“;⁴⁶² der Zweck seines Tuns ist dem Sklaven immer äußerlich; er erblickt sich niemals selbst in seinem Tun; er wird nur gezwungen, fremde Zwecke zu erfüllen, die ihn eigentlich nichts angehen.

Die hier im Blick auf die §§ 142–156 ausführlich dargestellte Identität von Individuum und Sittlichkeit, oder eben von Rechten und Pflichten, Subjektivität und Objektivität, Akzidenzien und Substanz, nennt Hegel in einer Vorlesung auch sehr schön „Einheit des Einzelnen und Allgemeinen“.⁴⁶³ Gemeint ist hier immer das Selbe, das Hegel auf verschiedenen logischen Ebenen durcharbeitet: Der Einzelne weiß, dass er als ‚Atom‘, als losgelöster Punkt, unwahr ist (er ist selbst unbestimmt, § 5, und seine möglichen unmittelbaren Willensinhalte sind nur Naturtriebe, § 11). Der Einzelne weiß so *sein* Allgemeines (die Sittlichkeit seiner Familie und seines Volkes) als *seine* Wahrheit, und arbeitet sich zur Einheit dieses seines Begriffes und dessen Objektivität herauf, *verwirklicht sich im Umweg über die Institutionen*; er verwirklicht sich und, etwas holprig ausgedrückt, ‚macht sich wahr‘, insofern Wahrheit die Übereinstimmung mit sich selbst ist (meines Begriffes mit meiner Objektivität). In dieser Einheit oder Identität liegt die Wirklichkeit des Allgemeinen, das sich in und durch die vielen Einzelnen erhält. Sittlichkeit ist darum immer auch real vorhanden, und die *Rechtsphilosophie* mündet dann auch in die *Geschichtsphilosophie* ein, in der unterschiedliche welthistorische Formen von Sittlichkeit in ihrer Entwicklung dargestellt werden, nämlich in den §§ 341–360 der *Rechtsphilosophie*, denn Sittlichkeit ist nie nur Entwurf, nie nur Theorie, die

⁴⁶¹ GW Bd. 26/1, S. 430; vgl. auch GW Bd. 26/2, S. 925.

⁴⁶² GW Bd. 26/2, S. 699 = Hegel, *Die Philosophie des Rechts. Vorlesung von 1821/22*, ed. Hoppe, S. 158.

⁴⁶³ GW Bd. 26/2, 925.

es dann technisch-herstellend ‚umzusetzen‘ gälte. Durch die Manifestation der Substanz in ihren Akzidenzien (also den Individuen) ist die Sittlichkeit immer Leben, actus, Handeln, gestaltete Welt. Das nennt Hegel den „wirkliche[n] Geist einer Familie und eines Volkes“ (§ 156) – „Ich, das Wir, und Wir, das Ich ist.“⁴⁶⁴

Diese Identität von Allgemeinem und Einzelem ist, wie dargestellt, *Geist*. Ausgeschlossen sind also alle Auffassungen der Institutionen, besonders des Staates, die dieses Niveau nicht erreichen, unterspielen oder gar leugnen. *Der Staat ist die Einheit von Allgemeinem und Einzelem* im dargestellten spekulativen Sinn; falsch ist die beliebte Vorstellung eines bloßen Aggregates von Einzelem + Einzelem + Einzelem usw., die äußerlich durch ein beliebiges ‚Band‘ zusammengehalten werden, z.B. durch Egoismus, der sie zur Vergesellschaftung treibt; durch angestrebte technische Effizienz, die einen Staat ratsam erscheinen ließe; durch historische Zufälligkeit und ähnliche ‚Erklärungen‘ mehr. Das gilt auch für die Institution der Familie. Wir können mit der stärksten philosophischen Qualifikation dieses Begriffes all solche Auffassungen als *unsittlich* bezeichnen.

Dagegen ist die ausführlich dargestellte Identität von Allgemeinem und Einzelem, von substantieller Sittlichkeit und sich zur objektiven Pflicht selbstbestimmendem Individuum „die Grundlage, die wir jetzt [d.h. im Fortgang der Untersuchung] festzuhalten haben.“⁴⁶⁵ Das ist von allerhöchster Wichtigkeit. Alles Weitere wird sich auf diesem philosophischen Niveau entwickeln und dieses Niveau dürfen wir nie mehr verlieren.

Die Familie (§§ 158–180; § 181 Übergang in die bürgerliche Gesellschaft)

Familie und Staat sind die beiden wichtigsten Institutionen, in denen die Einheit von Einzelem und Allgemeinem, von Ich und Wir gelebt wird. Die bürgerliche Gesellschaft können wir dagegen vorausblickend als den frei-

⁴⁶⁴ *Phänomenologie des Geistes*, GW Bd. 9, S. 108 = TWA Bd. 3, S. 145; Hervorh. getilgt.

⁴⁶⁵ GW Bd. 26/2, S. 925.

heitsnotwendigen Selbstverlust dieser Einheit verstehen. Selbstverwirklichung, Egoismus und Konkurrenz werden nicht unterdrückt, sondern sinnvoll temperiert ermöglicht. Prinzip des Staates (oder gar der Familie) sind sie niemals, Endzweck auch nicht – doch dazu später.

Die Familie bezeichnet Hegel als die „unmittelbare Substantialität des Geistes“ (§ 158*). Die Familie ist also die erste Form der Gemeinschaft, die in der (im Institutionenabschnitt zu §§ 142–157 dargelegten) Substanz-Akzidenz-Relation gestaltet ist. Die Familie ist das Substantielle, die Mitglieder der Familie die Akzidenzien, die den Geist der Familie (vgl. § 156) verwirklichen und leben. Die Unmittelbarkeit dieser Substantialität können wir ganz alltäglich auffassen: das Körperliche, die Leidenschaften und das Gefühl sind in ihr aktiv und als wichtig für das menschliche Wohlbefinden anerkannt.

Die Einheit von Substanz und Akzidenzien, Objektivität und Subjektivität, die die Sittlichkeit ausmacht, ist in den Familienmitgliedern als *Empfindung* präsent. Empfindung bedeutet, dass die Seele eine innerliche oder äußerliche Bestimmung aufnimmt, die „nicht durch sie [= die empfindende Seele] hervorgebracht“⁴⁶⁶ ist und also unabhängig von ihr ist. Dadurch aber ist diese Bestimmung in der Seele als Allgemeinheit, man kann auch sagen: ideell, denn die Bestimmung ist in der Seele nicht mehr unmittelbar, wie sie in ihrem Auftreten ist, aber doch noch in ihrer Einfachheit erhalten. Z.B.: Eine schöne Blume ist in der Empfindung ihrer Unmittelbarkeit beraubt – sie ist kein vorhandenes Seiendes mehr, sondern in der Allgemeinheit der Seele aufgelöster Eindruck –, aber doch noch *einfach* diese schöne Blume. Für den Verstand bspw. ist diese schöne Blume ein Exemplar dieser oder jener Gattung, das aufgrund der Bodenverhältnisse und der Witterung sehr gut entwickelt ist. Die fremde Bestimmung ist in der Empfindung das Bei-sich-selbst-Sein der Seele; diese macht sich als das Fortdauernde und Identische geltend in der Mannigfaltigkeit des vielfältigen und haltlosen sich Ereignenden. Diese sich durchhaltende Allgemeinheit der Seele (§ 5!), in der die unendlich vielfältigen äußeren und inneren Bestimmungen und Eindrücke aufgelöst werden, ist die Individualität in ihrer basalen Form.⁴⁶⁷

⁴⁶⁶ *Enzyklopädie* § 399 Zusatz, TWA Bd. 10, S. 96.

⁴⁶⁷ Dagegen lässt sich sehr schön das Unbeseelte kontrastieren: „Das Nichtanimalische [das Unbeseelte] empfindet eben deshalb nicht, weil in demselben das Allgemeine [vgl. § 5] in die Bestimmtheit [vgl. § 6] versenkt bleibt [d.h. sich nicht durchhält, kontinuieriert], in dieser

Die Empfindung der sittlichen Einheit ist *Liebe*. Wie im Institutionenabschnitt (§§ 142–157) dargelegt, ist die Sittlichkeit als Einheit von Subjekt und Objekt, Einzelem und Allgemeinem die wahrhafte Freiheit, die den Nureinzeln über seine Unbestimmtheit (§ 5), seine ihn bestimmenden Naturtriebe (§ 11) und die im bloßen Sollen verharrende abstrakte moralische Selbstbestimmung (§ 138) hinweghebt (vgl. § 149). Darum sagt Klaus Vieweg über die Liebe sehr schön, sie ist die „*Freiheit in Form der Empfindung*“.⁴⁶⁸ (Vorgreifend kann man den Staat dann als Freiheit in Form des Wissens, d.h. allgemein, begreifen.⁴⁶⁹)

Die Liebe⁴⁷⁰ wird von Hegel als „der ungeheuerste Widerspruch“ gekennzeichnet; sie ist dem Verstandesdenken nicht zugänglich. Das kann man sich fürs Erste an einer der unsterblichen Liebenden der Literaturgeschichte klar machen: Über ihre Liebe zu Romeo sagt Julia: „Je mehr ich gebe, / Je mehr auch hab' ich“.⁴⁷¹ Rein verständig ist nicht einholbar: Wenn ich gebe, dann habe ich weniger, und es bleibt offen, ob ich später einmal – im Sinne eines ‚Investments‘ – etwas zurückbekommen werde. Dagegen ist die Liebe die „unendliche Negation seiner“, die aber gleichzeitig eben dadurch „unendliche Affirmation“ ist.⁴⁷² In der Liebe gebe ich meine Isolation und Punctualität vollständig auf; ich gewinne „mein Selbstbewusstsein nur als Aufgebung meines Fürsichseins“, nämlich „durch das Mich-Wissen [...] meiner als der Einheit mit dem anderen und des anderen mit mir.“⁴⁷³ Liebe ist nun dieses

nicht für sich wird [vgl. § 7]. Das gefärbte Wasser zum Beispiel ist nur für uns unterschieden von seinem Gefärbtsein und seiner Ungefärbtheit. Wäre ein und dasselbe Wasser zugleich allgemeines und gefärbtes Wasser, so würde diese unterscheidende Bestimmtheit für das Wasser selber sein, dieses somit Empfindung haben; denn Empfindung hat etwas dadurch, dass dasselbe in seiner Bestimmtheit sich als ein Allgemeines erhält.“ Ebd.; Hervorh. i. Orig.

⁴⁶⁸ Vieweg, *Das Denken der Freiheit*, S. 256; Hervorh. i. Orig.

⁴⁶⁹ Vgl. GW Bd. 26/2, S. 999, Marginalie.

⁴⁷⁰ Zur Liebe bei Hegel siehe auch das etwas erratische, aber wunderschöne frühe Fragment *Welchem Zwecke...*, das von Herman Nohl den Titel *Die Liebe* erhalten hat, GW Bd. 2, S. 83–95 = TWA Bd. 1, S. 244–250. Dazu weiterführend Baum, *Die Entstehung der Hegelschen Dialektik*, S. 38–48.

⁴⁷¹ Shakespeare, *Romeo und Julia* (übers. v. A. W. von Schlegel), zweiter Aufzug, zweite Szene.

⁴⁷² GW Bd. 26/2, S. 927. Das gilt auch für die Liebe Gottes: sein Anderes ist die Welt, und in der unendlichen Negation seiner selbst – der Inkarnation – heiligt er sein Anderes und zeigt (offenbart) sich damit als der wahre Gott, der nicht in einem unerreichbaren Jenseits als bloßer Anstoßgeber verbleibt, sondern wirkliche normative Weltpräsenz ist; vgl. ebd.

⁴⁷³ Zusatz zu § 158, TWA Bd. 7, S. 307.

Mich-Wissen *in der Form des Empfindens*; Ich, das Wir, und Wir, das Ich ist in seiner einfachsten, grundlegendsten Form. Ich empfinde, dass ich nur ich bin im Wir.⁴⁷⁴

Um diese für den Alltagsverstand schwierig aufnehmbare Einheit des Ich und Wir zu erläutern, sei noch einmal auf das Beispiel der Sprache hingewiesen, denn dieses Überschreiten der eigenen Punktualität ist für den Menschen niemals etwas fremdes oder künstliches. Im Gegenteil: Wenn ich mich in mein Innerstes zurückziehe, mich ganz abschließe, nur in und bei mir selbst denke und ein inneres Selbstgespräch führe, dann bin ich in diesem Selbstgespräch, in diesem diskursiven Mir-selbst-klar-Werden schon durch die Sprache selbst längst draußen, immer schon beim Anderen: die Sprache, in der ich denke, lebt von einem Vokabular und von Gesetzmäßigkeiten, die auf Generationen von Sprechern und Grammatikern vor mir zurückgehen; ihre geistige Leistung ist präsent in meinem völlig abgeschlossenen Innersten: Ich bin nur ich im Wir.

Damit kommen wir zur Ehe, dem „unmittelbare[n] sittliche[n] Verhältnis“ (§ 161*), das die Natürlichkeit der Liebe aufnimmt, aber nicht bei dieser stehenbleibt. Der Mensch ist von sich aus unbestimmt – § 5! –, er kann durch bloße Introspektion niemals zu einem haltbaren Selbstverständnis oder gar einer haltbaren Weltgestaltung kommen.⁴⁷⁵ Gewiss ist er als Allgemeines (§ 5) an sich bereits vernünftig, aber ohne sittliche Objektivität, in die der Mensch hineingeboren wird, zu der er hinzutritt, verläuft sich – vgl. § 149! – seine Allgemeinheit in der Unbestimmtheit (§ 5 ohne zu § 6 zu kommen), in der Bestimmung durch zufällige Leidenschaften (§ 11) oder in den moralischen Sollensforderungen ohne Wirklichkeit (§ 138). Die grundlegendste Form des objektiven Sich-selbst-in-seinem-anderen-Findens ist die von *Mann und Frau*.

⁴⁷⁴ Vgl. Liebrucks, *Sprache und Bewußtsein* Bd. 3, S. 570, Hervorh. i. Orig.: „Schon die Alltagssprache zeigt sich von Gnaden dieser Liebe, weil Ich immer der Bestätigung durch den Sprachpartner *bedarf*, nicht *antark* ist, sondern immer von dieser geschenkten Anerkennung her *ist* und *lebt*.“

⁴⁷⁵ Ich verweise hier noch einmal generell auf Arnold Gehlen – besonders *Der Mensch und Urmensch und Spätkultur* – sowie den sehr instruktiven Text von Wladika „Arnold Gehlen und die Suche nach dem Kontakt mit der Wirklichkeit“. Die Wichtigkeit Gehlens liegt darin, dass er betont anthropologisch und biologisch vorgeht, d.h. seinen Ausgangspunkt in der Natürlichkeit den Menschen nimmt. Dadurch sind seine Forschungen und deren Ergebnisse auch für Nichtphilosophen leicht aufnehmbar.

Es ist „zuerst das Verhältnis des Mannes und der Frau, das *unmittelbare* sich Erkennen des einen Bewusstseins im anderen, und das Erkennen des gegenseitigen Anerkanntseins.“⁴⁷⁶

Indem sich Mann und Frau in der Ehe zusammenschließen, erreichen sie „*die unmittelbare sittliche Einheit*, die Form, in der sich sittliches Leben am weitestgehend *natürlich* darstellt.“⁴⁷⁷ Das können wir mit Blick zurück auf die §§ 142–157 schon sehr gut aufnehmen: die Zusammenschließung von Mann und Frau in der Ehe ist genau das Entgegenkommen eines Wirklichen – hier ganz basal, bis ins Natürliche gehend –, in dem ich mich selbst finde (die Liebe zu meiner Frau ist mir nichts Fremdes) und durch dieses Einstimmen meine Individualität objektiviere, nämlich durch die Gründung einer Familie, d.h. einer Substanz, deren Akzidens ich bin, deren Geist ich verkörpere und lebe. – Und jetzt kommt der Clou: „*Daber* stellt sich der sittliche Unterschied hier auch [!] als natürlicher dar.“⁴⁷⁸ Es geht darum, „das sinnliche Moment zu einem von dem Wahrhaften und Sittlichen des Verhältnisses und der Anerkennung der Verbindung als einer sittlichen, nur *bedingten* herab[zusetzen]“ (§ 164 Anm.)! *Das natürliche Moment ist als von der Sittlichkeit bedingt zu denken!* Hegel mutet uns zu, die Sache so zu denken: „Weil es die Ehe gibt, deswegen gibt es den Unterschied zwischen Mann und Frau“⁴⁷⁹ Gewiss werden wir in unserer vereinzelt subjektiven Entwicklung den Unterschied zeitlich zuerst als eine biologische Tatsache aufnehmen. Das ist aber nicht das Entscheidende, sondern das Entscheidende ist der Geist, der sich sein Anderes (das Natürliche) zum Medium seiner selbst macht. – Wir sind hier mitten in der Frage nach der Freiheit des Menschen. Gewöhnlich wird sie so gestellt: ‚ist der Mensch frei, oder ist er es nicht?‘ Aber so ist der Mensch gleich wieder passiv genommen, und selbst bei der Bejahung der Frage kommt ihm die Freiheit nur zu wie einem Ding eine Eigenschaft; er ist passiv und wird von außen – wie in der Mechanik: *ab alio*, von einem anderen her – bestimmt. Das ist selbst ein unfreies Verständnis von Freiheit. Freiheit muss, um Freiheit zu sein, gedanklich erarbeitet werden. ‚Freiheit ‚ist‘ nur, indem sie ‚wird‘,‘⁴⁸⁰ nämlich erarbeitet und erstritten. Und genau darum geht es hier:

⁴⁷⁶ *Phänomenologie des Geistes*, GW Bd. 9, S. 246 = TWA Bd. 3, S. 335 f.; Hervorh. modifiziert.

⁴⁷⁷ Wladika, „Mann und Frau – substantiell unterschieden?“, S. 126; Hervorh. i. Orig.

⁴⁷⁸ Ebd.; Hervorh. i. Orig.

⁴⁷⁹ Ebd.

⁴⁸⁰ Heidegger, *Seminare Hegel – Schelling*, Gesamtausgabe Bd. 86, S. 123.

Wir sind frei, das Natürliche als dem Sittlichen sachlich nachgeordnet, jenes als von diesem bedingt zu denken, *und gerade in diesem Denken sind wir überhaupt erst frei.*

Somit ist in der Ehe das „Moment der natürlichen Lebendigkeit“ (§ 161*) gerade nicht die (biologistische) Erstursache, aber vollständig enthalten: Sexualität, Fortpflanzung und Gattungserhalt. Der Gattungsprozess steht an der Schwelle zur Geistigkeit: die Gattung weist immer über die bloße Unmittelbarkeit eines Individuums hinaus, erschöpft sich gerade nicht in der bloßen Vorhandenheit: „Der Tod der nur unmittelbaren einzelnen Lebendigkeit ist das Hervorgehen des Geistes“ (*Enzyklopädie* § 222*), denn es ist die Gattung selbst – ein Allgemeines –, die sich kontinuiert. Die Natürlichkeit und der Sexualtrieb des Menschen sind somit an sich immer schon geistig: „Schon als Tier ist der Mensch Geist“.⁴⁸¹ In der Ehe sind Natürlichkeit und Geschlechterliebe enthalten, aber vom (in ihnen bereits angelegten) Geist her aufgefasst und gerade dadurch erhöht: Die Natürlichkeit des Menschen in der Ehe zerfließt weder in temporärer Lust, noch kann sich der in ihr angelegte Geist bloß in der Gattungserhaltung per Generationenfolge – d.h. letztlich im Tod der Individuen – manifestieren, sondern die Natürlichkeit des Menschen ist in der sittlichen Liebe aufgehoben (§ 161). Das führt zu einem der großen, immer wieder fehlverstandenen Lehrstücke Hegels, dass nämlich die Ehe der *Entschluss* eines Mannes und einer Frau (also zweier selbstständiger Personen im Sinne des § 35) ist, „eine Person auszumachen“ (§ 162).

Diese Bestimmung kann man sich am besten klar machen, indem man betrachtet, was damit abgehalten wird:

- Die Ehe ist *nicht nur* Geschlechterverhältnis, *nicht nur* auf Dauer gestellte physische Vereinigung. (Das ist sie *auch*, aber das ist weder ihr Endzweck, noch ihr objektiver Ausgangspunkt.)
- Die Ehe ist *nicht nur* Gefühl und Liebe im kolloquialen Sinn, Zuneigung eines Mannes und einer Frau zueinander, somit der Zufälligkeit und Vergänglichkeit des Gefühls unterworfen. (Das kann subjektiver Anstoß sein und ist in guten Ehen sicherlich immer präsent; aber die Ehe als sittliche Institution erschöpft sich nicht darin, hört also auch nicht zu existieren auf, wenn die Gefühle sich ändern.)

⁴⁸¹ Liebrucks, *Sprache und Bewußtsein* Bd. 3, S. 570.

- *Die Ehe ist kein Vertrag.* Kant hat die Ehe als Kontrakt, als Vertrag aufgefasst;⁴⁸² gegen diese Kantische (und ähnliche) Auffassungen richtet sich Hegels Insistieren auf der *einen* Person der Eheleute. Erinnern wir uns an die entsprechenden Stellen: Person bedeutet das Sich-als-allgemein-Wissen, d.h. die „einfache Beziehung auf sich“ (§ 35*), also Allgemeinheit (§ 5), die als diese Allgemeinheit aufgefasst wird und gerade von ihren Besonderungen (§ 6) absieht, abstrahiert (darum ja abstraktes Recht). Bei einem Einkauf schließe ich einen Kaufvertrag mit dem Händler als Person, d.h. ich ziele auf seinen abstrakt-rechtlichen Status ab, nicht auf seine Besonderungen: wie er gekleidet ist, ob er mir sympathisch ist o.ä. – Im Vertrag nun (vgl. § 75!) kommt es zu willkürlichen (d.h. nicht-notwendigen: ich kann diese Ware jetzt begehren oder auch nicht; ich kann einen Handelspartner finden oder auch nicht) Entschlüssen zweier Personen, punktuell Eigentum zu tauschen, seien es Waren, seien es Dienstleistungen und Geld – immer aber etwas von den beiden Personen Unterschiedenes. *Aber in diesem Vertrag sichern und schließen sich die zwei Personen gerade gegeneinander ab*; die Vertragspartner fixieren sich gegeneinander, behalten sich rechtliche Schritte bei mangelhafter Leistung vor; was sie eint, ist nur ihr *gemeinsamer* Wille zu einem Tausch, aber gerade kein *allgemeiner* Wille zu sittlichem Einswerden.

Gewiss ist eine ordentlich geschlossene Ehe immer auch rechtlich abgesichert. Die Sittlichkeit steht niemals gegen das Recht, sondern ist und wirkt integrativ: bricht die Ehe weg, dann tritt das abstrakte Recht hervor.⁴⁸³ Aber aus dem Übergang der Moralität in die Sittlichkeit (§ 141) wissen wir schon, dass Recht und Moralität ihrerseits unselbstständig sind und in der Sittlichkeit gegründet sein müssen, um je sie selbst zu sein. Das ist auch alltäglich leicht einsehbar: ein funktionierendes Rechtssystem setzt z.B. schon eine konkrete Sprache voraus, in der es sich verwirklicht. Sprache aber ist ein zentrales Moment der Sitte. – Anders als im abstrakten Recht gibt es in der Ehe als der grundlegenden Institution der Sittlichkeit aber gerade dieses Sich-Abschließen und Sich-Fixieren gegen die andere Person nicht mehr. „In der Liebe ist [existiert] das Getrennte noch [d.h. die Individuen werden nicht

⁴⁸² Siehe den ersten Teil der *Metaphysik der Sitten*, die *Metaphysischen Anfangsgründe der Rechtslehre* §§ 24–27, Akademie-Ausgabe Bd. VI, S. 277–281.

⁴⁸³ Vgl. Liebrucks, *Sprache und Bewußtsein* Bd. 3, S. 574.

abstrakt negiert, vernichtet], aber nicht mehr als Getrenntes, [sondern] als Einiges⁴⁸⁴ – und die Ehe ist genau das als sittliche Institution.

Subjektive Ausgangspunkte – nämlich subjektiv im Sinne des Punktes β im § 25 – der Ehe kann es viele geben, die Neigung zweier Personen, das Arrangement der Eltern usf.; der objektive Ausgangspunkt ist immer die „freie Einwilligung der Personen [...], *eine Person* auszumachen“ (§ 162*), d.h. die Naturtriebe in den Geist einer Familie – mythologisch als Penaten und Laren dargestellt – hinein aufgehoben leben: als Akzidenzien der Substanz, als Mitglieder der Familie. Das Primat des Geistes zeigt sich auch gleich in der Eheschließung: es ist nicht etwa die physische Inbesitznahme der Braut oder der physische Vollzug des Aktes, sondern ein Wort – *Ja* –, durch das die Ehe wirklich wird, also durch ein Zeichen, durch Sprache (§ 164). Aus der *völligen* Hingabe an *eine andere* Person folgen auch logisch die Pflicht der Monogamie (§ 167) und das Verbot der Blutschande (§ 168). Sich selbst in seiner ganzen Individualität hinzugeben um sich ganz in einer anderen Person zu finden – die „substantielle Innigkeit“ (*Enzyklopädie* § 519) – bedingt diese Hingabe auch für die andere Seite. Das ‚Zurückbehalten‘ setzt die andere Person und deren Geschlecht herab, womit der gesamte Prozess zu keinem sittlichen Zweck führen kann. Ebenso die Blutschande: „Ehe ist Stiftung einer Familie; die aber zu einer Familie gehören, die sind schon eine.“⁴⁸⁵ Der Geist bewährt sich gerade in seinem Anderen, „die Kraft [...] des Geistes ist desto größer, je größer auch die Gegensätze sind, aus denen sie sich wiederherstellt“⁴⁸⁶ und die Blutschande ist nur ein Zurücksinken in den unmittelbaren Trieb, also gerade das vollständige Verfehlen der freiheitsverwirklichenden Institution der Ehe als primär geistiger (die das natürliche als geordnetes Moment immer enthält).

Im abstrakten Recht ist das Eigentum notwendiges Moment der Freiheit, denn eine sich niemals auch in das materiell Vorliegende hinein verwirklichende Freiheit bleibt immer nur eine vorgestellte Freiheit, d.h. eine Unfreiheit. Ebenso für die Familie: sie benötigt Eigentum im Sinne eines „bleibenden und sicheren Besitzes“, d.h. eines „Vermögens“, um sich als „allgemeine

⁴⁸⁴ GW Bd. 2, S. 86b = TWA Bd. 1, S. 246.

⁴⁸⁵ GW Bd. 26/2, S. 707 = Hegel, *Die Philosophie des Rechts. Vorlesung von 1821/22*, ed. Hoppe, S. 167.

⁴⁸⁶ Zusatz zu § 168, TWA Bd. 7, S. 322.

und fortdauernde Person“ (§ 170*) zu manifestieren und zu erhalten. Das Vermögen der Familie ist von den zufälligen, idiosynkratischen Neigungen der Privatpersonen des abstrakten Rechts streng zu unterscheiden: „Hier wird für ein Ganzes gesorgt, das Interesse der Selbstsucht, das auf Einzelnes geht, ist hier gebrochen.“⁴⁸⁷ Bruno Liebrucks bezeichnet das Vermögen einer Familie sehr schön als „sinnlich[e] Sittlichkeit“⁴⁸⁸ und hebt es gegen den bloßen Besitz ab: es geht gerade nicht um große Landgüter, an deren Erhalt auch der Erhalt der Familie hängt; niemals kann eine Besitzquantifizierung über eine Familie entscheiden.⁴⁸⁹ Sondern das Vermögen als sinnliche Sittlichkeit bedeutet das Wirklichsein und das Raumhaben der Familie. Ein Esstisch für das gemeinsame Mahl, ein Bücherregal sind je Medium für die Sitte einer Familie: wie gemeinsam gegessen wird, wie gemeinsam Probleme und Aufgaben besprochen werden, wie eine Familie Entscheidungen trifft, wie Kunst erfahren und über Kunst gesprochen wird, wie man sich selbst in dieser und als diese sittliche Einheit interpretiert. Das räumlich-materielle Vorhandensein dieses Geistes ist das Vermögen der Familie.

Die Liebe der Eltern realisiert und objektiviert sich in ihren Kindern; die Innigkeit der Liebe wird äußerlich (§ 173), gewinnt eine eigene Existenz. „In den Kindern haben die Eltern die Anschauung, das ist das Band zwischen ihnen, das ihnen objektiv ist in äußerlicher Existenz.“⁴⁹⁰ Die Kinder haben ein Recht auf Ernährung (im weitesten Sinn) aus dem Familienvermögen (dessen Zweck ja gerade die ‚sinnliche Sittlichkeit‘ ist, nicht aber für subjektive Einfälle einer Person zur Verfügung steht) sowie auf Erziehung (§ 174).

Dass die Kinder die Objektivierung der Liebe ihrer Eltern sind, darf keinesfalls so verstanden werden, als ob die Kinder selbst Objekte wären, weder generell, noch in Bezug auf die Eltern. Ganz im Gegenteil: „Die Kinder sind *an sich* Freie, und das Leben ist das unmittelbare Dasein nur dieser Freiheit, sie gehören daher weder anderen noch den Eltern als Sachen an.“ (§ 175) Kinder sind an sich frei, man kann auch sagen, an sich Personen oder an sich Vernunft. Das bedeutet, dass die Freiheit und deren rechtliche Gestaltung,

⁴⁸⁷ GW Bd. 26/2, S. 707 = Hegel, *Die Philosophie des Rechts. Vorlesung von 1821/22*, ed. Hoppe, S. 167.

⁴⁸⁸ Liebrucks, *Sprache und Bewußtsein* Bd. 3, S. 572.

⁴⁸⁹ Vgl. ebd., S. 577.

⁴⁹⁰ GW Bd. 26/2, S. 708 = Hegel, *Die Philosophie des Rechts. Vorlesung von 1821/22*, ed. Hoppe, S. 168.

die Person (§ 35), sowie die Vernunft – alles unterschiedliche Akzentuierungen des Selben – in einem Kind nur erst als Anlage vorhanden ist, dem Kind nur erst innerlich ist, noch nicht entwickelt, ausgefaltet, verwirklicht. Dem Kind als erst noch nur an sich vernünftigen, dem seine Anlage zur Vernunft noch nur innerliche Möglichkeit ist, kommt die Vernunft darum noch nur vor außen entgegen: in den Eltern und den Lehrern.⁴⁹¹ – Die Aufgabe der Erziehung bezeichnet Hegel kraftvoll als „Zucht“⁴⁹² und geht in manchen Vorlesungen sogar so weit, den Sinn dieser Zucht darin zu sehen, „den Eigenwillen des Kindes zu brechen“⁴⁹³. Diese Ausdrucksweise befremdet uns heute gerechtfertigterweise, und es gibt keinen Grund, in solchen rhetorischen Posen zu verharren. Indes ist die Sache, auf die Hegel zielt, völlig richtig und von höchster Wichtigkeit. Das Kind ist als noch erst nur mögliche, nur angelegte Vernunft noch in „Sinnliche[m] und Natürliche[m]“⁴⁹⁴ verhaftet; „der Ungezogene lässt die Begierden in sich gewähren“.⁴⁹⁵ Das Kind ist selbst noch hin-und-her geworfen durch seine Triebe und Impulse, will kindisch-unmittelbar etwas, was erst in einiger Zeit möglich ist, hat noch einen engen geistigen Gesichtskreis, konnte sich noch nicht entfalten und verbleibt somit in schlechter, abstrakter Subjektivität, die dem Kind letztlich selbst schadet und es in seiner Entwicklung behindert. Es darf nun *niemals* der schlechtsubjektive Wille des Kindes insofern ‚gebrochen‘ werden, als er *nur durch einen anderen schlechtsubjektiven Willen*, z.B. den des Vaters, ersetzt wird. Das wäre die größte Unsittlichkeit.⁴⁹⁶ Sondern die Erziehung muss der Anlage des Kindes zur Vernunft und zur Entwicklung Raum geben, muss das Gefühl des Kindes, noch zu wenig zu können und zu wissen als Ausgangspunkt ernstnehmen und darauf aufbauen: „Die Kinder müssen nicht den Gehorsam leisten um des Gehorsams willen[,] sondern zur Zucht, d.h. damit sie *zur freien Selbstständigkeit fortgebildet* werden.“⁴⁹⁷

⁴⁹¹ Vgl. die Zusätze zu den §§ 140 u. 124 der *Enzyklopädie*, TWA Bd. 8, S. 276 u. 255.

⁴⁹² GW Bd. 26/1, S. 449 u.ö.

⁴⁹³ Zusatz zu § 174, TWA Bd. 7, S. 327.

⁴⁹⁴ Ebd.

⁴⁹⁵ GW Bd. 26/2, S. 709 = Hegel, *Die Philosophie des Rechts. Vorlesung von 1821/22*, ed. Hoppe, S. 169.

⁴⁹⁶ Vgl. auch § 175 Anm. mit der Zurückweisung der absoluten Hausgewalt des Vaters (*patria potestas*) im Römischen Recht. Dazu knapp und hilfreich Liebs, *Römisches Recht*, S. 119–124, bes. 120.

⁴⁹⁷ GW Bd. 26/3, S. 1297; Hervorh. VS.

In der wohlverstandenen Erziehung der Kinder zur freien Selbstständigkeit ist auch schon die Auflösung der Familie angelegt (§§ 176–180). Schematisch kann man sagen, dass diese in drei Weisen auftreten kann: in einer schlechten, in einer natürlichen und in einer sittlichen. *Die Ehe ist an sich unauflöslich*; die Auflösung der Ehe und der Familie kann darum nicht aus einer bloßen Laune oder einer Stimmung heraus erfolgen (§ 176), wie ja auch der objektive Ausgangspunkt der Ehe nicht in einer Laune oder einem Gefühl liegt (§ 162). Eine externe Autorität – Staat oder Kirche – hat die Festigkeit der Ehe als Institution zu garantieren. Nur im Falle einer „totalen Entfremdung“ (§ 176), also einer Entfremdung, die gerade unproduktiv bleibt und nicht wieder zu einer höherstufigen Versöhnung führt, sondern die Einheit mit dem Anderen nur abstrakt austilgt, z.B. bei „feindseligen Gesinnungen und Handlungen“⁴⁹⁸ oder dem Ehebruch⁴⁹⁹ kann es zu einer unsittlichen Auflösung der Ehe kommen.

Die natürliche Auflösung der Familie erfolgt „durch den Tod der Eltern“ (§ 178). Hier tritt dann sofort die Frage nach der Erbschaft und dem Testieren auf. Generell kann man formulieren, dass, je entfernter der Grad der Verwandtschaft von möglichen Erben ist, desto stärker werden abstrakt-rechtliche und bürgerlich-gesellschaftliche Momente. Es muss aber immer beachtet werden, dass das Vermögen einer Familie kein beliebiges Gut ist (§ 170), sondern sittliches Eigentum. Damit die Kinder der sich auflösenden Familie als eigenständige Personen nun selbst auch wieder Familien gründen können, kann beim Testament (§ 179 inkl. Anm.) keinesfalls pure Willkür zum Zug kommen (§ 180), sondern es ist immer „das Familienrecht selbst zu respektieren“ (§ 180 Anm.), mithin primär der Erhalt der sinnlichen Sittlichkeit für die nachfolgenden Generationen anzustreben.

Damit sind wir bei der sittlichen Auflösung der Familie (§ 177), die in der geglückten Erziehung, d.h. in der erlangten freien Selbstständigkeit der Kinder und deren Eintritt in die *bürgerliche Gesellschaft* besteht.

⁴⁹⁸ Ebd., S. 1300.

⁴⁹⁹ Vgl. GW Bd. 26/2, S. 942.

Die bürgerliche Gesellschaft (§§ 182–256)

Mit der bürgerlichen Gesellschaft eröffnet sich ein Thema, das einerseits eine sehr lange Geschichte und Tradition hat, andererseits durch Hegel gänzlich neu gefasst, gar revolutioniert wurde. Dieses Thema ist unermesslich und reichhaltig;⁵⁰⁰ für unsere Zwecke muss eine Minimalskizze genügen:

Begründer der Wortzusammenstellung ‚bürgerliche Gesellschaft‘ ist Aristoteles (mit, wie immer, Vorlauf bei Platon, nämlich im III. Brief). Gleich im ersten Kapitel des ersten Buches der *Politik* findet sich die Erläuterung des Staates (der *polis*) als *koinonia politike*, also als politischer, d.h. das Bürgerrecht betreffender, Gemeinschaft oder Gesellschaft.⁵⁰¹ Zwei Punkte sind hier aus aristotelischer Sicht wichtig: Erstens ist die *koinonia politike* nicht die einzige Form von Gemeinschaft; zentral ist weiters der *oikos*, also das Haus, die Hausgemeinschaft. Diese jedoch ist nicht selbstständig, sondern abhängiger Teil: nämlich von der *polis*, also der *koinonia politike*.⁵⁰² Die *koinonia politike* ist die wichtigste Form der Gemeinschaft für den Menschen, weil sie selbstständig ist. Zweitens richtet sich die Bestimmung des Staates als Gemeinschaft der Bürger, d.h. als Gemeinschaft gleichberechtigter Freier, die jeweils Häusern vorstehen, als griechisches Spezifikum gegen die anonymen, nicht aus vereinigten Häusern bestehenden Vergesellschaftungsformen der orientalischen ‚Großstädte‘ (z.B. Babylon). Die historische Wurzel der Identifizierung von bürgerlicher Gesellschaft mit dem Staat schlechthin liegt also in den griechischen Stadtstaaten.

Wichtig ist jetzt – und das bleibt, mit vielen Gestaltwandlungen und Modifikationen, über ein Jahrtausend lang gültig –, dass bei Aristoteles der Staat (*polis*, lat. *civitas*) und die bürgerliche Gesellschaft (*koinonia politike*, lat. *societas civilis*) vollständig in Eines fallen. Der Staat ist die bürgerliche Gesellschaft,

⁵⁰⁰ Ich verweise generell auf die Forschungen von Manfred Riedel. Als Überblick sein Artikel ‚Gesellschaft, bürgerliche‘ im *Historischen Wörterbuch der Philosophie* sowie der Aufsatz ‚Der Begriff der ‚Bürgerlichen Gesellschaft‘ und das Problem seines geschichtlichen Ursprungs‘. Als große Gesamtdarstellung *Bürgerliche Gesellschaft. Eine Kategorie der klassischen Politik und des Naturrechts*.

⁵⁰¹ Zur Frage nach der Übersetzung von *koinonia politike* als ‚bürgerliche Gesellschaft‘ siehe Riedel, *Bürgerliche Gesellschaft*, S. 14, Fn. 2.

⁵⁰² Vgl. *Nikomachische Ethik* VIII 11, 1160a.

und die bürgerliche Gesellschaft ist der Staat: „Der antike Stadtstaat befasst die in ihm vereinigte ‚Gesellschaft‘, die Bürgerschaft, weder unter sich, noch setzt er sie zu seinem Bestehen voraus, sondern seine geschichtliche Seinsweise *ist, koinonia politike* [...] zu sein.“⁵⁰³ Das geht darauf zurück, dass in der alteuropäischen Tradition nur die freien, waffenfähigen Männer, die auch Hausherrn, also Vorstände eines *oikos* sind, überhaupt Bürger sind. „[In der klassisch-europäischen] Tradition der Politik zeichnen sich nicht alle Bewohner des Gemeinwesens durch die *civitas* [= den Bürgerstand] aus; die Unfreien aller Art, die unterhalb der öffentlich-politischen Bürgersphäre im privaten Umkreis des Hauses die für die elementare Lebensvorsorge notwendigen Arbeiten verrichten müssen, z.T. auch die gleichermaßen ‚ökonomisch‘ tätigen, an die häusliche Werkstatt gefesselten Handwerker und die Frauen gehören nicht zur *societas civilis sive res publica* [= nicht zur bürgerlichen Gesellschaft als identisch mit dem Staat]“.⁵⁰⁴

Mit allen Unebenheiten und übersprungenen notwendigen Zusatzqualifizierungen kann man nun sagen, dass die Identifizierung von bürgerlicher Gesellschaft und Staat, sowie die ihr entsprechende Sozialstruktur, bis ins 18. Jahrhundert hinein wirksam geblieben ist. „Der Staat oder die bürgerliche Gesellschaft, *he polis kai he koinonia he politike, civitas sive societas civilis sive res publica*, – genau dies ist die klassische Formel der alteuropäischen politischen Philosophie, wie sie, jenseits der modernen Trennung zwischen Staat und Gesellschaft, von Aristoteles bis Albertus Magnus, Thomas von Aquin und Melanchthon, ja selbst von Bodinus bis zu Hobbes, Spinoza, Locke und Kant in Geltung geblieben war.“⁵⁰⁵

Die Identität von bürgerlicher Gesellschaft und Staat hat also ihre Wurzel in der Tatsache, dass das gesellschaftliche, ökonomische und soziale Leben von der politischen Rechtsfähigkeit der Bürger nicht zu trennen war.⁵⁰⁶ Noch im 18. Jahrhundert gilt: „Wer keinen bürgerlichen Stand (status) hat, ist keine Person, sondern wird für eine Sache (nach Römischem Recht: die *servi* [= Sklaven, Unfreie]) oder für einen Menschen minderen Rechts gehalten.“⁵⁰⁷

⁵⁰³ Riedel, *Bürgerliche Gesellschaft*, S. 17; Hervorh. VS.

⁵⁰⁴ Riedel, „Der Begriff der ‚Bürgerlichen Gesellschaft‘ und das Problem seines geschichtlichen Ursprungs“, S. 144.

⁵⁰⁵ Ebd., S. 141 f.

⁵⁰⁶ Vgl. ebd., S. 146.

⁵⁰⁷ Riedel, *Bürgerliche Gesellschaft*, S. 155.

Der Staat ist, so aufgefasst, also nichts anderes als „das personale Gefüge der ‚Bürger‘, d.h. der freien, verantwortlichen Männer“, ⁵⁰⁸ denn es sind diese und nur diese Männer, die politische Tätigkeiten und Funktionen auf jeglicher Stufe – von der dörflichen Gemeinschaft bis auf die Ebene des Reiches – durchführen und wahrnehmen können. Diese politischen Funktionen sind nun als eigentumsrechtliche Vertragsverhältnisse beschreibbar – anders formuliert: sie sind Privilegien. Diese Privilegien strukturieren die gesamte Gesellschaft, und also auch den Staat: Der Familienvater und seine Frau; die Eltern und ihre Kinder; der Hausherr und die Knechte; der Handwerksmeister und die Gesellen; der Lehnherr und der Lehnsnehmer; der Monarch und die Fürsten. „Die Rechtsfähigkeit des Menschen folgt nicht daraus, dass er Mensch ist, sondern dass er Eigentümer (an Rechten, Handlungen, Dingen) ist. [...] Das Vorrecht (Privileg) erweist sich als die zentrale Kategorie dieser Gesellschaft; es bestimmt die rechtlich-politische Stellung des Einzelnen, seine Zugehörigkeit zu einem der ‚Stände‘ und ‚Herrschaften‘, aus denen sich die bürgerliche Gesellschaft zusammensetzt. Denn sie ist zugleich und in einem ‚politische‘ Gesellschaft. Die Teilhabe an der Herrschaftsordnung erhebt die Elemente bürgerlichen Lebens (Besitz, Familie, Art und Weise der Arbeit) zu Elementen des politischen Lebens (Grund- und Stadtherrenschaft, Stand, Korporation). Darin liegt der Grund für die fortdauernde Nicht-Unterscheidung von bürgerlicher und politischer Gesellschaft[.]“ ⁵⁰⁹

Erst die *Französische Revolution* beseitigt im Jahr 1789 mit der *Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte* alle genannten Privilegien, nimmt den Menschen als Menschen zum Ausgangspunkt der Verrechtlichung, dem Personsein, und eröffnet dadurch die Sphäre der *bürgerlichen Gesellschaft*, wie wir sie heute kennen.

Aus dieser unendlichen, weitverzweigten und geschichtlich immens aufgeladenen Thematik sind für uns jetzt zwei Punkte festzuhalten: Erstens müssen wir noch einmal kurz zum Abschnitt über die Familie zurückblicken, den wir jetzt besser verstehen können. Der berühmte § 162 und die Anm. zum § 163, also das Abhalten der Auffassung der Ehe als eines Vertrages, sowie die Bestimmung der Ehe als die freie Einwilligung eines Mannes und einer Frau, *eine* Person auszumachen, dürfen keinesfalls als bloßes Abhalten einer zu

⁵⁰⁸ Ebd., S. 134.

⁵⁰⁹ Ebd., S. 153 f.

sehr formaljuristischen Ansicht o.ä. unterinterpretiert werden. Sondern das ganze historische Gewicht der Auffassung der Ehe als eines quasi-eigentumsrechtlichen Vertragsverhältnisses, das in Analogie zu anderen Formen der vorrevolutionären Privilegienordnung – Hausherr und Knecht, Bürger und Beisasse, Meister und Tagelöhner – eine Herrschaft des Mannes über die Frau bedeutete, wird hier abgelegt und die Ehe als Freiheitswirklichkeit im Element der gegenseitigen Liebe erkannt. Das ist die oft verleugnete Modernität der Familientheorie Hegels.

Zweitens ist philosophiegeschichtlich festzuhalten, dass Hegel der erste war, der den Begriff ‚bürgerliche Gesellschaft‘ in der nun neuen Bedeutung systematisch gefasst und analysiert hat.⁵¹⁰ Die Unvermitteltheit, in der die Häuser (*oikoi*) und der Staat (*polis*) zueinander standen, wird in der bürgerlichen Gesellschaft aufgehoben und es eröffnet sich die Sphäre der Besonderheit, der individuellen Lebensgestaltung des Menschen – und Hegel ist der erste, der diese moderne Form der Freiheit systematisch zur Darstellung bringt: „Was Hegel mit der ‚bürgerlichen Gesellschaft‘ in das Bewußtsein der Zeit erhob, war nichts geringeres als das Resultat der modernen Revolution: die Entstehung einer entpolitisierten Gesellschaft durch die Zentralisierung der Politik im fürstlichen bzw. revolutionären Staat und die Verlagerung ihres Schwerpunktes auf die Ökonomie, die eben zur selben Zeit diese Gesellschaft mit der industriellen Revolution, in der ‚Staats-‘ bzw. ‚National-Ökonomie‘ erfuhr. Erst in diesem Vorgang traten innerhalb der europäischen Gesellschaft ihre ‚politische‘ und ihre ‚bürgerliche‘ Verfassung auseinander, die vordem, in der klassischen Welt der alten Politik, ein und dasselbe bedeuteten hatten.“⁵¹¹

Die bürgerliche Gesellschaft hat *zwei Prinzipien* (§ 182):

- *Erstens*: Die „konkrete Person“, die sich „als Besondere Zweck ist“ (ebd.). Denken wir zurück an die drei Willensmomente (§§ 5–7): der Mensch hier ist schon konkret, d.h. er ist ein Einzelner, der als solcher aber (vgl. § 7!) immer ein selbstbewusst an sich als Allgemeines (§ 5 – das Abstrahierenkönnen von allem) Zurückgebundener ist.

⁵¹⁰ Vgl. Riedel, „Der Begriff der ‚Bürgerlichen Gesellschaft‘ und das Problem seines geschichtlichen Ursprungs“, S. 156 u. 165 f.

⁵¹¹ Ebd., S. 156.

Der wahrhaft Einzelne steht seinem Allgemeinem (seinem Begriff) nicht gegenüber, sondern verkörpert es (bzw. ihn), d.h. er verliert sich nicht in seinen Besonderungen (§ 6), die ja selbst immer auch fremdbestimmt sein können, z.B. Notwendigkeiten (§ 11). Genau darum geht es aber in der bürgerlichen Gesellschaft: die Einzelnen sind nicht in Einheit mit ihrem Allgemeinem (mit ihrer Familie, mit ihrem Staat, wie oben zu den §§ 142–157 dargestellt), sondern sie sind *Einzelne im Sinne von Vereinzelte*, die sich jeweils nur selbst in ihrer „Notwendigkeit und Willkür“ (§ 182) zum Zweck haben. „In der bürgerlichen Gesellschaft ist jeder einzelne sich selbst Zweck, die anderen sind Mittel.“⁵¹² Jeder ist hier für sich und versucht das, was ihm körperlich, gefühlsmäßig, willkürlich oder zufällig in den Sinn kommt – was er also in seine Besonderung (§ 6!) aufnimmt – durchzusetzen oder zu verwirklichen. Von diesen besonderen Bestimmungen her versteht sich in der bürgerlichen Gesellschaft der Einzelne, womit er fürs Erste Vereinzelter ist und auch sein will.

- *Zweitens*: Entgegen dieser Selbstauffassung des Einzelnen in der bürgerlichen Gesellschaft – er versucht für sich seine Bedürfnisse zu befriedigen, seine Pläne zu verwirklichen – ist das zweite Prinzip der bürgerlichen Gesellschaft nun genau das Gegenteil dieser Selbstauffassung, nämlich das Allgemeine, das sich durch dieses mannigfache Drängen der vielen Vereinzelten zu je ihrer Bedürfnisbefriedigung herstellt und diese allererst vermittelt. Die Allgemeinheit der bürgerlichen Gesellschaft ist aber nicht als diejenige der sittlichen Einheit von Allgemeinem und Einzelem, Objektivität und Subjekt, sittlicher Substanz und Individuum – d.h. wie in Familie und Staat – zu verstehen, sondern es geht um Allgemeinheit im Sinne von Gemeinsamkeit und Generalisierbarkeit. Die in der bürgerlichen Gesellschaft zu erreichende Freiheit wird darum letztlich „formell“ (§ 195*) bleiben, doch dazu später.

Das erste Prinzip, die als Selbstzweck aufgefasste Besonderheit (§ 6) einer Person, führt – gegen die unmittelbare Intention als Selbstzweck angesetzt zu sein – zum zweiten Prinzip, der Allgemeinheit, denn was im ersten gewollt wird, ist für den Einzelnen als Vereinzelten, als Nur-Einzelnen nicht zu er-

⁵¹² Liebrucks, *Sprache und Bewußtsein* Bd. 3, S. 581.

reichen. Recht und Subsistenz des Einzelnen sind mit dem Recht und der Subsistenz *aller* „verflochten“ (§ 183), aber nur im Sinne der Verallgemeinerung, d.h. letztlich immer getrennt, aber funktional aufeinander bezogen bleibend. Diese funktionale, nur als Mittel fungierende Verflochtenheit in ihrer Ganzheit kann man als den „Not- und Verstandesstaat“ (ebd.) oder als den Nachwächter- oder Minimalstaat bezeichnen.

Wir wissen aus der Darlegung der Willensmomente (§§ 5–7) bereits, dass das wahrhafte Allgemeine nur je Allgemeines ist, wenn es sich selbst besonders (§ 6), ohne sich zu verlieren. Das gilt nun auch hier: die Idee der Freiheit lässt ihre Momente gewähren, die Besonderheit entwickelt und ergeht (vgl. § 184) sich nach allen Seiten. Die Sittlichkeit ist in der bürgerlichen Gesellschaft in ihre Extreme verloren, das völlig Vereinzelte, das nur seinen besonderen Einfällen nachjagt und das Allgemeine stehen sich gegenüber, sind nicht in Einheit wie in der Familie oder im Staat. Das wird sich gleich schön zeigen, insofern in der bürgerlichen Gesellschaft sowohl die Moralität (in der radikalen Besonderung), als auch das abstrakte Recht (das allen Gemeinsame als das positiv vorliegende Rechtssystem) ihren Platz haben – aber nur in ihrer „Entzweiung“ (§ 186, vgl. § 184), also nicht integriert, sondern problematisch bleibend, sich auch gegeneinander stellend und aufreibend.

Die „Besonderheit für sich“ (§ 185), also der sich in seine Besonderungen (§ 6) verlierende vereinzelt Mensch ist *maßlos* und also selbstzerstörerisch; die Besonderheit hat in sich kein Maß und somit ist auch die Zahl ihrer Ausschweifungen ohne Maß. Ebenso ist aber umgekehrt auch die Unbefriedigt-heit, die Entbehrung und Not hier maßlos – beides findet in der bürgerlichen Gesellschaft statt: unglaublicher Reichtum und Verschwendung, sowie dagegen die bitterste Not. Aber: *Das Eigenrecht der Besonderheit ist Moment der modernen Freiheit.* In der Anm. zum § 185 illustriert Hegel dieses Spezifikum der Moderne auf knappstem Raum: In der griechischen Antike ist das Moment der Besonderheit nur als *Verstoß gegen die Sitte* auffassbar. Historisch kristallisiert findet sich das in Sokrates und seinem Wirken. Sokrates' Arbeit am Selbstbewusstsein, sein niemals endendes Hinterfragen und Analysieren von verständigen, in der alltäglichen Anschauung gegründeten Meinungen und die dadurch aufbrechende „Entzweiung“ (§ 185 Anm.) von einzeitigem Bürger und durch Sokrates problematisierter Sitte konnte in der griechischen Welt nicht als produktives, freiheitsverwirklichendes Moment anerkannt

werden, sondern nur als direkte Negation der Sitte selbst, als ein Angriff.⁵¹³ Dementsprechend interpretiert Hegel auch die berühmt-berüchtigten Stellen⁵¹⁴ aus Platons *Politeia*, in denen das „Prinzip der selbstständigen Besonderheit“ (ebd.) unterdrückt wird, also Privateigentum abgeschafft und Gemeinschaft der Frauen und Kinder gefordert wird, so, dass er die *Politeia* als präzise kritische Durchdringung und Zurückweisung gerade desjenigen Prinzips – nämlich eben der Besonderheit –, das gerade in die sittliche Wirklichkeit Athens eingebrochen ist, liest. „Er [= Platon] hat seine Zeit erkannt.“⁵¹⁵ Doch die griechische Sittlichkeit hat sich nicht zum Prinzip der Besonderheit heraufarbeiten können – historisch geschieht das in mehreren Etappen, an allererster Stelle durch die Ausbreitung der christlichen Religion. „Erst in der christlichen Religion ist das Prinzip des allgemeinen Geltens der Persönlichkeit ausgesprochen worden und dadurch der Grund gelegt[,] dass sich die Freiheit selbst tiefer erfassen konnte.“⁵¹⁶ „In der christlichen Religion heißt es, Gott will, daß alle Menschen selig werden, daß in jedem Subjekt in ihm die Göttlichkeit sich auftut, und ebendiese Seite der subjektiven Freiheit macht dann das wahrhafte Dasein, die wahrhafte Realität in der Idee aus.“⁵¹⁷ Platon also hat, in der Interpretation Hegels in der Anm. zu § 185, dieses Problem genau gesehen; die Besonderheit, die Eigensinnigkeit der Menschen stellt sich auf sich, und somit negativ gegen die substantielle Sittlichkeit in der Polis. Das konnte von Platon aber, nach Hegel, gerade nicht als notwendiges Moment der Realisierung von Freiheit – wie eben in der bürgerlichen

⁵¹³ Auf die Vorrede und die darin entwickelte ‚zweite Fehlauffassung‘ zurückblickend, zeigt sich eine gewisse Nähe von Sokrates und den Sophisten, insofern das Prinzip der Besonderheit in beiden Fällen stark hervortritt und entscheidend wird. Bei Sokrates geschieht dies aber immer (wie schon zur Sokratischen Ironie oben zu § 140 Anm. bemerkt) in ethischer Absicht, d.h. um Fehlvorstellungen und Scheinwissen des jeweils herrschenden ‚gemeinen Menschenverstandes‘ aufzubrechen und zu ‚reinigen‘. Hierzu ist dann einschlägig die wichtige – und etwas abgründige – Stelle in Platons *Sophistes*, 226a–231c, in der erst sehr klar die sokratische Tätigkeit geschildert wird und dann diese Tätigkeit als „die echte und edle Kunst des Sophisten“ (ebd. 231b, Üs. Rudolf Rufener) bezeichnet wird.

⁵¹⁴ Zum Privateigentum siehe *Politeia* III. Buch, 416d; zur Frauen- und Kindergemeinschaft generell das V. Buch, 449a ff., besonders 457c ff. Es ist aber zu beachten, dass Platon diese Bestimmungen nur für die zwei obersten Stände, Philosophen und Wächter, vorsieht.

⁵¹⁵ GW Bd. 26/1, S. 455.

⁵¹⁶ Ebd.

⁵¹⁷ GW Bd. 26/2, S. 717 = Hegel, *Die Philosophie des Rechts. Vorlesung von 1821/22*, ed. Hoppe, S. 178 f.

Gesellschaft in ihrer modernen Bedeutung – gedeutet werden: „indem er [= Platon] das Prinzip des Negativen [...] sah[,] es aber *nur* als ein Negatives auffasste[,] als Feindliches[,] so hat er sich nicht anders zu helfen gewusst als es abzuschneiden.“⁵¹⁸

Die Besonderheit als Prinzip der bürgerlichen Gesellschaft (vgl. § 182) geht nun aber „in die Allgemeinheit über“ (§ 186*). Das hat viele Ausprägungen, von der Arbeitsteilung bis zum gesetzten Recht, die allesamt die Verwirklichung der Besonderheit, die Realisierung von individuellen Plänen allererst möglich machen. Die Besonderheit will Besonderheit sein, jeder ‚will sein eigenes Ding machen‘, aber die Besonderheit existiert als Besonderheit nur je im Allgemeinen (in der Arbeitsteilung, im Markt, im positiven Rechtssystem). Jedoch sind (im Gegensatz zur Familie und zum Staat) in der bürgerlichen Gesellschaft das Allgemeine und der sich nur über seine Besonderheit(en) definierende Einzelne, der damit der Vereinzelte ist, auf dem „Standpunkte der Entzweiung“, der „nicht die sittliche Identität ist“ (§ 186). Die oben ausführlich dargestellte spekulative Identität der Substanz und ihrer Akzidentien, von Objektivität und Subjekten (§§ 142–157), wird in der bürgerlichen Gesellschaft gerade *nicht* erreicht. Somit verbleibt diese Sphäre immer eine der äußerlichen Notwendigkeit, des äußerlichen Angewiesenseins auf letztlich fremd Bleibendes. Daher rührt auch die, bei aller Selbstverwirklichung nie gänzlich verschwindende, Härte des Lebens in dieser Sphäre: Konkurrenz, Betrug, Existenzverlust, Armut. „Die Sittlichkeit zerfällt und verliert sich also in diese Extreme.“⁵¹⁹

Die Individuen sind in der bürgerlichen Gesellschaft „*Privatpersonen*“ (§ 187); ihre Besonderheit, ihr Eigeninteresse ist ihnen je ihr Zweck. Das Allgemeine interpretieren sie dementsprechend als Mittel, um diesen Zweck zu erreichen. (Es handelt sich dann, wie schon im § 183 erwähnt, um den Nachtwächterstaat.) Als dieses herabgestufte, nur äußerliche Allgemeine akzeptieren die Privatpersonen dieses auch: sie halten sich an Gesetze, sie kontrahieren mit anderen Privatpersonen, um ihre eigenen Bedürfnisse zu befriedigen usw. – Wenn Hegel sagt, dass das Allgemeine als Mittel „*erscheint*“ (§ 187), dann ist hier die philosophische Bedeutung des Erscheinens und generell des Scheinens zu beachten. Gewöhnlich meint man, der Schein sei die völlige

⁵¹⁸ GW Bd. 26/1, S. 455; Hervorh. VS.

⁵¹⁹ Fulda, *Hegel*, S. 217.

Unwahrheit oder eine Täuschung, bei der sich dann herausstellt, dass es sich gerade nicht so, wie geglaubt, verhält. Gegenbegriff ist dann das Sein, vorgestellt als das Reale. So einfach ist es hier aber nicht, sondern: „Ein Schein sein bedeutet ganz allgemein, in seinem Sein auf etwas bezogen zu sein oder darauf zu verweisen, was das Bezogene unmittelbar *nicht* ist; es bedeutet in der Sprache Hegels, einem Anderen nicht nur als ein Anderes gegenüberzustehen, sondern in das Andere reflektiert zu sein, sich in ihm aufzuheben.“⁵²⁰ Hoffmann bringt auch gleich ein schönes Beispiel: einen Geldschein. Er liegt physisch vor, hat Qualitäten (z.B. Farben) und ist quantifizierbar. Er *erscheint* also als ein selbstständiger Gegenstand. Aber sein Sein *als Geldschein* liegt gerade nicht in seinen unmittelbaren Qualitäten, in seiner Papierqualität, seiner Sauberkeit o.ä. Sondern der Geldschein ist nur Geldschein, weil in ihm die Anerkennung eines gewissen Wertes durch eine Zentralbank *erscheint*. Logische Formen des Scheins sind u.a. das Positive und das Negative, Form und Materie, oder eben das Wesen selbst und sein Zur-Erscheinung-Kommen, seine Erscheinung. Die Erscheinung ist eine höherstufige Form des Scheins, „das entwickelte Scheinen ist die Erscheinung“ (*Enzyklopädie* § 131).

Es ist also wichtig zu sehen, dass „die Philosophie sich vom gemeinen Bewußtsein dadurch unterscheidet, daß sie dasjenige, was diesem als ein Seiendes und Selbstständiges gilt, als bloße *Erscheinung* betrachtet.“⁵²¹ Das Spezifische der Erscheinung besteht nun weiters darin, dass sie sich zu einer Totalität oder einer Welt ausweitert. Denn der Grund eines Als-selbstständig-Erscheinenden ist selbst wiederum – Erscheinung (vgl. *Enzyklopädie* § 132). „Wenn wir von der Erscheinung sprechen, so verbinden wir damit die Vorstellung einer unbestimmten Mannigfaltigkeit existierender Dinge, deren Sein schlechthin nur Vermittlung ist [d.h. begründet-sein, erhalten-werden, garantiert-werden durch andere Erscheinungen] und welche somit nicht auf sich selbst beruhen, sondern nur als Momente ihre Gültigkeit haben.“⁵²² Blicken wir auf die bürgerliche Gesellschaft, dann wird das leicht verständlich:

⁵²⁰ Hoffmann, *Hegel-Propädeutik*, S. 331.

⁵²¹ *Enzyklopädie* § 131 Zusatz, TWA Bd. 8, S. 262; Hervorh. VS. Zum Schein generell GW Bd. 11, S. 246–249 = TWA Bd. 6, S. 19–24, sowie zur Erscheinung GW Bd. 11, S. 323 ff. (bes. 341 ff.) = TWA Bd. 6, S. 124 ff. (bes. 147 ff.). Zum Verhältnis von Schein und Erscheinung vgl. *Enzyklopädie* § 131.

⁵²² *Enzyklopädie* § 131 Zusatz, TWA Bd. 8, S. 262.

In der bürgerlichen Gesellschaft entspricht das Verhältnis des Vereinzelten, der sich aus seiner Besonderheit heraus bestimmt, und dem Allgemeinen genau einem solchen Erscheinen: Das Individuum stellt sich selbst als selbstständig vor. Bis zu einem gewissen Grad stimmt das auch: Ich selbst entscheide, ob und wann ich ein Glas Wasser trinke, ob ich einen Kaufvertrag über ein paar Kirschen mit einem Händler eingehe usw. Jedoch sind all diese Tätigkeiten nur je diese Tätigkeiten, weil sie durch ein Allgemeines vermittelt sind: Ich bin angewiesen auf Wasserversorgung, d.h. auf Infrastruktur, Wartung dieser Infrastruktur, Qualitätskontrollen, ein Speichersystem zum Ausgleich bei Knappheit usw.; ebenso bei einem simplen Kaufvertrag, die positive Fassung der einschlägigen Rechtsnormen, die Bereitstellung der Ware durch Obstbauern und Lieferanten, die Garantie der Einhaltung des Vertrages durch mögliche Zwangsmittel etc. – Die Individuen, die diese genannten Tätigkeiten ausführen oder durch ihre Arbeit in den jeweiligen Einrichtungen ermöglichen, sind wiederum selbst *ebenfalls Privatpersonen*. So entsteht eine Welt als Totalität des In-einander-Scheinens der einzelnen Momente, d.h. in diesem Fall eben die bürgerliche Gesellschaft als das Reflektiertsein ineinander der unzähligen Privatpersonen – die aber, für sich betrachtet jeweils nur versuchen, ihre Besonderheit, ihre eigenen Vorstellungen zu verwirklichen.

Weiters ist nun wichtig, dass es (wie in der Wesenslogik) in diesen Erscheinungs-Verhältnissen gerade *nicht* zur wahrhaften Integration der Glieder kommt. Die spekulative Identität von Allgemeinem, Besonderem und Einzelnem – wir kennen sie aus der Einheit der drei Willensmomente (§§ 5–7), aus dem Übergang von der Moralität in die Sittlichkeit (§ 141), sowie v.a. aus dem Institutionenabschnitt §§ 142–157 – wird in der bürgerlichen Gesellschaft niemals erreicht, sondern es verbleibt die Trennung von Einzelnem und Allgemeinem, Individuum und Substanz, bei gleichzeitigem instrumentellen Angewiesensein aufeinander. Die anonyme Masse der Privatpersonen scheint ineinander, reflektiert sich ineinander; die Privatpersonen sind aufeinander verwiesen, bedingen sich gegenseitig – und das als Totalität ausgebreitet ist die bürgerliche Gesellschaft als das Wesen der Privatpersonen –, aber sie verbleiben letztlich immer getrennt voneinander und erkennen im Allgemeinen oder in der Objektivität niemals ihr eigenes Wesen. Im Gegenteil: die Privatpersonen sichern sich erstens gegen die anderen Privatpersonen ab, interpretieren aber zweitens auch das Allgemeine selbst als ein ihnen Fremdes und potentiell Übergriffiges, gegen das sie sich so gut wie es geht absichern müssen. Eine von hier aus gut nachvollziehbare Auftretensform

dieser bürgerlich-gesellschaftlichen Selbstauffassung ist die Meinung, Steuern seien etwas Feindliches.⁵²³ Und kurz vorausblickend gesprochen: Weil sich am Übergang von der bürgerlichen Gesellschaft herausstellen wird, dass die bürgerliche Gesellschaft ihrerseits ebenfalls nicht selbstständig ist, kann die bürgerliche Gesellschaft als Lebensform niemals das letzte Wort sein. Doch der Reihe nach.

Die Individuen als Privatpersonen akzeptieren, wie gesagt, das Allgemeine als Mittel, d.h. als Instrument zur Durchsetzung ihrer jeweiligen besonderen Zwecke. Das ist nun allerdings nicht „[d]as Interesse der Idee“ (§ 187), wir können auch sagen, dass das aus Sicht der Philosophie zu kurz gegriffen ist. Vielmehr geht es jetzt um den *Bildungsprozess*, der die vielen vereinzelt Individuen, die je nur ihren besonderen Zwecken nachjagen, durch die *Arbeit*, also die Distanzierung der Bedürfnisse zur (vorerst nur) formellen Freiheit (vgl. §§ 8, 108) erhebt – und das *ohne, dass das jedem einzelnen Bewusstsein auch explizit klar wird*. Innerhalb der bürgerlichen Gesellschaft bleibt aber, um es zu wiederholen, die Freiheit formell, d.h. das Individuum isolierend und gegen das Allgemeine oder Objektive festhaltend; es bleibt bei bloß „ichzentrierter Freiheit“⁵²⁴ und die sittliche Einheit von Einzelfremdem und Allgemeinem (vgl. §§ 142–157) wird nicht erreicht. Trotzdem ist diese formelle Freiheit ein immens wichtiger Befreiungsschritt.

In der Anm. zu § 187 berührt Hegel kurz zwei Fehlauffassungen in Hinblick auf die *Bildung*:

- Erste Fehlauffassung: Die Unschuld des Menschen im Naturzustand ist die wahre Moralität; die naive Ungebildetheit ist besser und moralisch höherstehend.
- Zweite Fehlauffassung: Die Bequemlichkeit des Lebens und die elaborierten Bedürfnisbefriedigungen, die beide durch die gelehrte Technisierung der bürgerlichen Gesellschaft ermöglicht werden, sind die entscheidenden Endziele der Bildung.

⁵²³ „Das *Auseinandertreten* von Besonderheit und Allgemeinheit in der bürgerlichen Gesellschaft ist *Schein*. Aber es ist ein *wirklicher*, ein *praktizierter Schein*.“ Liebrucks, *Sprache und Bewußtsein* Bd. 3, S. 581; Hervorh. i. Orig. – Vgl. generell ebd., S. 581 f. zur Frage des Scheins.

⁵²⁴ Wladika, „Wimmeln von Willkür‘ und zuletzt vollständige formelle Befreiung“, S. 167.

Dagegen ist die Bildung als Tätigsein des Geistes festzuhalten: Der Geist verliert sich, entzweit sich, entfremdet sich – denken wir für unsere Zwecke hier an den jungen Schüler, der vor der unendlichen Masse der Lerngegenstände steht, der fremde Sprachen lernen muss, die als monolithische, schwer durchdringbare Blöcke objektiv vor ihm in Lehrbüchern niedergelegt sind. Er muss sich in Gedankensysteme, die zweitausendfünfhundert Jahre alt sind hineinarbeiten; er steht vor der Unermesslichkeit der Natur und deren mathematisch formulierter Gesetzlichkeiten. – Aber der Geist durchdringt diese Äußerlichkeit, bildet sich in sie hinein und gewinnt damit „sein *objektives* Dasein“ (§ 187 Anm.) Ein einfaches Beispiel ist hier die Durchdringung der Mannigfaltigkeit der Natur durch Erforschung und Kategorisierung der Arten. „Auf diese Weise nur ist der Geist *in dieser Äußerlichkeit* als solcher *einbeimisch* und *bei sich*.“ (ebd.*)

Bildung ist somit die Entwicklung zur Freiheit, weg vom *Schrecken der objektiven Welt*,⁵²⁵ hin zum Sich-selbst-Finden in der vernünftigen Gestaltung der Welt. Und Bildung als Befreiung ist somit zuallererst *Arbeit* – in der ganzen Weite ihrer Bedeutung, Arbeit „gegen die bloße Subjektivität des Benehmens, gegen die Unmittelbarkeit der Begierde, so wie gegen die subjektive Eitelkeit der Empfindung und die Willkür des Beliebens.“ (§ 187 Anm.) Diese „harte Arbeit“ (ebd.*) ist oft verpönt, aber nur durch sie gewinnt der Einzelne in sich Objektivität, d.h. er wird Verwirklichter der sittlichen Idee, vor allem im Dienst am Staat. So wird der Einzelne als Vereinzelter, der sich nur aus seinen Besonderheiten bestimmt, zum wahrhaft Einzelnen, zur „freie[n] Subjektivität“ (ebd.), indem er, wie in den §§ 142–157 dargestellt, als Belebung und Erfüllung eines sittlichen Allgemeinen gleichzeitig durch dieses getragen und erhöht wird.

Das System der Bedürfnisse (§§ 189–208)

Die Besonderheit der Privatperson, die in der bürgerlichen Gesellschaft entscheidend ist, ist „zunächst als das gegen das Allgemeine des Willens überhaupt bestimmte“ (§ 189), d.h. das zweite Willensmoment (§ 6). Der Mensch will diese seine Besonderheit, ein nur „*subjektives* Bedürfnis“ (§ 189*) seiner, *objektiv* machen:

⁵²⁵ Vgl. Hoffmann, *Hegel-Propädeutik*, S. 19.

- durch äußere Dinge, die er durch Tausch erwirbt, besitzt und verzehrt; sowie
- durch Arbeit.

Schon hier sieht man, dass der Mensch in seiner Besonderheit nicht Nur-Besonderheit, völlig auf sich gestellter Eigensinn wird bleiben können, auch und gerade dann, wenn er genau das intendiert. Die Allgemeinheit macht „sich geltend“, und das ist das „Scheinen der Vernünftigkeit“ (ebd.).

Bedürfnisse sind allgemein, z.B. Ernährung, Schutz durch Kleidung, aber sie treten immer gleich in besonderer Gestalt auf, z.B. wird sich in einer Polarregion das Bedürfnis nach Nahrung bald als das Bedürfnis nach effizientem Fischfang darstellen; entsprechend anders in einer Wüstengegend. Es gibt wechselnde Ernteerträge, es gibt unterschiedlich gut erschlossene Handelswege, es gibt unterschiedliche Tüchtigkeit und Arbeitsmoral usw. usf. – dieses „*Wimmeln von Willkür*“⁵²⁶ verzweigt sich vom Allereinfachsten und Fundamentalsten, vom Bedürfnis nach Ernährung und Schutz, bis ins Unendliche, Globale, bis in die spezialisiertesten und ausgereiftesten Genüsse.

Weil dieser Gesamtzusammenhang immer nur von der Besonderheit, von der Willkür des Vereinzelteten ausgeht, liegt es auf den ersten Blick nahe, an ein großes, undurchdringliches Chaos und an bloße Zufälligkeit zu glauben – „der Eine genießt, ein Anderer entbehrt“.⁵²⁷ Aber: „dies allgemeine Wimmeln von Willküren erzeugt aus sich allgemeine Bestimmungen, sie werden regiert und gehalten von einer Notwendigkeit, die von selbst da hineintritt.“⁵²⁸ „Es ist ein interessantes Schauspiel, wie alle Zusammenhänge hier rückwirkend sind, wie die besonderen Sphären sich gruppieren, auf andere Einfluß haben und von ihnen ihre Beförderung oder Hinderung erfahren.“⁵²⁹ Und es ist die Staatsökonomie, die versucht, die Gesetzmäßigkeit dieser Mannigfaltigkeit der Willkür zu erforschen.

In der bürgerlichen Gesellschaft generell wird der Mensch *als Bürger* aufgefasst (§ 190 Anm.); im abstrakten Recht als Person (§ 35), in der Moralität als Subjekt (§ 105), in der Familie als Mitglied (§ 158). Das deutsche Wort ‚Bürger‘ hat zwei Bedeutungen, die es zu differenzieren gilt, den *citoyen* und den

⁵²⁶ Zusatz zu § 189, TWA Bd. 7, S. 347.

⁵²⁷ GW Bd. 26/2, S. 953.

⁵²⁸ GW Bd. 26/3, S. 1315.

⁵²⁹ Zusatz zu § 189, TWA Bd. 7, S. 347.

bourgeois.⁵³⁰ Gemeint ist hier gerade nicht der *citoyen*, also der Bürger im politischen Sinn, der Staatsbürger. Sondern der Bürger der bürgerlichen Gesellschaft ist *bourgeois*, also Besitzbürger. Diese beiden Gestaltungen des Bürgers stehen in gewisser Weise gegeneinander; der *bourgeois* ist genau derjenige Mensch, der sich nur aus seinem zweiten Willensmoment, der Besonderheit her versteht, aus dieser lebt und entsprechend das Allgemeine, den Staat, auch nur so betrachtet, nämlich als Mittel zur Erreichung seiner besonderen Privatzwecke. Daraus resultiert die Auffassung des Staates als etwas Äußerlichem, Feindlichen; es resultiert der gerade dargelegte *Schein* des Primats des *bourgeois*. Fichte: „Es ist den Eigentümern [= den Bürgern im Sinne der Bourgeoisie] durchaus gleichgültig, wer sie schützt, wenn sie nur geschützt werden; das einzige Augenmerk dabei ist: so wohlfeil als möglich. Der Staat ist den Eigentümern ein notwendiges Übel, weil er Geld kostet, und man muss jedes Übel so klein machen als möglich.“⁵³¹ Der junge Hegel hat darum in berühmten Worten die Bourgeoisie als „politische Nullität“⁵³² bezeichnet, denn darin besteht letztlich die Wehrlosigkeit und logisch-politische Nichtigkeit der Bourgeoisie: Wenn der Endzweck des Lebens des Einzelnen nur sein Besitz, Genuss und Vermögen ist, dann ist Selbstverteidigung unmöglich, denn der potentielle Tod im Kampf würde diesen Endzweck sofort vertilgen. Der Tote kommt nicht mehr in den Genuss ‚seines‘ Besitzes. Darum kann die Setzung der bürgerlichen Gesellschaft – die *als Moment, als untergeordnete Sphäre* wirklich Freiheit gewährt – als Endzweck, d.h. die Fixierung des Staates als Nur-Minimalstaat, Nur-Nachtwächterstaat, niemals eine vernünftige und sittliche Organisation sein (Vorausblick auf § 324 Anm.).

In der bürgerlichen Gesellschaft generell wird also der Mensch als Bürger im Sinne des apolitischen *bourgeois* aufgefasst. Nun genauer, nämlich vom „Standpunkt der Bedürfnisse“ (§ 190 Anm.) aus betrachtet, wird der Mensch *als Mensch*, d.h. in der konkreten Gesamtheit seiner Bedürfnisse, die wiederum ein Konglomerat aus „der Triebkomponente (Naturnotwendigkeit) und

⁵³⁰ Dazu konzise Schmitt, *Verfassungslehre* § 19 II. 1., S. 253.

⁵³¹ Fichte, *Die Staatslehre, oder über das Verhältnis des Urstaates zum Vernunftreiche*, Sämtliche Werke (ed. I. H. Fichte) Bd. IV, S. 404. Vgl. auch das bei Schmitt, *Verfassungslehre*, S. 309 gegebene Zitat von Lorenz vom Stein, dass die Bourgeoisie der Frage nach der Regierungsform indifferent gegenübersteht: „sie will nur nicht die Unsicherheit der Zustände“.

⁵³² *Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts*, GW Bd. 4, S. 458 = TWA Bd. 2, S. 494.

der unreflektierten Freiheitskomponente (Willkür)⁵³³ sind, aufgefasst. Letzgenannte Komponente hebt den Menschen vom Tier ab und drängt die triebhaften Bedürfnisse, die „reinen Bedürfnisse“⁵³⁴ über ihre Unmittelbarkeit hinaus.

Bei den Tieren sind sowohl die Bedürfnisse als auch die Mittel zur Befriedigung dieser Bedürfnisse beschränkt, ihre Zahl ist endlich. Sie sind oftmals räumlich limitiert, an ihre Umgebung angepasst und dementsprechend auch in dem, was sie assimilieren können, oft stark spezifiziert. Aber selbst für diejenigen Spezies, für die das nicht gilt, gilt: Die Zahl ihrer Bedürfnisse selbst ist immer limitiert: Ernährung, Überleben, Fortpflanzung. Beim Menschen ist das anders. Gewiss teilt er diese Bedürfnisse mit den Tieren, aber er geht auch und gerade in ihrer Erfüllung über sie hinaus, d.h. er bleibt nicht bei der unmittelbaren Befriedigung stehen, sondern gestaltet sie aus. Dies geschieht durch (1.) „Vervielfältigung der Bedürfnisse und Mittel“ und (2.) „durch Zerlegung und Unterscheidung des konkreten Bedürfnisses in einzelne Teile und Seiten, welche verschiedene partikularisierte, damit abstraktere Bedürfnisse werden“ (§ 190*).

Durch die Teilung und Vervielfältigung der Mittel und Weisen der Befriedigung der Bedürfnisse entstehen wiederum neue, etwas abstraktere⁵³⁵ Bedürfnisse – und so weiter fort „eine ins unendliche fortgehende Vervielfältigung“ (§ 191). Als Beispiel, ausgehend von sehr einfachen Bedürfnissen: „Der Mensch hat das Bedürfnis zu wohnen, um geschützt zu sein vor Wind und Wetter; er muss sich bekleiden, um geschützt zu sein, und der Scham wegen, er muss essen und trinken; alles [k]onkrete Bedürfnisse. Durch diese schon ist der Mensch vom Tier unterschieden. Die Tiere haben, wie sie sind, ihre Kleidung; der Mensch hat für seine Kleidung selbst zu sorgen. Er hat ferner das Bedürfnis der Nahrung, kann nicht mehr im tierischen Zustand seiend, sich die Nahrung roh lassen, sondern muss sie sich adäquat machen, ihre natürliche Unmittelbarkeit zerstören, ehe sie zu ihm passt.“⁵³⁶ – Für den Menschen gibt es niemals den nur-unmittelbaren Trieb, sondern er muss sich

⁵³³ Vieweg, *Das Denken der Freiheit*, S. 289.

⁵³⁴ GW Bd. 26/2, S. 722 = Hegel, *Die Philosophie des Rechts. Vorlesung von 1821/22*, ed. Hoppe, S. 184 (zitiert nach der Studienausgabe, abweichende Lesung in GW).

⁵³⁵ „Die Abstraktion ist hier zunächst die *gesetzte* Besonderheit, die nicht gegebene, seiende, hingegenommene.“ Wladika, „Wimmeln von Willkür‘ und zuletzt vollständige formelle Befreiung“, S. 166; Hervorh. i. Orig.

⁵³⁶ GW Bd. 26/2, S. 954.

zu allem verhalten. Gewiss *kann* er sich dem Trieb, den Instinkten und Begierden in ihrer Unmittelbarkeit hingeben, aber dieses unmittelbare Sich-Hingeben ist für den Menschen – ob es ihm bewusst ist oder nicht – selbst ein Allgemeines, eine Maxime im Sinne Kants: ‚Wann immer ich den Nahrungstrieb verspüre, messe ich ihm sofortige Priorität zu und gebe ich mich ihm hin.‘ Aber das führt ihn nicht weiter, hebt ihn nicht über das Tier. Was den Menschen dagegen weiterführt ist das Nichtstehenbleiben bei den Naturtrieben in ihrer Unmittelbarkeit. Die ersten Momente dieses Nichtstehenbleibens sind, wie gesagt, die Vervielfältigung und die Zerlegung der Bedürfnisse.

Alles, was auftritt, fächert sich in eine unendliche Vielzahl von Verknüpfungen und Verbesserungen auf. Der Mensch muss sich bekleiden: schon ist die Individualität da: ein Gürtel hält die Tücher zusammen, ist aber auch die Befestigung der Schwertscheide, aber auch ein Schmuckstück, möglicherweise ein Geschenk oder ein Rangabzeichen oder generell ein Statussymbol. Gewiss lassen sich einzelne Formen des Distanzierens der Unmittelbarkeit bei einigen Spezies auch finden, z.B. der Nestbau. Aber hier bleiben die Mittel immer ganz nahe beim Zweck, eine Baumhöhle wird mit Federn und Gras zu einem geschützten Raum des Brütens ausgestaltet. Damit hat es sich. Dagegen der Mensch: Er benötigt eine Schlafstätte. Aber er will eine spezielle Matratze, die auf seine besonderen Bedürfnisse abgestimmt ist; er benötigt Vorhänge oder Jalousien, weil er in der beleuchteten Stadt wohnt; es muss geheizt oder gekühlt werden; die Luft ist ihm zu trocken, er benötigt einen Luftbefeuchter; das Aufstehen fällt ihm schwer, er benötigt einen Schlafphasenwecker, der wiederum einen kleinen Prozessor eingebaut hat und Batterien benötigt. Oder er sieht in einem Stilmagazin, in einer Werbung oder bei einem Besuch eines Freundes ein besonders großes, komfortables Bett und möchte nicht zurückstehen. Ebenso bei der Nahrung: ausgehend vom bloßen Garen des rohen Fleisches über offenem Feuer bis hin zur internationalen Sterneküche eröffnet sich eine unendliche Mannigfaltigkeit der Bedürfnisse, die ihrerseits verflochten sind und immer wieder neue, abstraktere, kleinteiligere Bedürfnisse hervorbringen, – die Bedürfnisse werden *verfeinert* (§ 191).

Wie die Bedürfnisse in ihrer Verfeinerung sowohl abstrakter, als auch verflochtener werden, so auch die „Beziehung der Individuen aufeinander“ (§ 192). Einerseits werden die Beziehungen enger; der Mensch orientiert sich

an anderen, möchte nicht zurückstehen, möchte etwas, das ihm gefällt, nachahmen. Gleichzeitig aber soll gerade dadurch die Besonderheit und Individualität eines Menschen hervorgekehrt werden (§ 193). Wie es ja auch in der Mode einerseits zu Absatzbewegungen kommt – ich kleide mich anders, als ich es in meiner Umgebung vorfinde, besser, subtiler, *feiner* –, andererseits aber doch immer auch Anschluss gesucht wird, indem z.B. die Avantgarde aus Paris oder New York, die klassische englische Herrenmode oder der Stil irgend einer Subkultur als Vorbild genommen wird. „Alles Partikulare wird insofern ein Gesellschaftliches“.⁵³⁷

Dieses ganze System der „natürliche[n] und gebildete[n] Bedürfnisse“ (§ 195) ist *in sich* maßlos und läuft auf den sich immer weiter steigernden Gegensatz von „Luxus“ und „eben so unendliche[r] Vermehrung der Abhängigkeit und Not“ (ebd.*) hinaus. „Besonderheit ist natürlich vielfältig Verkehrtheit und Verkehrung.“⁵³⁸ Doch darüber darf nicht der versteckte Zweck, der sich gleichsam hinter den Rücken der nur ihren jeweiligen besonderen Bedürfnissen hinterherjagenden Privatpersonen in der Verfeinerung und Verflechtung bemerkbar macht, übersehen werden.

Die große „Seite der Befreiung“ (§ 194*) der Verfeinerung und Verflechtung der Bedürfnisse liegt im Hinausschieben der Unmittelbarkeit: Die übersteigerte Besonderheit ist Moment der Freiheit, denn sie bedeutet eben immer auch eine Distanzierung der Triebe, der Zufälligkeit und Willkür. Die Begierde in ihrer biologischen oder psychologischen Unmittelbarkeit wird weggeschoben, wird aufgeschoben. Die Verfeinerung zeigt uns zumindest auch: Wir sind mehr als unser Instinkt, wir sind stärker als das Tier, das in seinen Trieben unmittelbar aufgeht.⁵³⁹ – Der Mensch will Besonderer sein, er will sich in besonderen Sachen und Moden darstellen, dadurch entnaturalisiert er sich und, gegenwärtig gesprochen, dadurch ‚vernetzt‘ er sich auch. Je mehr er ein ganz besonderer Nur-Einzeller sein will – durch Geschmack, Reisen, Fotografie, etc. – desto mehr Entnaturalisierung durch Vermittlung, Vernetzung und Technisierung. Hier liegt der Keim von höherstufigen Organisationsformen innerhalb der bürgerlichen Gesellschaft. Bei allen Exzessen und Ungerechtigkeiten des Luxusstrebens, und generell des Strebens der Beson-

⁵³⁷ Zusatz zu § 192, TWA Bd. 7, S. 349.

⁵³⁸ Wladika, „Wimmeln von Willkür‘ und zuletzt vollständige formelle Befreiung“, S. 163.

⁵³⁹ Vgl. ebd., S. 165.

derheit, liegt also in der Distanzierung der unmittelbaren Naturbedürfnisse gerade auch ein – selten bewusst intendiertes! – Moment der Befreiung. „Immer ist die Freiheit ihre [= der Besonderheit] Innenseite, wie viele Verwirrungen es hier auch geben mag.“⁵⁴⁰ Aber: die Befreiung bleibt hier immer noch nur „formell“ (§ 195*), d.h. die „strenge Naturnotwendigkeit“ wird hier nur „versteckt“ (§ 194), insofern die Bedürfnisse und besonderen Belieben nur durch ein äußerliches Allgemeines (im Sinne von: vielen Gemeinsames) – Moden und Meinungen – informiert werden. „Von der Natur abhängen heißt unfrei sein; von seiner Meinung abhängen, ist eine Weise der Freiheit“,⁵⁴¹ aber eben noch nur eine formelle Weise der Freiheit, denn der Inhalt der Meinungen bleibt irgend ein besonderer (also nicht z.B. das Staatsinteresse selbst).

Die Befreiung konkretisiert und entwickelt sich nun in der *Arbeit*, wodurch höherstufige Formen der Allgemeinheit, nicht nur Moden und Meinungen, erreichbar werden. Hegel, in berühmten Worten die Arbeit kennzeichnend: „[sie] ist *gehemmte* Begierde, *aufgehaltenes* Verschwinden, oder sie *bildet*.“⁵⁴² In der Arbeit tritt der Einzelne aus dem Kreislauf von Bedürfnis und Bedürfnisbefriedigung, die sich aber in der Befriedigung natürlich auch gleich wieder aufzehrt, hinaus. Gewiss ist für die jeweilige Privatperson meistens der Zweck der Arbeit eine Bedürfnisbefriedigung, aber „partikularisiert[e] Bedürfnis[e]“ erfordern auch „partikularisierte Mittel“ (§ 196*), und darum wird jede Begierde, die vielleicht als subjektiver Zweck einer Arbeit angesetzt wird, unmittelbar gehemmt: „Kein Arbeiten ohne Mittelreflexion, ohne Zurückstellen zunächst unmittelbarer Interessen, ohne Momente der Anerkennung.“⁵⁴³

Weiters wird in der Arbeit ein immens wichtiger Schritt weg vom ‚Schrecken der objektiven Welt‘⁵⁴⁴ geleistet. Der Arbeitende *formiert* die ihm fremd und äußerlich und anfangs undurchdringlich erscheinende Materie. „Die Form wird dadurch, dass sie hinausgesetzt wird, ihm [= dem Bewusstsein] nicht ein anderes als es“,⁵⁴⁵ sondern der Arbeiter *erblickt sich selbst*, sein Können, seine Geschicklichkeit und nicht zuletzt sein Wissen in der neuen Form der

⁵⁴⁰ Ebd., S. 163.

⁵⁴¹ GW Bd. 26/2, S. 957.

⁵⁴² *Phänomenologie des Geistes*, GW Bd. 9, S. 115 = TWA Bd. 3, S. 153; Hervorh. i. Orig.

⁵⁴³ Wladika, „Wimmeln von Willkür‘ und zuletzt vollständige formelle Befreiung“, S. 164.

⁵⁴⁴ Vgl. Hoffmann, *Hegel-Propädeutik*, S. 19.

⁵⁴⁵ *Phänomenologie des Geistes*, GW Bd. 9, S. 115 = TWA Bd. 3, S. 154; Hervorh. i. Orig.

bearbeiteten Objekte. „Die Arbeit als Verkehrung des Unmittelbaren [und] Natürlichen zum Geistigen ist Bildung.“⁵⁴⁶ Dadurch verhält sich der Mensch in seiner Konsumation „vornehmlich zu menschlichen Produktionen“ (ebd.), denn beinahe alles, was wir gebrauchen oder verzehren, ist menschlich formiert. Darüber hinaus befördert die Mannigfaltigkeit der sich unendlich verzweigenden und teilenden Bedürfnisse, sowie deren Herstellung durch Arbeit, selbstverständlich auch die „theoretische Bildung“ (§ 197) des Menschen; spezialisiertes Wissen und praktische Fähigkeiten bilden sich aus und verfeinern sich. Die Einzelwissenschaften tragen ihren Teil zur Produktion bei: „Physik und Chemie sind in einem ausgebildeten Zustand der Bedürfnisse durchaus nötig.“⁵⁴⁷

Das „Allgemeine und Objektive“ der Arbeit liegt nun genau in der „Abstraktion“ (§ 198), die auch die Vervielfältigung, Spezifizierung und Verfeinerung der Bedürfnisse selbst bewirkt hat, denn so, wie sich die Bedürfnisse spezifizieren und aufteilen, so spezifiziert und teilt sich auch die Arbeit. Die Zerlegung von konkreten Arbeitsvorgängen in viele einzelne kleine Schritte erhöht sowohl die Geschicklichkeit des einzelnen Arbeiters, aber nur in seinem jeweiligen, eng bestimmten Spezialgebiet, als auch die Menge, die produziert werden kann. Darüber hinaus aber führt die Arbeitsteilung zu viel stärkerer Integration, zu viel stärkerer „Abhängigkeit und Wechselbeziehung der Menschen“ (ebd.). Je spezialisierter der Einzelne ist, desto mehr benötigt er von anderen, die ihrerseits wiederum ebenfalls nur stark Spezifiziertes leisten können. Das birgt auch große Gefahr, denn dadurch wird gleichzeitig „die Not [...] größer, dass der bestimmte Arbeiter nur auf diese bestimmte Weise sein Brot zu verdienen vermag, und fehlt diese, brotlos ist, und keinen Ausweg [...] findet, der Not zu entgehen.“⁵⁴⁸ Der wichtigste Grund dieses möglichen Fehlens der eng bestimmten Arbeit liegt ebenfalls in der Arbeitsteilung: die Arbeit wird so abstrakt, dass sie von Maschinen übernommen werden kann.

Für den sich so entfaltenden *Prozess* der bürgerlichen Gesellschaft gilt also, dass „die subjektive Selbstsucht in den *Beitrag zur Befriedigung der Bedürfnisse aller anderen* um[schlägt]“ (§ 199*). „Die Selbstsucht befördert die Interessen

⁵⁴⁶ GW Bd. 26/2, S. 958 (Marginalie zu § 197).

⁵⁴⁷ GW Bd. 26/2, S. 725 = Hegel, *Die Philosophie des Rechts. Vorlesung von 1821/22*, ed. Hoppe, S. 187.

⁵⁴⁸ GW Bd. 26/2, S. 961.

der anderen.⁵⁴⁹ Dieser Prozess durchdringt alle Formen der Besonderheit und Selbstsucht der Privatpersonen, und es ergibt sich, dass „das besondere Bedürfnis die Beziehung auf das allgemeine Bedürfnis, und die besondere Arbeit auf die allgemeine Arbeit, und die besondere Befriedigung auf die allgemeine [Befriedigung] hat.“⁵⁵⁰ Diesen Prozess in seiner Gesamtheit und „Notwendigkeit“ nennt Hegel das „allgemeine, bleibende *Vermögen*“ (ebd.*). Das können wir durchaus analog dem Vermögen der Familie (vgl. §§ 170–172) verstehen, insofern sich das Hab und Gut nicht in seiner bloßen Unmittelbarkeit erschöpft: der Tisch, um den die Familie gemeinsam isst, ist kein schaler Tisch, sondern sinnlich gewordene Familiensittlichkeit; ebenso im Vermögen der bürgerlichen Gesellschaft: ein Arbeitsgerät ist nicht nur *einer* Privatperson dienlich, sondern aufgrund der Arbeitsteilung auf mannigfache Weise mit den anderen verflochten, der Milchbauer vom Hersteller von Gebinden für die Milch, beide von Lieferanten, diese von Automechanikern usf. ins Unendliche. „Die Arbeit [eines jeden] vermehrt das allgemeine Vermögen; jeder liefert seinen Beitrag, und nimmt der Anderen ihre Arbeit auf, und gerade dies Hingeben und Fördern ist das Vermögen der Gesellschaft, die Möglichkeit der Besitznahme.“⁵⁵¹ Mit der „Möglichkeit der Besitznahme“ ist die Möglichkeit, selbst in diesen Prozess einzusteigen gemeint (vgl. § 200 inkl. Anm.), bei der es – entsprechend der Besonderheit als Prinzip der bürgerlichen Gesellschaft – auf die unterschiedlichen Anlagen, Talente und Fähigkeiten ankommt. Versuche, hier Gleichheit zu erzwingen, enden in der bloßen Abstraktion: „Alle Menschen sind vernünftig, dies ist die Hauptsache, aber sie sind von Natur her verschieden, dies ist kein Unrecht der Natur, denn es betrifft die besondere Seite und in dieser gilt das natürliche Prinzip.“⁵⁵² Die bürgerliche Gesellschaft *ist* gerade die Sphäre der Besonderheit; als solche ist sie zentrales Moment der modernen Freiheit. „Die durchaus verführerischen Träume von einer solchen [abstrakten, die Besonderheiten vernichtenwollenden] Gleichheit gehen immer zu Lasten der Zerstörung der subjektiven Freiheit des Einzelnen, einher mit gravierenden Einschränkungen substantieller Rechte.“⁵⁵³ Gleichwohl kann die Besonderheit mit ihrem Belieben und ihren Verirrungen nicht das letzte Wort bleiben. Das

⁵⁴⁹ GW Bd. 26/2, S. 727 = Hegel, *Die Philosophie des Rechts. Vorlesung von 1821/22*, ed. Hoppe, S. 190.

⁵⁵⁰ GW Bd. 26/2, S. 963 (Marginalie zu § 199).

⁵⁵¹ Ebd.

⁵⁵² GW Bd. 26/3, S. 1329.

⁵⁵³ Vieweg, *Das Denken der Freiheit*, S. 302.

zeigt sich auch schon in der bürgerlichen Gesellschaft selbst, zuerst in dem gerade dargelegten Prozess, der das allgemeine Vermögen begründet, und nun weiter in der Gestaltung dieses Prozesses.

Die bürgerliche Gesellschaft als dieser kolossale Prozess hat drei Momente, oder anders formuliert, sie gliedert sich selbst in drei Systeme. Diese bezeichnet Hegel als „*Stände*“ (§ 201). Abzuhalten ist hier gleich die Vorstellung, Hegel wolle ein striktes Ständewesen einführen, das den Einzelnen gegen seinen Willen für immer in eine berufliche Stellung knechtet. Die Stände sind keine Kasten!⁵⁵⁴ Erstens geht es in der Philosophie – wie in der Vorrede dargelegt⁵⁵⁵ – nicht um gute Einfälle oder Entwürfe, auch nicht um diejenigen Hegels. Zweitens hat die Gliederung in die Stände einen systematischen Grund in der Entwicklung der bürgerlichen Gesellschaft selbst; gewiss sind manche Menschen für dieses oder jenes geeigneter, durch ihre Konstitution, ihre Erziehung, ihren Fleiß oder wodurch auch immer; aber: „die letzte und wesentliche Bestimmung liegt in der subjektiven Meinung und der besonderen Willkür“ (§ 206*), wobei diese naturgemäß von der Eignung nicht völlig unbeeinflusst bleiben wird.

Die Stände der bürgerlichen Gesellschaft⁵⁵⁶ konstituieren sich, indem sich die vielen besonderen Tätigkeiten nach ihren Wesensmerkmalen oder den Prinzipien, die sie beseelen, gliedern und zusammenfinden. „Die Mannigfaltigkeit von Besonderheiten sammelt sich in allgemeinen Besonderheiten.“⁵⁵⁷ Jeder Stand repräsentiert eine ‚Etappe‘ oder ein Teilsystem im Prozess der Akkumulation des Vermögens der bürgerlichen Gesellschaft.⁵⁵⁸ Der Stand ist somit „sich objektiv gewordene Besonderheit“ (ebd.), d.h. eine „allgemein[e] Mass[e]“ (§ 201*), die sich selbstbewusst („standesbewusst“) organisiert. Es bestehen drei Stände:

- a) Der *substantielle* oder natürliche Stand (§ 203) ist der Stand des unmittelbaren Bearbeitens der Natur, vor allem des Erwerbs der daraus entstehenden Naturprodukte. Der substantielle Stand ist

⁵⁵⁴ Vgl. § 206 Anm.; GW Bd. 26/1, S. 468; GW Bd. 26/2, S. 732 = Hegel, *Die Philosophie des Rechts. Vorlesung von 1821/22*, ed. Hoppe, S. 196.

⁵⁵⁵ Vgl. GW Bd. 14/1, S. 14 f. u. 16 f. = TWA Bd. 7, S. 25 f. u. 27 f.

⁵⁵⁶ Zum Sinn der Namensgleichheit von Ständen im Sinne der bürgerlichen Gesellschaft und denen des Staates selbst (Landstände u.ä.) vgl. GW Bd. 26/3, S. 1330.

⁵⁵⁷ GW Bd. 26/2, S. 728 = Hegel, *Die Philosophie des Rechts. Vorlesung von 1821/22*, ed. Hoppe, S. 192.

⁵⁵⁸ Vgl. Fleischmann, *La philosophie politique de Hegel*, S. 222.

derjenige Stand, der am direktesten und stärksten von der Natur abhängig ist. Gleichzeitig vollzieht dieser Stand schon einen entscheidenden Schritt in Richtung Vergeistigung, da er im Gegensatz zur nomadischen Lebensweise die Naturabhängigkeit vermindert. Nomaden und Völker, die nur von Fischfang oder Viehzucht leben, sind in viel weiterem Kreis von der Natur bestimmt als Ackerbauern: „Der menschliche Fleiß tut etwas, bei dem Ackerbau mehr als bei der Viehzucht, die Kultur der Wiesen bedarf nicht so viel Mühe als der Feldbau, weil die Produktionen mannigfaltiger sind“.⁵⁵⁹ Der ackerbauende Stand setzt gegen dieses bloße Getriebensein durch die Natur das *Eigentum* des Bodens, durch dessen *beständiges Formieren* sich Familiengüter bilden können, und „das im Schweifenden seine Subsistenz suchende [...] Leben der Wilden zur Ruhe des Privatrechts“ führt. Obwohl hier nun letztlich immer ein Abhängigsein von der Natur bleibt, kann Hegel sagen: „Mit Recht ist der eigentliche Anfang und die erste Stiftung der Staaten in die Einführung des Ackerbaus [...] gesetzt worden“ (§ 203 Anm.*).

- b) Der *reflektierte* oder formelle Stand (§ 204) ist die bürgerliche Gesellschaft im engeren Sinn. Er setzt sich zusammen aus Handwerk, Industrie („Fabrik“) und Handel. Sein Prinzip ist die Reflexion oder das Formelle (vgl. §§ 8 u. 108), also das Verwiesensein und Verknüpftsein (mit den Herstellern der Rohmaterialien, mit Lieferanten, mit Spezialisten, die einen Teilarbeitsschritt ausführen, mit Abnehmern usw.) bei gleichzeitigem Bestehen auf der eigenen Besonderheit, d.h. primär bleibt der eigene Erfolg, und der Andere ist immer (auch) Konkurrent. Es ist die Sphäre der großen Wagnis; immenser Luxus und bitterstes Elend bestehen nebeneinander. Es ist aber auch der Stand des Freiheitsdranges und daraus resultiert der unbändige Impuls zur Verrechtlichung in positive Gesetzesnormen.⁵⁶⁰ Ausgeführt wird das aber erst durch den dritten Stand.

⁵⁵⁹ GW Bd. 26/2, S. 730 = Hegel, *Die Philosophie des Rechts. Vorlesung von 1821/22*, ed. Hoppe, S. 194.

⁵⁶⁰ Vgl. den Zusatz zu § 204, TWA Bd. 7, S. 257.

- c) Der *allgemeine* Stand (§ 205) „Sein Geschäft hat das allgemeine Interesse des gesellschaftlichen Zustandes zum Inhalt.“⁵⁶¹ Es handelt sich um die Berufe, die *dem Staat dienen*, „Militär, Rechtsgelehrte, Ärzte, Geistliche, Gelehrte [etc.]“;⁵⁶² dieser Stand sorgt für das allgemeine Interesse und das Gesamtsystem. – Es muss hier aber gleich dazugesagt werden, dass *nicht* nur der allgemeine Stand die Bürger im Sinne des *citoyen*, also des Staatsbürgers ausmacht. Hegel nennt es „doppeltes Sein“:⁵⁶³ jeder ist beruflich und in seiner Lebensweise, also von der bürgerlichen Gesellschaft aus blickend, einem Stand zugehörig; darüber hinaus aber hat jeder auch ein „politisches Leben, wo das Sittliche der Zweck ist“.⁵⁶⁴

Wir haben gesehen, dass das erste Prinzip der bürgerlichen Gesellschaft die Besonderheit der Privatpersonen ist (vgl. § 182). In dieser unendlichen Mannigfaltigkeit der Antriebe, Bedürfnisse und der Selbstsucht kristallisiert sich aber auch das zweite Prinzip, die Allgemeinheit, heraus. Vereinfacht gesagt: Wenn sich alle je nach ihrer Besonderheit bestimmen, dann sind im Prinzip ihrer Bestimmung alle gleich. Oder umgekehrt, das Prinzip ist dann ein allgemeines. In der bürgerlichen Gesellschaft geschieht das, wie dargestellt, über die aus der Verfeinerung von Bedürfnissen und Arbeit resultierende Selbstorganisation in die Stände. Der dritte Stand, der allgemeine Stand, ist es nun, der dieses erreichte Allgemeine auch objektiv werden lässt: „durch den Stand der Allgemeinheit ist das Allgemeine selbst zur Existenz gekommen und zwar durch die Vermittlung der Bildung.“⁵⁶⁵ In der *Rechtspflege* gewinnt nun die erreichte Allgemeinheit, „in welcher [...] die Partikularität

⁵⁶¹ GW Bd. 26/3, S. 1336.

⁵⁶² Ebd.

⁵⁶³ GW Bd. 26/2, S. 728 = Hegel, *Die Philosophie des Rechts. Vorlesung von 1821/22*, ed. Hoppe, S. 192.

⁵⁶⁴ GW Bd. 26/2, S. 707 = Hegel, *Die Philosophie des Rechts. Vorlesung von 1821/22*, ed. Hoppe, S. 192. – Das gilt sowohl für den Einzelnen wie auch für die Stände selbst, die ja (auch evtl. gegen ihre Selbstauffassungen) niemals völlig losgelöst vom Staat existieren, vgl. dazu GW Bd. 26/2, S. 728 und die m.E. hilfreiche Konjekturen „Jeder“ für „Stände“ durch den Herausgeber der Studienausgabe in Hegel, *Die Philosophie des Rechts. Vorlesung von 1821/22*, ed. Hoppe, S. 192.

⁵⁶⁵ GW Bd. 26/2, S. 971 (Marginalie zu § 209).

[= die Besonderheit] allein ihr Bestehen hat“,⁵⁶⁶ auch daseiende Formen, nämlich positiv-rechtliches Gesetz und Gericht.

Die Rechtspflege (§§ 209–229)

Wie dem abstrakten Recht die Moralität vorausgesetzt ist, d.h. diese sich im Entwicklungsgang als notwendig für jenes gezeigt hat, und wie die Sittlichkeit abstraktem Recht und Moralität vorausgesetzt ist, so zeigt sich nun die Rechtspflege dem System der Bedürfnisse vorausgesetzt. Denn es sind die durch das allgemeine Recht gesicherten Formen des Eigentums, des Vertrags, des Wirtschaftslebens generell, die die Befriedigung der besonderen Bedürfnisse erst ermöglichen; ohne das Recht existiert „kein Tausch, kein Vertrag, ohne Regeln kein funktionierender Markt, keine Entfaltung der subjektiven Besonderheit.“⁵⁶⁷

Ging es im System der Bedürfnisse um den Menschen in seiner Besonderheit (§ 6) und um seine selbstbestimmte Subjektivität nur aus dieser, wie in der Moralität, so geht es in der Rechtspflege nun um den Menschen „in Form der Allgemeinheit“ (§ 209 Anm.), womit das abstrakte Recht nun virulent wird. Der Unterschied von abstraktem Recht und Rechtspflege besteht in der Verwirklichung: „Was an sich Recht ist [= das abstrakte Recht], ist in seinem objektiven Dasein gesetzt, d.i. durch den Gedanken für das Bewusstsein bestimmt, und als das, was Recht ist und gilt, bekannt, das Gesetz; und das Recht ist durch diese Bestimmung positives Recht überhaupt.“ (§ 211*) Vorab: ‚positiv‘ ist hier nicht verstanden im Sinne von ‚gut‘ oder ‚im Plus‘, sondern im Sinne von lat. *ponere*, ‚setzen‘, ‚niederlegen‘. Positives Recht ist also das gesetzte (‚gesetzte‘) Recht, das in Gesetzen schriftlich niedergelegte Recht. Im abstrakten Recht haben wir notwendige Momente der Freiheit in ihrer Entwicklung betrachtet, ganz zentral z.B. das Eigentum. Hier in der Rechtspflege geht es nun darum, diese Bestimmungen in Gesetzesnormen zu fixieren, also z.B. rechtlich auszugestalten, wie ein Kaufvertrag zustande kommt, wie Diebstahl zu ahnden ist u.ä., alles bis ins Detail, mit Rücktritts-

⁵⁶⁶ Ebd.

⁵⁶⁷ Vieweg, *Das Denken der Freiheit*, S. 304.

fristen, Strafmaß usw.⁵⁶⁸ – Kuno Fischer, die Rechtspflege sehr schön zusammenfassend: „Erst durch das Gesetz (Rechtsgesetz) wird das Recht *festgestellt, positiv* und *offenkundig*.“⁵⁶⁹

Im System der Bedürfnisse ging es um den Menschen als *Vorstellung* (vgl. § 190 Anm.), d.h. als je individueller Entwurf eines jeden in seiner Besonderheit; in der Rechtspflege nun wird der Mensch *gedacht* (§ 209 Anm.).⁵⁷⁰ Hegel, wiederum mit berühmten Worten: „Es gehört der Bildung, dem Denken als Bewusstsein des Einzelnen in Form der Allgemeinheit, dass Ich als allgemeine Person aufgefasst werde [vgl. § 35 inkl. Anm.], worin alle identisch sind. Der Mensch gilt so, weil er Mensch ist, nicht weil er Jude, Katholik, Protestant, Deutscher, Italiener u.s.f. ist, – dies Bewusstsein, dem der Gedanke gilt, ist von unendlicher Wichtigkeit“ (§ 209 Anm.*) – und man könnte meinen, wenn man in moderne Sekundärliteratur blickt, dass der Satz nun zu Ende wäre. Das Bewusstsein, das diesen Gedanken gefasst hat und sich durch ihn bestimmt, wird aber noch weiter qualifiziert. Dieses Bewusstsein nämlich ist „nur dann mangelhaft, wenn es etwa als Kosmopolitismus sich dazu fixiert, dem konkreten Staatsleben gegenüberzustehen.“ (ebd.*) Klar ist: Wer diesen Gedanken – das Auffassen des Ichs einer jeden Person *als allgemein*, als dasjenige, worin wir alle identisch sind – nie gehabt hat, und nicht immer *auch* aus ihm lebt, wird nicht in der Lage sein, Freiheit zu leben und zu gestalten. Freie Entwicklung des Menschen in seiner individuellen Besonderheit gibt es nur innerhalb einer Anerkennungssphäre der menschlichen Allgemeinheit. Klar ist aber gleichermaßen: Jeder der über diesen Gedanken nicht hinauskommt – und das heißt fürs Erste: ihm keine konkrete Gestalt geben kann, sondern ihn nur als Begründung zur Abtragung solcher konkreten Gestaltungen in Anschlag bringt, wird dazu ebenfalls nicht in der Lage sein. Um es ‚diplomatisch‘ auszudrücken: Die Anerkennung eines Menschen *als Menschen* stellt sicher, dass bei allen Verwerfungen und Entgegensetzungen immer ein auf dieser Identität aller Menschen basierender Kommunikationskanal geöffnet bleibt; gleichzeitig gibt es aber *den* Menschen als ein *Nur-Allgemeines* nicht. Kuno Fischer, wieder knapp und präzise: „dieser

⁵⁶⁸ Insofern ist – siehe § 212 Anm. – die Rechtswissenschaft positiv und also historisch. Ihr Material sind die gegenwärtigen und vergangenen Gesetzesnormen, deren Systematisierung, deren Vergleich über Landesgrenzen hinweg u.ä.

⁵⁶⁹ Fischer, *Hegels Leben, Werke und Lehre*, II. Teil, S. 721; siehe auch § 210.

⁵⁷⁰ Sehr gut gesehen von Vieweg, *Das Denken der Freiheit*, S. 304.

der bürgerlichen Gesellschaft innewohnende kosmopolitische Charakter ist zu bejahen, aber dem Staate als der höheren sittlichen Ordnung nicht entgegenzusetzen.⁵⁷¹

Historisch richtet sich Hegel dann in der Anm. zu § 211 gegen die Position des großen Juristen Friedrich Carl v. Savigny (1779–1861) im *Kodifikationsstreit*, den dieser mit Anton Friedrich Justus Thibaut (1772–1840) ausgefochten hat.⁵⁷² Dabei ging es um die Frage, ob es ein kodifiziertes, also ein systematisch aufgebautes und positiv niedergelegtes, in verbindliche Schriftform gebrachtes, Zivilgesetzbuch für den Raum des ehemaligen Alten Reiches geben solle. Savigny verneinte das unter Berufung auf das ‚lebendige‘ Gewohnheitsrecht.⁵⁷³ Hegel hält gegen Savigny und seine Schule – ohne diesen explizit zu nennen – fest, dass sich beides aber gerade nicht widerspricht. Gewohnheit ist und bleibt Gewohnheit, kann und wird als diese gelebt, auch wenn sie kodifiziert wird. Das *Setzen als allgemein* (§ 211 Anm.) ist nichts ‚unmenschliches‘, ‚unlebendiges‘ – ganz im Gegenteil, es ist das innerste des Menschen überhaupt, nämlich das Denken.

„In dieser Identität des Ansichseins [= abstraktes Recht] und des Gesetzseins [= positivieren, ausformulieren, kodifizieren] hat nur das als Recht Verbindlichkeit, was Gesetz ist.“ (§ 212) Wir wissen bereits von den Willensmomenten (§§ 5–7) und vom Übergang in die Sittlichkeit (§ 141), dass das Allgemeine nur Allgemeines ist, wenn es sich besonders – denn nur so kann es wirken, wirklich sein. Ebenso hier: *die freiheitsnotwendigen Gestaltungen, die wir im abstrakten Recht gesehen haben, müssen gesetzt werden, das bedeutet in diesem Fall ausformuliert und schriftlich niedergelegt*. Es muss konkret ausformuliert werden, wann und wie ein Vertrag zustande kommt, wie je der Schadensersatz auszugestalten ist und wie dieser zu leisten ist, wenn inkorrekt geliefert wird oder wenn die *laesio enormis* verletzt wird, wie hoch bei welchem Verbrechen die Minimal- und die Maximalstrafe angesetzt ist usw. usw. bis ins Detail. Das bedeutet aber auch: „Indem das Gesetzsein die Seite des Daseins ausmacht, in der das Zufällige des Eigenwillens [= der Gesetzgeber als Individuen] und anderer Besonderheit [= kulturell, historisch] eintreten kann, so kann das,

⁵⁷¹ Fischer, *Hegels Leben, Werke und Lehre*, II. Teil, S. 721.

⁵⁷² Siehe dazu die von Hans Hattenhauer herausgegebene und eingeleitete Textsammlung *Thibaut und Savigny. Ihre programmatischen Schriften*.

⁵⁷³ Vgl. den Zusatz zu § 211, TWA Bd. 7, S. 364.

was Gesetz ist, in seinem Inhalte noch von dem verschieden sein, was an sich Recht [= das abstrakte Recht als freiheitsnotwendig] ist.“ (§ 212) *Aber nur in diesem Besondern, Konkretisieren, Setzen, Kodifizieren wird das, was an sich Recht ist, auch wirklich Recht.* – Somit (§ 213) wird das positive Recht (oder die Rechtspflege) zu einem hauptsächlichlichen Gestaltungsmittel sowohl der bürgerlichen Gesellschaft, als auch der Sittlichkeit, denn – § 159 – in der Familie wird das abstrakte Recht, das nun das positive Recht ist, nicht aufgegeben. Nur von der Moralität aus (§ 105) gibt es ein letztes Residuum gegen das positive Recht.

Das *Allgemeine* (das abstrakte Recht) wird *besondert*, also ausformuliert und kodifiziert, und somit positives Recht. Das schließt nun (§ 214) aber auch die Anwendung auf den *Einzelfall* ein (nämlich durch Richter und Geschworene, dazu gleich mehr). Bei den hier notwendigen quantitativen Bestimmungen – „eine Geldstrafe von fünf Talern oder aber von vier Talern und dreiundzwanzig usf. Groschen“ (§ 214 Anm.) – bleibt notwendigerweise ein Rest von Willkür immer offen. Falsch ist die Vorstellung: *hier* ist die Vernunft und also ist hier alles peinlichst genau durchgeplant bis auf den Cent, *dort drüben* ist die Unvernunft und also reines Chaos. Es ist vernünftig, im „*Interesse der Verwirklichung*“ (ebd.*) der Willkür, dem Zufall und den (auch historisch bedingten) Subjektivitäten einen Spielraum zu lassen, denn worauf es ankommt ist, „*dass überhaupt bestimmt und entschieden sei*“, (ebd.*) und also, dass das nur an sich bestehende Recht (das abstrakte Recht) auch Dasein erlange. Gewiss nicht um jeden Preis, sondern „*innerhalb einer Grenze*“ (ebd.). Diese Grenze muss selbst vernünftig gesetzt werden und das ist nicht ohne Kontext möglich. Auf die Anm. zu § 218 blickend, kann gesagt werden: In einer halbwegs funktionierenden bürgerlichen Gesellschaft, die wirtschaftlich stabil ist, ist die Bestrafung eines kleinen Diebstahls, z.B. eines Laibes Brot, mit dem Tode unvernünftig und unsittlich. In einer allgemeinen tödlichen Hungersnot, in der für alle genau rationiert werden muss, oder ebenso in einem großen, das gesamte Gemeinwesen erfassenden und erschütternden Krieg, kann eben diese Strafe für eben dieses Vergehen aber innerhalb der Grenze sein.

Zum Dasein des Gesetzes gehört zentral die *Bekanntmachung* desselben (§ 215). Es ist ein Recht der Subjektivität, dass die Gesetze öffentlich bekannt und somit allgemein garantiert sind (vgl. *Enzyklopädie* § 530). Mit der in der Anm. zu § 215 angedeuteten Anekdote greift Hegel einen klassischen Topos der antiken Tyrannis auf, wobei es schwierig ist, ihn Dionysios I. von

Syrakus zuzuordnen.⁵⁷⁴ Die Anekdote schildert einen Tyrannen, der zwar positive Gesetze ausformuliert und verschriftlicht, diese aber bewusst klein gedruckt auf einer sehr hoch montierten Tafel ‚veröffentlicht‘, so dass er zwar immer sagen kann, dass er kein Tyrann sei, sondern immer entsprechend der Gesetze regiere, diese aber völlig uneinsehbar sind, womit letztlich natürlich alles wieder auf die Willkür des Tyrannen hinausläuft. Das muss ganz allgemein aufgefasst werden: die Rechtsbestimmungen müssen verständlich sein; sie dürfen nicht „in Bücher[n], die unverständlich sind, vergraben sein.“⁵⁷⁵ Das Recht, das das Leben eines Volkes prägt und gestaltet, darf kein Geheimwissen sein: „Dies fordert die subjektive Freiheit [vgl. §§105, 106 u. 185 inkl. Anm.], dass jeder wisse was Rechtens, was sein Recht sei.“⁵⁷⁶

Die möglichst einfache und fassliche Darstellung der Rechtsbestimmungen erfordert, wie schon bemerkt, immer die Verendlichung von Prinzipien. Es ist darum niemals Vollkommenheit im Sinne eines ewiglich unveränderlichen Monolithen erreichbar. Aber das ist gerade kein Manko, denn alles Endliche – und also auch das Privatrecht – verwirklicht sich gerade in der Vermittlung durch Willkür und Geschichte (§ 216 inkl. Anm.). So und nur so sichert das positive Recht dann das Eigentum durch Formalisierung ab; nur so bekommen die Erwerbungen der Vielen, die je ihre Besonderheit verwirklichen, eine belastbare Basis (§ 217 inkl. Anm.): die von mir erarbeiteten Güter werden von den anderen als meine anerkannt.

Indem nun „Eigentum und Persönlichkeit in der bürgerlichen Gesellschaft gesetzliche Anerkennung und Gültigkeit haben“, so ist das Verbrechen nicht mehr nur „Verletzung eines Subjektiv-Unendlichen“ – vgl. § 35 –, sondern trifft die „allgemein[e] Sache“ (§ 218*), die gesamte bürgerliche Gesellschaft (schon alleine über das allgemeine Vermögen, § 199). Gleichzeitig aber (§ 218 Anm.) ermöglicht diese Universalisierung der Verletzung auch eine Milderung im Strafrecht, denn „je fester und sicherer die Gesellschaft durch die gesetzliche Rechtsordnung zusammengefügt ist, um so unfester und isolierter erscheint das Verbrechen. Je mächtiger jene, um so ohnmächtiger die-

⁵⁷⁴ Vgl. die Anmerkungen des Herausgebers zu dieser Stelle (GW Bd. 14/1, S. 179 Z. 28–29 = TWA Bd. 7, S. 368) in GW Bd. 14/3, S. 505 mit hilfreichen Verweis auf Sueton und Caligula.

⁵⁷⁵ GW Bd. 26/2, S. 976.

⁵⁷⁶ Ebd.

ses; daher der Strafkodex den Zuständen der bürgerlichen Gesellschaft entspricht und mit deren zunehmender Sicherheit sich mildert.⁵⁷⁷

Dementsprechend muss sich das Recht nun „ohne die subjektive Empfindung des *besonderen* Interesses“ (§ 219*) – d.h. nur als *allgemeines* Interesse (vgl. § 218) – geltend machen. Das ist das *Gericht* als öffentliche Macht. Im Gericht tritt nicht, wie in der Rache (vgl. § 102), die verletzte Partei als Richter auf, sondern es tritt „das verletzte *Allgemeine*“ (§ 220, vgl. § 218 in Verb. m. § 199!) auf. Das Gericht ist eine Gestaltung des Allgemeinen; das Gericht ist ein Auftreten des Allgemeinen: *Im Namen der Republik!*⁵⁷⁸

In der *Strafe* zeigt sich nun erstens, objektiv, das Recht als versöhnt und wiederhergestellt, denn während in der Rache die Vergeltung zufällig bleibt (der Verletzte oder ein Verwandter entscheidet nach subjektivem Belieben über das Strafmaß⁵⁷⁹), richtet in der Strafe durch das Gericht gerade das Allgemeine selbst – repräsentiert durch einen Richter, der selbst ein Besonderer (und also dem Gesetz unterworfen) ist, aber in seiner Tätigkeit gerade von und aus dem Allgemeinen her (ohne subjektive Empfindung, nur mit Blick auf die öffentlichen Gesetze) handelt. Das Allgemeine stellt sich so selbst wieder her (§ 220). Zweitens, subjektiv, ist die Strafe nun genau das im abstrakten Recht (§§ 90–103) dargelegte Ernstnehmen der Vernünftigkeit des Verbrechers, indem seine Tat als sein Wille (und nicht bloß als ein äußerliches Übel o.ä.) aufgefasst wird. Das inkludiert in der hier erreichten Sphäre auch, dass das auf ihn angewandte Gesetz *sein eigenes* ist, denn es ist allgemein, wie auch das Verbrechen allgemein ist (§ 218! es trifft die gesamte bürgerliche Gesellschaft, also ihn selbst auch), und öffentlich ist es ebenfalls (§ 215). Auch und gerade subjektiv kann der Verbrecher in der bürgerlichen Gesellschaft also seine Strafe nicht als gegen ihn gerichtet ansehen; sie ist das „zu seinem Schutze gültig[e] Geset[z], in dessen Vollstreckung an ihm er somit selbst die Befriedigung der Gerechtigkeit [...] findet“ (§ 220*), denn die bürgerliche Gesellschaft *ist* gerade die Etablierung und Sicherung des Auslebenkönnens des Besonderen und des Beliebens. Folgt der Verbrecher also nur seinem Einzelwillen und seiner Selbstsucht, dann affirmiert er – ob bewusst oder unbewusst – die Gesetze der bürgerlichen Gesellschaft.

⁵⁷⁷ Fischer, *Hegels Leben, Werke und Lehre*, II. Teil, S. 722.

⁵⁷⁸ Vgl. Vieweg, *Das Denken der Freiheit*, S. 307.

⁵⁷⁹ Vgl. GW Bd. 26/2, S. 981 f.

Das Gericht, der Gang vors Gericht ist Recht und Pflicht (§ 221) und das Gerichtsverfahren ist selbst rechtlich geregelt (§ 222). Ein Verfahren bringt meist mannigfache Probleme und Verwicklungen mit sich. Damit nicht der Prozess selbst sich vor die zu verhandelnde Sache schiebt, d.h. der Rechtsgang als Druckmittel gegen einen Konkurrenten, der mit den Prozesskosten Probleme bekommen könnte, eingesetzt wird, oder generell verschleppt wird, also „zu einem Übel und selbst Werkzeug des Unrechts gemacht“ (§ 223) wird, gibt es die Möglichkeit eines „Billigkeitsgerichtshof[es]“ (§ 223 Anm.) oder eines „Schiedsfriedensgerichts“,⁵⁸⁰ das „auf einfache Weise nach dem bestimmten strengen Rechte entscheidet, so dass nur die Weitläufigkeit des Rechtsganges entfernt ist“.⁵⁸¹ Es geht um die Frage, ob in jedem einzelnen Fall der gesamte Gang in seinen vielen Momenten entwickelt werden muss. Wir können an außergerichtliche Streitbeilegung und Mediation denken, also gerade keine rechtsfreien Räume, sondern das effiziente Erarbeiten einer Lösung, die das Gesetz verwirklicht, ohne es jedes Mal ins Detail auseinanderzulegen. Denn: „Es wird ein sehr verwickelter Rechtsgang zu einer Art von Mysterium, dem die Parteien sich blind unterwerfen müssen.“⁵⁸² Das aber widerspricht dem Recht der Besonderheit (vgl. §§ 106, 124 inkl. Anm.) und, daraus abgeleitet, dem der Öffentlichkeit (§ 215). Dieses Recht der Öffentlichkeit betrifft nicht nur die Gesetzesnormen, sondern weil das Recht und seine möglichen Verletzungen alle betrifft (§ 218), ist die Rechtspflege selbst ebenfalls öffentlich (§ 224), wobei Beratungen der Mitglieder des Gerichts vor dem abschließenden Urteil noch „besonder[e] Meinungen“ (§ 224 Anm.), d.h. noch nicht das Recht als allgemeines sind, und also nicht öffentlich sein müssen.

Beim Rechtsprechen, also bei „der Anwendung des Gesetzes auf den einzelnen Fall“ (§ 225*) sind zwei Seiten zu unterscheiden:

- Erstens: die Tatsachenfeststellung im engeren Sinn.
- Zweitens: die Subsumtion des Falles in seiner (im ersten Schritt festgestellten) einzelnen Verfasstheit unter das Gesetz.

⁵⁸⁰ GW Bd. 26/2, S. 983.

⁵⁸¹ Ebd.

⁵⁸² GW Bd. 26/1, S. 485.

Für den ersten Schritt gilt nun: „die Erkenntnis des Falles in seiner unmittelbaren Einzelheit und seine Qualifizierung erhält für sich kein Rechtsprechen.“ (§ 227*) Die Tatsachenfeststellung „ist eine Erkenntnis, wie sie jedem gebildeten Menschen zusteht“ (ebd.*) und soll auch von solchen – also von einem *Geschworenengericht* – durchgeführt werden. Die Tatsachenfeststellung verbleibt meistens problematisch, weil ein vergangenes Ereignis – „Einzelheiten, Umstände und Gegenstände sinnlicher Anschauung und subjektiver Gewissheit“ (§ 227) – rekonstruiert werden muss. Subjektive Überzeugung und, sie festigend, der *Eid* haben hier das letzte Wort. Der zweite Schritt, die *Subsumtion*, ist dann die Tätigkeit, für die es professionelle Rechtsgelehrte braucht. Nur diese Subsumtion wandelt eine empirische Einzelheit zu einem allgemeinen und anerkannten Faktum (§ 226). Das Gesetz ist öffentlich und also bekannt, d.h. es ist auch das Gesetz der beiden Parteien, die vor Gericht stehen. Der Rechtsgang ist auch öffentlich. Und genau so soll der größtmögliche Anteil der Urteilsfindung öffentlich, allgemein, aus der Gruppe der Gleichen kommend sein: „Wenn dem Bürger sein Recht durch den gelehrten, schon durch seine Terminologie ihm fremden und unverständlichen Stand der Juristen zuteil wird, so erlangt er sein Recht nicht als Gerechtigkeit, sondern als ein dunkles, äußerliches Schicksal. Dadurch wird er, unter Vormundschaft, selbst in eine Art von Leibeigenschaft gegen einen solchen Stand gesetzt.“⁵⁸³ Somit: „Es ist eine wesentliche Bestimmung, daß die beiden Bestandteile eines richterlichen Erkenntnisses – das Urteil über den Tatbestand und das Urteil über die Anwendung des Gesetzes auf denselben –, weil sie an sich verschiedene Seiten sind, als verschiedene Funktionen ausgeübt werden.“ (*Enzyklopädie* § 531 Anm.)

Bei dieser Ableitung des Geschworenengerichts⁵⁸⁴ ist immer zu beachten, dass Hegel hier nicht als Sozialrevolutionär oder Verwaltungsreformer auftritt. Im Gegenteil, von der Öffentlichkeit des Rechts in allen ihren Dimensionen – publizierte, allgemeinverständliche Gesetzesnormen, öffentliche Rechtspflege, Geschworenengerichte – erwartet er nicht automatisch eine bessere Verwaltung.⁵⁸⁵ Aber: „Das *Recht des Selbstbewusstseins* [auf] *die eigene*

⁵⁸³ Fischer, *Hegels Leben, Werke und Lehre*, II. Teil, S. 723. Die von Fischer zitierte Passage findet sich in der Anm. zu § 228; Hervorh. getilgt.

⁵⁸⁴ Die systematisch begründete Hochschätzung der Geschworenengerichtbarkeit ist eine der Stellen, an denen man klar zeigen kann, dass die alte Legende von der *Rechtsphilosophie* als Verherrlichung des preußischen Staates durch Hegel falsch ist.

⁵⁸⁵ Vgl. GW Bd. 26/1, S. 485.

Einsicht soll überhaupt auf dieser Stufe gewährt werden.⁵⁸⁶ Es ist das Prinzip der modernen Freiheit selbst (§§ 105, 106, 124 inkl. Anm., 185 inkl. Anm.), das die Rechtspflege gestaltet, keine Missionierungsbestrebung Hegels.

In der Rechtspflege wird ein wichtiger Schritt in Richtung der sittlichen Einheit von Einzelem und Allgemeinem (vgl. den Institutionenabschnitt §§ 142–157) gemacht. Das Recht sichert über das Eigentum die Bedingung der Entfaltung der Individuen ab. „Aber dies Recht ist ein bloß beschränkter Kreis, bezieht sich nur auf die Beschützung dessen, was ich habe, und dem Recht als solchen ist das Wohl ein Äußerliches.“⁵⁸⁷ Der Mensch ist in seinem konkreten Leben mehr als nur Bedürfnis und formelle Absicherung der Bedürfniserfüllung. Die Polizei und vor allem die Korporation sind die nächsten Schritte in Richtung der sittlichen Einheit.

Die Polizei und Korporation (§§ 230–256)

Bei der Bezeichnung ‚Polizei‘ ist gleich darauf hinzuweisen, dass Hegel noch in der Tradition des älteren deutschen ‚Policey‘-Begriffs steht.⁵⁸⁸ „Der ältere Polizeibegriff ist erheblich umfassender als der des heutigen Polizeirechts und meint die am Staatszweck der Wohlfahrt orientierte gesamte praktische Verwaltung.“⁵⁸⁹ Dieser alte und weite Polizeibegriff umfasst also die unterschiedlichsten Verwaltungs-, Kontroll- und Ordnungsaufgaben: öffentliche Sauberkeit, Benehmen in der Öffentlichkeit, Einheitlichkeit der Maße im Handel, Sicherheit, Beleuchtung, Gewerbeordnung, Standardisierungen, Anfänge der Lebensmittelhygiene, Jagd- und Fischereirechtliches u.v.a.m.

Im System der Bedürfnisse (§§ 189–208) ging es um das besondere Wohl der einzelnen Individuen; Möglichkeiten, Willkür, Zufälle und Talente gestalten diese Sphäre. In der Rechtspflege (§§ 209–229) werden die Grundkonstanten des Systems der Bedürfnisse – „Eigentum und [...] Persönlichkeit“ (§ 230) – vor Verletzungen geschützt und somit allgemein stabilisiert. Jetzt im Weiteren geht es um ein sukzessives Aufheben der Zufälligkeiten, sowie darum, dass das besondere Wohl des Individuums und seine Subsistenz „als Recht

⁵⁸⁶ Ebd.; Hervorh. VS.

⁵⁸⁷ GW Bd. 26/2, S. 988.

⁵⁸⁸ Das Standardwerk hierzu ist Maier, *Die ältere deutsche Staats- und Verwaltungslehre*.

⁵⁸⁹ Henkel, „Robert von Mohl (1799–1875)“, S. 348, Fn. 14.

behandelt und verwirklicht“ (ebd.*) werde. Da das *Prinzip* vorerst noch „*der besondere Wille*“ (§ 231*) ist, konstituiert die Polizei nur eine „äußere Ordnung“ (ebd.*), also eine Ordnung, die die ihren besonderen Bedürfnissen nachjagenden Individuen als ihre Fixpunkte betrachtet und äußerlich koordiniert.

Aus der Perspektive der Polizei erscheinen – das Verbrechen ausgenommen – die mannigfachen Tätigkeiten der bürgerlichen Gesellschaft als „erlaubte Willkür“ (§ 232). Mit diesen meinen Handlungen entäußere ich mich in die gigantische Verflechtung, die die bürgerliche Gesellschaft ist, und gebe mich der partiellen Zufälligkeit preis (ebd., vgl. § 118 Anm.); wenn ich kommuniziere, kann ich falsch verstanden werden; wenn ich Ware verlade, kann ein Beistehender verletzt werden usw. Diese omnipräsente „*Möglichkeit* des Schadens“ (§ 233) ist die Wurzel der „polizeilichen Strafgerechtigkeit“ (ebd.). In ihrer Pluralität und Verknüpfung fallen diese Äußerlichkeiten in die „Verstandes-Unendlichkeit“ (§ 234), d.h. es kann immer noch eine weitere Verbindung hinzukommen, noch eine Zufälligkeit eintreten, noch eine Hinsicht sich geltend machen – „es ist daher keine Grenze an sich vorhanden, was schädlich oder nicht schädlich [...], was verdächtig oder unverdächtig sei“ (ebd.*). Damit ist die bürgerliche Gesellschaft – die ja eigentlich ein „tendenziell globaler Bereich des menschlichen Zusammenlebens“⁵⁹⁰ ist, wie wir gleich noch sehen werden – immer von der Sitte des jeweiligen Volkes, der geschichtlichen Situation, der politischen Verfassung u.v.a.m. abhängig. Es gibt in Fragen z.B. der Aufdringlichkeit von Werbung keine absoluten Prinzipien.

Allgemeine, sich wiederholende Geschäfte müssen beaufsichtigt werden (§ 235), z.B. müssen beim Umgang mit rohem Fleisch, das als Grundprodukt an viele unterschiedliche Wirtshäuser und Restaurants verkauft wird, Hygienestandards eingehalten werden (die wiederum auch überprüft werden müssen), die Ware muss auf ihre Qualität kontrolliert werden usw. Hierbei können die unterschiedlichen Interessen natürlich kollidieren (§ 236). Es ist aber öffentliches Interesse, bei Waren, die an viele Abnehmer gehen oder von sich aus (z.B. wegen Imports) noch keiner hinreichenden Kontrolle unterliegen, die Qualität sicherzustellen. Der Zufall lässt sich hier niemals völlig ausschalten (§ 237).

⁵⁹⁰ Fulda, *Hegel*, S. 215.

Die bürgerliche Gesellschaft *bestimmt* die Lebenswelt des einzelnen Menschen. Sie reißt ihn aus seiner Familie und ändert die Weise der Subsistenz der großen Masse von der Landwirtschaft zur Industrie. „So ist das Individuum Sohn der bürgerlichen Gesellschaft geworden“ (§ 238*). Damit hat nicht nur die bürgerliche Gesellschaft Ansprüche an das Individuum, sondern dieses auch *Rechte gegen die bürgerliche Gesellschaft* selbst, allen voran die höherstufigen Formen der Erziehung, die die Familien nicht leisten können (§ 239). Ebenso hat die bürgerliche Gesellschaft – ihr allgemeines Vermögen (§ 199) bedenkend – die Pflicht, bei selbstzerstörerischem Handeln einzuschreiten. Ein Familienvater, der seine Familie und deren Subsistenz vernichtet, muss „in Vormundschaft“ (§ 240) genommen werden, denn „das einzelne Vermögen [ist] nur als allgemeines einzelnes. Durch den Verschwender werden alle geschädigt.“⁵⁹¹ Die bürgerliche Gesellschaft in ihrer Gesamtverflochtenheit beruht auf der Arbeit der Einzelnen, und diese können die Früchte nur durch die von jener garantierte Stabilität genießen. Selbstzerstörerisches, z.B. die Vernichtung der eigenen Subsistenz aufgrund von Suchtverhalten, oder z.B. Selbstverstümmelung können von der bürgerlichen Gesellschaft nicht geduldet werden, da sie sonst in der Gefahr stehen, gesellschaftlich normativ zu werden.

Die bürgerliche Gesellschaft hat generell die Verpflichtung zur Fürsorge bei unverschuldeter *Armut*, sowie zum Eingreifen bei Verweigerung und „Bösartigkeit“ (§ 241). Denn der Einzelne wird von der bürgerlichen Gesellschaft zum Vereinzelteten gemacht, er ist ihr immer ausgesetzt. Die bürgerliche Gesellschaft ist das Prinzip der Vergesellschaftung der Moderne, sie löst alles in sich auf (§ 238), die Familie, die alten Lebensformen der bäuerlichen Subsistenz der großen Masse.⁵⁹² *Die bürgerliche Gesellschaft bestimmt die Leben der Individuen* – darum kann sie nicht sagen, dass sie die Schicksale der Verarmten und Schutzlosen und derjenigen, die an ihr verzweifeln, nichts angingen.

Die Gesamtdynamik der bürgerlichen Gesellschaft selbst birgt die Gefahr der Verarmung (§ 243): Mehr Menschen bedeutet mehr Bedürfnisse und mehr Arbeit, und aus dieser „gedoppelten Allgemeinheit“ (ebd.) resultiert

⁵⁹¹ Liebrucks, *Sprache und Bewußtsein* Bd. 3, S. 598.

⁵⁹² Dass die Familie in der bürgerlichen Gesellschaft aufgelöst wird, bedeutet nicht, dass es keine Familien mehr gibt, sondern dass für den Großteil eines Volkes – primär also den zweiten Stand – das Verbleiben in der Familie und die Subsistenz, ausgehend von Haus- und Grundbesitz, nicht mehr möglich ist.

mehr Industrie. Dadurch ergeben sich mehr Erwerbsmöglichkeiten für Reiche – hier ist die philosophiegeschichtliche Wurzel des Abstellens auf die *Produktionsmittel* – bei gleichzeitiger Verschärfung der Lage der Armen durch den Lohndruck. „Bei großer Verarmung findet der Kapitalist viele Leute[,] die für geringen Lohn arbeiten, dadurch vergrößert sich sein Gewinn und dies hat wieder die Folge[,] dass die geringeren Kapitalisten in Armut zurückfallen.“⁵⁹³

Nur durch freiwillige Zuwendungen begüterter Bürger kann dieses Problem nicht gelöst werden, denn dann wären die Armen auf die „Zufälligkeit [der] Gesinnung“ (§ 242 Anm.*) angewiesen. Sinkt eine entsprechend große Masse unter das Niveau der Selbsterhaltung durch Arbeit, so entsteht der *Pöbel* (§ 244), d.h. eine Masse an Individuen, deren Existenzweise Ehr- und Rechtsverlust bedeutet. Hier ist immer zu bedenken, dass das Prinzip der bürgerlichen Gesellschaft die Besonderheit des Menschen ist (§ 189), dessen besondere, individuelle Bedürfnisse und Absichten durch seine eigene Arbeit und durch deren Verflechtung mit dem allgemeinen Vermögen verwirklicht werden. Nun ist aber die bürgerliche Gesellschaft und das Streben nach Selbstverwirklichung in ihr die Sphäre der modernen Freiheit (vgl. § 185 Anm.). Das bedeutet, dass jeder, der aus diesem System aussteigt oder dessen Anforderungen nicht erfüllen kann, letztlich *unterhalb des Niveaus der modernen Freiheit existiert*, nicht an dieser partizipiert. Das gilt für die Armenfürsorge durch willkürliche Almosen Reicher (§ 242) und es gilt verschärft für die Existenzweise des Pöbels (§ 244).

Das Dilemma oder die „Dialektik“ (§ 246) der bürgerlichen Gesellschaft besteht also (§ 245) darin, dass die Armen *entweder*, wie dargelegt, unter dem historischen Freiheitsniveau leben, nämlich, wenn sie nur durch Almosen erhalten werden. Sie wären damit ihrer Ehre beraubt und gleichsam unter den Status eines Individuums gefallen. *Oder* es wird für die Masse des Pöbels entsprechende Arbeitsgelegenheit geschaffen, wodurch sich nur wiederum die Dynamik der vermehrten Produktion und also Kapitalkonzentration in wenigen Händen vermehrt (vgl. § 243). Darum kann Hegel wie folgt resümieren: „Es kommt hierin zum Vorschein, dass bei dem *Übermaße des Reichtums*, die bürgerliche Gesellschaft *nicht reich genug ist*, d.h. an dem ihr eigentümlichen Vermögen [vgl. § 199] nicht genug besitzt, dem Übermaße der

⁵⁹³ GW Bd. 26/3, S. 1391.

Armut und der Erzeugung des Pöbels zu steuern.“ (§ 245) Aus dieser Dynamik resultiert das *Streben über sich selbst hinaus*; eine je bestimmte bürgerliche Gesellschaft wendet sich nach außen, zum Handel mit anderen Gesellschaften und Völkern, über das Meer hinaus, bis hin zur Kolonisation (§§ 246–248).⁵⁹⁴ Man sieht aber schon an diesem Dilemma, dass die bürgerliche Gesellschaft aus sich selbst heraus gerade nicht tragfähig ist; eine „ihren eigenen Prinzipien überlassene bürgerliche Gesellschaft [muss] sich auf lange Sicht selbst destabilisieren bzw. letztlich destruieren“.⁵⁹⁵

Um zusammenzufassen (§ 249): Die Polizei (im Sinne des älteren ‚Policey‘-Begriffs) verwirklicht und erhält das Allgemeine, das sich aus dem System der Bedürfnisse herauskristallisiert hat. Sie etabliert eine äußerliche Ordnung für die besonderen Individuen, stabilisiert die Gesellschaft nach innen und in ihren Kontakten (Verträge, Handel) nach außen. Es hat sich gezeigt, dass die Besonderheit (die vereinzelt Individuen in ihrer reinen Besonderheit), die den Anfang der bürgerlichen Gesellschaft darstellt (§§ 182 u. 189) und die sich zunächst gegen das Allgemeine stellt (also nur seine eigenen Bedürfnisse als Zwecke akzeptiert), *selbst gerade das Allgemeine wieder evoziert*. Diese ‚Rückkehr‘ des Allgemeinen in die bürgerliche Gesellschaft *noch in der bürgerlichen Gesellschaft selbst* ist die *Korporation*: „Früher [= im System der Bedürfnisse] sahen wir, dass die Individuen in der bürgerlichen Gesellschaft für sich sorgend auch für andere sorgten. Aber dies ist eine bewusste Notwendigkeit, die dem Menschen nicht genug ist [denn er *ist* Denken, er ist ein Allgemeines, vgl. § 5]. In der Korporation ist die Tätigkeit für ein Allgemeines eine gewusste.“⁵⁹⁶

Der erste Stand (§ 203) hat sein Allgemeines in seiner Familie, der dritte Stand (§ 205) im Staat. Die Korporation ist darum eine Spezialität des zweiten Standes (§ 204). Hier zeigt sich nun (§ 250) dasjenige Allgemeine, das sich aus der Mannigfaltigkeit der Nur-Besonderen, der Nur-Eigensinnigen entwickelt.

In der bürgerlichen Gesellschaft gibt es viele „Zweige“ (§ 251) der Arbeit (vgl. § 198). Diejenigen, die in ihrer Arbeit Gemeinsames haben und tun,

⁵⁹⁴ Wichtig und mit weit verzweigten aktuellen Belegen hierzu Vieweg, *Das Denken der Freiheit*, S. 322–328.

⁵⁹⁵ Horstmann, „Hegels Theorie der bürgerlichen Gesellschaft“, S. 202.

⁵⁹⁶ GW Bd. 26/2, S. 997.

schließen sich zu Korporationen, zu berufsständischen Gemeinschaften oder Zünften zusammen. „Die Korporationen organisieren die Gesellschaft, machen kleine Kreise in den großen Kreisen.“⁵⁹⁷ Jede Korporation ist ein allgemeiner Zweck, der aber ganz konkret ist, indem er „keinen weiteren Umfang hat, als der im Gewerbe, dem eigentümlichen Geschäfte und Interesse, liegt“ (§ 251). Jede Korporation kümmert sich also jeweils um die Heranbildung ihrer Nachwuchskräfte, um die Sicherung, Verbesserung und Weitergabe ihres speziellen Wissens, bewahrt ihre Geschichte und Tradition, u.v.m.

Die Korporation hat – natürlich nicht völlig nach Belieben, sondern „unter der Aufsicht der öffentlichen Macht“ (§ 252), d.h. der Polizei – das Recht, ihre Interessen zu verfolgen, Mitglieder nach Maßgabe ihrer Eignung zu ernennen, fachspezifische Fortbildung zu organisieren und auch gegebenenfalls für ihre Mitglieder und deren Familien zu sorgen. Wenn die bürgerliche Gesellschaft in ihrer Unmittelbarkeit *die Familie auflöst* – vgl. § 238 –, so kann man die Korporation als eine „zweite Familie“ (§ 252*) auffassen. Die besonderen Privilegien der Korporation sind dabei aber keine Ausnahmen von allgemeinen Rechten, sondern die „gesetzlich gemachte“ (§ 252 Anm.), mithin die verrechtlichte Entwicklung dessen, was in der Besonderheit eines Arbeitszweiges, der ja selbst nur eine Fortführung und Zusammennahme der Besonderheiten vieler Individuen ist, also in der bürgerlichen Gesellschaft selbst, liegt.

Die Korporation *anerkennt* ihre Mitglieder als Glieder eines Ganzen, das selbst wiederum Glied eines Ganzen, nämlich der bürgerlichen Gesellschaft, ist (§ 253). Diese Anerkennung stellt auf das Können und den Einsatz der Mitglieder ab, das diese für ihre eigene Subsistenz *und zugleich* für den uneigennütigen Zweck der Korporation als ganzer in die Waagschale werfen. Der Zweck des einzelnen Individuums ist somit nicht mehr nur ‚hinter seinem Rücken‘ das Allgemeine, während es eigentlich nur seinen Besonderheiten nachjagt, sondern die Korporation vermittelt dem Individuum den bewussten Einsatz für das Allgemeine: Indem ich qualitativ hochwertige Arbeit abliefern, festige ich das Ansehen meines Berufes, meiner Korporation. Wenn meine Korporation angesehen ist, bin auch ich z.B. als Meister dieses oder jenes Berufes selbst angesehen. Wenn die Leistung einer spezifischen

⁵⁹⁷ Ebd., S. 998.

Korporation – z.B. österreichische Waffenherstellung oder schweizerische Uhrmacher – weit hinaus bekannt ist, dann profitiere ich selbst durch Ehre und Verdienst davon, so wie ich in meiner Arbeit und Weiterentwicklung wiederum meine Korporation stärke. Das ist die Verbindung eines Standes mit der Ehre des Einzelnen, die *Standesehre*. „Der Bürger hat in der Korporation seine Ehre, denn dies ist die sittliche Ehre: Individuum zu sein, das wirksam ist in und für einen allgemeinen Zweck.“⁵⁹⁸ Ohne Korporation, also ohne institutionalisiertem Stand, ist der Einzelne ein Vereinzelter, der ausschließlich seinen besonderen Bedürfnissen nachjagt; *damit ist der Einzelne maßlos*; Anerkennung gibt es damit für ihn, wenn überhaupt, nur durch den ‚Erfolg‘ ungebremster Kapitalakkumulation (§ 253 Anm.). Die Standesehre bedeutet also die Anerkennung des Könnens und Wissens eines Individuums, sowie dessen Rückgebundenheit an einen allgemeinen Zweck – Ehre, Können und Wissen einer Korporation –, der den maßlosen Egoismus der bürgerlichen Gesellschaft überwindet.

Die Korporation sichert so die Subsistenz der Familien des zweiten Standes, die nicht mehr direkt von ihrem Grundbesitz leben können, denn einerseits bürgt die Zugehörigkeit zu einer Korporation alleine schon für die Anerkennung und Ehre, die es ermöglichen, sich in der harten Konkurrenz der bürgerlichen Gesellschaft durchzusetzen; andererseits kann die Korporation im Fall einer Krise auch direkt der Familie eines ihrer Mitglieder helfen, ohne in die Problematik des Freiheitsverlustes zu verfallen: Die Hilfe, die eine Korporation einem ihrer Mitglieder zukommen lässt, ist kein Almosen, denn sie ist weder willkürlich (vom Willen eines reichen Spenders abhängig, der sich auch wandeln kann), noch ist sie von der Arbeit selbst abgelöst: der Hilfsbedürftige *ist* ja nur Mitglied der Korporation, weil er sein Können und seinen Fleiß bereits bewiesen hat. Die Korporation temperiert somit sowohl die Härten – sie sichert ihre Mitglieder –, als auch den Erfolg – sie bindet ihre Mitglieder an ein gemeinsames Ganzes zurück, gibt ihnen ein vernünftiges und produktives Maß. Wenn Hegel sagt, dass „die Ehre in der Korporation“ (zusammen mit der Heiligkeit der Ehe) ein „Moment [ist], um welche[s] sich die Desorganisation der bürgerlichen Gesellschaft dreht“ (§ 255 Anm.), so ist damit genau die Maßlosigkeit des vereinzelt Individuums ohne Standesehre, das in der bürgerlichen Gesellschaft nur seinen eigenen Zweck verfolgt, angezielt. Flutung des Arbeitsmarktes mit billigen Arbeitskräften zur

⁵⁹⁸ Ebd.

Lohndrückung oder Umweltverschmutzung aufgrund nichteingehaltener Entsorgungsstandards erscheinen dem Einzelnen vielleicht betriebswirtschaftlich unmittelbar sinnvoll, führen aber letztlich genau zu dieser Desorganisation der bürgerlichen Gesellschaft. – Die Korporation macht somit gerade nicht unfrei, sondern sie schützt den Einzelnen, der Mitglied ist, und die Gesellschaft (durch Sicherstellung hoher Qualität und Sorgfalt, durch einen konstanten Blick auf das Ganze); sie erhebt ihre Mitglieder über deren zufällige Meinungen und Affekte, und sorgt für ihre Anerkennung in der Standesehre (§ 254).

Mit der substantiellen Sittlichkeit im Allgemeinen – vgl. die Ausführungen zu §§ 142–157 –, mit deren unmittelbarem Auftreten in der Familie und nun mit der Zerstreuung in die vielen Besonderheiten, in die Eigensinnigkeit, in die Selbstverwirklichung und kühle Berechnung des Geschäftslebens, die sich aber aus sich selbst heraus zum Allgemeinen hin formiert, haben wir nun all die Momente entwickelt, deren Bestehen für die Freiheit des Menschen notwendig ist. Diese Momente selbst aber haben ihr eigenes belastbares und verlässliches Bestehen – und hier kann sich die Imagination noch so sehr bemühen und grundlose, freischwebende ‚communities‘ entwerfen – *nur* und *ausschließlich* in der einen großen Freiheitswirklichkeit, die wir traditionell *Staat* nennen.

Der Staat (§§ 257–360)

„Der Staat ist die Wirklichkeit der sittlichen Idee, – der sittliche Geist, als der offenbare, sich selbst deutliche, substantielle Wille, der sich denkt und weiß und das, was er weiß und insofern er es weiß, vollführt. An der Sitte hat er seine unmittelbare, und an dem Selbstbewusstsein des Einzelnen, dem Wissen und Tätigsein desselben seine vermittelte Existenz, so wie dieses durch die Gesinnung in ihm, als seinem Wesen, Zweck und Produkt seiner Tätigkeit, seine substantielle Freiheit hat.“ (§ 257*) Diese zitierte Passage ist komplex und reichhaltig, aber wir können sie mit dem bisher Entwickelten schon sehr gut deuten. Gehen wir von dem zweiten Satz aus: Die Sitte ist die Sittlichkeit in ihrer Unmittelbarkeit (vgl. hierzu immer das oben zu §§ 142–157 dargelegte), sie ist die Objektivität einer Gemeinschaft, die ich selbst wirklich

bin, die meine *zweite Natur* ist, und die als diese zweite Natur wichtiger, stärker und unendlich verbindlicher für mich ist als meine erste, meine ‚natürliche‘ Natur. Die Sittlichkeit in ihrer Unmittelbarkeit leben wir primär in der Familie. Die Einheit von Allgemeinem (Geist einer Familie) und Einzelnem (Mitglied einer Familie) ist in ihr als Empfindung präsent (vgl. oben zu §§ 158–180), d.h. sie muss nicht notwendig vollständig durchdacht und als Gedanke, d.h. in allgemeiner Form, präsent sein.

Das ändert sich in der bürgerlichen Gesellschaft, hier entfaltet sich „das Selbstbewusstsein des Einzelnen“ (§ 257*), indem es sich in seine mannigfachen Besonderungen hinein ergießt. Hierbei zeigt sich – oftmals nur ‚unter der Hand‘ – ein Zug zum Allgemeinen: um die vereinzelt Interessen, die frei flottierenden Willen in ihrer Konkurrenz bestmöglich umzusetzen und zu stabilisieren, ergeben sich geregelte Arbeitsteilung, Polizei, Gerichtswesen und Korporationen (vgl. oben zu §§ 182–256). Generell ist die bürgerliche Gesellschaft die Sphäre des Verstandesdenkens: Berechnung, Planung, formale Logik und hypothetische Imperative (*Wenn-Dann-Beziehungen*).

Ohne jetzt in die Fehlauffassung eines arithmetischen ‚Familie *plus* bürgerliche Gesellschaft *ist* Staat‘ zu verfallen, lässt sich sagen: „Der Staat ist die vermittelte Einheit der Familie und der bürgerlichen Gesellschaft dadurch, dass er wie jene die Einheit des besonderen und allgemeinen Willens ist als wirkliche nicht nur moralische [= nur gesollte] Einheit, und dass er wie diese der Prozess ist durch welchen die Partikularität ihr selbstständiges Bestehen so wie dieses nur in der Allgemeinheit hat.“⁵⁹⁹ Oder mit der *Enzyklopädie* formuliert: „[Der Staat ist] die Vereinigung des Prinzips der Familie und der bürgerlichen Gesellschaft; dieselbe Einheit [= die Einheit von Subjektivität und Objektivität, Akzidens und Substanz, Einzelnem und Allgemeinem, siehe oben zu §§ 142–157], welche in der Familie als Gefühl der Liebe ist, ist sein Wesen, das aber zugleich durch das zweite Prinzip des wissenden und aus sich tätigen Wollens [= freie Besonderungen in der bürgerlichen Gesellschaft, die zum Allgemeinen hin streben] die Form gewusster Allgemeinheit erhält, welche so wie deren im Wissen sich entwickelnde Bestimmungen die wissende Subjektivität zum Inhalt und absoluten Zwecke hat, d.i. für sich

⁵⁹⁹ Ebd., S. 999 (Marginalie).

dies Vernünftige will.“ (*Enzyklopädie* § 535*) – Der Staat ist also *die sittliche Gemeinschaft schlechthin*, die sich selbst auch *als diese* weiß.

Nun zu dem ersten Satz aus dem zitierten § 257, zu dem wir gleich auch den ersten Satz des § 258 nehmen können: „Der Staat ist als die Wirklichkeit des substantiellen *Willens*, die er in dem zu seiner Allgemeinheit erhobenen besonderen *Selbstbewusstsein* hat, das an und für sich *Vernünftige*.“ In der bürgerlichen Gesellschaft ist die Freiheit arbiträr – sie ist dort möglich, aber immer nur punktuell und zufällig. Freiheit und Elend gehen in der bürgerlichen Gesellschaft Hand in Hand. Der Staat weist diese Arbitrarität in ihre Schranken, zum Zwecke der allgemeinen Freiheit.⁶⁰⁰ Wie ist nun diese allgemeine Freiheit konkret gestaltet?

Eugène Fleischmann verweist hier in seinem Kommentar⁶⁰¹ ganz richtig zurück auf die Darlegungen Hegels zum Begriff des Willens, vor allem §§ 21 inkl. Anm. und 27: „Indem er [= der Wille] die Allgemeinheit, sich selbst, als die unendliche Form zu seinem Inhalt, Gegenstand und Zweck hat, ist er nicht nur der *an sich*, sondern eben so der *für sich* freie Wille – die wahrhafte Idee.“ (§ 21) Was der an sich freie Wille – wir können auch sagen: der Begriff des freien Willens oder der Begriff der Freiheit – ist, das wissen wir bereits. Er konstituiert sich aus den drei Momenten:

- § 5: Das Moment der *Allgemeinheit*; die Möglichkeit von allem zu abstrahieren, die reine Unbestimmtheit.
- § 6: Das Moment der *Besonderheit*; das Bestimmen der reinen Unbestimmtheit, das Setzen eines Inhaltes.
- § 7: Das Moment der *Einzelheit*, das Sich-Kontinuieren des Allgemeinen in *seiner* unterschiedlichen, ggf. auch wechselnden Besonderungen hinein, die Selbstbestimmung des Ichs, die sich in den vielen Besonderungen darstellende Selbstidentität.

⁶⁰⁰ Vgl. Fleischmann, *La philosophie politique de Hegel*, S. 257.

⁶⁰¹ Ebd., S. 256.

Wenn dieser Begriff des freien Willens *Wirklichkeit* sein soll, so wird er sich in allen seinen Momenten in der Gestaltung seiner Lebenswelt wiederfinden müssen.⁶⁰² Das bedeutet:

- Es wird eine Sphäre geben müssen, in der der freie Wille *in seiner reinen Allgemeinheit* realisiert und anerkannt ist: es ist die Sphäre des abstrakten Rechts, in der der freie Wille *als Person* Geltung hat, und nicht von seinen Besonderheiten oder gar von seinen natürlich-körperlichen Eigenschaften her bewertet und bestimmt wird.
- Es wird aber ebenso Gestaltungsmöglichkeiten des freien Willens *in seinen mannigfachen Besonderungen* geben müssen, d.h. seine ganz individuellen Überzeugungen, seine Moralität, wird einen Stellenwert und eine gewisse Geltung haben müssen, und es wird einen Raum der Entfaltung der besonderen Talente und Neigungen geben müssen: die bürgerliche Gesellschaft.
- Gleichzeitig aber existieren diese Freiheitssphären nicht ‚im luftleeren Raum‘; schon das abstrakte Recht ist darauf angewiesen, dass es auch vollzogen wird; ebenso die bürgerliche Gesellschaft, die notwendig rechtlich und polizeilich geregelt ist. Diese Sphären sind in vielfacher Weise unselbstständig; es ist ihnen z.B. eine gemeinsame Sprache vorausgesetzt. Anders formuliert: der freie Wille wird sein Moment der *Einzelheit* als konkrete, daseiende, raumzeitliche, historisch reale und objektive Individualität leben können müssen – und diese geschichtliche konkrete, individuelle Instanz, die den Begriff des freien Willens in allen seinen Momenten verwirklicht, trägt, be-seelt, ordnet und zusammenhält, nennen wir *Staat*.

Darum ist jetzt auch klar, warum Hegel sagen kann, dass der Staat „die Wirklichkeit der sittlichen Idee“ (§ 257) ist, was eigentlich eine Hyperbel, eine Übertreibung ist, denn die Idee als verwirklichter Begriff ist immer wirklich, gemeint ist aber genau dies, dass der Staat das wirkliche Dasein des Begriffs des freien Willens in seinen drei Momenten ist. *Wo Freiheit wirklich ist, dort ist Staat*. Der Staat ist die Identität des Begriffs des freien Willens (in seinen drei Momenten §§ 5–7) mit seiner Realität (abstraktem Recht, Moralität und bür-

⁶⁰² Vgl. dazu Düsing, „Die Bestimmungen des freien Willens und die Freiheit des Begriffs bei Hegel“, bes. S. 271.

gerlicher Gesellschaft, Sittlichkeit). Darüber hinaus wissen wir schon, dass das systematisch ausgefaltete Recht nichts anderes als „das Reich der verwirklichten Freiheit“ (§ 4) ist. Damit haben wir jetzt mit dem Staat den § 1, der anfangs noch nur eine Behauptung war, eingeholt: „Die philosophische Rechtswissenschaft hat die Idee des Rechts, den Begriff des Rechts und dessen Verwirklichung zum Gegenstande.“ Über das in § 1 angesprochene Recht sagt Vieweg ganz richtig: „Mit dem Staat haben wir die höchste, eigentliche Form dieses Gegenstandes erreicht“.⁶⁰³

Zwei Bemerkungen dazu, die eigentlich viel weiter ausgeführt werden müssten, wofür aber hier nicht der Platz ist. *Erstens* muss dieser Punkt, dass der Staat die Wirklichkeit der Freiheit ist, immer beachtet werden, wenn Hegel bezüglich des Staates göttliche Prädikate verwendet;⁶⁰⁴ das ist der Grund der Emphase, nicht dass der Staat unmittelbar mit Gott identifiziert wird oder ähnliches. *Zweitens* ist genau dieser nun erreichte Punkt, die Verwirklichung des Begriffs des freien Willens im Staat, der Grund, warum im vollständigen Titel der *Rechtsphilosophie* auch das *Naturrecht* vorkommt: *Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*. Die (Selbst-)Übereinstimmung von allgemeinem Willen (Begriff des Willens) und Einzelwillen (konkreter, selbstbewusster Staatsbürger) ist Hegels epochale Aktualisierung des angeblich obsoleten Naturrechts. Diese Debatte ist aber, schon rein historisch betrachtet, zu voraussetzungsreich, um sie hier aufnehmen zu können.⁶⁰⁵ Es ist nur wichtig zu verstehen, dass das Vorkommen dieses so aufgeladenen Wortes *Naturrecht* im Titel des Hegelschen Werkes systematisch völlig korrekt ist, und das hier im Staat als der Realisierung der Freiheit durch die dem freien Willen in seinen Momenten gemäße Weltgestaltung der Ort ist, an dem das schlagend wird. Naturrecht ist also demgemäß nicht eine dröge Form der ‚Begründung‘ von Rechtsnormen, der man dann einen Katalog andersgearteter ‚Begründungen‘ entgegenstellen kann, sondern „das an und für sich Vernünftige“ (§ 258), die Wirklichkeit der Vernunft.

Bei der Betrachtung des Staates darf man also keineswegs von der bürgerlichen Gesellschaft ausgehen (§ 258); in ihr trifft man immer nur „den Willen

⁶⁰³ Vieweg, *Das Denken der Freiheit*, S. 350.

⁶⁰⁴ Siehe bspw. den Zusatz zu § 258, TWA Bd. 7, S. 403 oder auch GW Bd. 26/3, S. 1406.

⁶⁰⁵ Eine sehr hilfreiche systematische Einführung zum Naturrecht – jedoch fast ausschließlich aus antiken Autoren heraus entwickelt – bietet Wladika, „Das Naturrecht: Philosophische Grundlagen und Offenheit für das Übernatürliche“.

als Einzelnen in seiner Punktualisierung.⁶⁰⁶ Damit bleibt Freiheit immer arbiträr und die Zugehörigkeit zu einem Staat wird als Beliebigkeit angesehen (§ 258 Anm.). Wenn Hegel von der „Pflicht“ (§ 258), Mitglied eines Staates zu sein spricht, dann ist hier wieder die Untrennbarkeit von Pflicht und Recht (Rückvgl. zu § 155) einschlägig: „indem [der Staat] objektiver Geist ist, so hat das Individuum selbst nur Objektivität, Wahrheit und Sittlichkeit, als es ein Glied desselben ist.“ (§ 258 Anm.*) Das steht nicht gegen die Individualität des Einzelnen, gerade im Gegenteil: nur ein starker Staat hat die Kraft, in sich eine Sphäre der reinen Besonderungen, des Egoismus und der Selbstverwirklichung zuzulassen – die bürgerliche Gesellschaft –, die aber gleichzeitig nicht in Zerstörung, Anarchie, das Recht des Stärkeren, den Kampf aller gegen alle umschlägt. Auch und gerade wenn ich meine Idiosynkrasien leben will, muss ich Staatsbürger sein. Abgesehen davon ist, wie oben zu §§ 142–157 ausgeführt, das Allgemeine (z.B. Deutsch zu sprechen, Eigentumsrechte anzuerkennen, die *laesio enormis* als sinnvoll zu akzeptieren, Stifter zu lesen, Wehrdienst zu leisten und abertausende Dinge noch – eben Österreicher zu sein) mir selbst gerade nichts Fremdes, sondern genau der Schritt aus dem Nur-Unmittelbaren, also dem Tierischen im Menschen, heraus. (Denn: „Aristoteles hat gesagt, ‚Der Mensch der einsam [d.h. ohne den Staat] sein könnte, wäre ein Tier oder ein Gott.“⁶⁰⁷) Noch einmal anders und zurückblickend formuliert: die etwas kryptische Formulierung „der abstrakte Begriff der Idee des Willens ist überhaupt *der freie Wille, der den freien Willen will*“ (§ 27) ist gerade keine Tautologie und keine sinnlose Verdoppelung, sondern der einzelne freie Wille kann nur wirklich er selbst sein, sich ‚wahrnehmen‘, wenn er sich in der Objektivität wiederfindet und sich in sie einprägt. Die objektive Wirklichkeit des Willens in seinen drei Momenten (§§ 5–7) ist der Staat, der die den drei Momenten entsprechenden Lebensformen (abstraktes Recht, Moralität und bürgerliche Gesellschaft, Sittlichkeit) trägt. Weil der Staat als objektive Gestaltung die noch nur-mögliche, in sich eingefaltete Freiheit des Willens verwirklicht, also Willen als freien selbst allererst verwirklicht, kann Hegel sehr direkt über das ordnungsgemäße Leben im Staat sagen: „Das Ei-

⁶⁰⁶ GW Bd. 26/1, S. 516.

⁶⁰⁷ Ebd., S. 513; vgl. Aristoteles, *Politik* I 2, 1253a25 ff. (Üs. Schürumpf): „Wer aber nicht fähig ist, Mitglied (der staatlichen Gemeinschaft) zu sein oder aufgrund seiner Autarkie ihrer nicht bedarf, der ist kein Teil des staatlichen Verbandes und somit entweder Tier oder Gott.“

genste der Individuen ist es, wovon sie regiert werden.⁶⁰⁸ Wer sich selbst *als Freien* will, der will *seinen* Staat.

Gewiss: Nicht jeder Staat zu jeder Zeit der Geschichte der Welt war oder ist ein Freiheitsgarant. Historisch ist das schon allein darum schwierig, weil die bürgerliche Gesellschaft ein Produkt der europäischen Geistesentwicklung, besonders des 18. Jahrhunderts, ist (woran man auch sehr schön erkennen kann, dass die bürgerliche Gesellschaft, die *für uns* in der Darstellung vorhergehend, hinführend aufgetreten ist, in Wirklichkeit dem Staat nachgeordnet ist, nur in ihm bestehen kann). „Auf welche Weise die Staaten entstanden sind, dies geht uns hier ganz und gar nichts an. Ob ein Staat aus patriarchalischen Verhältnissen hervorgegangen ist, oder durch äußere Gewalt und Not ist eine gleichgültige Sache. Es kann Gewalt und Unrecht sein, wodurch ein Staat begründet wird, dies ist für die Idee gleichgültig.“⁶⁰⁹ Fleischmann sagt ganz richtig, dass eine historisch-deskriptive Theorie des Staates niemals seine wissenschaftliche (d.h. philosophische) Durchdringung adäquat sicherstellen kann.⁶¹⁰ Es geht also nicht um ins Historische projizierte ‚Ableitungen‘ des Staates aus der Schutzbedürftigkeit oder ähnlichem (§ 258 Anm.). Vielmehr geht es philosophisch um die Verwirklichung des Begriffs des freien Willens, um die Frage, welche objektiven Gestaltungsformen notwendig sind, damit der freie Wille nicht nur Postulat bleibt. Aus der Perspektive des Einzelnen klingt es harsch: „Der Staat mag so unvollkommen sein wie er will, so hat er doch dies Göttliche, Substantielle in sich, dass die Individuen sich darin verhalten, als einem objektiven Ganzen angehörig.“⁶¹¹ Es ist immer leicht, einen Abgleich der eigenen Idealvorstellung mit der bloßen Vorhandenheit durchzuführen und mannigfache Mängel festzustellen: es ist leicht, „das Mangelhafte zu erkennen, man fängt immer in der Jugend mit der Kritik an, das Schwere dagegen ist, das Affirmative, was in einer Wirklichkeit liegt zu erkennen.“ Genau darum geht es uns in der philosophischen Betrachtung des Staates.

⁶⁰⁸ GW Bd. 26/2, S. 763 = Hegel, *Die Philosophie des Rechts. Vorlesung von 1821/22*, ed. Hoppe, S. 233.

⁶⁰⁹ GW Bd. 26/1, S. 513 f.

⁶¹⁰ Vgl. Fleischmann, *La philosophie politique de Hegel*, S. 258.

⁶¹¹ GW Bd. 26/1, S. 514.

A. Das innere Staatsrecht (§§ 260–329)

Wir wissen es bereits: „Der Staat ist die Wirklichkeit der konkreten Freiheit“ (§ 260), nämlich die konkrete, d.h. zusammengenommene lebensweltliche Verwirklichung der Momente des freien Willens. Gehen wir die konkrete Freiheit noch einmal aus der Perspektive von Einzelfnem und Allgemeinem durch:

- Einzelnes und Allgemeines: Durch das Allgemeine sind *meine* Interessen entwickelt, verwirklicht und anerkannt *als Rechte*, d.h. *meine Familie* als grundlegend sittliche Einheit (mit unserem Eigentum, dem Vermögen als gesichertem) und *meine Individualität* in der Freiheitssphäre der bürgerlichen Gesellschaft. Darum (a) arbeite ich für das Allgemeine; ich zahle Steuern, ich leiste Wehrdienst, ich bin berufsständisch eingegliedert, halte mich an die Qualitätsvorgaben und Ehrenkodizes meiner Berufsgruppe etc.; und darum (b) anerkenne und affirmiere ich das Allgemeine als *meine* Substanz, d.h. ich nehme das Allgemeine in meine Selbstbesonderung (§ 6) auf – gewiss nicht in jeder Sekunde meines Lebens bewusst, aber doch als die entscheidende Grundlage, als ‚Patriotismus‘ (dazu gleich mehr).
- Allgemeines und Einzelnes: Das Allgemeine anerkennt die vielen Einzelnen, insofern als es selbst deren mannigfachen Besonderungen (§ 6) nicht entgegensteht oder indifferent bleibt – „[...] so dass weder das Allgemeine ohne das besondere Interesse, Wissen und Wollen gelte *und vollbracht werde* [...]“ (§ 260*) –, noch die vielen Einzelnen als Nur-Privatpersonen in ihrer jeweiligen Unmittelbarkeit versumpfen lässt, sondern diesen durch ihre Teilhabe an ihm gerade „Objektivität, Wahrheit und Sittlichkeit“ (§ 258 Anm.) verleiht, denn das Einschreiben ins Allgemeine (durch Dienst, Werke, Opfer) ist es, das uns über unsere bloße körperlich-triebhaftige Unmittelbarkeit erhebt und somit geschichtlich, überzeitlich werden lässt.

Einzelnes und Allgemeines, individuelle Einzelperson und staatlich formierter Geist eines Volkes stehen sich also gerade nicht abstrakt gegenüber oder werden gegeneinander ausgespielt, sondern: „Das Prinzip der modernen Staaten hat diese ungeheure Stärke und Tiefe, das Prinzip der Subjektivität sich zum selbstständigen Extrem der persönlichen Besonderheit vollenden

zu lassen, *und zugleich* es in die substantielle Einheit zurückzuführen und so in ihm [= Einzelperson, freigelassen zum selbstständigen Extrem] selbst diese [= die substantielle Einheit, den sittlichen Staat] zu erhalten [doppelt zu lesen: empfangen im Sinne von konstituieren, sowie langfristig sicherstellen].“ (§ 260*)

Der Staat ist insofern die „höhere Macht“ (§ 261), als er die besonderen Institutionen und, durch diese vermittelt, die besonderen Interessen garantiert und sichert – aber er ist gleichzeitig *nur und ausschließlich* dann stark, wenn die Einheit von Allgemeinem und Einzelnem *auch vom Einzelnen* her – nämlich indem der Einzelne das Allgemeine in seine Besonderungen (§ 6) aufnimmt – besteht. Anders formuliert: Die Einheit von Recht und Pflicht (vgl. § 155) darf keinesfalls im Sinne eines ‚Recht hier, Pflicht vielleicht, vielleicht auch nicht dort‘ zerrissen werden. Es gibt das eine nicht ohne das andere: „Der Staat, als Sittliches, als Durchdringung des Substantiellen und des Besonderen, enthält, dass *meine Verbindlichkeit* gegen das Substantielle *zugleich das Dasein meiner besonderen Freiheit*, d.i. in ihm Pflicht und Recht *in einer und derselben Beziehung vereinigt* sind.“ (§ 261 Anm.*) Recht und Pflicht sind in einem konkreten Staat selbstverständlich verteilt, aber nicht getrennt; ein Offizier hat andere Pflichten als eine Pensionistin usw. Das Prinzip aber bleibt immer gleich: „die persönliche Freiheit des Menschen“ (ebd.). Die Vereinigung von Recht und Pflicht begründet die Stärke eines Staates. Der moderne europäische christliche Staat, d.h. „der Staat als Staat“,⁶¹² zeichnet sich gerade dadurch aus, dass die Pflichterfüllung immer auch die Besonderheiten der vielen einzelnen Bürger befriedigen muss; die allgemeine Sache wird meine Sache. Schutz, Eigentum, Wohl, Sprache, Lebensgestaltung, Religion, freie Berufswahl, Bildung, Familie: Ich weiß um die Substanz, die *meine* ist.

Dementsprechend sind auch die Individuen immer ‚beides‘: Privatpersonen und substantielle Personen (§ 264). Ersteres leben sie in der Institution der Familie, zweiteres in ihrem öffentlichen Leben, in dem sie durch ihre beruflichen Tätigkeiten, durch die Korporationen vermittelt, am allgemeinen Zweck mitwirken. Sie sind aber eben immer *beides zusammen*, und die Freiheit des wohligen Familienlebens innerhalb eines tyrannischen Staates ist eine Illusion. Das ist die gegenseitige Durchdringung der Anerkennung: „Die Rechte des Individuums sind die der Anerkennung seiner Sphären der Be-

⁶¹² GW Bd. 26/3, S. 1406.

sonderheit [= die Familie und die freie Entfaltung in der bürgerlichen Gesellschaft, vgl. § 262] von Seiten des Staates, der diese Anerkennung zur Pflicht hat – die Rechte des Staates sind die Anerkennung seiner Allgemeinheit und der Zweck derselben[,] welche Anerkennung die Pflicht der Individualität ist.“⁶¹³ Der Staat als das Allgemeine, das die Institutionen der Familie und der bürgerlich-gesellschaftlichen Organisationen als Momente in sich erhält und trägt und garantiert, *lebt* im Zutrauen und in der Gesinnung (§ 265) der vielen individuellen Staatsbürger, die ihrerseits durch ihre Tätigkeit und ihr Sich-Einbringen in den Institutionen das Allgemeine verwirklichen. Diese durch die Individuen frei vollzogene Arbeit an der und für die Freiheit nennt Fleischmann richtig den Ursprung des modernen Staates nach Hegel.⁶¹⁴ Und umgekehrt: Weil die Institutionen, in denen und durch die die Staatsbürger ihr tägliches Leben gestalten, allererst sie selbst in ihrer Bestimmtheit, in ihrer bestimmten Freiheitsinterpretation – Monogamie oder Vielehe? freie Berufswahl oder Kastensystem? unabhängige Richter oder Politisierung der Justiz? etc. – also durch ihre Verflechtung mit *diesem bestimmten Staat* sind, kommt es zur absoluten gegenseitigen Durchdringung: Wo Staat ist, sind die Institutionen der Familie und der bürgerlichen Gesellschaft (Rechtspflege, Korporationen), und wo diese sind, hat der Staat die entscheidende Grundlage, ohne die er nicht sein kann. Darum nennt Hegel die Familie und die bürgerliche Gesellschaft die „*Verfassung [...] im Besonderen*“ (ebd.), denn diese legen das Fundament der Verfasstheit, der Stärke und Resilienz eines Staates (vgl. auch § 255 inkl. Anm.). Der Staat ist also auch niemals ein wie auch immer gearteter ‚Überbau‘, sondern die Organisation der freien Organisationen selbst.⁶¹⁵

Die ‚Organisation der freien Organisationen‘ ist nur eine Umschreibung des Systems und seiner Momente oder des Geistes, der sich selbst in seinen Produktionen gegenübertritt oder der Substanz, die sich in ihre Akzidenzien auslegt. Dadurch, dass der Staat die Realisierung des Begriffs des Willens ist, ist er in seiner alles durchdringenden Geistigkeit die Freiheit selbst (§ 266), denn er ‚idealisiert‘ alles in sich, er momentanisiert alle Institutionen und alle Individuen. Alle Familien, alle Interessensverbände, alle Korporationen und letztlich alle Individuen haben ihr Bestehen und ihre konkrete Gestaltung *nur*

⁶¹³ GW Bd. 26/2, S. 1001.

⁶¹⁴ Fleischmann, *La philosophie politique de Hegel*, S. 269.

⁶¹⁵ Vgl. ebd.

als auf ihren bestimmten Staat hin ausgerichtete. Hegel nennt den Staat in genau dieser Bedeutung auch einen „Organismus“ (z.B. §§ 267, 269), was aufgrund unserer alltäglichen Assoziationen mit diesem Wort schwierig ist, doch dazu gleich.

Der Staat ist die Weltgestaltung der Freiheit, weil es, salopp gesprochen, kein fremdes ‚Gegenüber‘ mehr gibt. Dem Subjekt steht die Objektivität gegenüber, die Korporationen, das Gerichtswesen der Rechtspflege, die Polizei usw. Aber es ist die Objektivität *des Subjekts selbst*, die ihm als Lebenswelt entgegenkommt, als diese seine Sprache, Tradition, Rechtskultur, Gerechtigkeitsauffassung u.v.m. Umgekehrt ist die Objektivität des Staates, wie schon gesagt, kein sogenannter ‚Überbau‘, keine ‚Struktur‘ oder irgend eine ähnliche Hypostasierung (Verdinglichung), sondern erhält sich nur im Gelebtwerden der vielen Bürger dieses bestimmten Staates selbst (§ 266). Das nennt Hegel subjektive bzw. objektive Substantialität (§ 267), und im Folgenden wird der Staat als diese Freiheitssphäre zuerst aus der Perspektive der subjektiven Substantialität (§ 268), dann aus der der objektiven Substantialität (§ 269) betrachtet. Erstere ist der Patriotismus, zweitere der Staat als Organismus.

§ 268 subjektive Substantialität: Der Patriotismus ist die politische Gesinnung als die „*in Wahrheit stehende Gewissheit*“ (§ 268*), also eine Gewissheit, der eine *objektive* Substantialität korrespondiert oder, stärker ausgedrückt, eine Gewissheit, eine subjektive Substantialität, die mit einer objektiven Substantialität identisch ist; die „Identität der Individuen, ihres Wissens, Wollens, Seins, ihrer Gesinnung mit dem Substantiellen, Allgemeinen.“⁶¹⁶ Aufgrund dieser Objektivität ist die patriotische Gesinnung *keine bloße Meinung* (§ 268 Anm.). Die Gewissheit des Patriotismus ist die Gewissheit des *Zutrauens*. Das Zutrauen bedeutet, dass ich weiß, dass *mein Interesse* und *mein Wohl auch der Zweck von jemand anderem ist*. Dieser andere ist hier der *Staat*, nämlich genau im Sinne des § 257 (in Verb. m. § 27), also im Sinne der konkreten Wirklichkeit des freien Willens, der den freien Willen will. Dadurch aber ist dieser vorderhand andere kein wirklich anderer mehr für mich. *Dadurch, dass ich mich in der mir gegenüberstehenden Objektivität selbst finde und erkenne, bin ich frei*, denn es gibt nichts äußerlich-limitierendes mehr für mich (§ 268). Es liegt

⁶¹⁶ GW Bd. 26/3, S. 1411.

darum nahe (und einige Interpreten machen es auch⁶¹⁷), auf den berühmten Satz Ludwigs XIV. zu verweisen, aber diesmal mit dem gerade Entwickelten in neuer, integrativer Bedeutung: *L'état, c'est moi; der Staat bin ich!*

Wir müssen bei der patriotischen Gesinnung, also dem Zutrauen zum Staat, ganz fundamental und elementar ansetzen: „Geht jemand zur Nacht sicher auf die Straße[,] fällt es ihm nicht ein, dass dies anders sein könne. Diese Gewohnheit der Sicherheit ist zur anderen Natur [= zur ‚zweiten Natur‘] geworden, und man denkt nicht nach, wie dies Wirkung besonderer Institutionen sei.“⁶¹⁸ Wir müssen das in aller Schärfe auffassen: Wer ohne besonderes Nachdenken und ohne Bewaffnung nachts auf die Straße geht, oder wer unhandliche, wertvolle Waren verlädt oder mit öffentlichen Verkehrsmitteln transportiert, wer seine Steuern einfach bezahlt, ohne eine Verschwörung zu wittern, – letztlich jeder, der ohne besondere Reflexion und Vorbereitung die staatliche Objektivität als so eingerichtet auffasst, dass sie mit seinem Interesse identisch ist, *der ist eigentlich Patriot*. Dieses „*Grundgefühl der Ordnung*“⁶¹⁹ durchwirkt das gesamte Bewusstsein der Bürger – es ist, wie gesagt, zur zweiten Natur geworden –, wobei es nicht notwendig ist, dass es auch ‚gewusst‘ wird im Sinne expliziter begrifflicher Reflexion darauf. „Der Geist einer Nation geht in jedem Individuum fort, er mag es wissen und sich dagegen wehren wie er will oder es mag ihm unbekannt sein; wie ein jeder isst und trinkt ohne von Anatomie zu wissen.“⁶²⁰

In der Anm. zum § 268 distanziert Hegel die Auffassung, Patriotismus sei ein aggressiver Heldenmut mit außergewöhnlicher Opferbereitschaft. Hier ist es wichtig zu sehen, dass Hegel nicht gegen den Heldenmut im Krieg oder die Opferbereitschaft z.B. eines Feuerwehrmannes im Dienst spricht. Was Hegel abhält, ist der Versuch des großen Redens, der nur im Was-wäre-wenn verbleibt: ‚Ich hinterziehe zwar *jetzt* meine Steuern, aber *wenn* es zu einem großen Krieg käme, dann wäre ich natürlich der erste an der Front, denn ich bin Patriot.‘ Vielmehr ist es umgekehrt: Das Grundgefühl des Vertrauens, die patriotische Gesinnung, die sich in den mannigfachen Kleinigkeiten des Alltäglichen immer und immer wieder bewährt, ist das Fundament, auf dem

⁶¹⁷ Hoffmann, *Hegel-Propädeutik*, S. 445; Fleischmann, *La philosophie politique de Hegel*, S. 273.

⁶¹⁸ GW Bd. 26/2, S. 1002.

⁶¹⁹ GW Bd. 26/3, S. 1411; Hervorh. VS.

⁶²⁰ GW Bd. 26/3, S. 1412.

dann im Ernstfall die wirkliche Opferbereitschaft gegründet ist, dann nämlich *wirklich*, also objektiv gegründet ist. Was Hegel mit dieser patriotischen Gesinnung philosophiegeschichtlich aufgreift ist die *hexis* (Haltung, Disposition) der aristotelischen Ethik.⁶²¹ Somit geht es gerade nicht um künstliches ‚Einstudieren‘ der ‚richtigen Meinung‘, die dann im Rahmen eines Tests abgefragt werden könnte: ‚Der Patriotismus eines ‚Citoyen‘ kann nicht dem Staat und seinen Institutionen vorausgehen, sondern nur Resultat des Aufwachsens und Lebens in ihnen sein.‘⁶²² Die patriotische Gesinnung als das Grundgefühl des Zutrauens und das ‚zur Gewohnheit gewordene Wollen‘ (§ 268*) ist also nichts anderes als ‚das Resultat der im Staate bestehenden Institutionen‘ (ebd.) selbst, d.h. das *objektiv gesicherte und verbürgte* Bewusstsein, dass mein Wohl und mein Interesse in meinem Staat verwirklicht sind, dass darum der Staat als Objektivität mir gegenüber nichts Fremdes ist und ich somit frei bin.

§ 269 objektive Substantialität: ‚Ihren besonders bestimmten Inhalt nimmt die Gesinnung aus den verschiedenen Seiten des Organismus des Staats.‘ (§ 269) Diese verschiedenen Seiten sind alle Institutionen und alle ‚Gewalten‘ (ebd.*), letzteres gemeint im Sinne der Gewaltenteilung der hoheitlichen Macht, dazu gleich. Wenn wir das gerade zu § 268 Entwickelte heranziehen, kann man sagen, dass sich hiermit ‚der Kreis schließt‘, denn der Einzelne findet sein subjektives Wohl und seine subjektiven Interessen in den objektiven Zwecken wieder, wodurch er selbst aber *im Tätigsein für seine subjektiven Interessen das Allgemeine und Objektive befördert*. Es wird im Befördern eines Momentes des ganzen Systems gleichzeitig das ganze System befördert. ‚Der Staat ist wirklich, und seine Wirklichkeit besteht darin, dass das Interesse des Ganzen sich realisiert in die Besonderheit der Zwecke, die immer nur dies Ganze produziert.‘⁶²³ Genau dieses konkrete, d.h. aus einer geordneten Vielheit konkretisierte (lat. *concrecere*: ‚zusammenwachsen‘) Ganze, das sich in und durch seine Besonderungen immer selbst produziert, ist ein *Organismus*. Man kann hier also schon sehen – und es muss ganz klar gesagt werden –: ‚Organismus‘ bedeutet eine *logische Bestimmung*. Das gilt ebenso für das Leben generell. ‚Leben‘ und ‚Organismus‘ sind primär logische Bestimmungen, die

⁶²¹ Siehe besonders *Nikomachische Ethik* Buch II und passim. Als erster Überblick eignet sich der Artikel ‚hexis / Haltung‘ von Friedo Ricken in Höffe (Hg.), *Aristoteles-Lexikon*.

⁶²² Fulda, *Hegel*, S. 226.

⁶²³ GW Bd. 26/2, S. 1003.

sich dann (nicht nur, aber auch) biologisch verwirklichen. Wem das komisch erscheint, der kann für ein erstes Verständnis an das große Begriffspaar ‚Gattung und Art‘, gr. *genos* und *eidōs*, lat. *genus* und *species* denken. Gewöhnlich sind diese Begriffe für uns sofort biologische Begriffe; wer heute so spricht, der spricht über eine biologische Materie, die er klassifiziert. Geschichtlich ist das aber gar nicht so, sondern dieses Begriffspaar dient Platon zur dialektischen Methode des Einteilens von bestimmten *Ideen*.⁶²⁴ Linné hat das dann im 18. Jahrhundert in der binären Nomenklatur, mit aller Berechtigung, fruchtbar gemacht. Sowohl historisch als auch systematisch ist die Einengung des Begriffspaares ‚Gattung und Art‘ auf Biologisches aber überhaupt nicht zwingend. Ebenso ist es beim Leben⁶²⁵ und beim Organismus.

Hegel verweist in einigen Vorlesungen⁶²⁶ recht unbestimmt auf eine ‚Fabel vom Magen‘, was das biologische Vorurteil nur verstärkt und manche Interpreten lediglich so deuten können, dass sich Hegel nicht von einem angeblichen Vorrang der Naturphilosophie hätte lösen können.⁶²⁷ Aber das ist falsch. Hegel zielt hier auf eine klassische Stelle bei Livius ab, die selbst hochpolitisch ist.⁶²⁸ Ganz kurz gefasst: Im frühen 5. Jahrhundert v. Chr. war die Situation in Rom aufgrund der Ständekämpfe zwischen Patriziern und Plebejern stark angespannt, die Plebejer waren aus Rom ausgezogen, um sich zu organisieren. Die Patrizier sandten Agrippa Menenius Lanatus, einen beredten Senator, dessen Ahnen selbst Plebejer gewesen sein sollen, zu den Plebejern. Er erzählte ihnen eine Fabel, die Fabel vom Magen: In einer Zeit vor der jetzigen, als der menschliche Körper in sich noch nicht so harmonisch ausbalanciert war wie heute, kam es zu einem Aufruhr, denn die vielen

⁶²⁴ Das wohl bekannteste Beispiel ist die Definition des Angelfischers (d.h. eines Fischers, der mit einer Angelrute operiert), ausgehend von der Idee der Kunst (gr. *technē*) im *Sophistes* 218b–221c. Mit ‚bestimmten Ideen‘ ist gemeint, dass die Methode der Dialektik auf die Ideen unterhalb der größten Gattungen (gr. *megista gene*) eingeschränkt ist.

⁶²⁵ Hierzu ist wichtig Szlezák, *Platon – Meisterdenker der Antike*, S. 472–475 über das Leben der Ideen bei Platon. Zum Leben als logischer Kategorie bei Hegel einführend Hoffmann, *Hegel-Propädeutik*, S. 124–127 sowie bzgl. der *Wissenschaft der Logik* ebd. S. 389–391.

⁶²⁶ Z.B. GW Bd. 26/3, S. 1413; vgl. auch den Zusatz zu § 269, TWA Bd. 7, S. 415.

⁶²⁷ Leider passiert das in dem ansonsten sehr erhellenden und materialreichen Aufsatz von Siep, „Hegels Theorie der Gewaltenteilung“, S. 257, in dem Ludwig Siep Hegels Bezeichnung der Staatsgewalten als ‚Eingeweide‘ nicht mit der Livius-Stelle zusammenbringt, sondern sie unmittelbar als Naturbestimmung zu deuten versucht.

⁶²⁸ Livius II 32.

Organe und Körperteile begannen, sich über den Magen aufzuregen. Dieser liege nur ruhig in der Mitte und erfreue sich aller Genüsse, die ihm zugeführt werden. Alle anderen Organe und Glieder müssten dafür aber hart arbeiten. Sie kamen überein, dass sie die Nahrungsaufnahme einstellen würden, die Hände führten keine Speise mehr zum Mund, dieser weigerte sich, Nahrung zu schlucken, die Zähne und Kiefer wollten nicht mehr kauen. Es kam natürlich so, dass dadurch der gesamte Organismus und also alle Organe und Glieder selbst unter Entkräftung zu leiden hatten. Die vielen Glieder sahen ein, dass sie jeweils nur das sind, was sie sind, als in den Organismus eingebunden, der selbst wiederum nichts anderes ist, als das organisierte Zusammenwirken *aller* Glieder und Organe in ihren jeweiligen speziellen Funktionen. (Nach Livius ließen sich die Plebejer *durch diese Fabel* beruhigen und zur Rückkehr nach Rom bewegen.)

Versuchen wir das jetzt logisch zu deuten: Der Organismus ist „Einheit der Allgemeinheit und Besonderheit, *Auseinandergelegtheit* der Allgemeinheit in die Besonderheit, die als eine selbstständige erscheint, obgleich sie nur im Ganzen getragen und gehalten ist. Dies Auseinander wird ebenso immer wieder in die Einheit zurückgeführt.“⁶²⁹ Es ist ein Allgemeines, das als *Zweck* gesetzt ist, und in seinem Sich-Auseinanderlegen, in seinem Sich-Besondern sich als konkretes Allgemeines permanent konstituiert. Im Natürlichen ist die Sache zeitlich stärker aufgefächert: Das Samenkorn einer bestimmten Pflanzenart ist fürs Erste nur dieses eine Samenkorn. Aber um überhaupt je Samenkorn dieser bestimmten Pflanzenart zu sein, ist die Potenz des Sich-Auseinanderlegens in Wurzel, Blätter, Blüte notwendig in ihm. Es weist auf einen Zweck voraus, der als geistiger, als Information, bereits vorausgesetzt ist, damit dieses Samenkorn eben dieses Samenkorn, also dieser Art von Pflanze ist. Auf den Staat bezogen, dürfen wir uns nun nicht zu sehr von zeitlichen Vorstellungen ablenken lassen: Das Allgemeine bringt sich selbst hervor und ist dabei (1.) seiner eigenen Produktion „vorausgesetzt“ (§ 269) und (2.) „erhält“ (ebd.) sich allererst in ihr. Das ist gegen den Alltagsverstand zu verstehen: Indem sich das Allgemeine, der Staat, selbst ausfaltet, auseinanderlegt, in seine Glieder, die Institutionen und Gewalten, konkretisiert, verwirklicht er sich, er erhält sich im ersten Sinn von erhalten, nämlich im Sinn von ‚bekommen‘. Damit die einzelnen bestimmten Glieder aber je sie als diese bestimmten Glieder sind, ist das Allgemeine, der Staat, aber in seiner Totalität bereits

⁶²⁹ GW Bd. 26/2, S. 1003.

„vorausgesetzt“ (§ 269), denn das einzelne Glied ist überhaupt nur das, was es ist, in seinem geordneten Verflochtensein mit den übrigen Gliedern. Dieses Sich-selbst-Produzieren des Allgemeinen ist sein Sich-Erhalten im zweiten Sinn, dem ‚durchhalten‘ und ‚kontinuieren‘. Der Staat ist „*existierender Zweck*“, also ein „Allgemeine[s], das sich aus allen seinen äußeren Relationen nur als es selbst wieder herstellt.“⁶³⁰

Denken wir zurück an die patriotische Gesinnung und ihre Objektivität: Ich bin tätig für meine Familie, verdiene Geld, versuche das Familienvermögen zu erhalten und zu mehren; ich halte mich an geltendes Recht und verlange das ebenso für meine Familie; das mache ich alles *für mich*. Aber die Institutionen selbst sind – § 265! – die Verfassung im Besonderen. Indem ich also mein Wohl befördere, befördere ich das Wohl der Gesamtheit: „Die Substantialität dieses Organismus besteht in der Einheit des allgemeinen Staatsgeistes und der besonderen[,] *ihn betätigenden* Subjektivität des Willens.“⁶³¹ Das ist einer der wichtigsten Aspekte im weiteren Verlauf der Darstellung: *dass ein Glied, das für sich tätig ist, dadurch gleichzeitig für das Ganze tätig ist*. Ein Zerfallen des Staates (oder naturphilosophisch: eine Krankheit) bedeutet dann das Sich-Loslösen eines Gliedes aus dem Ganzen, das Zu-groß-Werden auf Kosten anderer, das Sich-Entgegensetzen (wie in der Fabel bei Livius) und somit die gegenseitige Zerstörung einzelner Glieder. – Diese lebendige Totalität, das Sich-selbst-Produzieren des Organismus durch die Tätigkeit der Glieder (d.h. der Institutionen, die die Verfassung im Besonderen sind, sowie, diese ordnend, der Gewalten), die nur Glieder sind, indem sie vom Geist der Gesamtheit beseelt sind, ist „die *politische Verfassung*“ (§ 269): „Dieser Organismus ist die politische Verfassung, sie geht ewig aus dem Staate hervor, wie er sich durch sie erhält[;] fallen beide auseinander, machen sich die unterschiedenen Seiten frei, so ist die Einheit nicht mehr gesetzt die sie hervorbringt.“⁶³² Oder noch einmal anders formuliert, die politische Verfassung ist „die Organisation des Staates und der Prozess seines organischen Lebens [im, wie dargelegt, logischen Sinn!] in Beziehung auf sich selbst [die ‚äußere Seite‘ wird dann die Souveränität gegen außen darstellen], in welcher er seine Momente innerhalb seiner selbst unterscheidet und sie zum Bestehen entfaltet“ (§ 271*).

⁶³⁰ Hoffmann, *Hegel-Propädeutik*, S. 389; Hervorh. VS.

⁶³¹ GW Bd. 26/2, S. 1003, Marginalie zu § 270; Hervorh. VS.

⁶³² GW Bd. 26/3, S. 1413.

In der langen Anm. zu § 270 kommt Hegel auf das Verhältnis von Staat und Religion zu sprechen. Für unsere Zwecke nur soviel: Hegel affirmiert die Trennung von Staat und Religion, jedoch nicht als eine abstrakte Trennung, in der zwei leere Formen voneinander abgehalten werden, sondern die Trennung von Staat und Kirche in ihrer spezifisch christlich-europäischen Gewordenheit. Der Staat lebt dabei weiterhin im Geist des Christentums, denn nur ein christlicher Staat ist ein „Staat als Staat“, d.h. nur in einem christlichen Staat sind „alle wesentlichen Momente des Staats enthalten.“⁶³³ Es ist also „nicht von der Religion ganz überhaupt zu sprechen“ (§ 270 Anm.), denn Religion kann auch Formen annehmen, die „die härteste Knechtschaft unter den Fesseln des Aberglaubens und die Degradation des Menschen unter das Tier“ (ebd.) bedeuten. Formen solcher Degradation liegen z.B. in der Verletzung der Ehe als Institution der Vernunft durch Erlaubnis der Vielehe. Es gibt also Formen der Religion, die den aus dem Begriff des freien Willens entwickelten Weisen der Weltgestaltung, wie wir sie bisher kennengelernt haben, *prinzipiell widersprechen*. Diese können niemals einen Staat als Wirklichkeit der Freiheit geistig formieren. (Das wird erst in weltgeschichtlicher Perspektive in den §§ 358–360 völlig verständlich.) Die Trennung von Religion und Staat ist also kein Auseinanderziehen beliebiger, inhaltsfreier Hüllen. Stattdessen ist zu beachten: Die Verfassung als Organismus ist das geordnete Zusammenwirken der einzelnen Glieder, d.h. der Gewalten und Institutionen. Der Staat ist kein ‚Darüber‘ oder ‚Dahinter‘, kein ‚Überbau‘ und keine ‚Struktur‘, sondern genau diese vernünftig organisierte Totalität selbst, *als konkret*, d.h. als räumlich und geschichtlich wirklich. Er ist darum primär ein Geistiges, nämlich ein geistiges Prinzip (die Verfassung) als verwirklichtes, als da-seiendes. Oder, umgekehrt formuliert, der Staat ist der „sich wissende allgemeine Wille“, und darum ist „sein Bewusstsein in der Form des Denkens.“⁶³⁴ Wir haben gesehen, dass der allgemeine Wille oder der Begriff des Willens – „der Wille, der den freien Willen will“ (§ 27*) – seine Wirklichkeit nur im Staat hat, denn nur in diesem finden sich die Momente des Willens (§§ 5–7) konkret ausgestaltet, institutionalisiert und anerkannt. Der Staat „*weiß* daher, was er will, und er weiß es in seiner Allgemeinheit, als Gedachtes“ (§ 270*). Fleischmann spricht hier sehr schön vom *Wissen des Staates*⁶³⁵ in der doppelten Bedeutung des Genitivs. Dementsprechend ist der Staat z.B. auch der

⁶³³ Ebd., S. 1406.

⁶³⁴ GW Bd. 26/2, S. 1004, Marginalie.

⁶³⁵ Fleischmann, *La philosophie politique de Hegel*, S. 275.

primäre Träger der Wissenschaften, und umgekehrt sind wissenschaftliche Ergebnisse in vielerlei Hinsicht (Ingenieurwissenschaften, Agrar- und Forstwissenschaften, Volkswirtschaftslehre, Verwaltungswissenschaft, Medizin u.v.a.m.) für den Staat normativ. Dagegen ist die Religion generell „das Wissen des absoluten Geistes in der Form der Empfindung und Vorstellung.“⁶³⁶ Damit ist nicht gesagt, dass es in der Religion keine Begriffserkenntnis gäbe oder dass die Theologie keine Wissenschaft sei oder ähnliches. Aber die Religion und die Erlösung durch sie steht ganz wesentlich jedem Menschen grundsätzlich offen, unabhängig davon, wie weit er in einer der philosophischen und theologischen Disziplinen fortgeschritten ist. Das innerliche Empfinden ist die Form, in der die absolute Wahrheit für den Menschen in der Religion – ungeachtet seiner wissenschaftlichen Kenntnisse – da ist. Die Religion ist „das Verhältnis zum Absoluten in Form des Gefühls, der Vorstellung, des Glaubens, und in ihrem alles enthaltenden Zentrum [= in Gott] ist alles [= alles Bestimmte, Endliche] nur als ein Akzidentelles, auch Verschwindendes.“ (§ 270 Anm.*) Der Staat aber als wirkliche Weltgestaltung ist notwendig aufgefächert in die vielen Endlichkeiten, in Einzelbestimmungen und also in „Unsicherheit“ (ebd.). Soll sich der Staat also unmittelbar nach der Religion richten, oder gar unmittelbar mit der Kirche identisch sein, so steht der Schritt in den *Fanatismus* immer knapp bevor, oder ist gar bereits vollzogen. „Der Fanatismus ist nichts anderes, als dass er nicht will die besonderen Unterschiede gewähren lassen.“⁶³⁷ Wenn alles notwendig immer gegen den unmittelbaren subjektiv-inneren Maßstab des Unendlichen gehalten wird, muss alles notwendig immer als äußerliche Beschränkung erfahren werden, die es wegzuräumen gilt. So kann man jedes Gesetz, jede Institution, generell jede Konkretisierung austilgen. „Da für wirkliches Dasein und Handeln jedoch entschieden werden muss, so tritt dasselbe ein, wie bei der sich als das Absolute wissenden Subjektivität des Willens überhaupt (§ 140)[,] dass aus der subjektiven Vorstellung, d.i. dem Meinen und dem Belieben der Willkür entschieden wird.“ (§ 270 Anm.*) Die wahre Religion dagegen „anerkennt und bestätigt“ (ebd.) den Staat vielmehr, denn in ihrem Positivwerden, in ihrer räumlich-zeitlichen Vorhandenheit ist sie selbst auf die vernünftige Organisation des Staates abgestützt: sie kann Eigentum erwerben, das der Staat garantiert, sie kann Schulen und Universitäten gründen, die der Staat anerkennt, u.v.m. Der Staat ist der stabilitätsgarantierende Faktor, der

⁶³⁶ GW Bd. 26/2, S. 1004, Marginalie.

⁶³⁷ Ebd., S. 1006.

dem Einzelnen erlaubt, seinen Glauben zu leben, von der privaten Andacht hin zur öffentlichen Feier. Je stärker der Staat ist, desto toleranter kann er sich auch zu den Denominationen und Sekten verhalten. Auch Religionen, die die geistige Entwicklungsstufe der institutionellen Verwirklichung des Begriffs des freien Willens nicht erreicht haben, kann ein starker Staat tolerieren – jedoch immer nur so, dass ihre Existenz auf die Ebene der bürgerlichen Gesellschaft eingeschränkt bleibt, sie somit eingehegt und vor dem Zugriff auf die genuin staatliche Sphäre vollkommen abgeschlossen sind. Sobald eine Religion, die die institutionelle Ausfaltung des freien Willens, der den freien Willen will nicht in allen Stufen aus sich heraus begründen kann, politisch wird, tritt der Staat als logischer Organismus in die gerade anhand der Livius-Fabel geschilderte Desintegration der Momente. Dagegen schreibt Hegel, auf die wahre Religion blickend: „Es ist die philosophische Einsicht, welche erkennt, dass Kirche und Staat nicht im Gegensatze des Inhalts der Wahrheit und Vernünftigkeit, aber im Unterschied der Form stehen“ (ebd.*), und wenn wir den Staat als geschichtlich daseiende Weltgestaltung der Freiheit, d.h. als an überzeitlichen Vernunftprinzipien orientierte Institution auffassen, dann lässt sich der Sinn dieses Satzes wahrscheinlich schon erahnen. Wirklich klar wird er aber erst, wenn wir in den §§ 358–360 das *Prinzip* des modernen europäischen Staates in seiner einmaligen weltgeschichtlichen Realisierung begreifen werden.

I. Innere Verfassung für sich (§§ 272–320)

„Die Verfassung ist vernünftig, insofern der Staat seine Wirksamkeit *nach der Natur des Begriffs* in sich unterscheidet und bestimmt, und zwar so dass jede dieser *Gewalten* selbst in sich die Totalität dadurch ist, dass sie die anderen Momente in sich wirksam hat und enthält, und dass sie, weil sie den Unterschied des Begriffs ausdrücken, schlechthin in seiner Idealität bleiben und nur *ein individuelles Ganzes* ausmachen.“ (§ 272*) Mit dem oben beim Übergang der Moralität in die Sittlichkeit (§ 141) zum Begriff dargelegten, können wir diesen wichtigen Satz schon sehr gut deuten: Der Verfassung (vgl. § 269) ist in sich differenziert, unterscheidet sich in sich (Vorausblick auf § 321), aber auf begriffliche Weise, d.h. in die Momente des Allgemeinen, Besonderen und Einzelnen (vgl. §§ 5–7). Diese Momente sind aber selbst Totalitäten (vgl. das oben zu § 141 Ausgeführte), also nicht bloße leblose Bausteine, sondern

durchdringen sich gegenseitig, so dass sie je wechselseitig ineinander wirklich sind. Der Einzelne *ist* allgemein (dieser Einzelne ist *immer auch* Mensch an sich), das Besondere *ist* allgemein (jede Art ist auch ihre Gattung) usf. Darum sind die drei Momente, wie gesagt, immer Totalitäten, denn es ‚gibt‘ sie nicht als Nur-Einzernes oder Nur-Allgemeines. Gleichzeitig ist die Verfassung als die die konkrete Organisation ihrer Momente – denken wir zurück an die Livius-Fabel – „ein individuelles Ganzes“ (§ 272*), in dem die einzelnen Gewalten eben zu Momenten idealisiert sind, d.h. nur je das sind, was sie sind *im konkreten Zusammenhang* (an ihrer jeweiligen Systemstelle) mit dem ganzen Organismus. Das ist auch gemeint, wenn Hegel im § 272 von der „Idealität“ spricht: die einzelnen Momente sind nicht ‚real‘, d.h. für-sich-bestehende selbstständige Objekte, sondern eben ideell, insofern sie das, was sie sind, nur sind als begeistert oder beseelt durch die Gesamtheit: „die Vernünftigkeit ist nur das ganze System; so ist die Sonne, die Erde nichts vernünftiges; aber das Sonnensystem und die Organisation in der Zeit und dem Raume ausgedrückt, ist die Vernünftigkeit.“⁶³⁸

In der Anm. zu § 272 hält Hegel einige Fehlvorstellungen ab, die die Gewalten betreffen. Zentral hierbei ist die „Teilung der Gewalten“ (ebd.*), die als eine innere Selbst-Unterscheidung aufgefasst werden muss, und gerade nicht als eine ‚Gewaltentrennung‘ im strengen Sinn, d.h. als Konstitution „absoluter Selbstständigkeit“ (ebd.*) der einzelnen Gewalten, oder gar um gegenseitige Beschränkung der Gewalten untereinander. Fehlerhaft ist hier immer das Ausgehen vom Bösen, also dem automatisierten Unterstellen des Missbrauchs, für den dann „Dämme“ (ebd.) auszuklügeln seien. *Wären die Gewalten wirklich selbstständig, dann wäre der Staat zerstört.*

Die Gewalten sind, wie wir mit Blick auf den § 272 bereits wissen, als Begriffsmomente konstituiert. Sie stellen sich wie folgt dar (§ 273):

- a) *Legislative*: Die gesetzgebende Gewalt bestimmt das *Allgemeine*.
- b) *Exekutive*: Die Regierungsgewalt subsumiert das *Besondere* unter das gesetzte *Allgemeine*.

⁶³⁸ GW Bd. 26/1, S. 153.

- c) *Monarch*: Die fürstliche Gewalt fasst die unterschiedenen Gewalten zur individuellen Einheit, zu einem konkreten *Einzelnen* zusammen.

Bevor wir uns den Gewalten im Detail zuwenden noch einige Hinweise zu möglichen Irritationen. – Man kann fragen, wo die *Judikative* bleibt.⁶³⁹ Wir wissen bereits, dass ihre Sphäre die der Rechtspflege in der bürgerlichen Gesellschaft ist (§§ 209–229). Sie hat zu vermitteln zwischen dem „bewußt gestalteten Staatswillen“⁶⁴⁰ und den vielen zufälligen Willen der Individuen in der bürgerlichen Gesellschaft. Dabei sind die Unabhängigkeit und die Unparteilichkeit der Justiz notwendig. Sicherergestellt werden sie durch die akademische Ausbildung und ständische Befestigung der Juristen im allgemeinen Stand, der materiell unabhängig ist (§ 205), durch die Öffentlichkeit der Rechtspflege (§ 224), die Geschworenengerichte (§ 228 inkl. Anm.) und die Kollegialität⁶⁴¹ der Richter, die durch interne Pluralisierung der Instanzen und Kontrollen Einzelgänge und Willkür entscheidend erschwert. Im Blick auf die Gewalten selbst ist zu sagen, dass die Judikative hier von Hegel der Exekutive zugeordnet wird. Der Grund dafür ist der, dass ein ‚Nur-Entscheiden‘, d.h. eine richterliche Subsumtion als der offizielle Akt einer juristischen Entscheidung, *für sich* genommen sozusagen *leer* ist. Wirklich ist sie nur durch ihre Umsetzung, dadurch ist sie wesentlich mit der Exekutive im weitesten Sinn zusammengeschlossen. – Dieses Moment, dieser unbändige Drang zur Wirklichkeit, der niemals den bloßen Gedanken ‚hier‘ gegen die bewusste Effektivität ‚dort‘ als auseinanderfallend gelten lässt, ist, wie hoffentlich schon einigermaßen klar geworden ist, einer der Hauptgründe für die Größe Hegels. Auch in der Frage nach dem Monarchen wird das schlagend.

Zum Monarchen vorab nur soviel: „Der Monarch hält als eine Art voluntativer ‚unbewegter Bewegter‘ durch seine Natur und seine Letztentscheidung das Ganze zusammen und in Bewegung.“⁶⁴² Wir wissen von der Verfassung als dem logischen Organismus bereits, dass die Einheit oder die Gesamtheit kein ‚Darüberschwebendes‘, kein ‚Überbau‘ und keine hypostasierte Struktur ist, sondern der allesdurchdringende Geist, der jeder besonderen Sphäre ihren jeweiligen ‚Ort‘, ihre jeweilige Systemstelle und Funktion zuteilt und sie somit momentanisiert. Der Monarch ergibt sich hier aus dem genannten

⁶³⁹ Sehr hilfreich diesbzgl. ist Siep, „Hegels Theorie der Gewaltenteilung“, S. 247–249.

⁶⁴⁰ Ebd., S. 247.

⁶⁴¹ GW Bd. 26/1, S. 135 f.

⁶⁴² Siep, „Hegels Theorie der Gewaltenteilung“, S. 250.

Drang zur Wirklichkeit und Konkretion; der Geist und der Staat als sich wissender (vgl. § 270) müssen *da sein*, müssen konkret wirklich sein, gleichsam vor uns stehen (womit natürlich nicht gesagt sein soll, dass der Monarch ‚alles weiß‘, d.h. die absolute Detailkenntnis über alle technischen, verwaltungsmäßigen usw. Vorgänge im Staat habe). Fleischmann sieht das und spricht dann auch – natürlich überschießend, aber der Tendenz nach hilfreich – von der *Inkarnation* der rechtlichen Formierung des Staates im Monarchen.⁶⁴³

Die gegenseitige Verflechtung der Begriffsmomente, die für sich Totalitäten sind, nennt Hegel auch einen Schluss von Schlüssen oder ein „System von Schlüssen“ (*Enzyklopädie* § 198 Anm.). Gemeint ist damit der Schluss als das Sich-mit-sich-selbst-in-seiner-Äußerung-Zusammenschließen des Begriffs *durch sich selbst*, also seine Selbstvermittlung. Das klingt komplizierter als es (zumindest in unserem Rahmen) ist, denn wir kennen diese Selbstvermittlung schon durch die Verfassung, die als Organismus verstanden wird oder durch die substantielle Sittlichkeit in den besonderen Institutionen und ihren vielen sie lebenden Individuen als ihren Akzidenzien. Den Staat als System von Schlüssen, wie von Hegel in der Anm. zu § 198 der *Enzyklopädie* skizziert, können wir wie folgt verstehen:

- Einzelnes–Besonderes–Allgemeines: Das Einzelne, das Individuum schließt sich durch seine Besonderheit (d.h. durch seine besonderen Bedürfnisse, z.B. Schutz vor besonderen klimatischen Bedingungen, Rechtssicherheit, Bedürfnis nach Bildung, nach Kunst) mit dem Allgemeinen (auf allen Ebenen, also der Gesellschaft, dem Recht, der Regierung, dem Staat) zusammen.
- Allgemeines–Einzelnes–Besonderes: Das Allgemeine ist nur wirklich durch die Einzelnen (die substantielle Sittlichkeit ist nur wirklich im Gelebtwerden durch die Individuen selbst), und es ist das Einzelne, das die besonderen Bedürfnisse allererst umsetzt oder repräsentiert (z.B. als Kaufmann, als Richter, als Polizist u.v.m.). Das bedeutet: der Einzelne ist besonderer Wille in seiner spezifischen Funktion (z.B. eben Richter) *und* als Bürger im Sinne des Patrioten (§ 268) repräsentiert er *gleichzeitig* den allgemeinen Willen.⁶⁴⁴

⁶⁴³ Fleischmann, *La philosophie politique de Hegel*, S. 316.

⁶⁴⁴ Vgl. Erdmann, *Grundriss der Logik und Metaphysik* § 175 (Anm. 3), S. 126. Ein Beispiel für den Schluss Allgemeines–Einzelnes–Besonderes, in dem das Besondere mit dem

- Besonderes–Allgemeines–Einzelnes: Es ist nun aber das Allgemeine als die „substantielle Mitte“ (*Enzyklopädie* § 198 Anm.), das überhaupt erst dem Einzelnen Realität und Bestehen gibt (was ist dieser Einzelne? Seine Sprache, seine Schulbildung, seine Religion, seine Sitte, sein Freiheitsniveau), sowie die besonderen Institutionen und deren Organisation (z.B. durch Gesetze und Verträge) trägt und garantiert.

Hegels Resümee, das das gerade zum logischen Organismus Dargelegte noch einmal anders formuliert: „Jede der Bestimmungen, indem die Vermittlung sie mit dem anderen Extrem zusammenschließt, schließt sich eben darin mit sich selbst zusammen, produziert sich, und diese Produktion ist Selbsterhaltung.“ (ebd.) Damit ist nun auch klar, warum Hegel die Frage ‚Wer soll die Verfassung machen?‘ als „sinnlos“ (§ 273 Anm.) zurückweist. Sie setzt eine generelle ‚Leere‘ voraus, die tabula rasa, in die dann vereinzelt, aber als vollständig konstituiert vorgestellte Subjekte als „atomistischer Haufen“ (ebd.*) versammelt werden und dann eine Verfassung gleichsam technisch herstellen würden. Wir wissen aber schon, dass die Verfassung nichts Gemachtes ist, sondern die politische institutionelle Ausgestaltung (§§ 265 u. 269) des Geistes eines Volkes (§§ 156 u. 274); die Verfassung ist die Rechtskultur, das moralische Niveau und *das Freiheitsbewusstsein eines Volkes* – also das, was Hegel eben *Volksgeist* nennt –, *konkretisiert*, in positiven Gesetzesnormen, in Lebensformen, in Institutionen und spezifisch formierten Gewalten verwirklicht. Das ist auch der Grund, warum Hegel sagen kann, dass jedes Volk diejenige Verfassung hat, die ihm angemessen ist (§ 274 Anm.). Historische Versuche des Oktroyierens einer Verfassung sind demgemäß schwierig bis unmöglich: „Napoleon hat z.B. den Spaniern eine Verfassung a priori geben wollen, was aber schlecht genug ging. [...] Was Napoleon den Spaniern gab, war vernünftiger, als was sie früher hatten, und doch stießen sie es zurück, als ein ihnen Fremdes, da sie noch nicht bis dahinauf gebildet waren.“⁶⁴⁵ Also: „Die Verfassung setzt jenes [Freiheits-]Bewusstsein des Geistes [eines Volkes] voraus, und umgekehrt der Geist die Verfassung, denn der wirkliche Geist selbst hat nur das bestimmte Bewusstsein seiner Prinzipien, insofern

Allgemeinen durch das Einzelne zusammengeschlossen wird, ist „eine Gesellschaft [= Besonderes], welche vermittelt des Interesses oder der Tätigkeit Einzelner [= Einzelnes] allgemeine (etwa Staats-) Zwecke [= Allgemeines] verwirklicht.“

⁶⁴⁵ GW Bd. 26/2, S. 1011 f.

dieselben für ihn als [in Institutionen und Gewalten] existierend [und nicht als bloß vorgestellte, ‚entworfene‘] vorhanden sind.“ (*Enzyklopädie* § 540)

A. Die fürstliche Gewalt

Um Irritationen zu vermeiden, noch ein Wort vorab: Wir müssen im Folgenden, im Durchgang durch die drei Gewalten, immer mitbedenken, dass, wie wir in der Vorrede gelernt haben, die Philosophie „ihre Zeit in Gedanken erfasst“⁶⁴⁶ ist. Das gilt auch und ganz besonders für Hegel. Wir müssen also einerseits die Projektion ‚Hegel fordert die Monarchie und ist totalitärer Antidemokrat!‘ vermeiden, dürfen aber andererseits aber auch nicht in die vollständige Relativität kippen und uns einreden, die von Hegel vorgelegte begriffliche Durchdringung der Staatsgewalten wäre als bloß historisches Faktum nun auch historisch überholt.⁶⁴⁷

Die fürstliche Gewalt wird verkörpert durch den Monarchen, wir können mit Fleischmann auch gleich sagen: durch den chef de l'état, den Staatsherrn.⁶⁴⁸ Die fürstliche Gewalt „enthält“, wie ausgeführt, „selbst die drei Momente der Totalität in sich“ (§ 275), nämlich: (1.) die Allgemeinheit durch die Verfassung und die Gesetze, kraft derer er ist, wer er ist; (2.) die Besonderheiten durch die ihm zuarbeitenden Berater und Spezialisten für Teilbereiche, womit er letztlich in jeder Materie präsent ist; und (3.) die Einzelheit als Monarch selbst, dem als konkretem Individuum die Letztentscheidung, „in welche alles übrige zurückgeht, und wovon es den Anfang der Wirklichkeit nimmt“ (ebd.), zusteht. Diese drei Momente werden nun weiter ausgeführt.

„Die Grundbestimmung des politischen Staats ist die substantielle Einheit als Idealität seiner Momente“ (§ 276*). Das kennen wir schon als substantielle Sittlichkeit, oder als logischer Organismus, wie in der Livius-Fabel, oder als System von Schlüssen, wie gerade ausgeführt. (α) Die Gewalten (und deren institutionelle Ausgestaltungen) sind Glieder des gesamten Organismus,

⁶⁴⁶ GW Bd. 14/1, S. 15 = TWA Bd. 7, S. 26; Hervorh. i. Orig.

⁶⁴⁷ Mit der nötigen Nonchalance leitet auch Fulda, *Hegel*, S. 227 seine Ausführungen durch eine rhetorische Frage ein: „‚Konstitutionelle Monarchie‘ nennt Hegel die Verfassung, deren gegenwärtige Vernünftigkeit begriffen werden soll. Aber was heißt das schon?“

⁶⁴⁸ Vgl. Fleischmann, *La philosophie politique de Hegel*, S. 299.

sind Momente der politischen Verfassung; sie sind nicht selbstständig und nicht unabhängig, sondern nur „in der Idee des Ganzen bestimmt“ (ebd.). Dazu kommt (β): Was im Staat gewirkt wird, wird durch Individuen gewirkt. Um eine solche Funktion auszuüben, kommt es auf die „objektiven Qualitäten“ (§ 277) der konkreten Individuen an; ihre Ausbildung und ihre Erfahrung ist ausschlaggebend. „Die Staatsgeschäfte und Gewalten können daher nicht Privat-Eigentum sein.“ (ebd.*) Daraus folgt: „Diese beiden Bestimmungen, dass die besonderen Geschäfte und Gewalten des Staats weder für sich [= α], noch in dem besonderen Willen von Individuen [= β] selbstständig und fest sind, sondern in der Einheit des Staats als ihrem einfachen Selbst ihre letzte Wurzel haben, macht *die Souveränität des Staats* aus.“ (§ 278*)

Bei der Souveränität unterscheiden wir die Souveränität gegen außen, der wir uns später zuwenden werden (§§ 321–329), und die Souveränität nach innen, mit der wir uns hier beschäftigen. Hegel kontrastiert den modernen Staat mit Blick auf die Souveränität nach innen gut mit dem Feudalstaat (§ 278 Anm.). Dieser besaß keine innere Souveränität, denn er war nur ein Aggregat, ein bloßes Zusammenstellen verschiedener Teile mit je besonderen Interessen und Zwecken, keine organische Verflechtung von Momenten oder Gliedern.⁶⁴⁹ Die wohlverstandene Souveränität bedeutet daher gerade auch keinen Despotismus, denn dieser besteht immer in der Existenz von Sonderzwecken auf allen Ebenen des Staates, wobei es egal ist, ob diese von Einzelnen oder von Gruppen durchgesetzt werden.

Die Souveränität als diese alles verflüssigende Idealität, d.h. als der Geist, der alle Institutionen und Gewalten von einer Fixierung in Gegensatzverhältnissen bewahrt, existiert nur wirklich als eine letztentscheidende Person, die das auch bewusst weiß (§ 279). Der Staat ist so, mit Kuno Fischer gesprochen, „die Vernunft im großen“.⁶⁵⁰ Ob wir das jetzt ‚konstitutionelle (d.h. verfassungsmäßige) Monarchie‘ oder ‚rechtsstaatlich verfasster Staat mit Staatsoberhaupt‘ nennen, ist völlig zweitrangig. Es muss „*einer allein* Herrschaftsfunktion ausüben, damit nicht der ganze Staat mehr als einer wird.“⁶⁵¹ Der Monarch in seinem Dasein ist die Wirklichkeit der Persönlichkeit, d.h. des abstrakten Rechts, und der Subjektivität, d.h. der Moralität; er ist somit das unmittelbare

⁶⁴⁹ Vgl. auch Fischer, *Hegels Leben, Werke und Lehre*, II. Teil, S. 731.

⁶⁵⁰ Ebd., S. 730; Hervorh. getilgt.

⁶⁵¹ Fulda, *Hegel*, S. 229; Hervorh. i. Orig.

Sein der Gliederung des logisch-staatlichen Organismus (§ 279 Anm.). Die *Dezision* des Monarchen, das pure „*Ich will*“ (ebd.) ist dabei eine Ausprägung der modernen Freiheit, denn in der Antike war diese Letztentscheidung in den „großen Angelegenheiten [...] des Staats“ (ebd.) bei freien Völkern nie einem einzelnen selbstbewussten Menschen übertragen, sondern wurde an Orakel oder die Schau von Eingeweidern ausgelagert. „Daß nun der Staat der sich selbst bestimmende und vollkommen souveräne Wille, das letzte Sich-Entschließen ist, begreift die Vorstellung leicht. Das Schwere ist, daß dieses ‚Ich will‘ als Person gefasst werde.“⁶⁵²

Der Staatswille muss um wirklich zu sein eine „*unmittelbare Einzelheit*“ (§ 280) sein, also eine natürliche Person, ein Individuum. Jedoch geht es hierbei nicht um die reine Willkür, das Ausliefern des Staates an eine zufällige Einzelperson. Ja, der Monarch kann frei entscheiden, und diese formelle Entscheidung ist das Wesentliche. Worauf es gerade *nicht* ankommt, ist der Charakter und die Bildung des Monarchen, denn dann würde der Staat auf Zufälligkeiten aufrufen.⁶⁵³ Was der Staat benötigt, ist sozusagen die Systemstelle des Monarchen, die Konkretisierung der Souveränität in *eine* daseiende Instanz, die frei entscheiden kann. Dass der Charakter in seinen Besonderheiten dann immer eine Rolle spielen wird, ist klar. Das ist aber nicht das Entscheidende, sondern die objektive Tätigkeit der Entscheidung selbst, in der die Souveränität wirklich existiert und gleichsam den Schlussstein des Staatsgebäudes setzt. Der Monarch setzt, wie Hegel in diesem Sinne sagt, *nur den Punkt auf das I*,⁶⁵⁴ er schaltet und waltet nicht absolutistisch und in losgelöster Willkür (wie wir die halbwahnsinnigen Kaiser aus der römischen Geschichte kennen), sondern er ist informiert und eingebettet in die gesamte Staatsarchitektur von Kabinett, hohen Beamten, Gerichten, Spezialisten, Beratern u.a.m. Insofern ist er natürlich auch Träger des Volksgeistes – denn wäre er das nicht, dann wäre er kein legitimer Monarch, sondern Besatzer.⁶⁵⁵ Entsprechend pragmatisch fällt auch Hegels Antwort auf die kolportierte

⁶⁵² Zusatz zu § 279, TWA Bd. 7, S. 449.

⁶⁵³ Vgl. GW Bd. 26/2, S. 1015. Dass auch die Bildung des Monarchen durch Zufälligkeiten bestimmt ist, hängt davon ab, dass sie von den Prinzen Erziehern und also deren Bildung und Geschick abhängt, dass diese Erzieher wiederum von jemandem erwählt werden müssen usf. ins Unendliche. Es ist das Beamtentum in allen seinen Ebenen, in dem die Bildung das Entscheidende ist.

⁶⁵⁴ Vgl. ebd.

⁶⁵⁵ Vgl. den Zusatz zu § 281, TWA Bd. 7, S. 453 f.

Frage Friedrich Wilhelms III. von Preußen, was denn passieren würde, wenn der Monarch ‚den Punkt auf das I nicht setze‘ aus: Dann würde das Kabinett seinen Abschied nehmen.⁶⁵⁶ „[I]n einer Monarchie ist die Willkür des Monarchen nicht das Gesetz, sondern die Verfassung[;] dem Gesetz kommt die objektive Seite zu, zu welchem der Monarch nur das subjektive: ich will hinzusetzen hat.“⁶⁵⁷

Die Majestät des Monarchen ist nun genau das: der grundlose (aber nicht willkürliche) Wille und die unmittelbare natürliche Existenz, und in der Majestät ist die Einheit des Staates unmittelbar präsent (§ 281); es ist der allgemeine Wille in einem Einzelnen konkret präsent. Daraus ergibt sich die Wichtigkeit der Primogenitur, denn das Erstgeburtsrecht bedeutet nichts anderes als die Grundlosigkeit der Erwählung des Monarchen. Er wird durch nichts anderes gesetzt oder gewählt, als durch sein bloßes unmittelbares Sein selbst, und weil in ihm als daseiendem Einzelnem „die wirkliche Einheit des Staats“ (ebd.*) liegt, zeigt sich damit der Staat selbst als frei von *äußeren* Voraussetzungen – intern setzen sich die Gewalten gegenseitig voraus –, d.h. eben als souverän.

Das Moment der Besonderheit des Staates (vgl. § 272), also die Exekutive im weitesten Sinn (vgl. § 273), ist in der fürstlichen Gewalt präsent als „oberste beratende Stellen und Individuen“ (§ 283), Spezialisten und Fachleute, die dem Monarchen die jeweilige zu entscheidende Materie aufbereiten und ihm „zur Entscheidung“ (ebd.) vorbringen. Die Berater werden vom Monarchen selbst erwählt (ebd.) und sind, wenn ihren Vorschlägen gefolgt wird, für die Entscheidungen inhaltlich verantwortlich (§ 284). Dadurch ist der Monarch in jeder speziellen Materie präsent.

Das Moment der Allgemeinheit des Staates (vgl. § 272), die Legislative (vgl. § 273) ist im Monarchen *subjektiv* als sein Gewissen vorhanden; dieses ist die Totalität, insofern der Monarch die einzige Person im Staat ist, bei der immer und notwendig eine vollständige Identifikation mit *allen* Momenten der Verfassung und der Gesetze vorliegt.⁶⁵⁸ Die Minister sind spezialisiert, die Privatpersonen können an dieser oder jener Sache herumrörgeln und sie ableh-

⁶⁵⁶ Vgl. Ottmann, *Geschichte des politischen Denkens* Bd. 3/2, S. 265.

⁶⁵⁷ GW Bd. 26/2, S. 1016.

⁶⁵⁸ Vgl. Fleischmann, *La philosophie politique de Hegel*, S. 312.

nen. *Objektiv* ist das Moment der Allgemeinheit in der fürstlichen Gewalt als gegenseitige Voraussetzung aller Glieder im Sinne des logischen Organismus – denken wir an die Fabel bei Livius – vorhanden (§ 285). Für die fürstliche Gewalt wie für die anderen Gewalten mit je ihren Rechten und Pflichten gilt also: „jedes Glied, indem es sich für sich erhält, erhält im vernünftigen Organismus eben damit die anderen in ihrer Eigentümlichkeit“ (§ 286). Die logisch-organische Kritik am Feudalstaat aus der Anm. zu § 278 können wir damit jetzt (§ 286 Anm.) noch besser verstehen: Im Feudalstaat ergibt die Stärkung einer Gewalt oder eines Standes immer nur genau dies, die Stärkung eben dieser einen Gewalt oder dieses einen Standes. Im modernen Verfassungsstaat ist das anders, denn aufgrund der logischen Integration der Momente, des Wirklichseins der Gewalten und Institutionen als ineinander „organisch verschränkt[er] und sich bedingend[er] Momente“ (ebd.) stärkt das, was z.B. die exekutive Gewalt stärkt, gleichzeitig auch z.B. die fürstliche Gewalt.

B. *Die Regierungsgewalt*

Die Tätigkeit der Regierungsgewalt besteht im Ausführen, Anwenden, Fortführen, Erhalten, Pflegen etc. der bereits ergangenen und bestehenden Entscheidungen und der daraus resultierten Gesetze. Diese Tätigkeit – mit einem Wort: die „*Subsumtion*“ (§ 287) – wird auf allen Ebenen und Funktionen der Exekutive, d.h. in der Regierung, in Polizei, Judikative (die, wie oben zu § 273 ausgeführt, von Hegel der Exekutive zugerechnet wird) und Verwaltung vollzogen. Ihre Geschäfte sind insofern objektiv (§ 291), denn sie stehen auf allen Ebenen immer schon vor getroffenen Entscheidungen (in Form von Normen, Anweisungen u.ä.) letztinstanzlich des Monarchen; damit ist die Leistung der Exekutive generell die der Vermittlung von dem allgemeinen Zweck des Staates und den vielen besonderen Zwecken der bürgerlichen Gesellschaft.

Das Staatsinteresse und die Gesetze werden befestigt durch die Staatsbeamten. Diese bilden (am Organigramm) eine Pyramide, und die obersten stehen in direktem Kontakt mit dem Monarchen (§ 289). Wie in der bürgerlichen Gesellschaft (vgl. § 198), so findet auch in der Regierungsgewalt generell die Arbeitsteilung statt. Die große Kunst der exekutiven Gewalt besteht darin,

die verschiedenen Spezialbehörden und deren Abstraktionsniveaus im konkreten Vollzug immer wieder ineinandergreifen zu lassen (§ 290).

Die Regierungsgeschäfte aller Ebenen sind, wie gesagt, objektiv, da sie vor bereits getroffenen Entscheidungen und aus den daraus erwachsenen Normen stehen. Die Individuen, die diese Geschäfte ausführen, müssen also durch Ausbildung und Kenntnisse objektiv befähigt sein. Der allgemeine Stand steht generell jedem Staatsbürger offen, der über die entsprechenden Kenntnisse verfügt (§ 291). Gewählt werden die Beamten letztinstanzlich von der fürstlichen Gewalt (§ 292). Während die fürstliche Gewalt als Individualisierung der Souveränität selbst unteilbar ist, sind die „besonderen Staatsgeschäfte“ (§ 293) insofern teilbar, als sie sich durch ihre jeweiligen Materien in bestimmte Teilbereiche aufgliedern, in denen jeweils speziell befähigte Beamte tätig sind. Die *Pflicht* dieser Beamten ist es, ihre objektive Pflicht in ihrem jeweiligen Teilbereich ohne Übergriffe und Anmaßungen in andere Teilbereiche zu erfüllen. Ihr *Recht* ist das sachdienliche Walten in ihrem besonderen Bereich, ebenso ohne Übergriffe und Anmaßungen aus anderen Bereichen (ebd.). Die Besoldung der Beamten sichert diese ab und befreit sie von den Äußerlichkeiten des alltäglichen (Über-)Lebens, ist aber streng genommen nur die Folge der Tätigkeiten eines Beamten und nicht sein Beweggrund. Das Abhalten von „Privatleidenschaften“⁶⁵⁹ im Dienst – sowohl derjenigen des Beamten, als auch derjenigen von Parteien, die an den Beamten herantreten – ist verpflichtend. Im Staatsbeamten sind das allgemeine und das besondere Interesse verknüpft, das Allgemeine (das Staatsinteresse in der Form eines bestimmten Tätigkeitsbereiches) ist das Besondere (die besondere Willensbestimmung) des Beamten (§ 294 Anm.).

Gegen den Behördenmissbrauch sichert die Hierarchie selbst („von oben“) und die Gliederung in die Korporationen („von unten“), insofern „das Regierte“⁶⁶⁰ selbst organisiert ist und die Interessen seiner Mitglieder vertreten kann. Gegen überschießenden, sachfremden Korpsgeist kann letztlich nur die Bildung der Beamten – das Allgemeinmachen der Interessen – helfen (§ 296). „Der Verstand muss dazu gebildet werden[,] allgemeine Gesichtspunkte zu fassen, allgemeine Zwecke zu haben, die Gesetze zu kennen [etc.], das Geschäft ist so auch auf etwas Allgemeines gerichtet, der Wille hat es

⁶⁵⁹ GW Bd. 26/1, S. 558.

⁶⁶⁰ GW Bd. 26/2, S. 1022.

damit zu tun und das Subjektive tritt dagegen zurück.⁶⁶¹ Die Mitglieder der Regierung und die Beamten machen „den Hauptteil des Mittelstandes“ (§ 297) eines Staates aus, und der Souverän von oben und die Korporationen von unten verhindern ein ‚Abschließen‘ der Beamten zu einer fixierten Kaste. Dieser gebildete und kontinuierlich zu bildende Mittelstand in seiner „Rechtlichkeit und Intelligenz“⁶⁶² bestimmt in entscheidender Weise das *Freiheitsniveau* eines Volkes. Ein Staat mit großer dumpfer Masse und einer darübergesetzten regierenden Elite ist geistig unproduktiv und letztlich unhaltbar.

C. Die gesetzgebende Gewalt

Die Legislative setzt, präzisiert und bestimmt fort die *Gesetze*, je nach den Erfordernissen der historischen Situation.⁶⁶³ Die Verfassung (im Sinne der logisch-organischen Einheit, § 269) ist der Legislative vorausgesetzt, diese ist ein Moment von jener. Dementsprechend *ist* die Verfassung und gleichzeitig *wird* sie; sie schreitet in ihrer Bildung fort, wie der Geist ihres Volkes selbst.

Mit Blick auf die Individuen haben die Gesetze (in ihrer Fortbildung) generell zwei Seiten: (α) Rechte, nämlich generell das Privatrecht, die Rechte der Korporationen und Gemeinden; sowie (β) Pflichten, nämlich die *Steuern*. Diese müssen – ganz gegen den Impuls unseres Alltagsverstandes – als Moment der modernen „subjektiven Freiheit“ (§ 299 Anm.) erkannt werden. Denn sie befreien die Regierten vom Zwang, *bestimmte* Tätigkeiten leisten zu müssen (z.B. im Zuge des Pyramidenbaus) und ermöglichen durch diese Auflösung der Pflicht in das allgemeine Medium Geld die freie Berufswahl und die Selbstverwirklichung in der bürgerlichen Gesellschaft. Die einzige Ausnahme hierbei ist diejenige, die die Sicherung der Souveränität selbst betrifft: der Militärdienst.⁶⁶⁴ Zur Notwendigkeit der Verteidigung auch für den Einzelnen kommen wir noch in der ‚Souveränität gegen außen‘; nach innen „braucht der Staat nur Geld“.⁶⁶⁵

⁶⁶¹ GW Bd. 26/3, S. 1445.

⁶⁶² Zusatz zu § 297, TWA Bd. 7, S. 464.

⁶⁶³ Vgl. Fleischmann, *La philosophie politique de Hegel*, S. 319.

⁶⁶⁴ Vgl. GW Bd. 26/3, 1450.

⁶⁶⁵ Ebd.

Der inneren Konkretion des logischen Organismus entsprechend, sind in der Legislative die anderen Gewalten als Momente enthalten; die fürstliche Gewalt als Träger der Letztentscheidung ist nicht als losgelöste, äußerlich-beschränkende Verhinderungsinstantz aufzufassen. Überhaupt sind hier oft fehlverstandene Unabhängigkeitsvorstellungen am Werk: „Die Vorstellung von der sogenannten Unabhängigkeit der Gewalten hat den Grundirrtum in sich, daß die unabhängigen Gewalten dennoch einander beschränken sollen.“⁶⁶⁶ Dagegen ist die fürstliche Gewalt als in den anderen Gewalten präsent gerade die alleinige Garantie der Einheit des Staates, als deren Moment nur und ausschließlich die Legislative überhaupt Legislative ist. In der deliberativen Erarbeitung der Gesetze ist es unsinnig, von permanenter, alles umgreifender Harmonie auszugehen. Es wird immer Sachprobleme geben, die durch bloße Diskussion nicht für alle Seiten zufriedenstellend gelöst werden können. Die fürstliche Gewalt hat die Letztentscheidung dann gerade darum, „damit sich die Einheit wieder herstelle.“⁶⁶⁷ Ebenso ist die Exekutive als Moment in der Legislative präsent, denn es ist die Exekutive in der Vielzahl ihrer einzelnen Behörden und Stellen, die „die Übersicht des Ganzen in seinen vielfachen Seiten [hat], sie muss die Kenntnis der Bedürfnisse, der Grundsätze [der jeweiligen Detailmaterie,] die dabei wirksam sind[,] haben und muss mit dieser Kenntnis [bei der Erarbeitung und Verbesserung der Gesetznormen] dabei sein.“⁶⁶⁸ In genau diesem Sinn partizipiert auch das „ständische Element“ (§ 300*) an der gesetzgebenden Gewalt.

Durch die Präsenz der Stände im Prozess der Legislative – bspw. durch Einbindung in den Bewilligungsprozess von speziellen Steuern oder durch die Kontrolle der Verwendung der Abgaben – wird das Allgemeine greifbar und erlebbar für „die Vielen“ (§ 301 Anm.); durch diese konkret gestaltende Teilhabe kommt die Verfassung so als „*empirische Allgemeinheit*“ (§ 301) zur Existenz. Wichtig ist es also zu sehen, dass die Regierungsgewalt *nicht gegen* die Stände steht: „Die Regierung ist keine Person, keine Partei, der eine andere gegenübersteht, in dem Verhältnis, dass beide Personen sich einander recht viel abzurufen sich bestreben.“⁶⁶⁹ Wir wissen bereits aus dem oben dargelegten ‚System von Schlüssen‘, dass in einem logischen Organismus ein Mo-

⁶⁶⁶ Zusatz zu § 300, TWA Bd. 7, S. 468.

⁶⁶⁷ GW Bd. 26/2, S. 1026.

⁶⁶⁸ GW Bd. 26/3, S. 1451.

⁶⁶⁹ GW Bd. 26/2, S. 1027.

ment immer *sowohl* ein Extrem, *wie auch* das vermittelnde Glied, die „Mitte“ (§ 302 Anm.) ist. Somit ist das ständische Element zu verstehen als die Wirklichkeit der Vermittlung von bürgerlicher Gesellschaft und Staat durch die Partizipation der ständisch gegliederten Berufszweige an der Legislative. Verhindert wird dadurch die Zerrissenheit von einem ‚oben‘ isolierten Monarchen und einer unorganisierten Masse an verbindungslosen, atomisierten Einzelpersonen ‚unten‘. „Die Gesinnung [vgl. § 268!] der Stände ist also sowohl das Wohl des Staates als [auch] der bürgerlichen Gesellschaft als Erkenntnis, dass beide sich durcheinander vermitteln.“⁶⁷⁰ Die Partizipation ist dabei aber keine abstrakt allgemeine, denn eine solche wäre bildungsmäßig unqualifiziert. Hegel weist den Gemeinplatz ‚Das Volk weiß, was es will‘ insofern zurück, als das Wissen um einen funktionierenden Staat enorme Kenntnisse und die Verflechtung unterschiedlicher Spezialdisziplinen voraussetzt (§ 301 Anm.), die bei der Masse gerade nicht vorhanden sind. Die Partizipation erfolgt also vermittelt durch die Stände, insofern auch und gerade die Mitglieder des ersten und zweiten Standes *nicht als Privatpersonen* in politische Funktionen jedweder Art und Stufe eintreten, sondern jeder als das, „*was er bereits ist*“ (§ 303), also wie ein jeder schon alltäglich dem Allgemeinen hin aufgeschlossen ist, nämlich *als Mitglied einer bestimmten Korporation*.⁶⁷¹ Dadurch ist jede Stufe, jedes Moment, jeder Kreis des politischen Systems in und durch die jeweiligen Abgesandten konkret präsent, sowie umgekehrt kein politisch eingebundener Mensch je auf seine Privatheit und bloße Quantität (als ein Beliebiger von vielen Beliebigen) zurückgeworfen, sondern immer eine individuelle Manifestation und Präsenz eines Gliedes des staatlichen Organismus selbst.⁶⁷² Die Stände haben damit sowohl das Allgemeine (in der patriotischen Gesinnung der Ausführenden), wie auch die Interessen und Entwicklungen der jeweiligen Arbeits- und Ortssituationen im Blick (§ 302). Die Gegründetheit der vielen Besonderheiten im Staat wird in der Aktivität der Stände, die immer die Aktivität deren Mitglieder ist, konkret erlebbar.

In den §§ 304–314 bestimmt nun Hegel die genauere Gestaltung der Regierungsgewalt weiter, wobei er sich hier stark an die für ihn zeitgenössischen politischen Realitäten im preußischen Staat anlehnt. Wir müssen hier wieder-

⁶⁷⁰ Ebd., S. 1028 (Marginalie zu § 302).

⁶⁷¹ Vgl. GW Bd. 26/2, S. 1029; GW Bd. 26/3, S. 1454 f.

⁶⁷² Vgl. Fleischmann, *La philosophie politique de Hegel*, S. 324.

rum bedenken, dass der Versuch, objektive Formen des Geistes zu verstehen, weder eine ‚Rechtfertigung‘ im Sinne eines unkritischen Identifizierens mit der Sache ist (was Hegel bis heute regelmäßig vorgeworfen wird), noch einen bloß historisch-kontingenten Augenblick einfach abpaust und damit für sich selbst betrachtet ebenso kontingent ist.

Das Parlament teilt sich in zwei Kammern (§ 312), Oberhaus (§§ 305–307) und Unterhaus (§§ 308–311), wobei im Oberhaus der erste Stand (vgl. § 203), im Unterhaus der zweite Stand (vgl. § 204) ihre Sphäre finden, während der dritte Stand ja auf allen Ebenen des Staatsdienstes seine Arbeit für das Allgemeine unmittelbar leistet. Zu beachten ist aber, dass der erste Stand, der grundbesitzende und ackerbauende Stand, nicht direkt durch die reguläre Bauernschaft repräsentiert wird, sondern durch diejenigen (überwiegend aus dem niederen Adel stammenden) Männer, deren Gut ein *Majoratsgut* ist, also ein Landbesitz, der innerhalb einer Familie rechtlich verpflichtend an den erstgeborenen Sohn weitergegeben wird und nicht teilbar ist (§ 306).⁶⁷³ Damit wird der Gegensatz von allgemeiner Volksmasse und Monarch insofern vermittelt, als die Majoratsherren an beidem wesentlich partizipieren: Sie sind einerseits unmittelbar (durch Erstgeburt und Verpflichtung des Besitzerhaltes) festgeschrieben, d.h. auch „gegen die eigene Willkür“ (ebd.*) verbindlich bestimmt, wodurch sie „ein Gleichnis des Moments der fürstlichen Gewalt“ (§307) in sich tragen; andererseits aber durch die aus der abgesicherten Stellung des Majoratsgutes abgeleiteten verpflichtenden politischen Arbeit im Oberhaus und in den jeweiligen Standesorganisationen, den „Aufopferungen für den politischen Zweck“ (ebd.*), mit den Vielen, die jeweils an ihrer Stelle, durch ihre jeweilige Korporation vermittelt für das Allgemeine tätig sind, zusammengeschlossen.

Die zweite Kammer, das Unterhaus, wird durch Mitglieder des zweiten Standes (Handwerk, Industrie und Handel) gestellt. Aufgrund der Volatilität dieses Standes, der Masse, der Pluralität und Schnelllebigkeit, des Schwankens der einzelnen Privatvermögen (die im Gegensatz zu denen der Majoratsherren nicht abgesichert sind), aufgrund also der generellen Beweglichkeit dieses Standes, wird er durch Abgeordnete *repräsentiert* (§ 308), während die Majoratsherren immer selbst in Person erscheinen. Die Abgeordneten sind dabei

⁶⁷³ Zu diesem Themenkomplex ist hilfreich Lübke-Wolff, „Hegels Staatsrecht als Stellungnahme im ersten preußischen Verfassungskampf“, S. 487–493.

aber, wie bereits angesprochen, keine vereinzelt Privatpersonen, sondern kommen aus den „Genossenschaften, Gemeinden und Korporationen“ (ebd.), denn der „konkrete Staat“ ist eben „das in seine besonderen Kreise gegliederte Ganze“ (§ 308 Anm.*), und der einzelne Staatsbürger somit immer auch ein Standesangehöriger. Das ist seine *objektive* Bestimmung; die Individuen können für den Staat nur das sein, was an ihnen „objektiv erkennbar und erprobt“ (§ 310 Anm.) ist, und das ist für die erste Kammer eben die Subsistenz im Majoratsgut, für die zweite Kammer aber das Können, die Leistung und Erfahrung, die *Tat*, verbürgt durch die jeweilige Korporation (§ 310).

Die Mitglieder der Kammern sind keine Mandatare ihrer Korporationen, d.h. sie sind keine Interessensvertreter im Sinne eines rücksichtslosen Durchbozens gegen die anderen besonderen Korporationen und Stände (§ 309), sondern sie beraten und beschließen allgemeine, den Staat betreffende Angelegenheiten, wobei sie gleichzeitig immer ihr besonderes Wissen über die jeweiligen Teilbereiche und Spezialprobleme einbringen (§ 311). Letztlich erschließt das in den Kammern organisierte ständische Element der Legislative durch die öffentlichen Debatten (besonders von Kabinett und Parlament) und das „Mitwissen, Mitberaten und Mitbeschließen über die allgemeinen Angelegenheiten“ (§ 314) auch derjenigen Glieder eines Staates, die nicht unmittelbar an der Regierung teilhaben, die generelle Sphäre der *Öffentlichkeit*.

In der öffentlichen Meinung ist Gutes und Schlechtes unmittelbar verknüpft: Zuerst drängt die Öffentlichkeit und die in ihr und durch sie stattfindenden Diskurse den Einzelnen notwendig zu einer (egal wie vorerst minimalen) Relativierung seiner kleinlichen, selbstbezogenen Subjektivität, sie ist ein „Heilmittel gegen den Eigendünkel der Einzelnen und der Menge“ (§ 315), da sie der Menge die Komplexität und Ausdifferenziertheit eines modernen Staates vermittelt. „Es ist ein ganz anderes, was jemand sich zu Hause, und bei seiner Frau und den Freunden einbildet, und ein anderes in einer großen Versammlung zu sein, wo eine Gescheitheit die andere auffrisst.“⁶⁷⁴ Darüberhinaus aber ist es natürlich illusorisch zu glauben, dass durch öffentliche politische Debatten und Gesetzgebungsprozesse unmittelbar ein alles durchdringendes und alles erfassendes Bildungsprogramm in Aktion gesetzt wäre – die öffentliche Meinung bleibt immer *Mein-ung*, ins Hundertausendfache multiplizierte Idiosynkrasie. In der öffentlichen Meinung kommt es also zur unmittelbaren

⁶⁷⁴ GW Bd. 26/2, S. 1034.

Verknüpfung beider Seiten: „Das an und für sich Allgemeine, das Substantielle und Wahre [der geistigen Entwicklungsstufe eines Staates] ist [in der öffentlichen Meinung] mit seinem Gegenteil, dem für sich Eigentümlichen und Besonderen des Meinens der Vielen verknüpft“ (§ 316*). Das Wesentliche ist so mit dem Unwesentlichen in eine problematische und volatile Einheit gesetzt.

Die ‚Auflösung‘ dieses Problems liegt wie so oft in der Zeitlichkeit selbst: Die öffentliche Meinung enthält den Inhalt und das Resultat der *gesamten Verfassung selbst* (§ 317, vgl. § 269), denn diese ist ja gerade der Staat als logischer Organismus in seiner Konkretion (in seinem historischen Dasein), sie ist also in jedem, der durch das Bildungssystem gegangen ist, jedem der in dieser besonderen Sitte aufgewachsen ist präsent, aber eben „in der Form des gesunden Menschenverstandes“, und sie ist somit die „durch alle in Gestalt von Vorurteilen hindurch gehend[e] sittlich[e] Grundlage“ (§ 317*). Der Einzelne räsoniert, versteigt sich in seine Vorstellungen – aber steht doch in einer konkreten Sozialisation und Bildung, eben in dem, was Hegel Volksgeist nennt. Der große Galileo-Forscher Stillman Drake hat einmal sehr schön gesagt: „wie wir alle wissen, wird niemand geboren und glaubt sogleich an die Bewegung der Erde.“⁶⁷⁵ Genau darum geht es hier im Politischen. Es gibt große Gedankenstufen, die historisch erarbeitet werden, und die, obwohl sie dem gesunden Menschenverstand einer Epoche vielleicht sogar diametral entgegenstehen, langsam doch Gemeingut und Grundlage des Bewusstseins eines Volkes selbst werden, was im Politischen eben Sitte heißt. Dass hierbei *im Einzelnen*, im großtuerischen privaten Herumgerede viel Unsinn im Umlauf ist, gilt klarerweise sowohl für die Politik wie für die Kosmologie. – Die öffentliche Meinung ist also wesentlich *beides*: vox populi als vox Dei, die Stimme des Volkes als Stimme Gottes, *und gleichzeitig* das ‚unwissende Volk‘, wie es Hegel mit dem Ariost-Zitat untermalt (ebd.). Die öffentliche Meinung verdient somit Achtung und Verachtung gleichermaßen: sie ist das konkrete Bewusstsein eines Volksgeistes, die durchscheinende Substanz und gleichzeitig auch das bloße Gerede und Besserwissen. Sie kann also niemals handlungsleitend sein, ist aber für langfristige Modifikationen – im besten Fall natürlich im Sinne der Bildung und Verbesserung – offen (§ 318).

⁶⁷⁵ Drake, *Galilei*, S. 17.

Zur Rede- und Pressefreiheit lässt sich generell sagen, dass je stärker, selbstbewusster und in sich gefügter ein Staat ist, desto unproblematischer eine weitgehende Redefreiheit sein wird (§ 319). Die Rede- und Pressefreiheit ist nicht als ‚sagen, was man will‘ zu interpretieren, ebenso wie Freiheit überhaupt nicht als ‚tun, was man will‘ zu interpretieren ist (§ 319 Anm.). Freiheit ist nicht Willkür, diese ist nur das Ausgeliefertsein an die Triebe (vgl. § 15 inkl. Anm.). „Reden ist auch Handeln“,⁶⁷⁶ darum wird es wie beim Handeln im engeren Sinn immer gesetzlichen Schutz vor Verletzung geben müssen, nämlich für jeden, sowohl für den Monarchen, die Regierungsmitglieder, die Staatsbeamten und für alle Privatpersonen.⁶⁷⁷ Das ist aber noch nicht der Kern des Problems. Dieser besteht in der notwendigen Unbestimmtheit der Gesetzgebung selbst: Es ist *sowohl* die Materie, die in der gesetzlichen Sicherung von gleichermaßen Redefreiheit als auch dem Schutz vor Unterstellungen, Falschbehauptungen und Ehrverletzungen liegt, denn sie ist ja sozusagen ‚alles‘, denn über alles kann geredet werden. *Darüber hinaus* ist aber jede Rede überhaupt „ein Proteus [...], der in tausend wechselnde Gestalten sich wandelt“,⁶⁷⁸ denn alles was gesagt wird, was gedroht wird, was unterstellt wird, kann auch verdeckt, verblümt, ironisierend usw. gesagt, gedroht, unterstellt werden. Es müssen also die entsprechenden Gesetze selbst die Unbestimmtheit der Rede überhaupt – sowohl die Unbestimmtheit der Materie, als auch die rhetorisch gestaltete Unbestimmtheit der Behauptung – in sich haben; reine Objektivität kann es hier nicht geben. Es muss also in der Entscheidung selbst *Subjektivität auf Subjektivität antworten* und so hat das Ermessen des Richters hier das letzte Wort. – Unabhängig von den einzelnen intensiveren Fällen, die tatsächlich vor Gericht landen, ermöglicht das Festhalten am Substantiellen des Staates, das sich ja gerade in der Öffentlichkeit, in den Mitbestimmungsprozessen auf allen institutionellen Ebenen Raum gibt und erfahrbar wird, das Ins-Leere-laufen-Lassen anmaßender Rede, das dessen Nichtigkeit im Vergleich zur substantiellen Sittlichkeit des Staates erweist. Hegel nennt das, mit der üblichen Verve, *Verachtung*.⁶⁷⁹ Für das gleichsam gewerbsmäßig ausgeübte Verschleiern, Andeuten, Als-objektiv-Ausgeben von Idiosynkrasien und parteilichen Agenden, für die Presse selbst also, stellt Hegel (analog zur Abweisung jeglicher handlungsleitenden Stellung der

⁶⁷⁶ GW Bd. 26/3, S. 1467.

⁶⁷⁷ Vgl. GW Bd. 26/2, S. 1036.

⁶⁷⁸ Ebd.

⁶⁷⁹ Vgl. ebd., S. 1037 (Marginalie zu § 319).

öffentlichen Meinung überhaupt) dementsprechend pragmatisch fest: „Eine Hauptweise wodurch die Pressefreiheit gesichert wird, ist die Verachtung der Presse; was einmal die Sicherung der Presse und [darüber hinaus] die Sicherung vor dem, was gesagt wird[,] ist.“⁶⁸⁰ *Gelassenheit* ist hier – wie so oft – das Zauberwort.

Die schlechte Subjektivität der öffentlichen Meinung hat ihr Gegenteil an der Subjektivität des Monarchen, die ja die Manifestation der „*Idealität* des Ganzen“ (§ 320) – also der Momentanisierung aller Glieder (Institutionen, Gewalten, Familien) in der Verfassung des Staates – in einem Individuum ist. Mit den bisherigen Ausführungen wurde aber dem Staat in dieser seiner konkreten Totalität noch nicht völlig Genüge getan. Er wurde nur ‚innerlich‘ betrachtet, in seiner internen Auseinanderlegung in die Momente analysiert, sowie gezeigt, wie deren Verhalten zueinander und zum Ganzen selbst ist, nämlich als das Einzelne fördernd, wenn das Allgemeine gefördert wird, und umgekehrt, das Allgemeine fördernd, wenn dieses oder jenes Glied gestärkt wird. Der Staat aber ist als diese Idealität seiner (somit unselbstständigen) Glieder gleichzeitig *ein konkretes Ganzes*, eine Totalität, die *wirklich* ist, also *in Raum und Zeit, in der Geschichte, ein selbstbestimmtes Dasein hat*.

II. Die Souveränität gegen außen (§§ 321–329)

Die Souveränität nach innen ist die Idealität ihrer Momente (vgl. § 278), wie wir sie in der Livius-Fabel mit den verschiedenen Organen, oder in der substantiellen Sittlichkeit mit den Bürgern, Familien und Institutionen, die je nur das sind, was sie sind als Verwirklichungen eben dieser substantiellen Sittlichkeit, oder auch im System von Schlüssen kennen gelernt haben. Wenn Hegel sagt, dass der Staat (als ‚Fürsichsein‘ – dazu gleich) „den bestehenden Unterschied in sich aufgenommen hat“ (§ 321*), dann ist genau das damit gemeint: Der Staat ist kein steinerner Monolith, sondern ist *in sich differenziert*; er ist so stark in sich differenziert, dass er sogar Glieder in sich hat, die sich eigentlich (d.h. ohne seine Integrationsleistung) in einen Gegensatz zueinander stellen würden. Dadurch produziert er sich aus seinem geistigen Prinzip heraus selbst – was z.B. der in der bürgerlichen Gesellschaft egoistisch Tätige

⁶⁸⁰ Vgl. ebd., S. 1037.

gleichsam unter der Hand produziert, ist geordnete Allgemeinheit in Form des Mitarbeitens in einer bestimmten Korporation, und die Ganzheit aller Korporationen macht wiederum ein wichtiges, grundlegendes Glied der Verfassung im Besonderen (vgl. §§ 264 f.) und der Mitbestimmung aus usw. „Der Staat ist wirklich, und seine Wirklichkeit besteht darin, dass das Interesse des Ganzen sich realisiert in die Besonderheit der Zwecke, die immer nur dies Ganze produziert.“⁶⁸¹ Wenn Hegel vom Staat als „unendlich negative[r] Beziehung auf sich“ (§ 321*) spricht, so können wir das in unserem Rahmen eben genau so verstehen: es ist ihm *nichts positiv vorausgesetzt*, er produziert sich selbst durch sich selbst, nämlich vermittelt durch die mannigfachen Besonderheiten, Glieder, Werk tätigen in der bürgerlichen Gesellschaft, Familien, Institutionen, Beamten etc. So ist er selbst eine *konkrete Totalität*⁶⁸² – und als eine solche ist er eine „*Individualität*“ (ebd.)

Nun zum „*Für-sich-sein*“ (ebd.): Die bisherigen logischen Kategorien, die sich uns im Gang durch die Entwicklung des freien Willens gezeigt haben, waren alle sehr hochstufig, von der Substanz bis hin zur Idee. Mit dem Fürsichsein sind wir nun in eine eher basale Bestimmung aus der Seinslogik, dem ersten der drei Hauptteile der *Wissenschaft der Logik*, zurückgeworfen. Wie können wir das verstehen? – Zuerst ist es wichtig zu sehen, dass die bisherigen elaborierten Bestimmungen, der Staat als Wirklichkeit der sittlichen Idee (vgl. § 257) u.ä., durch die jetzige Bestimmung des Staats als Fürsichsein nicht ausgelöscht oder überschrieben werden. Wir können das Fürsichsein verstehen als *die erste, ganz einfache und grundlegende Form der Selbstständigkeit*. Auch alltäglich gesprochen gilt: *etwas* wird durch *anderes* bestimmt, z.B. durch seine Umgebungstemperatur. Ein Stück Butter, das in einem kalten Tiroler Winter auf einem Fensterbrett liegt, ist und bleibt ein Stück Butter. Das gleiche Stück, im Burgenländischen Hochsommer auf freiem Feld liegend, ist gleich keines mehr. Ein Mensch ist aber – allen Volksweisheiten zum Trotz – sowohl im Winter in Tirol, als auch im Sommer im Burgenland ein Mensch. Er

⁶⁸¹ Ebd., S. 1003.

⁶⁸² Ich verweise ein letztes Mal auf die menschliche DNA: Sie ist total, insofern sie alles, jede Zelle und Faser des Organismus durchdringt, in jeder präsent ist, womit gleichzeitig jedes kleine Moment, jede Zelle, jeder Blutstropfen selbst durch die Informiertheit *dieser spezifischen* DNA nur ist, was er ist, eben als Moment *dieses spezifischen* Gesamt-Organismus. Konkret ist eine solche Totalität im Sinne von lat. *concrecere*, ‚zusammenwachsen‘, weil in ihr viele Momente in sinnvoller, aufeinander abgestimmter Ordnung zusammengenommen (geeint) sind.

ist in sich so stark ausdifferenziert, dass das Andere – im weitesten Sinn! eben z.B. die Außentemperatur – von ihm absorbiert werden kann und ihn nicht so unmittelbar bestimmt, dass er nicht mehr er selbst wäre. Beim Staat haben wir gerade gelesen, dass er „den bestehenden Unterschied in sich aufgenommen hat“ (§ 321*), was eben genau das besagt: er ist selbst System, in sich ausdifferenziert, und dementsprechend resilient gegenüber äußeren Einwirkungen. Das heißt: Für das Fürsichseiende *gibt* es das Äußere (im weitesten Sinn), aber dieses ist eben nur *für-es*, d.h. *es gilt in seinem Anderssein nicht absolut, sondern nur als dem Fürsichseienden gegenüberstehend*. „Das Fürsichsein wird durch den Gegensatz gegen anderes *unmittelbar* nicht affiziert; es ist reines *Selbstsein*.“⁶⁸³ Somit wird z.B. ein anderer Staat und seine Taten niemals im Sinne einer naiven ‚Objektivität‘, also völlig losgelöst, im luftleeren Raum, aufgefasst, sondern immer aus dem Geist des auffassenden Staates selbst heraus und *für-diesen*. Aber jetzt kommt das anfänglich, aber eben nur anfänglich Paradoxe daran: *Darin sind alle Fürsichseienden, darin sind alle Staaten gleich*. Technisch ausgedrückt: „Das Eins [= die nach außen abgeschlossene, nach innen differenzierte fürsichseiende Einheit] aber, das das andere Eins aus sich ausschließt, ist nur ein Eins unter vielen Eins, die sich gegenseitig einerseits voneinander abstoßen oder repellieren, andererseits aber, *da sie in Wahrheit dasselbe Einssein sind*, auch attrahieren.“⁶⁸⁴ Diese intime systemische Gleichheit der fürsichseienden Staaten ist der letzte, grundlegende Verständnis- und Kommunikationskanal, der notwendig immer offen bleibt.

Diese „Individualität, als ausschließendes Für-sich-sein erscheint als Verhältnis zu anderen Staaten, deren jeder selbstständig gegen die anderen ist.“ (§ 322*) In diesem und nur in diesem selbstständigen Fürsichsein hat die Freiheit eines Volkes ihr „*Dasein*“ (ebd.), in diesem und nur in diesem kann ein Volk seine Sitte und sein historisch erarbeitetes Freiheitsbewusstsein *leben*. Diese Unabhängigkeit ist einerseits ‚nur‘ die „ursprüngliche[e] Erscheinung“ (§ 322 Anm.) und die abstrakte Grundlage der Freiheit. Aber wegen dieser grundlegenden Wichtigkeit gilt gleichzeitig auch: „Insofern diese Unabhängigkeit in Gefahr ist, so gehen in dieses Abstrakte alle Unterschiede auf, alles hat sich ihr zu opfern, muss ihr dienen.“⁶⁸⁵ Fleischmann weist in seinem Kommentar zur Anm. des § 322 sehr gut darauf hin, dass die Versu-

⁶⁸³ Hoffmann, *Hegel-Propädeutik*, S. 321; erste Hervorh. VS, zweite Hervorh. i. Orig.

⁶⁸⁴ Ebd., S. 322; Hervorh. verändert.

⁶⁸⁵ GW Bd. 26/2, S. 1038.

che, Staaten künstlich zu ‚machen‘ – z.B. durch Alexander den Großen oder Napoleon – an diesem basalen Dasein von Freiheit scheitern. Das mit diesem Dasein einhergehende Bewusstsein eines Volkes lässt sich nur sehr schwer brechen – und niemals durch administrative Prozesse ‚herstellen‘.⁶⁸⁶

Es ist wichtig zu sehen: Es gibt nicht die eine Souveränität (die Souveränität der freien Entfaltung eines Volkes in seiner Sittlichkeit nach innen), ohne die andere Souveränität (die Souveränität in Gegensatzverhältnissen, die sich bis zum Krieg steigern können, gegen außen). Die Stellung nach außen darf nicht als Äußerlichkeit im Sinne von Zufälligkeit, die sein kann oder auch nicht, missverstanden werden (§ 323). In dieser Stellung nach außen zeigt sich die Substanz des Staates selbst, die objektive Freiheit einer besonderen Sittlichkeit als *wirklich-seiend in der Welt*. Dass alles im Staat ein Moment des Staates ist, ist genau diese Zweischneidigkeit: es *ist* Moment, es ist als Moment wirklich, ich lebe meine Sprache, Religion, meine Sitte und Rechtsauffassung hier, ich habe meine Wahrheit hier – und ich habe sie *nur* als Moment, d.h. sie ist im Fall der Gefahr *nicht gegen den Staat, gegen die Substanz festhaltbar*.

Die sittliche Substanz, verwirklicht im souveränen Staat, ist *sowohl* das, wodurch „das Interesse und das Recht des Einzelnen als *ein verschwindendes Moment* gesetzt ist“ (§ 324*), als auch gleichzeitig das, was die „nicht zufällig[e] und veränderlich[e], sondern anundfürsichseiend[e] Individualität“ (ebd.*) allererst *gibt*. Falsch ist die Ansicht (§ 324 Anm.), mein wahrhaftes Sein läge in meinem unmittelbaren physischen Leben und in meinem Eigentum. Dass bedeutet natürlich nicht – wie bereits hinreichend klar geworden sein sollte –, dass diese einfach irrelevant wären. Aber wer sich selbst nur von seinem physischen Leben her auffasst, der ist bereit für die absolute Unterwerfung; jeder Zustand von Unfreiheit, bei dem nur das Leben in seinen physiologischen Funktionen unangetastet bleibt, erscheint dann als annehmbar; das Leben als Nur-Leben ist tierisch und fremdbestimmt. Es ist also „*notwendig*“ (ebd.), dass das Endliche als Endliches erkannt und entsprechend gesetzt wird (d.h. dass die Konsequenz aus dieser Erkenntnis gezogen wird), wobei damit nicht gesagt ist, dass hier von einer permanenten empirischen Notwendigkeit des Krieges o.ä. ausgegangen wird. Sondern es geht um die Erkenntnis, dass der freie Mensch nicht für sein materielles Eigentum oder

⁶⁸⁶ Vgl. Fleischmann, *La philosophie politique de Hegel*, S. 338 f.

sein physisches Leben selbst lebt. Der freie Mensch lebt für seine Familie und Generationenfolge, für die Freiheitskultur seines Volkes, für seine Religion, für den Beruf oder die wissenschaftliche Disziplin, dem oder der er sich verschrieben hat u.v.m. – und diese alle sind notwendig angewiesen auf das Allgemeine, auf die substantielle Sittlichkeit als geographisch-historisch wirklicher in einem Staat. Diese unendliche Macht der zum Staat formierten substantiellen Sittlichkeit, die Einheit von Subjektivität und Objektivität, die uns über unser bloßes natürliches Dasein erhebt, uns in unserer eigenen Sprache leben und denken lässt, unser Rechtsempfinden realisiert, uns freie berufliche Entfaltung ermöglicht; diese Macht, die uns unsere genuine Freiheitsinterpretation verwirklicht, indem sie uns als Momente in ihre Totalität eingliedert und uns damit „Objektivität, Wahrheit und Sittlichkeit“ (§ 258 Anm.) gibt, ist gleichzeitig auch die Macht, die im Fall einer wesentlichen Bedrohung ihrer – und also auch unserer – Souveränität unser Leben fordern kann. Es gibt das eine ohne das andere nicht.

Das ist auch ein zentraler Punkt der *Religion*: zu erkennen und entsprechend zu handeln, dass das bloße Erdenleben endlich ist und nicht ‚das letzte Wort‘ hat, nicht letztgültig und nicht entscheidend ist, womit – nocheinmal – nicht gesagt ist, dass es als irrelevant o.ä. einfach abstrakt negiert, durchgestrichen, vernichtet würde. Von hier aus können wir auch die bereits zitierten Aussagen Hegels, dass Staat und Kirche denselben Inhalt, nicht aber dieselbe Form hätten (siehe § 270 Anm.) besser verstehen. Entsprechend wird die Vergänglichkeit des Endlichen gerne und oft gepredigt: „Man hört viel und erbaulich von der Unsicherheit, Eitelkeit und Unstetigkeit zeitlicher Dinge sprechen [...], aber jeder denkt dabei, so gerührt er auch ist, ich werde doch das Meinige behalten“.⁶⁸⁷ Der Krieg zeigt das Endliche in seiner Wirklichkeit. Es geht nicht um das ‚nackte Leben‘, sondern um die Würde des Lebens, d.h. dass ein Volk in *seiner* Freiheit leben kann.⁶⁸⁸ Der Krieg ist die Wahrheit, dass die bürgerliche Gesellschaft nichts selbstständiges ist. Fleischmann sagt richtig, dass Hegel wusste, dass Krieg grässlich ist, dass in ihm unendlich viele einzelne Unrechte geschehen. Aber: Das Moralisieren nützt nichts. In jedem Krieg wird letztlich die Freiheit und Souveränität eines Volkes verhandelt. Die Moral des Krieges ist, dass die Freiheit über das Leben zu stellen ist; der

⁶⁸⁷ GW Bd. 26/3, S. 1470.

⁶⁸⁸ Fleischmann, *La philosophie politique de Hegel*, S. 340 f.

Krieg lehrt die (persönlichen wie staatlichen) Egoisten.⁶⁸⁹ Gleichwohl bedeutet das keinesfalls, dass Krieg einfach Krieg ist. Es gibt keine Irrelevanz der unterschiedlichen staatlichen Freiheitsniveaus! Das Kriterium kennen wir auch bereits – siehe § 258 mit den entsprechenden Ausführungen hier oben –, nämlich *die institutionelle Verwirklichung des Begriffs des Willens selbst*. Man kann das auch so formulieren, dass die Gerechtigkeit selbst, nämlich nicht als bloßer Entwurf, sondern als konkret in der staatlichen Gestaltung der Lebenswelt, der Freund-Feind-Unterscheidung vorausgeht.⁶⁹⁰ Krieg ist also nach Hegel notwendig in dem dargelegten Sinn; Krieg ist die nach außen gewandte Wirklichkeit der sittlichen Substanz, die überhaupt erst Freiheit ermöglicht und garantiert; er wird aber niemals um seiner selbst willen angestrebt oder gar verherrlicht.⁶⁹¹

In einem modernen Staat mit hochstufigem Freiheitsniveau und den entsprechenden Rechten der Bürger ist die Verteidigungspflicht so durchdringend, dass sie sich zweifach darstellt, nämlich als allgemeine und als besondere: Es ist sowohl die Verteidigung des Staates und seiner Souveränität auch unter Aufopferung des eigenen Lebens „*allgemeine Pflicht*“ (§ 325*), die jeden männlichen Staatsbürger betrifft. Darüber hinaus macht die Verteidigung aber auch „eine Seite der Idealität“ (ebd.*) aus, d.h. sie stellt sich als ein eigener Stand dar, sie stellt sich als eines der vielen *besonderen* Momente oder Glieder des Staates dar und konstituiert den „*Stand der Tapferkeit*“ (ebd.). *Beides* ist also notwendig, die allgemeine Wehrpflicht und der professionelle Kern der Streitkräfte, das Kaderpersonal. In dieser Besonderheit spiegeln sich auch die Anforderungen der Technik, die Permanenz der Bereitschaft, die moderne Vielgestaltigkeit des Krieges usw. Das Heer wird ‚stehend‘, ein eigener Stand, genau so wie die übrigen verschiedenen Berufszweige sich zu Korporationen verbinden: durch Spezialisierung und Zusammenschluss des Allgemeinen im Konkreten (siehe § 251).

⁶⁸⁹ Vgl. ebd., S. 341 f.

⁶⁹⁰ Vgl. Frank/Wladika, „Der Feindbegriff bei Platon und Aristoteles“, passim.

⁶⁹¹ Zu dem etwas intensiveren Selbstzitat aus der Anm. zu § 324 über die „sittliche Gesundheit der Völker“ ist hilfreich der Aufsatz von Jacques d’Hondt, „Die Einschätzung des revolutionären Krieges durch Hegel“, der die Wichtigkeit der Französischen Revolution und der Revolutionskriege für Hegels ‚versittlichende‘ Kriegstheorie darlegt.

Das stehende Heer übernimmt ‚relative‘ Aufgaben, die *levée en masse* wird verpflichtend, wenn „der Staat als solcher, seine Selbstständigkeit“ (§ 326) in Gefahr gerät. Hegel notiert (ebd.) richtig, dass in solch einem Fall die Grenze zwischen Verteidigungs- und Eroberungskrieg durchlässig wird, weil die Auseinandersetzung dann nicht mehr auf bestimmte, d.h. eingegrenzte und somit beschränkte Ziele ausgerichtet ist.⁶⁹² Die Aufstellung und Erhaltung eines stehenden Heeres entlastet somit einen Staat von dem Problem, für relative und untergeordnete Zwecke oder Bedrohungen eine Totalmobilisierung durchzuführen; die vollständige Aufgabe des Volksheeres aber bedeutet letztinstanzlich auch die Aufgabe der Selbstständigkeit, die die höchste und intensivste Durchdringungsstufe von Subjektivität und Objektivität bedeutet. So, wie die Subjektivität nur in einem selbstständigen Staat zur Entfaltung kommt – durch Bildung, medizinische Absicherung, freie Berufswahl, sicheres Eigentum, Institutionalisierung christlichen Rechtsempfindens u.v.m. –, so ist ein Staat auch nur dann wirklich selbstständig, wenn die Sicherung seiner Souveränität und Integrität aus ihm selbst kommt: „Erst durch das wirkliche Tun dieses aufopfernden Setzens durch die Bürger des Staates ist der Staat selbstständig.“⁶⁹³

Dementsprechend sind Aufstellung und Erhalt des professionellen Heeres (das natürlich auch das Grundgefüge einer möglichen *levée en masse* darstellt) dem Rasonieren und dem besserwisserischen Zugriff ‚wirtschaftlicher‘ Kalkulationen zu entheben. Es ist immer leicht zu ‚beweisen‘, dass ein Heer in Friedenszeiten Geld kostet. Schwieriger ist, wie vielleicht schon deutlich geworden ist, die begriffliche Aufarbeitung.

Der § 327 verdichtet das Problem der Tapferkeit zu einem recht technischen Satz: Die Tugend der Tapferkeit, d.h. die gleichsam zur Standesehre gehörende Bereitschaft zum absoluten Selbstopfer, ist eine „*formelle* Tugend“ (§ 327). ‚Formell‘ bedeutet, dass zwei Bestimmungen gegeneinander festgehalten werden, nämlich besonders Objektivität gegen Subjektivität (vgl. §§ 8, 108). Die Tapferkeit ist formell, denn die Tat (das Selbstopfer) ist objektiv, ohne dabei konkret subjektiv zu sein, insofern die Subjektivität ja im Opfer selbst *vergeht*; die Tat ist somit nur „für andere“ (§ 326). Darum ist die Festigkeit der Institutionen substantiell – eben *weil* der Einzelne im Stand der

⁶⁹² Vgl. auch GW Bd. 26/1, S. 576.

⁶⁹³ GW Bd. 26/2, S. 1038 (Marginalie zu § 324).

Tapferkeit kein Wissen um und keinen Lohn für seine Tat haben kann, muss er überhaupt *in dem objektiv wahren Bewusstsein leben, dass sein Opfer auch zählen wird*, d.h. seine Familie in der verteidigten konkreten Freiheit weiterleben kann, seine Kinder ihre Sprache und Geschichte leben können dürfen, dass seine Tapferkeit selbst nicht verleugnet oder aus Opportunität ex post zum Verbrechen umgedeutet wird. Der Gehalt der Tapferkeit liegt dabei immer im Endzweck (§ 328). Hegel unterscheidet Mut von Tapferkeit: Mut als individuelles Wagnis bis hin zur Todesverachtung ist etwas, das auch Verbrecher auf ihren Beutezügen beweisen können. Tapferkeit ist immer bezogen auf die Sittlichkeit eines konkreten Staates; sie bedeutet in der Moderne z.B. auch, dass der individualistisch gesinnte Mensch, der es gewohnt ist, in der bürgerlichen Gesellschaft seine Eigeninteressen direkt zu verfolgen, sich im Wehrdienst in die anonyme Masse eines Bataillons einfügt und sich diszipliniert.⁶⁹⁴ Der Gehalt der Tapferkeit liegt also immer im Endzweck, und *der Endzweck wahrhafter Tapferkeit* ist nichts anderes als die „*Souveränität des Staates*“ (ebd.*) *selbst*. In dieser wohlverstandenen Tapferkeit sind die „höchsten Gegensätze“ (ebd.) *zusammengenommen*: 1. Die Entäußerung, Selbstopferung des Individuums *als Existenz* seiner Freiheit (Fichte: „und wer sterben kann, wer will denn den zwingen?“⁶⁹⁵); 2. das schon angesprochene Zusammenfallen von moderner individueller Selbstständigkeit und Dienst, Drill, Unterordnung; 3. damit verbunden das Abhalten der eigenen Meinung im Gehorsam bei gleichzeitiger äußerster Geistesgegenwart; und 4. das intensivste feindliche Handeln bei Abwesenheit individuellen Hasses gegen den Feind. Damit ist natürlich nicht gesagt, dass die Tapferkeit eines regulären Soldaten keine im klassischen Sinn mutigen Taten beinhalten könne. Es ist aber festzuhalten, dass sie sich darin nicht erschöpft, sondern Tapferkeit immer durch das Allgemeine, die substantielle Sittlichkeit formiert und auf den Erhalt der Souveränität eines bestimmten Staates, der institutionell ausgestalteten Freiheitsinterpretation in ihm, ausgerichtet ist.

In seiner Gerichtetheit nach außen stellt der Staat, wie hinsichtlich des Fürsichseins dargelegt, „ein individuelles Subjekt“ (§ 329) dar, das durch die fürstliche Gewalt verkörpert wird. Dem Monarchen obliegt darum in allen entscheidenden Staatsgeschäften nach außen – Kriegsentscheidung, völker-

⁶⁹⁴ Vgl. GW Bd. 26/3, S. 1472.

⁶⁹⁵ Fichte, *Die Staatslehre, oder über das Verhältnis des Urstaates zum Vernunftreiche*, Sämtliche Werke (ed. I. H. Fichte) Bd. IV, S. 413.

rechtliche Verträge – die Letztentscheidung, wie ja auch in Österreich der Bundespräsident der oberste Befehlshaber ist.

B. Das äußere Staatsrecht (§§ 330–340)

Das äußere Staatsrecht bedeutet die „*Verhältnisse selbstständiger Staaten*“ (§ 330*) zueinander, also die Verhältnisse individueller, in sich geschlossener Fürsichseiender (vgl. § 321). In diesen Verhältnissen herrscht somit generell das *Sollen*, da souveräne Staaten nicht wie z.B. einzelne Bürger durch eine ihnen übergeordnete Instanz unmittelbar gezwungen werden können.

Das zum Staat formierte Volk ist, wie dargelegt, geistig-konkrete Totalität, ein vernünftiges System, ein System von Schlüssen und ein selbstständiger logischer Organismus. *Auf Erden* – und diese Qualifikation ist sowohl in dem, was sie zugibt, wie in dem, was sie abhält von entscheidender Bedeutung⁶⁹⁶ – *steht keine Macht über dem Staat*. Als diese Macht verlangt der Staat *Anerkennung*, aber diese Anerkennung kann ihm dementsprechend niemand und nichts anderes, als ein anderer souveräner Staat geben (§ 331).

Anerkennung ist durch Wechselseitigkeit bestimmt: nur wer anerkennt, kann auch anerkannt werden und vice versa. Die Anerkennung von Staaten untereinander ist keine leere Geste, sondern sie hat gleichsam eine Materie oder einen Inhalt; die Anerkennung eines souveränen Staates durch einen anderen souveränen Staat bedeutet die *Nichteinmischung in die inneren Angelegenheiten* des jeweils anderen Staates (§ 331 Anm.). *Aber*. Der andere Staat muss den anerkennenden Staat ja „gleichfalls“ (ebd.) anerkennen, d.h. dessen Souveränität respektieren, d.h. sich nicht in seine inneren Angelegenheiten einmischen. Das kann aber nicht ein passives Abwarten und Hoffen sein, sondern sie muss permanent gut begründet sein, die Nichteinmischung muss ein fundamentum in re haben, und somit kann es dem anerkennenden Staat „nicht gleichgültig sein“ (ebd.), was im Inneren des anzuerkennenden Staates vorgeht (und umgekehrt natürlich ebenso). – Diese schwierige Zweischneidig-

⁶⁹⁶ Darauf wird im Abschnitt zur Geschichtsphilosophie noch kurz einzugehen sein. Ich verweise vorab schon auf die grundlegenden Ausführungen bei Wladika, „Geschichtsphilosophie und Christentum“, S. 149 f.

keit hängt mit dem Wesen der Anerkennung selbst zusammen. Anerkennung darf nie verstanden werden als eine bloße Affirmation; eine Aussage wie ‚ich finde gut, was du machst‘ hat nichts mit Anerkennung im philosophisch-systematischen Sinn zu tun. Im Gegenteil, bei der Anerkennung muss immer das Moment der *Distanzierung* mitbedacht werden. Wenn bspw. ein Staat Verletzungen des Kriegsrechts begeht, sich nicht an das *ius in bello* hält, dann kann die Antwort eines souveränen Staates darauf nicht das unmittelbar gleichtuende Sich-Einlassen auf das Begehen von Kriegsverbrechen sein.⁶⁹⁷ Warum? Weil sich der souveräne, selbstbestimmte Staat dadurch *unmittelbar von außen bestimmen ließe*, darum also gerade nicht mehr souverän und selbstbestimmt wäre. Damit ist genau nicht impliziert, dass ein Staat sozusagen ‚sich alles gefallen lassen müsste‘ oder dass Anerkennung generelle Zustimmung impliziere. Wladika spricht hierbei für das alltägliche Bewusstsein schwierig, aber systematisch sehr präzise von „distanzierte[r] Identifikation“, deren erstes Moment immer eine „Negation“⁶⁹⁸ beinhaltet. Negiert wird – wie im Momentanisieren generell! – allererst das Entgegenkommende *in seiner Unmittelbarkeit*. Danach wird es als distanzierter aufgenommen, anverwandelt, nämlich als Allgemeines, also *als Gedachtes*.⁶⁹⁹ Das ist immer die Grundlage, von der aus sich souveräne Selbstbestimmung vollziehen kann. „Wenn es da Nationen gibt, die sich allzu hemdsärmelig gebärden, so distanzieren wir uns davon, indem wir uns von dieser Hemdsärmeligkeit distanzieren, also zunächst einmal: sie als Nationen anerkennen. Damit ist die Natürlichkeit gebrochen und weitere Freiheitsschritte werden möglich.“⁷⁰⁰ Wenn Hegel also sagt, dass ein Staat „ein wirkliches Individuum“ niemals „ohne Verhältnis zu anderen Staaten“ (ebd.) ist, dann ist genau das gemeint: In der Anerkennung als distanzierender Identifikation *erfährt der anerkennende Staat, dass er frei ist*, denn seine Reaktion ist gerade kein Automatismus, der sich aus dem Tun des anderen Staates mechanisch-notwendig ergeben würde, sondern vernünftige Selbstbestimmung. Die Souveränität wird dadurch in der und durch die Anerkennung *objektiv*, sie wird ein wirkliches, daseiendes Weltverhältnis.

⁶⁹⁷ Das Beispiel ist entlang einer Hume-Interpretation von Wladika, „Anerkennung, Macht, Gewalt“, S. 82 formuliert.

⁶⁹⁸ Ebd.

⁶⁹⁹ Vgl. ebd., bes. Fn. 99.

⁷⁰⁰ Ebd.

In ihrem Verkehr schließen die Staaten Verträge miteinander und regeln dadurch ihre Angelegenheiten (§ 332). Der „Grundsatz des Völkerrechts“ (§ 333*) lautet *pacta sunt servanda*, die geschlossenen Traktate und Verträge sind einzuhalten. Das Völkerrecht selbst ist also das *geltensollende Recht* zwischen den Staaten. Weil die primären Völkerrechtssubjekte aber eben souveräne Staaten – „sich in sich befriedigende Ganze“ (§ 332) – sind, haben die völkerrechtlichen Verträge ihre Wirklichkeit nur jeweils in den besonderen Willen der Staaten. Darum „oszillieren“⁷⁰¹ die Verhältnisse der Staaten untereinander zwischen Vertragsmäßigkeit und Vertragsbruch, zwischen Frieden und Krieg. *Es gibt im Völkerrecht keinen Prätor* (§ 333 Anm.); jeder Vermittler, jeder Schiedsrichter zwischen Staaten beruht selbst auf dem Willen der ihm ‚unterworfenen‘ Staaten. Das gilt auch für den von Kant vorgeschlagenen Staatenbund;⁷⁰² wer ihm zustimmt, stimmt aus seiner Souveränität heraus zu, d.h. diese ist selbst das entscheidende Prinzip. Anders formuliert: Wir wissen bereits (§§ 142, 267, 269, 278), dass die Souveränität eines Staates in der logisch-organischen Momentanisierung aller seiner Glieder besteht, die geographisch-historisch wirklich ist. Der bestimmte Volksgeist auf der konkreten Stufe seiner Bildung durchzieht den Staat vollständig; er ist alltäglich in der Sitte da, die die kleinste zwischenmenschliche Interaktion informiert, er ist im positiven Recht vorhanden, in den Freiheiten oder Unfreiheiten der Gesellschaftsgestaltung präsent, im Familienrecht, in der Religion und ihrer Stellung in der Öffentlichkeit, er ist in den Gewalten, ihrer Teilung, Nichtteilung oder ihrer Auseinanderreißung vorhanden, etc. Vorausblickend auf die Weltgeschichte gesprochen ist ein souveräner Staat also immer *eine bestimmte Existenzform von Freiheit*, eine Institutionalisierung dessen, wie Freiheit gedacht wird. Diese weltgewordenen Freiheitsinterpretationen sind aber nicht zufällig oder indifferent, sondern am Begriff des freien Willens selbst – dessen Ausfaltung wir mitverfolgt haben – zu messen. Gäbe es also keine Pluralität von existierenden Freiheitsinterpretationen, mithin keine Pluralität von Staaten, dann wäre jegliche Bildung, jede Selbsterkenntnis des Geistes und somit jeglicher substantielle gedankliche Fortschritt unmöglich.⁷⁰³

Diese Notwendigkeit der Pluralität von Staaten muss aber richtig aufgefasst werden: *Falsch* ist die Ansicht, dass die Pluralität von Staaten für den histori-

⁷⁰¹ Vgl. Fleischmann, *La philosophie politique de Hegel*, S. 350.

⁷⁰² Siehe Kant, *Zum ewigen Frieden*, Akademie-Ausgabe Bd. VIII, S. 343–386.

⁷⁰³ Vgl. Wladika, „Geschichtsphilosophie und Christentum“, S. 146–149, bes. 146.

schen Freiheitsfortschritt notwendig sei im Sinne einer kausalen äußerlichen Einwirkung, also so, wie z.B. der Stein erwärmt wird, *weil* die Sonne auf ihn scheint. Sondern es ist genau so, wie gerade zur Anerkennung ausgeführt: Dadurch, dass ein Staat anderen Staaten gegenübersteht und durch deren freie Selbstbestimmungen *aufgefordert* wird, sich selbst zu verhalten, hat seine Freiheit Objektivität – und umgekehrt. Es gibt hier kein fixes Erstes; beide realisieren ihre Freiheit nur als vom jeweils anderen aufgeforderte.⁷⁰⁴ Ihre Freiheit wird ihnen im je anderen gegenständlich, tritt ihnen als Aufforderung zu ihrem eigenen Sich-Verhalten entgegen. Man kann das auch so ausdrücken, dass „ein unmittelbares Bestimmsein zur Selbstbestimmung“⁷⁰⁵ der Freiheit überhaupt widerspricht, denn es wäre dann eine Art Naturnotwendigkeit, also gerade keine freie Selbstbestimmung. Die Pluralität der Staatenwelt begründet als Bedingung der Möglichkeit von wahrhafter Selbstbestimmung gerade die Objektivität und Weltlichkeit der Freiheit; die konkrete freie Selbstbestimmung fließt dann immer aus der Souveränität eines Staates selbst. Daher ergibt sich dann auch, dass die Weise, *wie* auf die Pluralität der Staatenwelt reagiert wird, wiederum auf die unterschiedlichen Volksgeister und deren Freiheitsniveaus zurückzuführen ist. Das klassische Griechenland mit seiner charakteristischen Symbiose aus lernbeflissener Ehrerbietung (gegenüber dem alten Ägypten) und selbstbewusstem, unerschütterlichem Festhalten an der überlegenen eigenen Entwicklungsstufe (gegenüber den Barbaren) kann hier, wie so oft, Vorbild sein.

In der Pluralität der souveränen Staaten, also ohne Prätor, bleibt *Krieg* letztlich das Mittel, den Streit zwischen Staaten im äußersten Fall zu lösen. (Die gerade angesprochene Entwicklung der Freiheit in ihren je als Staaten existierenden Interpretationen ist auch für die Bedeutung des Krieges von Relevanz, dazu gleich mehr.) A priori lassen sich die Kriegsursachen aber nicht angeben; verletzt werden können natürlich geschlossene Verträge, aber auch z.B. die Ehre eines Staates (§ 334). Das ist keine Privattheorie Hegels, son-

⁷⁰⁴ Historischer wie systematischer Hintergrund ist hier Fichtes Lehre von der *Aufforderung*, die dann besonders von Hegel selbst als *Anerkennung* aufgenommen und entwickelt wurde. Siehe zentral Fichte, *Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre*, Sämtliche Werke (ed. I. H. Fichte) Bd. III, S. 30–40. Es ist sehr hilfreich, bei der Anerkennungsthematik grundsätzlich die Aufforderung im geschilderten Sinn (als Objektivierung der Freiheit durch Aufforderung zur Selbstbestimmung) immer mitzuhören.

⁷⁰⁵ Gottschlich, „Fichtes Deduktion der Leiblichkeit“, S. 50.

dern in seiner Systematizität zu fassen. Ein Staat ist eine individuelle Totalität, eine logisch-organische Wirklichkeit, d.h. er hat langfristige Interessen, eine Geschichte, er hat Allianzen, er lebt immer auch eine Erzählung, in der Historisches und Mythisches vielfältigst verwoben ist. Das wird in der Gegenwart, in der Aufklärung nur als Ausklärung betrieben wird,⁷⁰⁶ gerne lächerlich gemacht: etwas sei nur ein Narrativ, dieses sei lediglich täuschend, ‚populistisch‘, müsse durch Experten durchschaut werden u.ä. In Wirklichkeit ist ein aus einer Erzählung lebender Staat aber nichts anderes als ein Staat in der Wirklichkeit seiner Freiheit, insofern er sich geistig selbst bestimmt und sich diese seine Autonomie selbst voraussetzt. Analog zu dem etwas polternden, aber richtigen Satz, dass jeder Staat eine Armee habe, es aber darauf ankäme, ob es die eigene oder eine fremde sei, muss man formulieren: Jeder Staat lebt immer auch aus einer Erzählung heraus, es kommt nur darauf an, ob es die eigene ist. Ein Staat ist eben primär ein „Geistige“ (§ 335*) und daraus ergibt sich z.B. auch die Wichtigkeit der philosophiehistorischen und geschichtswissenschaftlichen Bildung jeder Generation. Ein Staat, der sich in seiner Geschichte, und, als der intensivsten Form von Geschichte überhaupt, in der Geschichte seines Denkens, d.h. in den Spitzen der Tradition, zu der sich ein Volk gedanklich je heraufgearbeitet hat, *selbst nicht mehr versteht*, ist vollständig verloren. Gewiss sind Beiträge ausländischer Experten oftmals bereichernd und verhindern mögliches Versumpfen. Aber ein Staat, der sich nicht selbst aus sich heraus erzählen und verstehen kann – und eine Erzählung ist hier nur die allgemeinste, einfachste Form des Bewusstseins der Souveränität –, ist wie ein Kind, das seine Vernunft nur außer sich (in den Erwachsenen) hat. Der Staat ist also fundamental *überzeitlich*. Es ist die (uns als substantielle Sittlichkeit oder logischer Organismus oder direkt als Souveränität bekannte) alledurchflutende Geistigkeit, die in den Flurnamen, Ortsnamen⁷⁰⁷ und Ortssagen, Märchen, Geburts- und Wirkungsstätten großer Künstler, Baustilen, Denkschulen, militärischen Traditionen u.v.a.m. lebendig ist, die den Staat als überzeitlichen konstituiert. *Der Staat ist kein Augenblick.*⁷⁰⁸

⁷⁰⁶ Vgl. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III*, TWA Bd. 20, S. 364.

⁷⁰⁷ So ist, um ein ganz einfaches Beispiel zu bringen, in den heute alltäglichen Namen ‚Oberösterreich‘ und ‚Niederösterreich‘ die historisch vielgestaltige Grenzfunktion der Enns als aufgehobene präsent.

⁷⁰⁸ Ich entnehme diesen wunderbar kondensierten Satz einem unveröffentlichten Manuskript Michael Wladikas.

Aus dieser Geistigkeit des Staates, daraus, dass er sich nicht in seiner bloßen Gegenwart erschöpft, ergibt sich auch, dass es durchaus rational ist, wenn ein Staat einen Krieg aus der „Vorstellung [...] als einer von einem anderen Staate drohenden Gefahr“ (§ 335) beginnt. Es ist absurd anzunehmen, dass ein Staat auf den ‚ersten Schuss‘ warten müsste, der ja immer entscheidend mehr als ein bloßer einzelner Schuss ist, sondern er ist propagandistische Vorbereitung, er ist Aufrüsten, Bereitstellen, Aufmarschieren usw. So lebt auch kein einzelner Mensch. Eine sich entwickelnde Bedrohung der eigenen Souveränität kann nicht einfach abgewartet werden.

Das Gesagte zusammennnehmend, ist es letztlich in allem das „*Wohl*“ (§ 336) der besonderen Staaten im dargestellten geistig-umfassenden Sinn, das das Gesetz des Handelns der Staaten untereinander darstellt. Dieses Staats-Wohl ist immer das bestimmte Wohl eines (in Raum und Zeit, geographisch und historisch) bestimmten Staates (§ 337). Es muss im vollen Umfang des bisher Erreichten gefasst werden: jedes kleine Moment des in einem Staat erreichten Freiheitsniveaus, vom jeweiligen abstrakten Rechtssystem über die bürgerlich-moralische Sphäre der Selbstverwirklichung (oder deren Fehlen), hin zur durch alles pulsierenden, alles informierenden Sitte eines Volkes überhaupt ist legitimer Bestandteil des Staatswohls. Daraus ergibt sich auch die Abhaltung des alltagsverständigen „Gegensatz[es] von Moral und Politik“ (§ 337 Anm.) sowie das Ausspielen jener gegen diese im Sinne des Versuchs, Politik durch moralisierende Invektiven zu beeinflussen. Die Moral steht der Politik und dem Politischen überhaupt nicht entgegen, denn, wir wissen es schon, es ist der bestimmte Staat in seiner konkreten geistigen Entwicklung und Auseinanderlegung in die Institutionen – und der eben sein Wohl verteidigt und durchsetzen will –, der die Moralität gerade erst ermöglicht. Nur der moderne christliche Staat z.B. erlaubt, wie ausgeführt, ein ernsthaftes Leben aus meinem eigenen Gewissen heraus, ohne, dass diese absolute Selbstbestimmung als Bedrohung der Sittlichkeit aufgefasst würde. Man kann sich aus Gewissensgründen gegen den Wehrdienst entscheiden und trotzdem Bürger mit allen Rechten bleiben – aber dass diese moralische Selbstbestimmung gegen das Allgemeine nur in bestimmten Staaten möglich ist, d.h. wirklich gelebt werden kann, ist das Entscheidende. Der Staat ermöglicht, garantiert, fundiert allererst die moralische Selbstbestimmung, so dass diese nicht nur ein ewiges ‚eigentlich *sollte*‘ bleibt. Die Bewusstseinsposition ‚Moral gegen Politik‘ ist nur die „Seichtigkeit der Vorstellungen“ (ebd.) über diese Dinge und das Gegeneinander-Festhalten von Momenten, die als logisch-

organische in Wirklichkeit geordnet integriert sind, denn wenn sie das nicht wären, wären sie gar nicht.

Im gegenseitigen Anerkennen der Staaten – und das heißt eben auch: im Wissen, dass der je andere Fürsichseiender ist, wahrhaftige Individualität, die ihr Wohl als Zweck gesetzt hat – liegt das „Band“ (§ 338), das auch während eines Krieges intakt bleibt. „Auch im Kriege selbst besteht noch ein Band zwischen den Staaten, nämlich die Anerkennung ihrer als an-und-für-sich gültiger.“⁷⁰⁹ Dieses Band ist die bleibende, systematisch (nämlich auch und gerade aus der Sicht des jeweils anderen Staates) notwendige Relation zwischen Staaten überhaupt ist, denn nur im Prozess des Anerkennens selbst objektiviert sich die Freiheit eines Staates, indem er sich als nicht automatisch von anderen Staaten her bestimmt erfährt (vgl. § 331 inkl. Anm. und das oben dazu Ausgeführte). Weil also dieses Band auch und gerade für den einzelnen Staat systematisch notwendig ist, ist der Krieg „als ein Vorübergehendes bestimmt“ (ebd.). Daran ist auch das *ius in bello* bemessen, in dem und durch das die „Möglichkeit des Friedens“ (ebd.) gewahrt bleibt, d.h. es werden Gesandte respektiert, Privatpersonen nicht wie Kombattanten behandelt u.ä. („Freilich ist alles dieses im Zustande des Krieges und der Schlacht der Willkür preisgegeben, denn in solchem Zustande sind die Leidenschaften losgelassen.“⁷¹⁰) Abgesehen von den Minimalbestimmungen des Kriegsrechts, beruht der Umgang der Staaten untereinander in Krieg und Frieden auf ihrer jeweiligen Sitte (§ 339).

Die Volksgeister sind besondere, an bestimmten Orten zu bestimmten historischen Zeiten daseiende; sie konstituieren sich zu besonderen Staaten, und als solche stehen sie im Taumel der Geschichte. Sie sind nur, indem sie den jeweiligen Leidenschaften, Interessen und Entwicklungen ausgesetzt sind; die mannigfachen Zufälligkeiten ihrer mannigfachen Relationen untereinander ist ein notwendiges Moment ihres Seins. Ihre Selbstständigkeit liegt gerade in diesem Stattfinden in Raum und Zeit, das sie immer verweist, verknüpft und *relativiert*. Die Totalität dieser Volksgeister, das historisch-weltliche Gesamtgeschehen ihrer Schicksale nennt Hegel *Weltgeist* (§ 340). „Über der Besonderheit der einzelnen Staaten ist der von aller Besonderheit freie

⁷⁰⁹ GW Bd. 26/2, S. 1041.

⁷¹⁰ Ebd.

Weltgeist.⁷¹¹ Nur er überlebt, sagt Fleischmann richtig,⁷¹² nur der Weltgeist selbst ist es, der nicht vergeht; die einzelnen Volksgeister haben je ihre Zeit, es gibt keine absoluten Siege einzelner Staaten. Die einzelnen Volksgeister sind real, sie haben ihre Zeit und ihren Ort, und sie stellen eine bestimmte und bestimmt entwickelte Stufe der Freiheit in die Welt. Der Weltgeist *richtet* also die einzelnen Volksgeister (ebd.); die Weltgeschichte ist das Weltgericht.

Die Weltgeschichte – philosophisch gefasst – ist der „Fortschritt im Bewusstsein der Freiheit“;⁷¹³ die einzelnen Volksgeister sind hierin nur Momente; sie haben für ihre Zeit gewiss Realität, aber weltgeschichtlich betrachtet sind sie nur ideell (Vorverweis auf § 341), d.h. unselbstständige Glieder. *Die Prinzipien der Volksgeister sind die Momente oder Niveaus des weltgeschichtlichen Freiheitsfortschrittes.* Fleischmann, drastisch: Die zu Staaten formierten Volksgeister werden überholt oder übertragt von ihrem gemeinsamen Fundament, denn für die Weltgeschichte sind sie *nur Vehikel.*⁷¹⁴ Wir müssen hier ganz klar sehen, dass es in der Weltgeschichte als Prozess der Auseinandersetzung unterschiedlicher Freiheitsinterpretationen nicht lediglich um, pseudo-realistisch gesprochen, divergierende Interessen geht. Hoffmann sagt sehr schön, dass in der Weltgeschichte eben wirklich *Welten aufeinanderprallen;*⁷¹⁵ Weltgestaltungen, die sich als geistige Prinzipien von den kleinsten informellen Auffassungen von Öffentlichkeit, Nähe, Lautstärke, Begrüßung, Anonymität, usf., über die riesige Breite der Privat- und Strafrechtlichen Normen ziehen, bis hinein in die Religionsauffassung, in die Institutionen und Gewalten des Staates selbst. „Die Gestaltung des menschlichen Lebens, die der Scharia entspricht, ist nicht die, welche das Christentum und die Aufklärung im Rücken hat, und bei den Thermopylen rangen griechische und orientalische Welt, nicht nur punktuelle Machtansprüche miteinander.“⁷¹⁶ Es kann in diesen geistig-prinzipiellen Weltkollisionen *logisch* keinen lauwarmer Ausgleich und kein Nebenherplätschern geben, es sind fundamentale *Widersprüche*, die hier zum Austrag kommen, keine bloßen Interessenskonflikte, die man temperieren könnte. Von hier aus wird auch rückblickend noch einmal klarer, warum es keinen Weltgerichtshof, keinen Prätor (§ 333 inkl. Anm.) geben

⁷¹¹ GW Bd. 26/1, S. 579.

⁷¹² Fleischmann, *La philosophie politique de Hegel*, S. 354.

⁷¹³ Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, TWA Bd. 12, S. 32.

⁷¹⁴ Fleischmann, *La philosophie politique de Hegel*, S. 355.

⁷¹⁵ Vgl. Hoffmann, *Hegel-Propädeutik*, S. 446.

⁷¹⁶ Ebd., S. 446 f.

kann, denn alle diese fundamentalen Fragen – kann z.B. eine Frau überhaupt über Männer richten? *gibt* es überhaupt säkulares Recht? oder auch: inwiefern kann die Selbstrechtfertigung eines Angeklagten, die aus einem völlig entgegengesetzten Prinzip ausgesprochen wird, sinnvoll (historisch, hermeneutisch) zur Kenntnis genommen werden? u.v.a.m. – müssten ja in dieser überstaatlichen Institution *selbst konkret beantwortet und institutionalisiert* sein. Damit wäre sie aber gerade nicht mehr übergeordnet. Der wirkliche Prätor, der wirkliche Weltenrichter, ist nur die Weltgeschichte selbst (§ 340).

C. Die Weltgeschichte (§§ 341–360)

Zwei Bemerkungen zur Orientierung vorab. *Erstens*: In den §§ 341–360 bringt Hegel in enorm kondensierter Form das, was er in seinen *Vorlesungen zur Philosophie der Geschichte*⁷¹⁷ im Detail ausgearbeitet hat. Was in der *Rechtsphilosophie* dargelegt wird, hat also primär den Zweck, die sich aus der Sache selbst ergebende Zusammengehörigkeit der verschiedenen Glieder des Systems darzustellen. Es gibt nicht – was hoffentlich bereits halbwegs klar geworden ist – einerseits hüben irgendwie ‚entwerfend‘, ‚konzipierend‘ eine Staatsphilosophie, in der im reinen A priori herumräsoniert, drüben dann vielleicht, vielleicht auch nicht eine frei flottierende Philosophie der Geschichte, in der Kluges über die Realien gesagt würde.

Zweitens: Der Weltgeist ist nicht der absolute Geist, *das Weltgericht ist nicht das Jüngste Gericht*. Erinnern wir uns an den Staat als absoluter Macht – auf Erden (§ 331). Liebrucks, im Predigtton: „Daß der absolute Geist als Weltgeist auftritt [d.h. dass er dieser eben nicht *ist*], ist die furchtbare Liebe Gottes, die den Menschen auch dort noch freiläßt[!], wo er gegen Gott die Sünde wider den Heiligen Geist begeht, indem er den Geist als nur weltlich ansieht.“⁷¹⁸ Mit etwas weniger Emphase im Ausdruck formuliert: Dass der absolute Geist nicht unmittelbar der Weltgeist und das Weltgericht ist, bezeichnet die wahrhafte *Freiheit* des Menschen, mit allen Übeln, die damit auch zusammenhängen. Es bedeutet somit auch, dass die Entwicklungen und die Entscheidungen der Weltgeschichte *keine unmittelbaren Gottesurteile* sind, und dass die

⁷¹⁷ Siehe Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, TWA Bd. 12.

⁷¹⁸ Liebrucks, *Sprache und Bewußtsein* Bd. 3, S. 664.

Vorsehung nicht ‚gemacht‘, nicht hergestellt oder durch politische Schwachzüge gezwungen werden kann.⁷¹⁹ Hegel nimmt hiermit die bis auf Augustinus' Trennung von Gottesstaat und weltlichem Staat zurückgehende (und nur christlich mögliche) *Entfanatisierung* der Politik auf, denn in ihr, in der Weltgeschichte, gibt es keine absoluten Urteile, keine absoluten Siege und Endzustände.⁷²⁰

Die Weltgeschichte ist ein *Gericht*, weil sie die vielen besonderen Volksgeister, die zu Staaten formierten Freiheitsinterpretationen, nur als ideelle, d.h. als an die Weltgeschichte selbst rückgebundene, notwendig verwiesene, damit *nicht-absolute* gelten lässt (§ 341). ‚Gericht‘ klingt, wie Wladika treffend vermerkt, „unerfreulich“,⁷²¹ aber es geht hier gerade *nicht* um ein blindes Schicksal, um mechanisch-indifferentes Aburteilen oder um „vernunftlose Notwendigkeit“ (§ 342), sondern die Weltgeschichte muss als Gericht, als Urteilen der Vernunft begriffen werden. „Wie man die Welt anschaut, so schaut sie einen wieder an; geht man an ihre Betrachtung mit zufälligen, abstrakten Gedanken, so findet man darin auch nur Zufälliges und Abstraktes.“⁷²² *Der Geist ist seine Tat*; seine Wirklichkeit ist es, sich selbst in seiner Auslegung, in seiner „ex-plicatio“⁷²³ (von lat. explico: auseinanderlegen, entfalten, entwickeln) zu erfassen und als dieses sein Erfassen eine neue, höhere Stufe seiner selbst auszumachen. Der Geist in seiner Selbsterkenntnis – gr. *gnothi seauton*, erkenne dich selbst – stellt eine höhere Stufe als sein anfängliches ‚Nur-Sein‘ dar (§ 343 inkl. Anm.). Die „Staaten, Völker und Individuen“ (§ 344) stehen, wie wir schon ausführlich gesehen haben, welthistorisch je unter einem *Prinzip*; sie verkörpern und leben *eine bestimmte*, in Sittlichkeit, Institutionen und Gewalten konkretisierte, *Freiheitsauffassung*. Dass sie dies aber nicht ‚nur sind‘, sondern dass sie damit *eine Stufe in der Selbsterkenntnis des Weltgeistes* – denken wir hier an den Menschen in seiner Allgemeinheit (§ 5) und sein Sich-Explizieren in die vielen Besonderheiten (§ 6), ohne sich dabei selbst zu verlieren (§ 7) – einnehmen, ist den Staaten, Völkern und Individuen, den vielen Besonderheiten selbst, *nicht bewusst*. Von hier aus kann Hegel auch Sätze formulieren wie: „Die wahre Bedingung für die

⁷¹⁹ Vgl. dazu wichtig Wladika, „Geschichtsphilosophie und Christentum“, S. 149 f.

⁷²⁰ Zur Entfanatisierung der Politik in Augustinus' *De civitate Dei* siehe Wladika, „Nur ein Gott, der nicht von dieser Welt ist, rettet“, S. 32–34.

⁷²¹ Wladika, „Geschichtsphilosophie und Christentum“, S. 150.

⁷²² GW Bd. 26/1, S. 581.

⁷²³ Fulda, *Hegel*, S. 237.

Weltgeschichte ist, dass Staaten sind.⁷²⁴ Ebenfalls von hier aus – und nur von hier aus – können wir noch einmal Hegels Weigerung, kriegsbezüglich zu Moralisieren verstehen: Ein Staat lebt eine Form von Freiheit, eine geistige Entwicklungsstufe in der Geschichte der Freiheit. „Freiheit überhaupt‘ gibt es nicht“,⁷²⁵ so wie es ein Allgemeines überhaupt, d.h. ein Allgemeines, das sich nicht besondert, konkretisiert, verwirklicht, nicht gibt. Das ‚Ausbalancieren‘ zwischen dem ansichseienden Willen, dem Begriff des freien Willens, und seiner Konkretionen, seiner historisch wirklichen bestimmten Gestaltungen in den Staaten und ihrer jeweiligen Sitte ist *konstitutiv* für die Freiheit. Somit stehen, wie wir aus der Frage nach einem innerweltlichen Weltgerichtshof bereits wissen, Staaten als Träger und Verwirklicher bestimmter Freiheitsinterpretationen einander konkret gegenüber. Letztinstanzlich gilt darum für die geschichtsphilosophische Auslegung, die immer an der Vernunft der Geschichte festhält (vgl. § 342), dass Kriege in diesem Sinn als *intensivste Formen dieser weltgeschichtlichen Auseinandersetzung konkurrierender Freiheitsinterpretationen* aufzufassen sind.

Die Staaten, die Volksgeister und die in ihnen und durch sie lebenden Individuen stellen also (§ 344) je ein Prinzip, eine Freiheitsinterpretation dar. Die mannigfachen Besonderheiten, Glück und Unglück, die Leidenschaften eines individuellen Leben eines historischen Volkes sind zwar das unmittelbar Vorwärtstreibende, nicht aber das weltgeschichtlich Entscheidende (§ 345). „Das Geheimnis der Weltgeschichte ist aber denn die Umkehrung der besonderen Zwecke.“⁷²⁶ Wir kennen diese Bewegungen schon aus der bürgerlichen Gesellschaft, wo die besonderen Zwecke, die vermeintlichen Eigensinnigkeiten, letztlich das Allgemeine befördern. Die geistigen Prinzipien sind im Natürlichen dargestellt – ein Volk, ein Prinzip (§ 346). Dass seine welthistorische Wirklichkeit etwas Geistiges ist, ist für das Bewusstsein eines Volkes nur ‚natürlich‘ vorhanden, also unbewusst. Jedes Volk, dem ein Prinzip in der Entwicklung des Geistes zukommt, lebt es „als natürliches“ (§ 347*), d.h. unbewusst, vollstreckt dieses nach dem höchsten Recht und macht somit einmal, nämlich höchstens einmal Epoche (ebd.). Die Geschichte eines besonderen Volkes lässt sich grob in drei Momente aufteilen (§ 347 Anm.): kindliches Eingefaltetsein, Größe und Nachleben. Das neue

⁷²⁴ GW Bd. 26/1, S. 582.

⁷²⁵ Wladika, „Geschichtsphilosophie und Christentum“, S. 146.

⁷²⁶ GW Bd. 26/1, S. 581.

Prinzip, die neue Freiheitsinterpretation, das oder die von einem Volk verwirklicht wird, ist dem bisher herrschenden aber nicht nur einfach entgegengesetzt wie A und Nicht-A, sondern es ist etwas substantiell Neues, Höheres. Das Hinfortschreiten des Weltgeistes über die abgestorbenen Prinzipien ist das Urteil seines vernünftigen Gerichts.

An der Spitze der Verwirklichung steht das, was Hegel *welthistorisches Individuum* nennt (§ 348) – in diesem koinzidiert der Geist einer Weltepoche mit einem individuellen Bewusstsein. Z.B. Alexander der Große, er macht „das griechische Leben [...] über Asien herrschend“, ⁷²⁷ stellt die orientalischen Reiche unter ein neues Prinzip. Ebenso Caesar: er „kämpfte im Interesse, sich seine Stellung, Ehre und Sicherheit zu erhalten, und der Sieg über seine Gegner, indem ihre Macht die Herrschaft über die Provinzen des Römischen Reichs war, wurde zugleich die Eroberung des ganzen Reichs: so wurde er mit Belassung der Form der Staatsverfassung der individuelle Gewalthaber im Staate.“ ⁷²⁸ Er legt den Grund für das spätere Kaisertum, wodurch *alle anderen* zu Privatpersonen werden, das abstrakte Recht herrschend wird. ⁷²⁹ Auch die Ermordung Caesars konnte das neue Prinzip nicht aufhalten. – Hegel meint mit diesen, oft nur stirnrunzelnd zur Kenntnis genommenen, welthistorischen Individuen gerade *keine Genies*, die alles durchschauen und Weltgeschichte machen, wie ein Handwerker ein Werkstück macht und herstellt. Sondern gemeint ist der *Brennpunkt einer Epoche*, wie er sich *in einem Individuum* darstellt. Dass sich durch die egoistischen, besonderen Antriebe und Leidenschaften dieser Individuen in der Weltgeschichte allgemeine Zwecke verwirklichen, ist das, was Hegel die *List der Vernunft* nennt. ⁷³⁰

Die §§ 349–352 skizzieren auf engstem Raum das Werden des Geschichtlichen überhaupt. Ein ‚Nur-Volk‘, ein Stamm, eine Horde u.ä. ist noch kein Staat. Der Beginn der Formierung zu einem solchen liegt in der Einführung von Ehe und Ackerbau (§ 349). ⁷³¹ Diese werden von *Heroen* eingeführt, womit gemeint ist, dass es Einzelne sind, die ganz punktuell – und oftmals ohne Skrupel in der Wahl der Mittel – noch vor jeder institutionalisierten Sittlichkeit sittlich handeln, noch vor der Existenz eines ausgebildeten Rechtssys-

⁷²⁷ Ebd., S. 586.

⁷²⁸ Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, TWA Bd. 12, S. 45.

⁷²⁹ Vgl. GW Bd. 26/1, S. 587.

⁷³⁰ Siehe Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, TWA Bd. 12, S. 49.

⁷³¹ Vgl. auch GW Bd. 26/1, S. 583.

tems allererst Recht setzen.⁷³² Auf diesen Grundlegungen erfolgt dann schrittweise die Verrechtlichung im Einzelnen. – Aus diesem Voranschreiten ergibt sich das weltgeschichtliche oder geschichtsphilosophische Recht, Völker, die hinter den jeweils erreichten Verrechtlichungsstufen zurückstehen, als „Barbaren“ (§ 351) anzusehen und auch so zu behandeln. Insofern haben Kriege in diesen Verhältnissen Wichtigkeit und Bedeutung für die Weltgeschichte (§ 351 Anm.). – Die Bewegung des Weltgeistes, dessen Momente die besonderen Volksgeister sind (§ 352), stellt sich, in extremer Komprimierung, so dar (§ 353): Unmittelbare, unausgefaltete Substanz; Wissen dieser Substanz als Fürsichsein und Individualität; Vertiefung dieses Wissens hin zur Zerreißung von abstraktem Allgemeinen und geistloser Objektivität; Versöhnung von Individualität und Objektivität. Das klingt sehr eigenartig, wird aber gleich klarer. Es ergeben sich entsprechend dieser vier Prinzipien vier Reiche.

Das orientalische Reich (§ 355). Hegel fasst hier sehr viel historisches Material zusammen; gemeint sind China, Arabien (vorislamisch und islamisch), Altisrael, Indien, Persien.⁷³³ Dieses erste Reich beruht auf dem „patriarchalischen Naturganzen“ (ebd.); der Herrscher ist ‚Vater‘ im Sinne des Disziplinari-schen, Züchtigenden, auch in religiöser Weise. Verfassung und Gesetzgebung ist zugleich Religion, Geschichte ist Poesie. Die „individuelle Persönlichkeit“ geht „rechtlos unter“ (ebd.).

Das griechische Reich (§ 356). Auch hier, im klassischen Griechenland, findet sich die unmittelbare Identität von Sozialem und Heiligem. Aber „die neuen Götter, die geistigen Götter haben die Titanen als die Naturgewalten gestürzt.“⁷³⁴ Im griechischen Reich wird generell der *Unterschied*, die Besonderheit virulent. Sokrates ist hierfür welthistorisch bedeutsam geworden; er ist ein besonderer Hellene, ein Einzelner, und er stellt einen Unterschied auf zwischen seinem Bewusstsein und der allgemeinen Sitte, der er aber nichtsdestoweniger gleichfalls angehört. Kunst und Ästhetik lösen sich vom Sakralen, die Geschichtsschreibung löst sich von der Poesie und wird eine eigenständige Gattung.⁷³⁵ Aber das Prinzip der freien Individualität kommt

⁷³² Vgl. auch § 167 Anm. und den Zusatz zu § 93, TWA Bd. 7, S. 180.

⁷³³ Vgl. GW Bd. 26/1, S. 584 f., GW Bd. 26/3, S. 1479 f.

⁷³⁴ GW Bd. 26/1, S. 585.

⁷³⁵ Verpflichtend hier der Hinweis auf Schadewaldt, *Die Anfänge der Geschichtsschreibung bei den Griechen*.

nicht zur vollen Ausbildung, es bleibt z.B. grundsätzlich das Institut der Sklaverei bestehen. Wir kennen das bereits aus der Anm. zu § 279: Die Letztentscheidung in den großen Fragen des Staatswesens hat kein selbstbewusstes Individuum, sondern sie wird an die Eingeweidenschau oder ein Orakel ausgelagert.

Das römische Reich (§ 357). Die Unterscheidung spitzt sich zu, bis hin zur „unendlichen Zerreißung des sittlichen Lebens“ (ebd.) in zwei Extreme: Völlige Privatheit, in die sich das Selbstbewusstsein zurückzieht und abstrakte Allgemeinheit, das Römische Reich (zusammengehalten durch das Römische Recht, dessen bleibenden Gehalt wir im abstrakten Recht in seiner freiheitsermöglichten Größe wie in seinen Limitationen gesehen haben). Den in die Privatheit zurückgedrängten Vereinzelteten steht der Kaiser mit seiner Machtfülle gegenüber. Die vielen ins Römische Reich eingegliederten „Völkerindividualitäten“ (ebd.) und ihre je besonderen Kulte und Götter ersterben in der Gleichheit des „Pantheons“ (ebd.).

Das germanische Reich (§§ 358–360). Den Ausgangspunkt der Rebellion gegen die Völkernivellierung im römischen Weltreich bildete das israelitische Volk (§ 358), u.a. im Jüdischen Krieg 66–70 n. Chr. Aus der Mitte dieses Volkes erstand auch „das Prinzip der Einheit der göttlichen und menschlichen Natur“ (ebd.), der menschengewordene Gott, die *Versöhnung* als „innerhalb des Selbstbewusstseins und der Subjektivität erschienenen objektiven Wahrheit und Freiheit“ (ebd.). *Dieses Prinzip, diese Versöhnung, wurde das Prinzip der germanischen Völker,*⁷³⁶ das Hegel auch das „nordisch[e] Prinzip“ nennt, womit ausgedrückt ist, dass sich der Haupt-Schauplatz der Weltgeschichte vom Mittelmeerraum nach Norden verschiebt. Es ist „das Prinzip der Versöhnung Gottes mit der Welt.“⁷³⁷ Das Selbstbewusstsein des Menschen erfasst sich „als Totalität“, indem es um die „Entgegensetzung“⁷³⁸ der menschlichen und der göttlichen Natur *in sich* weiß. Mit den Begrifflichkeiten der Rechtsphilosophie können wir sagen, dass der Mensch *in seiner Besonderheit, in seiner Individualität* damit *unendliche Dignität* erhält. Es ist die Idee der Menschwerdung als die Idee der Versöhnung „durch das Christentum in die Welt gekommen,

⁷³⁶ Gemeint sind Deutschland (im umfassenden Sinn des Alten Reiches), Skandinavien und England. Vgl. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, TWA Bd. 12, S. 421.

⁷³⁷ GW Bd. 26/1, S. 588.

⁷³⁸ Ebd.

nach welchem das Individuum *als solches* einen *unendlichen* Wert hat, indem es Gegenstand und Zweck der Liebe Gottes, dazu bestimmt ist, zu Gott als Geist sein absolutes Verhältnis, dessen Geist in sich wohnen zu haben, d.i. dass der Mensch *an sich* zur höchsten Freiheit bestimmt ist.“ (*Enzyklopädie* § 482 Anm.) Der einzelne Mensch in seiner Individualität kann nicht mehr übergangen werden, er ist göltig, *sein Leben zählt*. „Dieses Prinzip ist das Prinzip der Wahrheit[,] dass die Realität dem Begriff [die menschliche der göttlichen Natur] entspricht, dies ist die Wahrheit und diese ist die Freiheit.“⁷³⁹

Die Idee der Menschwerdung, also die Idee der Freiheit ist in der Welt. Fleischmann sagt, man könne zum ‚germanischen Reich‘ direkt auch ‚christliche Welt‘ sagen.⁷⁴⁰ Das ist nicht falsch, aber doch ungenau. Dieses germanische Moment im engeren Sinn kommt nun (§ 359) herein, indem die Idee der Menschwerdung, das Evangelium, auf eine bestimmte Form der Gesellschaft getroffen ist. Klar ist, dass diese Idee z.B. in einer Kastengesellschaft vollständig revolutionär und alles umstürzend wirken muss; dementsprechend verlief der Weg des Weltgeistes eben nicht nach Süd-Osten, sondern nach Norden. In den germanischen Stämmen und Völkerschaften kam es aufgrund des – schon von Tacitus vermerkten⁷⁴¹ – Freiheitsstrebens der Germanen zu einer besonderen Form des Gemeinwesens, die Hegel „freie Genossenschaften“⁷⁴² nennt, womit die freiwillige Unterstellung der wehrtüchtigen Männer (Waffengenossen, Thane, Jarle) unter einen Heerführer und Fürsten bezeichnet ist.⁷⁴³ *Treue und Freundschaft*, keine Kontrakte, waren in diesen Gesellschaftsverhältnissen maßgeblich, und es war dieser ‚Nährboden‘, in dem die Idee der Menschwerdung Gottes sich festsetzen und allgemein entfalten konnte. Jedoch blieb auch hier lange noch der kriegerische und feindselige Alltag bestimmend, während die verwirklichte Versöhnung, die sich in die Leben aller Einzelnen hinein verwirklicht, vorerst nur in der Vorstellung und im Gemüt verblieb (§ 359).

Durch lange Arbeit des Geistes, mit den Höhepunkten Kantische Philosophie und Französische Revolution, wurde das sich aus der Menschwerdung

⁷³⁹ Ebd.

⁷⁴⁰ Vgl. Fleischmann, *La philosophie politique de Hegel*, S. 371.

⁷⁴¹ Z.B. *Germania*, Kap. 7, 11, 21, 25 und vor allem 37.

⁷⁴² GW Bd. 26/1, S. 588, vgl. auch Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, TWA Bd. 12, S. 425.

⁷⁴³ Vgl. ebd.

Gottes ergebende Prinzip der Freiheit wirklich; das Prinzip der Freiheit, dass der vernünftige Mensch in seiner Besonderheit entscheidend ist, die unendliche Dignität der individuellen Persönlichkeit, ist in Gesetze gegossen und in Institutionen und Gewalten allgemein geworden, – und diese konkrete Wirklichkeit des Prinzips der Freiheit ist der Staat.

Anhang

Weiterführende Literatur zum Selbststudium

Die beste allgemeine Einführung zu Hegel und seinem Werk ist Thomas Sören Hoffmann, *Georg Wilhelm Friedrich Hegel – Eine Propädeutik*, Wiesbaden 2020. Es werden dabei zuerst bekannte Fehlinterpretationen abgehandelt, danach in entwicklungsgeschichtlicher Perspektive zentrale Lehrstücke erarbeitet; *Phänomenologie des Geistes* und *Wissenschaft der Logik* werden ausführlich und sehr gut nachvollziehbar dargestellt, die *Rechtsphilosophie* und das System insgesamt, die *Enzyklopädie*, knappe Nachgeschichten. Das Buch eignet sich auch vorzüglich für eine erste Beschäftigung mit Hegels Logik.

Wer direkt näher in die *Wissenschaft der Logik* einsteigen will, sollte (nach oder neben dem Buch von Hoffmann) anfangs zu Stephen Houlgate, *The Opening of Hegel's Logic. From Being to Infinity*, West Lafayette, Indiana 2006 greifen. Dieses Buch gliedert sich in drei Teile: eine ausführliche Einleitung, den Text (vom Beginn der Seinslogik bis zur wahren Unendlichkeit) in englischer Übersetzung, sowie einen sehr behutsamen, langsam vorgehenden Kommentar für Einsteiger. Die Teile eins und drei sind für uns von Belang; beide sind exzellent. Houlgate nimmt sich viel Zeit, baut Irritationen ab, nimmt mögliche Einwände sehr konstruktiv vorweg und zu ihnen Stellung. Der größte Vorzug des Kommentars besteht darin, dass Houlgate die Entwicklung des Textes *in seiner Bewegung* so gut einsichtig machen kann. Das eigenständige Weiterarbeiten ist nach dem Studium dieses Textes sehr gut möglich, da man das Prinzip begriffen hat.

Die in der *Rechtsphilosophie* vorausgesetzten Systemteile, besonders die Seele und der subjektive Geist, werden als *begrifflich notwendig mit dem Staat verflochten* sehr gut dargestellt bei Michael Wladika, „Der Begriff des Menschen als Voraussetzung aller Politik“ und „Der Staat als Akteur der Sicherheitspolitik“, in: *Armis et Litteris* 6, 2000, S. 11–138. Diese zwei großen Abhandlungen geben eine gut verständliche tour de force durch zentrale Teile der praktischen Philosophie und eignen sich somit hervorragend dazu, mit dem vorliegenden Band kombiniert zu werden.

Zu der in den letzten Paragraphen der *Rechtsphilosophie* angedeuteten Philosophie der Geschichte ist überaus empfehlenswert Max Gottschlich, „Der Fortschritt in der Geschichte“, in: Johann Frank, Johannes Berchtold

(Hrsg.), *Fundamente von Freiheit und Sicherheit in Europa*, Berlin 2023, S. 195–247. Ausgehend von der Zeit in ihren vielfältigen Weisen des Auftretens – als technisch-praktisches Einteilungsmuster, als Naturzyklus, als subjektive Erfahrung – wird Schritt für Schritt Geschichte als Fortschritt im Bewusstsein der Freiheit entwickelt. Auch die unterschiedlichen Formen der Geschichtsbetrachtung und -schreibung werden abgehandelt, ebenso wie die Frage nach dem Sinn der Geschichte. Es werden also die im vorliegenden Buch sehr knapp gehaltenen Ausführungen zu den §§ 341–360 der *Rechtsphilosophie* wesentlich erweitert und vertieft.

Einer der wichtigsten Kommentare zur *Rechtsphilosophie* findet sich bei Bruno Liebrucks, *Sprache und Bewußtsein. Band 3: Wege zum Bewußtsein im Raum von Kant, Hegel und Marx*, Frankfurt am Main 1966, besonders S. 487–667. Liebrucks ist einer der größten Hegel-Interpreten des 20. Jahrhunderts. Im dritten Band seines Hauptwerkes folgt sein Kommentar zur *Rechtsphilosophie* auf mehrstufige einführende Darlegungen zu Grundbegriffen wie ‚Wahrheit‘, ‚Anundfürsichsein‘, ‚Widerspruch‘ etc., und dann ausführlich zum ‚Zweck‘ bei Kant und Hegel. Ein großer Vorteil dieses Buches ist auch die Auseinandersetzung mit Marx im Abschnitt über die Sittlichkeit, die die logischen Verkürzungen sowie die daraus resultierenden Abgründe der Marxschen Hegelrezeption aufzeigt.

Wer gerne französisch liest, sollte auf Eugène Fleischman, *La philosophie politique de Hegel*, Paris 1964 zurückgreifen. Die zwei großen Vorteile dieses Buches sind die Einbettung der Rechtsphilosophie in die antike Tradition durch Fleischmann, sowie dessen hervorragende Kenntnis der französischen und deutschen Geschichte der Napoleonischen Ära. Fleischmann kommentiert jeden Paragraphen einzeln, darum eignet sich der Kommentar auch gut, um schnell eine bestimmte Stelle nachzuschlagen. Fleischmann ist tendenziell hegelfreundlich und interpretiert ihn als Republikaner, d.h. ihn vor liberalen Vorwürfen der Akkommodation an herrschende Verhältnisse in Schutz nehmend.

Verzeichnis der benutzten Literatur

- ARISTOTELES: *Politik* Buch I. Übersetzt und erläutert von Eckart Schütrumpf (= Aristoteles. Werke in deutscher Übersetzung Bd. 9/1). Berlin 1991.
- BAUM, Manfred: *Die Entstehung der Hegelschen Dialektik*. Bonn 1986.
- BENGTSON, Hermann: *Griechische Geschichte. Von den Anfängen bis zur Römischen Kaiserzeit*. München ¹⁰2009.
- BUSCHE, Hubertus: „Verteilungsgerechtigkeit“, in: HOFFMANN, Thomas Sören (Hrsg.): *Grundbegriffe des Praktischen*. Freiburg/München ²2015, S. 48–71.
- DERBOLAV, Josef: „Hegels Theorie der Handlung“, in: RIEDEL, Manfred (Hrsg.): *Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie* Bd. 2. Frankfurt am Main ²2015, S. 201–216.
- DESCARTES, René: *Discours de la Méthode/Bericht über die Methode*. Französisch/Deutsch. Übersetzt und herausgegeben von Holger Ostwald. Stuttgart 2001.
- DESCARTES, René: *Die Prinzipien der Philosophie*. Lateinisch–Deutsch. Übersetzt und herausgegeben von Christian Wohlers. Hamburg 2005.
- DESCARTES, René: *Meditationen. Mit sämtlichen Einwänden und Erwidern*. Übersetzt und herausgegeben von Christian Wohlers. Hamburg 2009.
- D’HONDT, Jacques: „Die Einschätzung des revolutionären Krieges durch Hegel“, in: RIEDEL, Manfred (Hrsg.): *Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie* Bd. 2. Frankfurt am Main ²2015, S. 415–427.
- DRAKE, Stillman: *Galilei*. Übersetzt von Bernardin Schellenberger. Wiesbaden 2004.
- DÜSING, Klaus: „Die Bestimmungen des freien Willens und die Freiheit des Begriffs bei Hegel“, in: ders.: *Aufhebung der Tradition im dialektischen Denken. Untersuchungen zu Hegels Logik, Ethik und Ästhetik*. München 2012, S. 265–277.
- ERDMANN, Johann Eduard: *Grundriss der Logik und Metaphysik*. Halle 1841 (Ndr. Hildesheim 2006).
- ERDMANN, Johann Eduard: *Grundriss der Psychologie*. Leipzig ⁵1873.
- FICHTE, Johann Gottlieb: *Sämtliche Werke*. Herausgegeben von Immanuel Hermann Fichte. Berlin 1845/46 (Ndr. Berlin 1965 u.ö.).
- FISCHER, Kuno: *Hegels Leben, Werke und Lehre* I. u. II. Teil. Darmstadt ⁴1972.
- FLECHTHEIM, Ossip K.: *Hegels Strafrechtstheorie* (= Schriften zur Rechtstheorie 42). Berlin ²1975.

- FLEISCHMANN, Eugène: *La philosophie politique de Hegel* (= Recherches en sciences humaines vol. 18). Paris 1964.
- FRANK, Johann/ WLADIKA, Michael: „Der Feindbegriff bei Platon und Aristoteles“, in: ERTL, Paul/ TROY, Jodok (Hrsg.): *Der Feind. Darstellung und Transformation eines Kulturbegriffs*. Wien 2009, S. 59–89.
- FULDA, Hans Friedrich: *Georg Wilhelm Friedrich Hegel*. München 2003.
- GAMM, Gerhard: *Der Deutsche Idealismus. Eine Einführung in die Philosophie von Fichte, Hegel und Schelling*. Stuttgart 1997.
- GEHLEN, Arnold: *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*. Frankfurt am Main 2006.
- GEHLEN, Arnold: *Urmensch und Spätkultur. Philosophische Ergebnisse und Aussagen*. Frankfurt am Main 2016.
- GOTTSCHLICH, Max: „Fichtes Deduktion der Leiblichkeit. Interpretation der §§ 5–6 des Naturrechts von 1796“, in: HOFFMANN, Thomas Sören (Hrsg.): *Das Recht als Form der ‚Gemeinschaft freier Wesen als solcher‘. Fichtes Rechtsphilosophie in ihren aktuellen Bezügen* (= Begriff und Konkretion Bd. 1). Berlin 2014, S. 41–86.
- GOTTSCHLICH, Max: „Das ‚wahrhafte Gewissen‘ bei Hegel als Antwort auf bleibende Probleme bei Kant und Fichte“, in: *Zeitschrift für Rechtsphilosophie* 4, 2020, S. 46–66.
- GOTTSCHLICH, Max: „Was ist Freiheit?“, in: FRANK, Johann/ BERCHTOLD, Johannes (Hrsg.): *Fundamente von Freiheit und Sicherheit in Europa*. Berlin 2023, S. 27–75.
- HALFWASSEN, Jens: „Aristoteles’ zweifache Bestimmung der Substanz“, in: KÖNIG, Peter/ LINDÉN, Jan-Ivar (Hrsg.): *Aristoteles – Antike Kontexte, gegenwärtige Perspektiven. Akten der Tagung ‚Die aristotelische Philosophie im antiken Kontext‘ in Heidelberg, 7.–9. Januar 2016*. Heidelberg 2020, S. 31–43.
- HANSEN, Frank-Peter: *G. W. F. Hegel: ‚Wissenschaft der Logik‘. Ein Kommentar*. Würzburg 1997.
- HATTENHAUER, Hans (Hrsg.): *Thibaut und Savigny. Ihre programmatischen Schriften*. Zweite Auflage der von Jacques Stern begründeten und danach vermehrten Auflage. München 2002.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich: *Gesammelte Werke*. In Verbindung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft herausgegeben von der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften. Hamburg 1968 ff. [Zitiert mit der Sigle GW.]
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich: *Werke*. Auf Grundlage der Werke von 1832–1845 neu edierte Ausgabe. Redaktion Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel. Frankfurt am Main 1970. [Zitiert mit der Sigle TWA.]

- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich: *Die Philosophie des Rechts. Vorlesung von 1821/22*. Herausgegeben von Hansgeorg Hoppe. Frankfurt am Main 2005.
- HEIDEGGER, Martin: *Seminare Hegel – Schelling*. Gesamtausgabe Bd. 86. Frankfurt am Main 2011.
- HENKEL, Michael: „Robert von Mohl (1799–1875)“, in: HEIDENREICH, Bernd (Hrsg.): *Politische Theorien des 19. Jahrhunderts. Konservatismus, Liberalismus, Sozialismus*. Berlin 2002, S. 343–368.
- HÖFFE, Otfried: *Aristoteles-Lexikon*. Stuttgart 2005.
- HOFFMANN, Thomas Sören: „Unsere Zutat – Zum näheren Verständnis eines methodologischen Motivs aus der ‚Einleitung‘ zu Hegels Phänomenologie des Geistes“, in: *Synthesis philosophica* 43, 2007, S. 87–105.
- HOFFMANN, Thomas Sören: „Freiheit, Anerkennung und Geist als Grundkoordinaten der Hegelschen Staatsphilosophie“, in: PAULY, Walter: *Der Staat – eine Hieroglyphe der Vernunft. Staat und Gesellschaft bei Georg Wilhelm Friedrich Hegel* (= Staatsverständnisse Bd. 22). Baden-Baden 2009, S. 49–69.
- HOFFMANN, Thomas Sören: *Georg Wilhelm Friedrich Hegel – Eine Propädeutik*. Wiesbaden 2015. [Zitiert als *Hegel-Propädeutik*.]
- HOFMEISTER, Heimo: *Philosophisch denken*. Göttingen 1997.
- HORSTMANN, Rolf-Peter: „Hegels Theorie der bürgerlichen Gesellschaft“, in: SIEP, Ludwig: *G. W. F. Hegel: Grundlinien der Philosophie des Rechts* (= Klassiker Auslegen Bd. 9). Berlin/Boston 2017, S. 189–208.
- HOULGATE, Stephen: *The Opening of Hegel's Logic. From Being to Infinity*. West Lafayette, Indiana 2006.
- KANT, Immanuel: *Gesammelte Schriften*. Herausgegeben von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften. Berlin 1902 ff. [Zitiert als Akademie-Ausgabe.]
- KRIJNEN, Christian: „Die Freiheit des Sittlichen“, in: SPIEKER, Michael/SCHWENZFEUER, Sebastian/ ZABEL, Benno (Hrsg.): *Sittlichkeit – Eine Kategorie moderner Staatlichkeit?* (= Tutzinger Studien zur Politik Bd. 14). Baden-Baden 2019, S.163–182.
- LIEBRUCKS, Bruno: *Platons Entwicklung zur Dialektik. Untersuchungen zum Problem des Eleatismus*. Frankfurt am Main 1949.
- LIEBRUCKS, Bruno: *Sprache und Bewußtsein* Bd. 3. Frankfurt am Main 1966.
- LIEBRUCKS, Bruno: „Über den logischen Ort des Geldes. Vorbereitende Bemerkungen“ in: ders.: *Erkenntnis und Dialektik. Zur Einführung in eine Philosophie von der Sprache her. Aufsätze aus den Jahren 1941 bis 1971*. Den Haag 1972, S. 265–301.
- LIEBS, Detlef: *Römisches Recht*. Göttingen 2004.

- LIVIUS: *Römische Geschichte* Buch I–III. Lateinisch und deutsch herausgegeben von Hans Jürgen Hillen (Sammlung Tusculum). 42007 Düsseldorf/Zürich.
- LÜBBE-WOLF, Gertrude: „Hegels Staatsrecht als Stellungnahme im ersten preußischen Verfassungskampf“, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 35, 1981, S. 476–501.
- MAIER, Hans: *Die ältere deutsche Staats- und Verwaltungslehre* (= Hans Maier. Gesammelte Schriften Bd. IV). München 2009.
- MARTIN, Gottfried: *Sokrates*. Reinbek bei Hamburg ²³2009.
- MURE, G. R. G.: *A Study of Hegel's Logic*. Oxford 1950.
- OTTMANN, Henning: „Die Rose im Kreuze der Gegenwart“, in: *Hegel-Jahrbuch* 1, 1999, S. 142–148.
- OTTMANN, Henning: *Geschichte des politischen Denkens* Bd. 3/2. Stuttgart 2008.
- PEPERZAK, Adriaan Theodoor: *Philosophy and Politics. A Commentary on the Preface to Hegel's Philosophy of Right* (= Archives internationales d'histoire des idées vol. 113). Dordrecht 1987.
- PESENDORFER, Wolfgang: „Der Mensch ist Denken“, in: *Arms et Litteris* 8, 2001, S. 5–20.
- RIEDEL, Manfred: „Der Begriff der ‚Bürgerlichen Gesellschaft‘ und das Problem seines geschichtlichen Ursprungs“, in: ders.: *Studien zu Hegels Rechtsphilosophie*. Frankfurt am Main 1969, S. 135–166.
- RIEDEL, Manfred: *Bürgerliche Gesellschaft. Eine Kategorie der klassischen Politik und des Naturrechts*. Herausgegeben von Harald Seubert unter Mitarbeit von Friedemann Sprang. Stuttgart 2011.
- RIEDEL, Manfred: „Gesellschaft, bürgerliche“, in: RITTER, Joachim/ GRÜNDER, Karlfried/ GABRIEL, Gottfried (Hrsg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Online-Version. Basel 2017.
- RITTER, Joachim: *Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel*. Erweiterte Neuausgabe mit einem Nachwort von Odo Marquard. Frankfurt am Main 2003.
- RITTER, Joachim: „Moralität und Sittlichkeit. Zu Hegels Auseinandersetzung mit der Kantischen Ethik“, in: RIEDEL, Manfred (Hrsg.): *Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie* Bd. 2. Frankfurt am Main ²2015, S. 217–244.
- SCHADEWALDT, Wolfgang: *Die Anfänge der Philosophie bei den Griechen. Die Vorsokratiker und ihre Voraussetzungen*. Unter Mitwirkung von Maria Schadewaldt herausgegeben von Ingeborg Schudoma (= Tübinger Vorlesungen Bd. 1). Frankfurt am Main 1978.

- SCHADEWALDT, Wolfgang: *Die Anfänge der Geschichtsschreibung bei den Griechen. Herodot. Thukydides*. Unter Mitwirkung von Maria Schadewaldt herausgegeben von Ingeborg Schudoma (= Tübinger Vorlesungen Bd. 2). Frankfurt am Main 62016.
- SCHMITT, Carl: *Verfassungslehre*. Berlin 102010.
- SCHÖNE, Albrecht (Hrsg.): *Das Zeitalter des Barock. Texte und Zeugnisse* (= Die deutsche Literatur. Texte und Zeugnisse Bd. III). München 31988.
- SIEP, Ludwig: „Hegels Theorie der Gewaltenteilung“, in: ders.: *Praktische Philosophie im Deutschen Idealismus*. Frankfurt am Main 1992, S. 240–269.
- SIEP, Ludwig: „Vernunftrecht und Rechtsgeschichte – Kontext und Konzept der Grundlinien im Blick auf die Vorrede“, in: ders. (Hrsg.): *G. W. F. Hegel: Grundlinien der Philosophie des Rechts* (= Klassiker Auslegen Bd. 9). Berlin/Boston 42017, S. 1–22.
- SIMON, Josef: „Kritik der Urteilsform“, in: BROMAND, Joachim/ KREIS, Guido (Hrsg.): *Was sich nicht sagen lässt. Das Nicht-Begriffliche in Wissenschaft, Kunst und Religion*. Berlin 2010, S. 73–84.
- SZLEZÁK, Thomas Alexander: *Platon – Meisterdenker der Antike*. München 2021.
- TACITUS: *Germania*. Übersetzung, Erläuterungen und Nachwort von Manfred Fuhrmann. Stuttgart 1997.
- UNGLER, Franz: „Die Dialektik der Aristotelischen Freiheitsdefinition“, in: HÖFLER, Michael/ WLADIKÁ, Michael (Hrsg.): *Franz Ungler: Zur antiken und neuzeitlichen Dialektik* (= Wiener Arbeiten zur Philosophie. Reihe B: Beiträge zur philosophischen Forschung Bd. 12). Frankfurt am Main 2005, S. 95–103.
- UNGLER, Franz: „Zum Freiheitsbegriff Hegels“, in: HÖFLER, Michael/ WLADIKÁ, Michael (Hrsg.): *Franz Ungler: Zur antiken und neuzeitlichen Dialektik* (= Wiener Arbeiten zur Philosophie. Reihe B: Beiträge zur philosophischen Forschung Bd. 12). Frankfurt am Main 2005, S. 117–133.
- VIEWEG, Klaus: *Das Denken der Freiheit. Hegels Grundlinien der Philosophie des Rechts*. München 2012.
- WLADIKÁ, Michael: „Mann und Frau – substantiell unterschieden?“, in: *Geschlechtertheorie*. Herausgegeben von der Männerpolitischen Grundsatzabteilung des Österreichischen Bundesministeriums für Soziale Sicherheit und Generationen. Wien 2002, S. 119–128.
- WLADIKÁ, Michael: „Geschichtsphilosophie und Christentum“, in: *Arms et Literis* 13, 2004, S. 95–166.

- WLADIKA, Michael: „Der Schritt vom Wesen zum Begriff. Erläuterungen zu dem Kapitel ‚Das absolute Verhältnis‘ in Hegels Wissenschaft der Logik“, in: GÖTT-SCHLICH, Max/ WLADIKA, Michael (Hrsg.): *Dialektische Logik. Hegels ‚Wissenschaft der Logik‘ und ihre realphilosophischen Wirklichkeitsweisen*. Würzburg 2005, S. 110–126.
- WLADIKA, Michael: „Einführung in die Philosophie Kants“, in: *Armis et Litteris* 16, 2006, S. 7–34.
- WLADIKA, Michael: „Arnold Gehlen und die Suche nach dem Kontakt mit der Wirklichkeit“, in: FÜHRING, Daniel (Hrsg.): *Gegen die Krise der Zeit. Konservative Denker im Portrait*. Graz 2013, S. 50–64.
- WLADIKA, Michael: „Das Naturrecht: Philosophische Grundlagen und Offenheit für das Übernatürliche“, in: PRIBYL, Herbert/ MACHEK, Christian (Hrsg.): *Das Naturrecht. Quellen und Bedeutung für die Gegenwart*. Heiligenkreuz 2015, S. 31–49.
- WLADIKA, Michael: „Nur ein Gott, der nicht von dieser Welt ist, rettet“, in: *Forum Katholische Theologie* 38/1, 2022, S. 30–36.
- WUNDT, Max: „Der sog. Zusammenbruch der Hegelschen Philosophie, geschichtlich betrachtet“, in: *Hegel-Studien* 1, 1961, S. 247–253.
- XENOPHON: *Hellenika*. Griechisch–deutsch. Herausgegeben von Gisela Strasburger (Sammlung Tusculum). Düsseldorf 42005.

Hinweise zu Grundbegriffen

In der folgenden Auflistung sind nicht alle einzelnen Verwendungen eines Begriffes, sondern lediglich diejenigen Stellen angegeben, an denen ein Begriff eingeführt und erläutert wird.

Abstrakt/konkret	S. 16
Anerkennung (von Staaten untereinander)	S. 283 f.
Aufhebung	S. 31–33
Begriff, der	S. 28 f., 160–162
Dialektik (der Triebe)	S. 50–52
Eigentum	S. 67–69
Endzweck (der Handlung)	S. 140–142
Erziehung	S. 198 f.
Französische Revolution	S. 40
Freiheit (als Willkür aufgefasst)	S. 49
Freiheit, wahrhafte	S. 54–57, 162
Für-sich-sein	S. 276 f.
Ganzes/Teile	S. 29 f.
Geist	S. 182 f.
Gesetz	S. 13
Glückseligkeit	S. 53
Gute, das	S. 142–147
Idee	S. 16, 165–168
Imperativ, kategorischer (Hegels Kritik)	S. 148 f.
Ironie	S. 159 f., 207

Krieg	S. 279 f., 286–289, 293
Moment, Momentanisieren	S. 29–33
Moral gegen Politik	S. 288 f.
Moral und Unmoral	S. 120
Organismus, logischer (der Staat als)	S. 251–254
Patriotismus	S. 250 f.
Person	S. 65 f.
Recht	S. 60–62
Rechtschaffenheit	S. 179 f.
Religion und Staat	S. 255–257
Schein/Erscheinung	S. 92 f., 208–210
Sitte	S. 180–182
Sittlichkeit	S. 168–170, 184
Staatenbund (mit/als Prätor)	S. 285, 290 f.
Strafe	S. 106–111
Substanz	S. 171–174
Tugend	S. 179
Unendlichkeit, schlechte	S. 37
Unendlichkeit, wahrhafte	S. 37–40
Verfassung	S. 254, 261
Volksgeist	S. 261 f.
Weltgeist	S. 289–293
Wille (sein Begriff)	S. 33–44
Wirklichkeit	S. 14–20

Personenregister

Das Register verzeichnet klassische Autoren und historische Persönlichkeiten. Auf die modernen Interpreten wurde verzichtet, da einige von ihnen durchgehend herangezogen worden sind.

Alexander d. Gr.	S. 278, 294
Aristoteles	S. 134, 164, 172, 201 f., 244, 251
Augustinus	S. 292
Beccaria, Cesare	S. 111, 141
Caesar	S. 145, 294
Descartes, René	S. 24–28
Diogenes Laertios	S. 187
Erdmann, Johann Eduard	S. 30–32, 166, 168, 260
Fichte, Johann Gottlieb	S. 90, 134, 148, 214, 282, 286
Gmeiner, Franz Xaver	S. 78
Goethe, Johann Wolfgang von	S. 41
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich	passim
Herodot	S. 151, 175
Kant, Immanuel S. 12–14, 61, 87, 110, 147 f., 165, 168, 184, 196, 202, 216, 285, 297
Klein, Ernst Ferdinand	S. 107
Linné, Carl von	S. 252
Livius	S. 252–254, 257 f., 262, 266, 275
Maria Theresia	S. 7
Napoleon	S. 40 f., 48, 135 f., 261, 278
Pascal, Blaise	S. 156

Platon	S. 8, 14, 18, 23, 53, 62, 93, 96, 165, 168, 201, 207 f., 252
Savigny, Friedrich Carl von	S. 226
Shakespeare, William	S. 130, 145, 183, 192
Sokrates	S. 17 f., 20, 159, 206 f., 295
Tacitus	S. 297
Thibaut, Anton Friedrich Justus	S. 78, 226
Xenophon	S. 17

Biografien

Generalmajor Dr. **Johann Frank** ist Kabinettsdirektor des Vorsitzenden des Militärausschusses der Europäischen Union. Von 2020 bis 2022 leitete er das Institut für Friedenssicherung und Konfliktmanagement an der Landesverteidigungsakademie in Wien. Davor war er von 2014 bis 2020 Verteidigungspolitischer Direktor im Bundesministerium für Landesverteidigung und Mitglied des Nationalen Sicherheitsrats.

Ministerialrat Mag. Dr. **Johannes Berchtold** ist zuständig für den Bereich der sicherheitspolitischen Grundlagenforschung im Dienste geistiger Landesverteidigung am Institut für Friedenssicherung und Konfliktmanagement der Landesverteidigungsakademie in Wien. Davor leitete er die im Bundesministerium für Arbeit, Soziales und Konsumentenschutz 2001 neu geschaffene „Männerpolitische Grundsatzabteilung“ bis September 2020.

Valentin Schwab, BA MA, geboren 1986, Studium der Philosophie und Vergleichenden Literaturwissenschaft in Wien und Heidelberg. 2021–2023 Tätigkeit für die Österreichische Landesverteidigungsakademie. Im Wintersemester 2023/24 Lehrbeauftragter am Institut für Philosophie der Universität Wien, Durchführung eines Seminars zu Hegels Rechtsphilosophie gemeinsam mit Prof. Dr. Michael Wladika. Derzeit Arbeit an einer Dissertation zu logischen Fragen der „Phänomenologie des Geistes“.

„Es gibt Zeiten, in welchen das scheinbar Selbstverständliche fragwürdig oder gar brüchig geworden ist. Umso wichtiger ist dann die Auseinandersetzung mit den Fundamenten substantieller Gemeinschaftsformen, welche unsere Freiheit verwirklichen und sichern.“

(Aus dem Geleitwort)

Zu diesem Zweck bietet der vorliegende Band eine einführende und allgemeinverständliche Gesamtdarstellung von G. W. F. Hegels „Grundlinien der Philosophie des Rechts“, des größten rechts- und staatsphilosophischen Systems unserer Tradition. Dabei geht es gerade nicht um einfallsreiche Entwürfe dessen, was zu tun wäre, sondern um das Begreifen der Wirklichkeit der Freiheit.

ISBN: 978-3-903359-78-9

