

Das Subjekt der Freiheit

Eine moderne Interpretation der Bedingungen
der individuellen Freiheit nach Hegel

Inauguraldissertation

Zur Erlangung des Grades eines Doktors der Philosophie
im Fachbereich Philosophie und Geschichtswissenschaften
der Johann-Wolfgang-Goethe-Universität
zu Frankfurt am Main

vorgelegt von

Daniel de Vasconcelos Costa
aus Rio de Janeiro, Brasilien

2016

Erstgutachter: Prof. Dr. Axel Honneth
Zweitgutachter: Prof. Dr. Dirk Quadflieg

Tag der mündlichen Prüfung: 13.07.2016

INHALTSVERZEICHNIS

Danksagung.....	02
Einleitung.....	03
Kapitel 1. Die Notwendigkeit der Normen.....	15
1. Was sind Privatrechte?.....	17
1.1 Privatrechte als Dasein der Freiheit.....	18
1.1.1 Subjektivität als die Äußerung der Freiheit.....	19
1.1.2 Person als Bewusstsein des Ich.....	28
1.2 Das subjektive Recht als der Anspruch auf Freiheit.....	31
1.3 Die Willenstheorie als die Begründung des Privatrechts.....	35
2. Die Grenze des Privatrechts.....	42
2.1 Hegels indirekte Kritiken an Privatrecht.....	43
2.2 Hegels direkte Kritiken an Privatrecht.....	62
Kapitel 2. Die Praxis der Freiheit.....	74
1. Subjekt als das Zentrum der Handlung.....	77
2. Die Bedeutung der Handlung für die Idee eines Strafrechts.....	80
2.1 Das falsche Dilemma des Verbrechens: Normgeltungsverletzung oder Anerkennungsverletzung?.....	87
2.2 Zurechnung als soziale Praxis.....	104
2.2.1 Die emotionale Basis der Schuld und ihre Grenze.....	109
2.2.2 Die Anerkennungsverhältnisbasis der Schuldhaftigkeit.....	115
2.2.3 Kausalität und Vorsatz als objektive Zurechnung.....	144
3. Die Grenze des individuellen Gewissens und der Individualität.....	169
Kapitel 3. Die Konstruktion des Subjekts der Freiheit.....	190
1. Die metaphysische Basis der Freiheit: Zweck als Überwindung des Mechanismus.....	196
2. Die psychologische Basis der Freiheit: der praktische Geist.....	233
3. Die soziale Basis der Freiheit: die kommunikative Sittlichkeit.....	253
Zitierweise, Siglen und Abkürzungen.....	263
Bibliographie.....	266

DANKSAGUNG

Als Erstes möchte ich Herrn Professor Axel Honneth meinen Dank ausdrücken. Ich danke ihm für seine Anreize, Kommentare und Geduld, ohne die meine Dissertation nicht möglich gewesen wäre. Für all seine Hilfe werde ich niemals dankbar genug sein können.

Ebenfalls danke ich Herrn Professor Dirk Quadflieg für die Annahme des zweiten Gutachtens und seine Bereitschaft, mir zu helfen.

Die vorliegende Dissertation wäre auch ohne die finanzielle Unterstützung der CAPES und auch des DAAD nicht möglich gewesen.

Aber jede Dissertation ist die Arbeit eines Lebens und deswegen bin ich auch meinen ehemaligen Professoren und Kollegen dankbar, die mir bei diesem langen akademischen und philosophischen Weg halfen. Es sind viele, aber insbesondere möchte ich Marcelo de Araujo und Maria Clara Dias für all die Unterstützung danken.

Ich danke meiner Frau Valéria Aliprandi Lucido de Vasconcelos, die in einem der schwierigsten Momente in mein Leben trat und es in seinem Ganzen zum Besten änderte.

Zuletzt möchte ich meiner Mutter, Maria Aparecida de Vasconcelos Costa, einen speziellen Dank widmen. Ohne ihre emotionale und uneingeschränkte Unterstützung wäre ich nichts.

EINLEITUNG

Meines Erachtens gibt es in der ganzen Geschichte der politischen Theorie und der Menschheit in ihrer Ganzheit vielleicht kaum einen anderen Begriff, der so viel verteidigt wurde, aber auch so sehr umstritten ist, wie derjenige der Freiheit.¹ Auch andere grundlegende Begriffe der politischen Theorie, wie Demokratie und Gleichheit, sind nicht selten mit dem Begriff der Freiheit verbunden. Manche sagten, dass sich die Demokratie nur in Anlehnung an die Idee der Freiheit verwirklichen könnte.² Eine Demokratie wäre ohne die Freiheit der Bürger keine wahre Demokratie, weil eine Demokratie ohne Grenzen zu einer Tyrannei werden könnte, und diese Grenze wäre die Freiheit.³

Auch verschiedene, und sogar widerstreitende, politische Positionen glaubten, dass ihre politischen Forderungen und Überzeugungen das Ideal der Freiheit wahrten. Chandran Kukathas schreibt: „Such is the rhetorical appeal of the idea of liberty that a variety of political philosophies claim to honour it. Republicans and Marxists, no less than libertarians and liberals, maintain that they and they alone are the true defenders of freedom.“ (KUKATHAS, S. 685). Aber, obwohl diese verschiedenen politischen Positionen tatsächlich die Idee der Freiheit als einen ihrer politischen Werte hätten, wären die angewendeten Begriffe der Freiheit in jedem Fall unterschiedliche Konzeptionen derselben.

Man könnte vielleicht die ganze Idee der Freiheit *analytisch* in zwei Achsen teilen, nämlich, zwischen der *metaphysischen* Idee der Freiheit und der *politischen* Idee der Freiheit.⁴ Einer der ersten, wenn nicht der erste, Versuche, eine solche Trennung zwischen einer metaphysischen und einer politischen Idee der Freiheit zu rechtfertigen, findet sich bei John Stuart Mill.⁵ Nach Mill wäre es ein Fehler, die Idee der Freiheit in ihren zwei Achsen zu verwechseln oder als gleich zu verstehen. Während die Idee der politischen Freiheit über die Idee der Grenze der legitimen Macht spreche, die eine Gesellschaft auf die Menschen berechtigt

¹ Sen 2002, S. vii; Carter et. al. 2007, S. xvii-xviii.

² Holmes 1993, S. 23-24.

³ Mill Liberty, S. 218-221.

⁴ Smith 1991, S. 239.

⁵ Mill Liberty.

ausüben könnte, sei die metaphysische Freiheit die Idee der „philosophischen Notwendigkeit“, oder gegenwärtig verstanden als die Idee des freien Willens.⁶ Nach Mill müsste man diese Idee aber nicht als eine These verstehen, dahingehend, dass es eine mysteriöse Determinante zwischen einer Ursache und einer Wirkung gäbe, sodass wir keine andere Wirkung haben könnten, indem wir eine bestimmte Ursache hätten. Die Idee der Kausalität bedeutete nur, dass es eine Beziehung zwischen einer Ursache und einer Wirkung gebe.⁷ Die Idee des freien Willens wäre nach Mill einfach die Idee eines *selbst-determinierenden Subjekts*. Wir wären metaphysisch frei, indem wir uns selbst determinieren oder unseren moralischen Charakter ändern könnten.⁸

Isaiah Berlin brachte diese angeblich Mill'sche Idee zu ihrem Extrem in seiner sehr berühmten Abhandlung „Two Concepts of Liberty“.⁹ Obwohl Mill beide Arten von Freiheit als konzeptuell unterschieden sah, waren sie Ausdruck der gleichen Idee, nämlich der Idee der Freiheit. Berlin geht weiter als Mill, wenn er behauptet, dass es nur eine Idee der Freiheit gäbe, die den Namen der Freiheit verdiene.¹⁰ Der andere Begriff könnte etwas anderes sein als die Freiheit, wie wir sie verstehen. Er reduziert die Idee der Freiheit auf das Konzept der „negativen Freiheit“, d. h., auf die Idee, dass die Freiheit nicht mehr als die Abwesenheit von äußeren Grenzen meiner Handlung sei, mit anderen Worten, die Abwesenheit von Zwang.¹¹ Die Idee der „positiven Freiheit“ sei nichts anderes als eine Schimäre, ein Trugschluss, eine von ausgeprägten Theorien der menschlichen Natur geschaffene Idee, die ein teleologisches Verständnis dieser Natur förderte und ihre Erfüllung die wirkliche oder höhere Freiheit wäre.¹² Nach Berlin wäre dieses Verständnis in der Tat alles andere als Freiheit und tatsächlich sogar das Gegenteil.

Mit Mill, und dann später mit Berlin, wendet sich die ganze Debatte über die Natur der Freiheit der Frage zu, ob die positive Freiheit möglich wäre oder nicht. Es gäbe zumindest drei Punkte, die wir darüber machen könnten. Erstens übersähe Berlin, dass wir im Alltag eine Art von Freiheit konzipieren, die nicht wirklich

⁶ Mill Liberty, S. 217; SL, S. 836-843.

⁷ Mill SL, S. 837-839.

⁸ Mill SL, S. 839-842.

⁹ Berlin 1958, S. 166-217.

¹⁰ Berlin 1958, S. 172-173.

¹¹ Berlin 1958, S. 169-178.

¹² Berlin 1958, S. 178-191.

durch den Begriff der negativen Freiheit verstanden werden könnte. Wenn z. B. eine Mutter ihren Sohn zwänge, sich bei einem Dritten für eine böse Tat zu entschuldigen, dächten wir oft, dass diese Entschuldigung keine wahre Entschuldigung wäre, da sie erzwungen wurde. Und letztlich denken wir, dass eine erzwungene Handlung keine tatsächlich freie Handlung wäre. Philosophisch und auch alltäglich gäbe es die Anwendung einer Art von Freiheit, die nicht aus der Abwesenheit von äußeren Grenzen für meine Handlungen oder Zwänge bestünde. Diese wäre aber einfach die Kontrolle der eigenen Handlungen, was viele Philosophen *Autonomie* nannten.¹³ Berlin nannte diese Art von Freiheit positive Freiheit.¹⁴ Er begeht aber einen Fehler. Er vermischt unter einem einzigen Begriff zwei verschiedene Ideen, nämlich die Idee der Autonomie und die Idee der *Authentizität*.¹⁵ Er hatte Recht, als er sagte, dass manche Philosophen die Idee der Freiheit als die Idee der Authentizität verstanden hätten. Er sah aber nicht, dass beide Konzepte in der Tat unterschiedlich voneinander waren, und, während er vielleicht mit seinem Einwand Recht hatte, als er sagte, dass die Idee der Authentizität kein echtes Konzept der Freiheit wäre, machte Berlin den Fehler, dass er nicht sah, dass die Autonomie ein legitimes Freiheitskonzept wäre und eines, das oft alltäglich angewendet wird.¹⁶

Zweitens bedeutete der Begriff des Zwangs mehr als die Einschränkung der Handlungssphäre eines Individuums, wie manche Autoren dachten.¹⁷ Zwang wäre auch irgendeine ausgeübte Kontrolle auf das Verhalten eines anderen.¹⁸ Wenn wir uns z. B. selbst fragen, ob ein bestimmtes Individuum für den Mord an jemand anderen verantwortlich wäre, fragen wir uns auch, ob es dazu gezwungen wurde. Damit wollen wir nicht wissen, ob der Täter seine Handlungssphäre äußerlich begrenzen würde, da es meines Erachtens offensichtlich wäre, dass er für seine Handlung kein Hindernis hätte, sondern die Frage wäre, ob er eine Kontrolle über seine Handlung ausübte oder nicht. Falls wir z. B. erführen, dass ein Freund, der in jüngster Zeit sehr untypische Entscheidungen trafe, an einem Hirntumor litte,

¹³ Dworkin 1976; 1988, S. 12-20; Watson 1975, S. 96-110.

¹⁴ Berlin 1958, S. 169, 178-179.

¹⁵ Honneth 2011, S 58-80.

¹⁶ Wir könnten aber auch bemerken, dass sogar bestimmte Konzepte der Idee von Authentizität als ein geeignetes Konzept der Freiheit dienen, sodass sie nicht in eine transzendente Idee der Selbstrealisierung gerieten. Siehe z. B. Frankfurt 1971 und Watson 1975.

¹⁷ Berlin 1958, S 169.

¹⁸ Frankfurt 1973.

veränderte dies möglicherweise irgendeine moralische Einstellung, die wir zuvor zu diesem Freund haben könnten, ganz und gar. Das bedeutete: Hätte er inzwischen eine beleidigende Handlung begangen, fühlten wir nach der Entdeckung der sein Verhalten störenden Krankheit möglicherweise ganz anders. Statt ihm Verantwortlichkeit für seine beleidigenden Handlungen zuzuschreiben, dächten wir, dass er keine Kontrolle mehr über seine eigenen Handlungen zeigte. Fischer und Ravizza sagen:

„once you had been convinced that direct manipulation exists, a striking thing would occur; many of your most basic *attitudes* toward your friend would change. Your friend would no longer seem to be an appropriate object of such attitudes as respect, gratitude, love, indignation, and resentment. It would also seem somehow out of place to praise or blame your friend on the basis of his behavior.“ (FISCHER & RAVIZZA S. 3, Hervorhebung Autoren)

Deswegen könnten wir sagen, dass es zwei Arten von Zwang gibt: einen *negativen*, äußerlichen Zwang, der Hindernisse für unser Verhalten aufbaute, und dann unsere *Wahlmöglichkeit* stähle, und einen *positiven*, innerlichen Zwang, der unsere *Kontrolle* über unser Verhalten stähle, und unsere Handlungen würden dann nicht mehr von uns beschlossen, sondern von der Quelle dieses Zwangs. Dadurch könnten wir sehen, dass die Idee der Verantwortlichkeit und die Idee des Zwangs miteinander *negativ verbunden* wären. Falls ich gezwungen würde, eine Handlung *X* zu begehen, wäre ich nicht wirklich dafür verantwortlich. Jenseits dessen dächten wir, dass es ein Verhältnis zwischen der Idee von Freisein und der Idee von Verantwortlichsein gäbe: Wäre ich für meine Handlungen nicht verantwortlich, dann wäre ich nicht wirklich frei.

Drittens übergehen sowohl Mill wie auch Berlin, dass die Ideen der negativen und der positiven Freiheit in der Tat *begrifflich* miteinander verbunden sind, d. h., sie sind einfach zwei Seiten derselben Medaille. Wenn wir von der negativen Freiheit sprechen, sprechen wir hauptsächlich davon, was unsere Freiheit *stehlen* könnte. Wir fragen danach, was beseitigt werden müsste, sodass unsere Freiheit abgesichert oder gewährleistet wäre. In der Idee der negativen Freiheit gäbe es die implizite Annahme, dass wir von Anfang an *schon frei* wären. Wir wären alle frei und es gäbe Dinge in der Welt, die unsere Freiheit begrenzen oder stehlen könnten.

Wie schon gesehen: Wenn wir von positiver Freiheit sprechen, sprächen wir nicht, wie Berlin glaubte, von irgendeiner Art von teleologischer Natur der Menschen, die ihre *wahre* Freiheit erst erlangen könnten, wenn sie dieses grundsätzlich metaphysische Ziel erreichten, sondern wir suchten nach den Bedingungen, deren Erreichung uns frei machte, deren Existenz eingeräumt oder gewährleistet werden müsste, sodass wir frei sein könnten. Selbst wenn sich die Rede von manchen Philosophen über unterschiedliche Möglichkeiten als eine der Bedingungen für die Freiheit in dem metaphysischen Reich befände, gibt es in der Tat keine Notwendigkeit einer Rede der teleologischen Natur der Menschen oder eines metaphysischen Ziels, das wir erreichen sollten, falls wir *wirklich* frei sein könnten. Die Idee der positiven Freiheit wäre in der Tat nicht mehr als die Idee der Voraussetzungen des Freiseins, was wir erfüllen müssten, sodass wir frei werden. Wir behaupten, dass Zwang unsere Freiheit limitierte. Aber warum wäre dies so? Was genau stähle der Zwang von uns, sodass wir nicht mehr frei wären? Diese Fragen gehören dem Begriff der positiven Freiheit an, nicht der negativen, da diese schon von Anfang an supponierte, dass der Zwang unsere Freiheit begrenzte und wir im Allgemeinen frei wären.

Deshalb sah Mill die Notwendigkeit, beide Ideen der Freiheit und deren Untersuchungen voneinander zu trennen. Wenn man normalerweise nach den Bedingungen der Freiheit fragt, stellte man metaphysische Fragen, als ob wir uns selbst kontrollieren könnten oder als ob es einen physischen Determinismus gäbe, der solch eine Kontrolle unmöglich machte usw. Gleichermassen, wenn man nach der Art von Zwang fragte, den wir legitim erwarten oder erdulden müssten, oder danach, wie wir jeden Zwang ganz und gar eliminieren könnten, fragen wir hauptsächlich nach den Grenzen einer gerechtfertigten Herrschaft oder danach, welche Art des Rechtssystems das Beste für eine freie Gesellschaft wäre. Obgleich Mill zwar bis zu einem gewissen Grad die Rechtfertigung hatte, beide Fragen voneinander zu trennen, sah er leider nicht, dass wir sogar im politischen Bereich nicht nur über eine einzige Art von Freiheit, die negative, sondern auch über die positive Art, die er metaphysisch nannte, verfügen.¹⁹ Wenn wir nach der Möglichkeit der Verantwortlichkeit einer Person fragen, fragen wir damit auch nach der Basis der gerechtfertigten Strafe, d. i., ob jemand für eine Handlung

¹⁹ Neumann 1953.

legitim bestraft werden könnte. In der Tat basierte die ganze Idee des Schuldseins und daher des Strafrechts selbst auf dieser Möglichkeit. Manfred Danner sagt: „Die Frage nach Sinn und Funktion der Strafe ist von dem Problem der Freiheit oder Determiniertheit des Willens nicht zu trennen.“ (DANNER 1968, S. 3). Man kann dann sehen, dass das Strafrecht und seine Begriffe eine strenge Beziehung zu der Freiheit in ihrem positiven Sinn hätten. Damit wäre die Anwendung der positiven Freiheit im politischen und rechtlichen Bereich berechtigt.

Obwohl die philosophische Diskussion solch eine Beziehung der Freiheit mit der Verantwortlichkeit erkennt, gibt es keine systematische Analyse beider Begriffe der Freiheit als ein Ganzes. Viele Philosophen analysieren entweder die negative Freiheit durch den Begriff des subjektiven Rechts oder die positive Freiheit durch den Begriff der Verantwortlichkeit. Somit unternehmen sie keinen Versuch, beide Ideen der Freiheit und ihre politischen Gegenstücke in einer einzigen Erklärung zu liefern. Exzeptionelle Ausnahmen sind aber diejenigen Philosophen, die sich mit Hegel beschäftigen.²⁰ Viele versuchen, die hegelsche Konzeption der Freiheit, wie Hegel die Idee der Freiheit begriff, und die kritische Entfaltung der Freiheit, wie Hegel die anderen Konzeptionen der Freiheit kritisiert, zu erläutern. Diese Philosophen zeigen, wie Hegel in der Tat eine neue dritte Stufe der Freiheit konzipiert hat, und nicht, wie Berlin glaubte, eine Art von positiver Freiheit. Diese neue Seite der Freiheit wäre, was Honneth mit Recht mit *sozialer Freiheit* benannte.²¹ Damit das Individuum handlungsfähig wird, braucht es einen ganzen, begrifflichen Apparat, sodass es sogar seinen Handlungskontext interpretieren könnte. Es wäre frei, weil es sich in einem semantischen Kontext befände, der seinen intentionalen Inhalt und seinen Umstand strukturierte. Man könnte vielleicht sagen, dass ein Verhalten erst dann sinnvoll würde, und damit zu einer Handlung würde, wenn es eine Bedeutung bekäme, die ihm der Akteur selbst zuerkannte. Erst in seinem Kontext könnte er seine eigene Handlung verstehen. Allerdings litte die Freiheit als ein Begriff an Bedeutung selbst: *Das Individuum wäre erst frei, wenn es als frei von den anderen im Kontext angesehen würde.* Es

²⁰ Siehe z. B. Taylor 1979; Smith 1989; Hardimon 1994; Patten 1999; Pippin 2008; Honneth 2001b, 2011.

²¹ Honneth 2011, S. 81-112. Die anderen, obig genannten Philosophen meinten auch etwas Ähnliches mit ihren Auslegungen des hegelschen Freiheitsbegriffs.

gäbe ein Wechselspiel zwischen einer institutionellen Lage und einer semantischen Lage, sodass der Begriff der Freiheit konzipiert würde.

Meines Erachtens begehen viele dieser Untersuchungen jedoch zwei Fehler. Erstens fokussieren sie sich direkt auf den Begriff der Freiheit, der von Hegel verteidigt wurde, ohne genau zu erklären, wie dieser mit den anderen Konzeptionen der Freiheit vereinbar wäre. Kaum widmen sie sich dem zu zeigen, wie er in der Tat die anderen Konzeptionen der Freiheit in eine logische Einheit integrierte. Viele nähmen einfach an, dass die anderen Fassungen, insbesondere die negative Freiheit und ihr rechtliches Gegenstück, das subjektive Recht, von Hegel abgelehnt und nicht von ihm thematisiert wurde, außer in seinen Kritiken an diesen Begriffen. Andere erkennen diese logische Einheit der Freiheit und all ihrer Erscheinungen an. Sie gehen aber davon aus, dass die letzte Freiheit, die soziale Freiheit, angeblich eine höhere Freiheit wäre als die anderen. Es gäbe nach vielen dieser Philosophen eine bestimmte Wertung zwischen den Freiheiten. Müssten wir subjektive Freiheiten im Sinne des subjektiven Rechts verlieren, um mehr soziale Freiheit zu gewinnen, müssten wir dann auf unsere subjektiven Freiheiten verzichten, sodass wir unsere, die soziale, und daher die wahre, Freiheit noch verbreiten könnten.

Ein zweites Problem wäre auch die *metaphysische* Rekonstruktion, die viele dieser Philosophen der hegelschen Rechtsphilosophie gäben. Honneth zog ein solches Problem schon in Betracht, als er selbst versuchte, die hegelsche Rechtsphilosophie neu zu interpretieren: „weder der Staatsbegriff Hegels noch sein ontologischer Begriff des Geistes scheinen mir heute noch in irgendeiner Weise rehabilitierbar zu sein.“ (HONNETH 2001b, S. 14). Meines Erachtens wäre die metaphysische Rekonstruktion in sich selbst nicht problematisch. Das wirkliche Problem eines solchen Versuchs wäre dagegen die *Begrifflichkeit*, der sich viele der hegelschen Philosophen bedienen, statt eine Rekonstruktion der hegelschen Metaphysik durch gegenwärtige Begriffe, die uns viel mehr verständlicher wären als die von Hegel selbst verwendeten, zu wählen. Sogar die Anwendung der hegelschen Begrifflichkeit, wie sie noch damals war, wäre ein Impuls für die *vertikale* Wertung zwischen den Freiheiten. Die hegelsche Begrifflichkeit macht die hegelsche Metaphysik noch für den heutigen Leser unzugänglich und deswegen kann er nicht den Wert der hegelschen

Rechtsphilosophie für das Verständnis der Gesellschaft und eine kritische, und daher normative Beurteilung derselben erfassen.

Diese vorliegende Dissertation verteidigt dagegen, dass Hegel mitnichten eine angebliche Wertung zwischen den Freiheiten meinte. Was er uns anbietet, wäre eine *horizontale* Strukturierung zwischen den Freiheiten, die keine vertikale Wertung derselben implizierte. Wir versuchen aber, diese metaphysisch gestaltete Strukturierung durch eine gegenwärtige Begrifflichkeit neu zu interpretieren. Die zentrale Idee der Dissertation wäre aber nicht zu untersuchen, wie Hegel die Idee der Freiheit in sich selbst erfasste, sondern das Subjekt der Freiheit, welche Art von Individuum Hegel zufolge wirklich als frei angesehen werden könnte und wie diese Konzeption des freien Akteurs heute verstanden werden könnte. Dafür bedienen wir uns der Begrifflichkeit der gegenwärtigen Philosophie, insbesondere der Handlungstheorie und der Rechtsphilosophie, und auch der gegenwärtigen Soziologie, insbesondere des Funktionalismus von Talcott Parsons, um die hegelsche Theorie neu zu verstehen.

Das erste Kapitel analysiert die Idee der Freiheit als eine private Sphäre, die durch eine Gruppe von subjektiven Rechten geschützt oder sogar geschaffen wurde, das bürgerliche Recht, oder einfacher das Privatrecht. Hegel nannte diese Idee „abstraktes Recht“, das von den alten und neuen Naturrechtsphilosophen, die ganz überzeugt davon waren, dass die Idee der Freiheit am besten durch die Idee des subjektiven Rechts ausgedrückt werden könnte, propagiert wurde. Diese subjektiven Rechte seien zusammengefasst jemandes Willensausdruck gegen den Willen eines anderen, der die individuelle Freiheit des ersten garantiere.

In der Tat stimmte Hegel damit zu, dass die erste und anscheinende Art der Freiheit die Idee des subjektiven Rechts wäre, und dass diese Idee notwendig wäre für die Freiheit. In sich selbst wäre diese Idee aber noch funktionell inkomplett oder metaphysisch inkohärent. Einerseits hätte der Begriff des subjektiven Rechts eine analytische Beziehung zu dem Begriff der Pflicht; sonst wäre der Begriff des subjektiven Rechts zu schwach, um die private Sphäre sicherzustellen. Deswegen könnte die Naturrechtslehre keine Erklärung liefern, warum jemand die Regeln befolgte, die die notwendigen Pflichten für die Aufrechterhaltung der subjektiven Rechte postulieren. Die Naturrechtstheoretiker brauchten dann keinen Begriff der

Handlungsfähigkeit oder des freien Willens für ihre Theorien. Andererseits setzte der Begriff des subjektiven Rechts das Bestehen eines ganzen rechtlichen Apparats voraus, der solche Regeln schafft und die für die Aufrechterhaltung des subjektiven Rechts notwendigen Pflichten stipuliert, wie es das Strafrecht macht. Nach Hegel gäbe es eine logische Trennung zwischen dem rechtlichen System und dem System des Privatrechts; das rechtliche System könnte nur eine *ad hoc*-Postulierung von den Naturrechtsphilosophen, die all die begrifflichen und auch praktischen Probleme vernachlässigten, die durch diese Trennung auftauchen könnten, sein. Die Freiheit des subjektiven Rechts hänge daher von einem rechtlichen und somit sozialen Kontext ab; in diesem Moment sehen wir die erste Erscheinung der Idee der sozialen Freiheit.

Da die Idee des subjektiven Rechts in sich selbst nicht die ganze Geschichte über die Freiheit eines Subjekts sein könnte, analysiert Hegel dann die Idee der *Pflicht* in sich selbst. Die Idee träfe nicht direkt ein, sondern durch die Analyse der Begriffe von *Zurechnung* und *Handlung*, die wir im Strafrecht finden. Nach Hegel könnten wir in der Praxis des Strafrechts eine Menge von den Begriffen sehen, die für das gute Funktionieren des Strafrechts vorausgesetzt werden müssten. Durch diese Begriffe erreichen wir die Idee der Pflicht. In derselben Weise, wie die Idee des subjektiven Rechts eine analytische Beziehung zu der Idee der Pflicht hätte, hätte auch die Idee der Pflicht eine analytische Beziehung zu der Idee der Zurechnungsfähigkeit oder *Verantwortlichkeit*. Eine Straftat könnte nur konzipiert werden, wenn die Verantwortlichkeit wirklich wäre. Deswegen wäre das Strafrecht Hegel zufolge tatsächlich eine Praxis der Freiheit. Das zweite Kapitel versucht, genau diese Idee auszulegen.

Der erste zu klärende Punkt wäre, wie sich das Strafrecht vom bürgerlichen Recht unterscheidet. Obwohl die Zurechnungsfähigkeit auch für das bürgerliche Recht wichtig wäre, wäre sie nicht der zentrale Punkt oder die Determinante einer Sanktion, während die Idee der Strafe ohne die Idee der Zurechnungsfähigkeit im Strafrecht nicht möglich wäre. Zurechnungsfähigkeit bedeutete jedoch nicht die Folge der Fähigkeit, die eigene Handlung zu bestimmen, in einem metaphysischen Sinn, wie einige schon kritisierten, sondern die Folge einer Anerkennungsbeziehung in einem sozialen Kontext. Die Idee der Schuld und die der Verantwortlichkeit wären in der Tat mit der Praxis verbunden, sodass sie das

soziale Netz in Rechnung trügen. Wir sehen dann in diesem Moment die zweite Erscheinung der sozialen Freiheit.

Es gäbe aber auch eine andere Komponente der Zurechnungsfähigkeit, die Kausalität und die Absicht. Nach Hegel wäre es richtig zu fragen, ob ein Individuum seine Bestrafung verdiene. Schließlich könnten wir in der Tat Vergeltungsgefühle gegen jemanden verspüren, der tatsächlich keine Straftat begangen hätte. *Die Idee des Verdienstes wäre die epistemologische Determinante der Zurechnung.* Ohne sie wäre die Strafe unvernünftig, und deswegen ungerecht. Der erste Teil solcher Determinanten wäre die Kausalzuschreibung, d. i., die Handlung der Beschuldigten verursachte den Normbruch. Meines Erachtens wäre Hegel davon überzeugt, dass es einen Kausalzusammenhang zwischen zwei Ereignissen gäbe, indem das erste Ereignis die Bedingung und auch die Ursache des zweiten Ereignisses wäre. Wenn wir von Kausalität sprechen, verpflichten wir uns zu einer metaphysischen Erklärung. Dagegen zeigte der Grund keine solche metaphysische Bindung, nur die Aussage, dass es eine Beziehung zwischen Ereignissen gäbe, sodass eines wegen des anderen existierte. Einerseits wäre die Kausalität daher mit dem Grund ganz kompatibel; wenn wir eine kausale Erklärung anbieten, sagten wir, dass ein Ereignis der Grund für das andere wäre. Andererseits könnte der Grund mehr sein als eine kausale Erklärung, da man auch vor der Wirklichkeit des Ereignisses einen Grund für seine Verwirklichung hätte. Nach Hegel zeigte sich die Art von Grund einer höheren Art von Notwendigkeit als Grund in einem Kausalzusammenhang, als *Beweggrund*. Der Grund, den wir als Erklärung für eine kausale Beziehung anbieten, wäre nach Hegel *an sich*, d. i., diese kausale Beziehung existiert, aber es gäbe keine weiteren Informationen, *warum* sie existiert, während der Grund als Beweggrund eine *für sich* Notwendigkeit wäre, d. i., der Akteur erkannte diesen Grund als notwendig an und daher müsste das Ereignis geschehen. Diese Idee des Grunds führt die Idee des *Zwecks* in der Handlung ein und damit tauchten auch die Idee des *Vorsatzes* und der *Absicht* in der Handlung auf. Durch die Idee der Kausalität wäre der Vorsatz genau die subjektive Eigenschaft einer Handlung, die zwei Ereignisse miteinander verbindet. Daher könnten wir sagen, dass eine Handlung einem Individuum gehörte, falls es den Vorsatz dafür hätte.

Die Idee des Beweggrundes macht es möglich, dass eine Handlung mehr wäre als ein bloßes Ereignis. Das eröffnet die Möglichkeit für die Idee des *moralischen Maßstabs*; die Idee der guten Handlung oder das Handeln für etwas Gutes. Jemandes Handlung wäre gut, wenn der Grund in sich selbst auch gut wäre. Wiederum eröffnet auch das die Möglichkeit für das *Gewissen*, d. i., die Gewissheit, dass jemandes eigene Handlung oder Grund überhaupt gut oder moralisch wäre. Hegel sieht Kant als den größten Befürworter einer solchen Lehre. Nach Hegel hätte Kant damit aber eine Art von solipsistischer Methode, da jemand niemand, aber sich selbst und seine eigenen Gründe brauchte, um zu stipulieren, welche Handlung eine gute Handlung wäre und welche Pflicht er hätte. Hegel kritisiert diese Idee mit dem Argument, dass solche Gewissheit zu sehr schlechten Folgen führen könnte. Die Gewissheit des Guten einer eigenen Handlung könnte das Böse statt des Guten verteilen. Trotzdem verwirft Hegel die Wichtigkeit des moralischen Maßstabs und des Gewissens nicht. Er ist einfach davon überzeugt, dass das Gewissen und der moralische Maßstab eine soziale Basis brauchen, um sie wirklich zu objektivieren, was Hegel *Sittlichkeit* nannte. Die wahre gute Handlung setzte einen *materiellen* moralischen Maßstab, den wir in unseren Werten finden könnten und der von unseren sozialen Institutionen inkorporiert wäre.

Im letzten Kapitel untersuchen wir nicht die Idee der Freiheit in sich selbst, wie wir es bis dahin gemacht haben, sondern, *ob jemand wirklich frei sein könnte*. Nach Hegel gäbe es meines Erachtens mindestens drei Bedingungen, die erfüllt sein müssten, damit jemand frei sein könnte: die *metaphysische* Bedingung, die *psychologische* Bedingung und die *soziale* Bedingung. Als die metaphysische Bedingung sah Hegel die Möglichkeit der *teleologischen* Erklärung für das Verhalten. Erst wenn wir ein Verhalten jenseits des Kausalitätsparadigmas des mechanischen Verhältnisses auffassen könnten, könnten wir dann von einem Verhalten als etwas Größeres als die bloße Wirkung eines neurophysiologischen Systems sprechen. Das Individuum wäre in der Lage, seine eigene Handlung vorsätzlich zu steuern, selbst dann, wenn wir sagen könnten, dass seine Handlung von früheren Ereignissen verursacht würde. Über die psychologische Bedingung argumentiert Hegel, dass das hedonistische resp. das Überzeugung-Wunsch-Modell auch nicht für eine angemessene Erklärung der freien Handlung

hinreichend wäre. Erst in einer systemischen Selbstbewusstseinskonzeption der individuellen Personalität, in der all die Teile tatsächlich systemisch artikuliert wären, könnte das Individuum frei handeln. Nach Galen Strawson wären diese Bedingungen allerdings noch nicht hinreichend für einen freien Akteur, da wir selbst, wenn wir jeden Umstand unseres Lebens und unserer Handlung ändern könnten, nicht determinieren könnten, wie wir sozialisiert und erzogen würden.²² Hegel hätte gewissermaßen solch einen Einwand vorweggenommen, weil er auch eine soziale Bedingung für den freien Akteur gedacht hätte. Was Strawson meinte, wäre, dass es eine Art von Beziehung mit unserem Anfang gäbe, der den Lauf unseres Lebens bestimmte. Aber unser Anfang, d. i., unsere Erziehung und Sozialisierung, wäre nicht einfach gegeben, er wäre von uns durch von uns angewendete Begriffe interpretiert. Ändern wir, wie wir diese Begriffe verstehen, dann ändern wir die Interpretation, die wir uns selbst geben. Diese Art von Selbstdeterminierung setzt eine aktive Teilnahme an der Gesellschaft voraus. Es wäre durch diese Teilnahme, dass wir die Bedeutung unserer Rechte, Pflichten, Rollen und sogar der Freiheit und uns selbst ändern könnten. Wenn wir die Semantik unserer Kultur, und daher unserer Gesellschaft, ändern, ändern wir uns selbst. Da Freiheit die Kontrolle von uns selbst bedeutete und wir in dieser Gesellschaft sozialisiert würden, wäre unsere aktive Teilnahme an der Gesellschaft auch eine Bedingung der Freiheit.

²² Strawson 1994.

KAPITEL 1

DIE NOTWENDIGKEIT DER NORMEN

In dem vorliegenden Kapitel will ich den Platz des subjektiven Rechts in Hegels Rechtsphilosophie genauer präzisieren. Meines Erachtens ist Hegels Absicht in dem zweiten Kapitel seines Buchs der Versuch, das System des Privatrechts nicht nur *an sich* zu verstehen, d. h., er versuchte, nicht nur den *Begriff* des Privatrechts zu fassen, sondern das System des Privatrechts als *das Fundament des Staates* zu untersuchen – und dann zu kritisieren.²³ Daraus folgt, dass Hegels Analyse des Privatrechts der Versuch ist, die Grundlage der Tradition des Naturrechts und des Kontraktualismus aufzudecken. Nach Seyla Benhabib „‘Abstract right’ is of course Hegel’s term for the traditional concept of ‘natural right’” (BENHABIB 1984, S. 160).²⁴ Aber solch eine Auffassung würde nicht die Möglichkeit ausschließen, dass sich Hegels Analyse auch mit dem Begriff des Privatrechts beschäftigt hätte. Meines Erachtens ist Hegels Fassung des Verständnisses des seinerzeitigen Privatrechts doppelsinnig: (1) *Grundlegend*: das System des Privatrechts gebe die Grundlage des Staates; (2) *Konzeptuell*: das System des Privatrechts sei die Äußerung der Sphäre der persönlichen Freiheit.²⁵

²³ Damit folge ich Seyla Benhabibs Interpretation des Kapitels *Abstraktes Recht*: „The legitimation function of forms of abstract right in Hegel’s *Philosophy of Right* is thus twofold: they serve as the philosophical foundations of the rule of law in the modern state, and they justify practices of exchange in the market place” (BENHABIB 1984, S. 160). In der Folge konzentriere ich mich auf den ersten Aspekt.

²⁴ Auch Michel Villey verteidigte zum Teil diese These, dass Hegel unter abstraktem Recht das verstand, was man als Naturrecht betrachten könnte, wenn er sagte:

„Bei der Behandlung des Rechts...[hat] er [Hegel] hauptsächlich aus Büchern von Philosophen informiert...Es waren vorwiegend diese Büchern [Kants *Metaphysik der Sitten* und Fichtes *Naturrecht*], aus denen sein Wissen über das *römische Recht* stammte...Bei Kant und Fichte, die noch ‚Naturrecht‘ zu lehren hatten, setzt es sich fort...Es ist ein System von ‚Privatrechten‘, wie Hegel sagen wird, dem überdies eine völlig andere Logik zugrundeliegt als dem römischen Recht...Die Lektüre der Naturrechtslehren von Kant und Fichte konnte für Hegel in Bezug auf die Prinzipien des römischen Rechts nur eine weitere Quelle des Irrtums darstellen.“ (VILLEY 1975, S. 134-135).

²⁵ Eine der Schwierigkeiten dieses Kapitels, und vielleicht in allen seinen Büchern, liegt in der Sache, dass Hegel zugleich sein Verständnis der Juristen der Privatrechtstradition, seine Kritik an dieser Fassung und sein eigenes Verständnis des Privatrechts darstellt. Deswegen braucht jede Schilderung dieses Kapitels nicht nur eine *einfache* Darstellung der hier enthaltenen Thesen über das Privatrecht, sondern eine *interpretativ rekonstruierende* Auslegung seines Textes. Genau die

Das System des Privatrechts als Fundament des Staates war das verbreitete Verständnis unter seinen Zeitgenossen, obwohl es kein Konsens war.²⁶ Dies führte nicht nur zu den theoretischen Versuchen, aber auch zu den großen, damaligen Revolutionen.²⁷ Hinter diesem Verständnis sei eine Doppelidee: Einerseits sollte die Notwendigkeit eines Wehrapparates, ohne den das System des Privatrechts keine Sicherung hätte, die Existenz des Staates rechtfertigen, und ihn sogar verlangen; andererseits sollte die normative Kraft des Privatrechts den Staat beschränken, weil der Staat ohne eine Beschränkung unvermeidlich in die persönliche Sphäre der Individuen eindringen würde. Dieses Verständnis hätte zur Folge, dass *der Staat nur die Funktion hätte, die Privatrechte der Individuen zu verteidigen*, und irgendwelche andere Funktionen ungerechtfertigt oder sogar ungerecht wären.²⁸ Dieses Verständnis vom Staat würde *individualistisches Verständnis* genannt, weil der Staat das Individuum als *moralische Person* begriffe, dessen Ansprüche direkt auf das Individuum selbst moralisch gegründet würden.²⁹ Jedes Individuum hätte dann in sich eine moralische Kraft, die durch die Sprache des Rechts vermittelt werden könnte.³⁰ Deswegen würde diese Idee *Naturrecht* genannt, da diese Rechte direkt auf einer moralischen Kraft der Individuen basierten, die sie hätten, ohne einen vorgegebenen gesellschaftlichen Zustand zu brauchen.³¹ Es wäre dann etwas *Natürliches*, weil ihre normative Kraft nicht künstlich kreiert würde, wie im Fall des in einer Rechtsordnung bestehenden Rechts. Obwohl das nur der moralische und deswegen grundlegende Kern dieser Theorie wäre, bleiben noch viele Fragen, wie die folgenden: Welche Rechte hätten die Individuen; warum hätten sie überhaupt Privatrechte; wie müssten Privatrechte verstanden werden? Diese Fragen haben in dem Begriff des Privatrechts ihre Antwort.

zweite Vorgehensweise versuche ich anzuwenden, wenn ich die Gesamtheit von Hegels Argumenten präsentiere.

²⁶ Siehe z. B. Hume THN.

²⁷ Habermas 1971, S. 89-93.

²⁸ Locke II; Zu einer gegenwärtigen Begründung dieser Idee, Nozick 1974.

²⁹ Macpherson 1962; Luhmann 1981, S. 45.

³⁰ Tuck 1979; Waldron 1984; MacDonald 1984.

³¹ Man darf hier aber nicht direkt daraus ableiten, dass der Staat oder die Gesellschaft nach dieser Tradition nur durch einen sozialen Vertrag entstand. Viele Theoretiker, die dieser Tradition angehörten, kritisierten in der Tat diese Idee oder übernahmen sie einfach nicht, z. B. Hayek und Nozick. Diese Theoretiker haben aber gemeinsam, dass unsere Rechte auf einer Idee der persönlichen Freiheit beruhen und deswegen der Staat von uns nicht bestimmte Handlungen fordern könnte. Die moralische Kraft unserer Rechte geht über die Ansprüche des Staats hinaus.

1 – Was sind Privatrechte?

Privatrecht versteht man nach heutiger Auffassung als den „Teil der Rechtsordnung, der die Beziehungen der einzelnen Personen als Bürger zueinander auf der Grundlage ihrer Gleichberechtigung und Selbstbestimmung (‚Privatautonomie‘) regelt“ (LARENZ & WOLF 2004, S. 1). Diese Definition kann in zwei Teile getrennt werden. Ein erster Teil ist *konzeptuell*, weil er zeigt, was das Privatrecht wäre. Privatrecht sei ein Teil der Rechtsordnung, der über die Rechte der Individuen spricht als freie, gleichberechtigte Menschen. Diese Rechte gestehen den Individuen eine *Freiheitssphäre* zu, in der sie handeln können, wie und wann sie wollen.³² Wer ein Privatrecht habe, kann innerhalb seiner Gesellschaft eine bestimmte Handlung begehen, weil er dazu berechtigt sei, falls er dieses Recht nicht hätte. Andererseits weist der andere Teil darauf hin, dass das Privatrecht auf der „Gleichberechtigung und Selbstbestimmung“ basiert. In dieser bestimmten Definition, welche der Kern von Hegels Verständnis des Privatrechts sind, übernehmen diese beiden Begriffe eine *rechtfertigende* Aufgabe, weil erklärt wurde, dass die Individuen gleichberechtigt, d. h., sie wären *moralisch* gleich, und fähig wären, sich selbst zu bestimmen, d. h., sie wären fähig zu *handeln*, wie sie *wollen*, dass sie Privatrechte haben sollten.³³ Diese Gründe macht für die Individuen die Einräumung der Privatrechte unerlässlich. Deswegen haben wir zwei Teile dieses Begriffes zu behandeln, die unterschiedlich behandelt werden müssen, da sie unterschiedliche Funktionen ausfüllen. Aber auch wenn wir diese zwei Teile haben, die unterschiedlich erklärt werden könnten, muss man in diesem Fall anerkennen, dass der Personenbegriff der Kern beider Seiten ist. Die konzeptuelle Möglichkeit einer Sphäre der Freiheit könne sich nach dieser Tradition durch den Begriff von Person zeigen. Ebenso sei diese Sphäre so

³² „Das wesentliche Kennzeichen und das grundlegende Ordnungsprinzip des Privatrechts ist die Privatautonomie. Die Privatautonomie...überlässt ihnen [den Individuen] die Ausübung und die Gestaltung ihrer Rechte grundsätzlich in eigener Entscheidung.“ (LARENZ & WOLF 2004, S. 2).

³³ Williams sieht auch, dass man bei Hegel diese Doppelseite des Rechts findet, indem er sagt:

„For Hegel, there are two facets of the concept of right. The first is the presencing of freedom in the world, in things, in the body, and so on...The second facet of right is the recognition by others of freedom’s presencing in the world, that is, in ownership.“ (WILLIAMS 1997, S. 140).

Dies Zitat zeigt uns, dass Hegel nach Williams glaubte, dass einerseits die Rechte als Dasein der Freiheit verstanden werden müssten, d. h. dass das Recht die Verkörperung der Freiheit in der Welt sei, und andererseits die Rechte nur durch wechselseitige Anerkennung gerechtfertigt werden könnten, selbst wenn die Benutzung der Figur der Anerkennung nicht am Anfang von Hegels Analyse kommt, sondern erst später, erst in seiner Kritik der Persönlichkeitsbegründung des Rechts.

moralisch wichtig, weil sie selbst ausmache, was eine Person sei, nämlich, jede Person sei frei. Ohne diese Freiheitssphäre anzuerkennen, erlitten die Menschen einen großen moralischen Irrtum. Aber in jedem Fall hat der Personenbegriff zwei unterschiedliche, aber miteinander verbundene Funktionen. Um diese Idee besser zu verstehen, werden wir zuerst den konzeptuellen Teil des Privatrechts untersuchen. Dieser Teil ist der Teil, in dem das Recht als eine Freiheitssphäre begriffen wird. Nach Hegel sei die Determinierung dieser Freiheitssphäre durch die Festsetzung bestimmter paradigmatischer Privatrechte, nämlich das *Eigentumsrecht* und das *Vertragsrecht*.³⁴ Diese Rechte seien die wichtigsten, um das System des Privatrechts zu charakterisieren, weil sie einerseits sehr wichtig waren im Laufe der Geschichte – dazu könnte man einfach einen Blick auf die ganze Tradition der Juristen und der Naturrechtstradition bis ins 19. Jahrhundert werfen, um das zu beweisen – und weil sie andererseits die Idee der Freiheit als die Ausübung des persönlichen Willens exemplarisch darstellen konnten. Dann gehen wir zu Hegels Analyse der Person als die Gründe für das Privatrecht.

1.1 – Privatrechte als Dasein der Freiheit

Der erste Satz des Kapitels „Abstraktes Recht“, in dem Hegel diese Gleichung zwischen Recht und Freiheit macht, ist: „Dies, dass ein Dasein überhaupt *Dasein des freien Willens* ist, ist das *Recht*“ (HEGEL RPH § 29, S. 80, Hervorhebung Hegel). Aber Recht sei Hegel zufolge nicht nur das, was man durch den Begriff des Privatrechts versteht. In der Tat ist dieses Verständnis von Hegels Werk schon fast etwas Selbstverständliches.³⁵ Man könnte dieses Verständnis in fast jeder Betrachtung von Hegels Rechtsphilosophie finden. Diese unterschiedlichen

³⁴ Es lohnt sich im Voraus zu unterstreichen, dass die Idee von *Unrecht* und *Verbrechen*, die Hegel in dem Kapitel des Abstrakt Rechts äußert, keine Art von Recht waren, obwohl sie noch eine Art der Behauptung des freien Willens sein könnten. Daher hätte Hegel ein großes Problem zu verteidigen, dass alle Äußerungen des Willens Rechte sein könnten. Und er leitet daraus die Schlussfolgerung ab, dass, falls wir das Recht *nur* als das Dasein des Willens begreifen, wir *auch* akzeptieren müssten, dass Verbrechen ein Recht wäre. Die einzige Lösung dazu wäre mindestens eine *neue notwendige* Bedingung für die Existenz des Rechts zu schaffen, die nicht mit dem Begehen eines Verbrechens verbunden seien. Hegel wollte in der Tat behaupten, dass Unrecht und Verbrechen keine Art von Recht wären, und er selbst wollte diese neue notwendige Bedingung entdecken, aber dass wir diese Schlussfolgerung akzeptieren müssten, falls wir eine Rechts- und Staatstheorie, die sich durch die Anwendung der Figur des abstrakten Rechts gibt.

³⁵ Siehe z. B. Wood 1990, S. 94.

Betrachtungen haben Recht, wenn sie sagen, dass bei Hegel der Begriff des Rechts mehr sei als die Fassung des Privatrechts. Weil das Recht das Dasein der Freiheit sei, komme durch die Gestaltung des Rechts jede Erscheinung der Freiheit in der Welt vor. Und weil die Freiheit verschiedene Momente habe, gebe es auch verschiedene Arten des Rechts. Aber dies Verständnis geht über das Ziel der vorliegenden Untersuchung hinaus. Nichtsdestoweniger können wir in Hegels Analyse des Privatrechts das finden, was wir heute *subjektives Recht* nennen, das für das Verständnis des Privatrechtssystem fundamental ist.³⁶

1.1.1 – Subjektivität als die Äußerung der Freiheit

Wir finden in dem Begriff „subjektives Recht“ zwei Partikel: einerseits sehen wir „subjektiv“, andererseits „Recht“. Ein erstes, vorläufiges Verständnis dieses Begriffs ermöglicht die Vergleichung und Anwendung eines anderen, nämlich des *objektiven Rechts*. Insgesamt ist der Begriff des subjektiven Rechts dem Begriff des objektiven Rechts entgegen. Während subjektives Recht das Recht sei, das wir Personen zugestehen, d. h. dass ihnen eine bestimmte *Rechtsposition* verliehen wurde, ist objektives Recht das Ganze der Rechtsnormen, d. h. eine *Rechtsordnung*.³⁷ Was wir damit direkt verstehen können, wäre Folgendes: subjektives Recht hat seine Referenz auf die Person; dagegen bezieht sich das objektive Recht auf das ganze Rechtssystem einer Gesellschaft. Es ist uns jetzt nicht wichtig, die Idee des objektiven Rechts zu präzisieren, weil wir noch einmal darauf zurückkommen werden. In der Tat ist, wie wir danach sehen werden, die Figur des objektiven Rechts für Hegel wichtiger und wesentlicher als die des subjektiven Rechts. In dem Augenblick ist es uns dann wichtig, was genau unter dem subjektiven Recht verstanden werden müsste. Mit dem Klären dieses Begriffs können wir besser verstehen, woran Hegel dachte, als er über abstraktes Recht sprach. Damit werde ich nicht nur ausführen, was wir bisher von dieser Rechtslehre lernten, sondern das, was Hegel darunter verstand. Bevor wir aber das verstehen, was unter „Recht“ steht, müssen wir zuerst betrachten, was Hegel unter „subjektiv“ verstanden hat. Wir können die Figur des Rechts nur verstehen, wenn

³⁶ Coing 1962, S. 69; Wood 1990, S. 94.

³⁷ Rüthers & Birk 2005, S. 46-49; Rüthers & Stadler 2006, S. 41; Larenz & Wolf 2004, S. 239.

wir auch bei der Hand haben, was mit den Begriffen „subjektiv“, „Person“ und „Subjekt“ gemeint ist.

Die Figur der Subjektivität spielt in der RPh, und vielleicht in seiner ganzen Philosophie, eine sehr bestimmte Rolle, nämlich die der *Reflexion des Individuums zu sich selbst*. Aber diese Reflexion zu sich selbst sei nach Hegel vielseitig. Ohne all die Seiten dieser Reflexion zu verstehen, seien wir dann nicht in der Lage, die Totalität der Freiheit zu beachten.³⁸ Obwohl diese Reflexion vielseitig sei, meint Hegel, dass eine seiner Seiten unmittelbar verständlich sei, nämlich, das Individuum versteht sich als ein *Ich*, das von den Anderen abzutrennen sei.³⁹ Aber genau die Idee der Selbstreflexion macht das aus, was Hegel als *Form* des Rechts versteht.⁴⁰ Der Wille sei nach Hegel wesentlich subjektiv, weil (1) das erste Moment des Willens voraussetzt, dass wir ein Ich seien: „Der Wille enthält α) das Element der *reinen Unbestimmtheit* oder der reinen Reflexion des Ich in sich“ (HEGEL RPH, § 5, Hervorhebung Hegel). Damit will er sagen, dass es eine der Eigenschaften des Willens sei, uns mit der Fähigkeit auszustatten, unsere eigenen Triebe zu verneinen.⁴¹ Wir brauchen uns nicht nach einem Trieb zu orientieren, wenn wir handeln. Wir können diesen Trieb beseitigen.⁴² Aber das sei keine bloße Verneinung. Wir können etwas ablehnen, weil wir etwas Anderes begehren. Ich könnte einen Wunsch *X* nicht erfüllen, selbst wenn ich wollte, wenn ein neuer, stärkerer Wunsch *Y* plötzlich in mir aufgetaucht wäre, der mit dem ersteren inkompatibel wäre. Aber das wäre noch nicht die Ausübung einer echten Abstraktion, das wäre nur die Verwirklichung einer Begierde in uns, die zu ihrer

³⁸ Amengual 2004, S. 196-205.

³⁹ Hegel RPh, § 25; Quante 1997, S. 78-79. Hegel meinte jedoch, dass diese Selbstverständlichkeit eine ist, die wir nicht methodologisch verstehen können, falls wir nicht seiner Logik gefolgt wären. Andererseits meint er auch, dass wir als Menschen auf natürliche Weise zu diesem Selbstverständnis kämen, indem wir reflektierten.

⁴⁰ Hegel RPh, § 8.

⁴¹ Die folgende Fassung versucht nur mit Hegels Rechtsphilosophie zu arbeiten. Das bedeutet, dass wir nicht das ganze Spektrum seiner Philosophie betrachten werden. Nur in dem Moment, in dem es wichtig ist, mehr als seine praktische Philosophie zu berücksichtigen, wird der andere Aspekt betrachtet.

⁴² Als Beseitigung verstehe ich eine zweiseitige Aktivität: einerseits kann die Eliminierung eines Inhalts *schwach* sein, d. h., jemand eliminiert tatsächlich keinen bestimmten Inhalt von seinem Geist, sondern seiner bewussten Entscheidung, dann würde dieser keinen Einfluss mehr auf ihn haben, obwohl er noch diesen Inhalt hätte; andererseits kann die Eliminierung *stark* sein, d. h., jemand eliminiert im Ganzen den Inhalt von seinem Geist, nicht nur seiner bewussten Entscheidung. Hier ist klar, dass die erste Fassung nicht der zweiten bedarf, aber die zweite die erste supponiert. Meines Erachtens hätte Hegel im Kopf, dass beide möglich wären, obwohl es für seine Argumentation notwendig nur die schwache wäre.

eigenen Erfüllung zuerst andere negieren muss. Die Fähigkeit der Abstraktion bedeutet, dass wir uns auf uns selbst besinnen und uns selbst als denkend, d. h. als rational, erkennen, und deswegen können wir uns von allen unseren Zwecken befreien. Aber wenn ich die vielen Inhalte beseitige, die ich in mir habe, bleibe ich einfach, d. h., ich bin leer. Ich wäre dann ein Selbstbewusstsein, das nichts außer dem Faktum weiß, dass ich ein Selbstbewusstsein bin. Dann kritisiert Hegel die Falschheit dieser Willenskonzeption, dass sie einerseits nur *bloß theoretisch* sein könne.⁴³ Wir könnten diesen Willen postulieren, aber so könne tatsächlich niemand leben oder überleben:

„Es ist die Freiheit der Leere, welche...zur Wirklichkeit sich wendend, im Politischen wie im Religiösen der Fanatismus der Zertrümmerung aller bestehenden gesellschaftlichen Ordnung und die Hinwegräumung der einer Ordnung verdächtigen Individuen wie die Vernichtung jeder sich wieder hervortun wollenden Organisation wird.“
(HEGEL RPH, § 5).

Wir müssen handeln, um z. B. zu essen. Falls dieser Begriff wahr wäre, wäre seine Forderung so anstrengend, dass niemand dadurch leben könnte. Wäre dieser Willensbegriff wirklich, würde dann kein Mensch mehr existieren. Andererseits sei diese Konzeption nicht nur empirisch falsch, sondern auch *logisch* falsch, d. h., diese Konzeption sei widersprüchlich, weil sie besagt, dass man alle Inhalte abstrahieren müsse, falls man frei sein wolle, aber selbst das Moment der Abstraktion sei ein Moment einer Bestimmung.⁴⁴ Wenn wir unsere Inhalte, unsere Triebe, beseitigen wollen, müssen wir uns in solcher Weise determinieren, d. h., die Abstraktion erfordert von uns die Anwendung unseres Willens: „das erste Moment...ist nicht die wahrhafte Unendlichkeit, oder *konkrete* Allgemeinheit, der Begriff – sondern nur ein *Bestimmtes*, Einseitiges; nämlich weil es die Abstraktion von aller Bestimmtheit ist, ist es selbst nicht *ohne* die Bestimmtheit“ (HEGEL

⁴³ Hegel RPh, § 5.

⁴⁴ Hegel RPh, § 5 Zusatz. Das sagt auch Williams:

„Although it is a dimension of the will and freedom, negative freedom does not exhaust freedom, nor can it be regarded as genuinely free. It is not a satisfactory concept of freedom because it remains bound up with and tied to what it negates or abstracts from...Negative freedom is not free from what it negates. Negative freedom can only flee or shun relation; *it is not free to be in relation*. For relation implies limit and determinacy, which in turn cancel indeterminate freedom and indeterminacy.“ (WILLIAMS 1997, S. 125).

RPH, § 6, Hervorhebung Hegel).⁴⁵ Wir können nur zu uns selbst kommen, weil wir dies wollen. Unsere Reflexion würde von uns gewollt. Ohne ein aktives Wollen können wir unsere eigenen Inhalte nicht beseitigen und leer sein. Dann müssen wir ein zweites Moment des Willens postulieren, das tatsächlich vorausgesetzt wurde, nämlich das Moment der *Setzung eines Gegenstandes als Inhalt des Willens*.⁴⁶ In dieser Setzung hat das Individuum etwas Besonderes als seinen Zweck. Das Ich tritt dann zu seinem zweiten Moment, weil sich in diesem Moment das Ich nicht mehr als eine *reine* Reflexion, sondern als eine *determinierende Reflexion* erkennt, wie Hegel es nannte: „*Besonderung* des Ich“. Diese Setzung eines Inhalts sei eine *Besonderung* des Willens, da, wenn das Ich zu seinem Zweck etwas nimmt oder einfach hat, der Wille jetzt nicht mehr abstrakt, sondern bestimmt sei. Aber der Wille, indem er etwas will, sei beschränkt, d. h., wenn der Wille etwas will, kann er nicht etwas Anderes wollen. Deswegen sei der Prozess des Willens vorwiegend ein Prozess der Negation der Negation, und setzt dann schon den ersten Moment voraus, weil der Wille, indem er etwas will, andere Inhalte negiert und sich nur für einen entscheidet. Die Setzung eines Inhalts als Zweck des Willens macht (2) die andere Bedeutung des Subjektiven aus, nämlich die *Innerlichkeit des Zweckes*.⁴⁷ Wenn ich etwas will, mache ich diesen Inhalt zu meinem. Dieser Inhalt gehört nicht nur mir, wenn er selbst in mir lebt.⁴⁸ Aber als solche sei diese Konzeption des Willens noch nicht die eines echten freien Willens, weil wir in solch einer Weise noch an einen Willen denken können, der voll von Trieben und Begierden sei, die *natürlich* seien, weil sie in uns vorzufinden seien.⁴⁹ Aber obwohl sich in diesem Moment eine Gruppe von Trieben, Neigungen usw., in uns befindet, als einer der Aspekte des konkreten

⁴⁵ Dasselbe meint Hegel, wenn er sagt, dass

“diese erste Unbestimmtheit selbst eine Bestimmtheit ist. Denn die Unbestimmtheit liegt darin, daß zwischen dem Willen und seinem Inhalt noch kein Unterschied ist; aber sie selbst, dem Bestimmtes zu sein; die abstrakte Identität ist es, welche hier die Bestimmtheit ausmacht“. (HEGEL RPH, § 34 Zusatz).

⁴⁶ Hegel RPh, § 6.

⁴⁷ „Die *Besonderung* des Willens nicht als Bezug zu externen Objekten verstanden werden darf, sondern als interner Akkusativ aufzufassen ist: Das ‚reine Ich‘ verhält sich zu den verschiedenen propositionalen Inhalten als seinen ‚internen‘ Objekten.“ (QUANTE 2001, S. 63).

⁴⁸ Hegel RPh, § 9, § 14 Anm.

⁴⁹ Hegel RPh, § 11, § 12.

Willens, sei der Wille in diesem Moment fähig, zwischen den natürlichen Inhalten zu unterscheiden und zu wählen, damit das Ich zu sich einen Zweck setzen könne:

„Derselbe [der Inhalt] ist insofern für die Reflexion des *Ich* in sich nur ein Möglicher, als der meinige zu sein oder auch nicht, und Ich die *Möglichkeit*, mich zu diesem oder einem andern zu bestimmen, - unter diesen für dasselbe nach dieser Seite äußeren Bestimmungen zu *wählen*.“
(HEGEL RPH, § 14, Hervorhebung Hegel).

In diesem zweiten Moment sei das Ich die Fähigkeit, zwischen in mir vorgefundenen Inhalten zu entscheiden.⁵⁰ Ein solches Verständnis der Freiheit des Willens sei in diesem Moment die Freiheit der *Willkür*.⁵¹ Dieses Konzept von Freiheit sei die Fähigkeit zu tun, was man will. Man könnte dieses Konzept durch ein einfaches Beispiel illustrieren: ein Mensch, der Hunger hat, kann zwischen unterschiedlichen Gerichten entscheiden, was er essen will. Die Fähigkeit, die dieser Mensch zeigt, zwischen Gerichten zu entscheiden, was er essen will, ist Willkür.⁵² Sogar komplexere Entscheidungen wie *second-order* Entscheidungen wären willkürlich, weil diese auch nicht mehr als die Möglichkeit sei, zwischen Inhalten zu unterscheiden und einen davon auszuwählen.⁵³ Das meinte Hegel, als er sagte:

„Die Reflexion, die *formelle* Allgemeinheit [d. i. das erste Moment des Willens] und Einheit des Selbstbewußtseins [d. i. das zweite Moment des Willens], ist die *abstrakte* Gewißheit des Willens von seiner Freiheit, aber sie ist noch nicht die *Wahrheit* derselben, weil sie sich noch nicht selbst

⁵⁰ Honneth 2001b, S. 23 – 24.

⁵¹ Hegel RPh, § 15.

⁵² „Da ich die Möglichkeit habe, mich hier oder dort zu bestimmen, das heißt, da ich wählen kann, so besitze ich Willkür, was man gewöhnlich Freiheit nennt.“ (HEGEL RPH, § 15 Zusatz).

⁵³ Ich übernehme diesen Begriff von Harry Frankfurt. Für *second-order* Entscheidungen meine ich, was Frankfurt als *second-order desire* bezeichnete. *Second-order desire* seien Wünsche, die einen anderen Wunsch wünschen. Aber, wie er selber sagt, gibt es zweierlei Weisen, diesen Begriff zu verstehen: (1) Ein Individuum *A* will etwas *X* wünschen, obwohl es unwichtig wäre, ob er durch *X* geführt ist, *X* zu erfüllen; (2) *A* will *X* wünschen, aber es ist ihm wichtig, dass er durch *X* geführt ist, wenn er *X* erfüllt. Während (1) ein einfaches *second-order desire* ist, ist (2) *second-order volition*. Siehe Frankfurt 1971, S. 7-11.

Diese Begriffe sind uns wichtig, weil, wie ich danach zeigen will, es der Begriff von *second-order volition* ist, der besser widerspiegelt, was Hegel als (abstrakte) Willensfreiheit versteht. Smith und Honneth machen denselben Vorschlag. Siehe Smith 1989, S. 117; Honneth 2001b, S. 25-26.

zum Inhalte und Zwecke hat.“ (HEGEL RPH, § 15, Hervorhebung Hegel).

Die wahre Freiheit des Willens liegt darin, dass der Wille sich selbst bestimmen könne und sich durch diese Bestimmung bewusst sei, zu seiner Unbestimmtheit noch einmal zurückzukehren. Hier sei der Wille weder eine reine Reflexion noch eine determinierende Reflexion, sondern eine *beschließende Reflexion*.⁵⁴ Ein Wille, der beschließend ist, hat beide erste Momente des Willens in sich.⁵⁵ Aber nur das Enthalten beider Momente macht nicht das Ganze dieses dritten Momentes, weil in der Willkür schon beide Momente gefunden werden können. Es müsste noch etwas Anderes geben, was den freien Willen von der Willkür unterscheiden könnte. Hegel zufolge sei das die *Intelligenz*. Es ist die Fähigkeit, über die Inhalte nachzudenken, die dem Willen seine Allgemeinheit noch einmal gebe: „daß der Wille sich zum Denken wieder erhebt und seinen Zwecken die immanente Allgemeinheit gibt, hebt er den Unterschied der Form und des Inhalts auf und macht sich zum objektiven, unendlichen Willen.“ (HEGEL RPH, § 13).⁵⁶ Während die Willkür ein einfaches Wählen sei, in dem es nicht wichtig sei, was gewollt wurde, sei der Wille genau der Gegensatz, weil im Willen, was gewollt wurde, kein Akzidens sei, d. h., das wurde *nicht zufällig gewollt*, sondern *ich wollte das wollen*.⁵⁷ Dieser Akt des wollenden Wollens geschieht genau in dem Moment, in dem wir über unsere Handlung reflektieren, und nur nach unserer Reflexion entscheiden wir uns, wie zu handeln ist:

„the will is not to be conceived as a mental faculty distinct from thought or reason. It is essentially...thought in its practical employment, engaged in determining a course of action in the world, choosing and deciding what to do...Hegel's talk of 'the will' merely specifies that what he is considering is thought applied to action” (SCHACHT 1972, S. 306-307).

⁵⁴ Hegel RPh, § 12.

⁵⁵ Hegel RPh, § 7.

⁵⁶ „der Wille nur als *denkende* Intelligenz [ist] wahrhafter, freier Wille“ (HEGEL RPH, § 21, Hervorhebung Hegel).

⁵⁷ Hier gilt dann die Figur des „second-order volition“, welches Frankfurt konzipierte. Siehe Frankfurt 1971, S. 11-14.

Daher ist der Wille nach Hegel ein echter Wille, indem der Wille sich selber zum Gegenstand hat, und das bedeutet, dass der Wille über sich selbst und seine Inhalte nachdenkt, d. h., indem sich das Individuum überlegt, wie er handeln will.⁵⁸ Deswegen könnten wir sagen, dass das wollende Wollen der Wille sei, der sich selbst zum Gegenstand hat. Aus dieser engen Beziehung zwischen Intelligenz und Willen, die den reflektierenden Willen ausmacht, besteht (3) eine weitere Konzeption des Subjektiven, nämlich das *durchsetzende Denken*.⁵⁹ Damit will Hegel sagen, dass der Mensch als durchsetzendes Denken ein *Akteur* ist, d. h., der Mensch kann in der Welt handeln, und seine Handlungen können sein Denken widerspiegeln.⁶⁰ Ein Akteur zu sein, bedeutet hier zwei Dinge: (i) Einerseits ist diese Fähigkeit, in der Welt zu handeln, auch die Fähigkeit, *sich in der Welt auszudrücken*, d. h., indem wir handeln, verändern wir die Welt, und die Welt, die vorher bloße Natur war, ist uns jetzt eigen. Das versteht Hegel als die Abschaffung des Unterschiedes zwischen Subjektivem und Objektivem.⁶¹ Damit will Hegel sagen, dass der Mensch als ein denkendes, wollendes Wesen eine bestimmte geistige Struktur habe, die nur mit der Voraussetzung der Welt sinnvoll wäre. Indem wir denken, müssen wir an etwas denken. Dasselbe passiert, indem wir wollen. Wenn wir wollen, müssen wir etwas wollen. Es gebe kein reines Wollen, sondern das Gegenteil sei die Wahrheit. Es gebe stets ein Objekt, das mit dem Wollen verbunden ist. Aber, da wir für jede psychologische Erfassung ein Objekt voraussetzen müssten, könnten wir uns auch vorstellen, dass dasselbe Objekt unterschiedlich erfasst werden könnte. Dann lassen sich alle möglichen Arten psychologischer Gehalte zwischen Inhalten und Formen unterscheiden.⁶² Daher sei nach Hegel Wollen und Denken dasselbe, weil der Unterschied zwischen den beiden nicht wesentlich, sondern nur in Form sei.⁶³ Beispielsweise würden sich

⁵⁸ Hegel RPh, § 10, § 22.

⁵⁹ Hegel RPh, § 21. Dasselbe drückt Hegel in anderen Stellen aus:

„Der wirkliche freie Wille ist die Einheit des theoretischen und praktischen Geistes...Diese *allgemeine* Bestimmung hat der Wille als seinen Gegenstand und Zweck, indem er sich *denkt*, diesen seinen Begriff weiß, *Wille* als freie *Intelligenz* ist“ (HEGEL ENZ III, § 481, Hervorhebung Hegel).

⁶⁰ „Men are thinking beings who engage in action.“ (SCHACHT 1972, S. 307). In dem Kapitel „Moralität“ wird dann Hegel seine Konzeption des Individuums als Akteur besser verstehen, wenn das Individuum als *Subjekte* begreift.

⁶¹ Hegel RPh, § 8, § 9, § 26 Zusatz.

⁶² Hegel Enz I, § 3.

⁶³ Hegel RPh, § 4 Zusatz; Enz I, § 2.

der Hass eines Individuums X auf ein Objekt O und die Liebe eines Individuums Y zu demselben Objekt O voneinander unterscheiden durch die Form, wie diese Individuen dasselbe Objekt verstehen. Gleichmaßen wären die Überlegung eines Individuums X über ein Objekt O und die Überlegung eines Individuums Y über ein Objekt S wegen seiner Inhalte unterschiedlich, obwohl beide dieselbe Form haben. Mit dieser Analyse gewinnen wir die folgende formale Struktur, um die Einheit der Formen und Inhalte darzustellen: $F(x)$, in der F irgendwelche Formen des Denkens repräsentiert und x irgendwelche propositionalen Inhalte. Dieses Muster können wir *allgemeines Denken* nennen.⁶⁴ Damit lässt sich klar zeigen, dass es ohne einen Inhalt unmöglich wäre, sich den Akt des allgemeinen Denkens vorzustellen. Dann müssten wir sogar sagen, dass die Inhalte des Wollens nicht vernachlässigt würden, sondern das Gegenteil. Hegel gemäß würden die Inhalte nicht nur behalten, sondern müssten sogar vorausgesetzt werden, um den freien Willen zu haben. Die Inhalte müssen erst durch die Reflexion des Willens gereinigt werden, um einem echten Willen zu gehören.⁶⁵ Auf der anderen Seite wäre es auch unmöglich, etwas über den Begriff des Inhalts zu erfassen, falls man kein Äußerliches voraussetzt, d. h., falls es keine äußerliche Welt gäbe, hätten die Menschen keine Gedankeninhalte, und ohne Inhalte wären die Menschen nicht fähig zu denken.⁶⁶ Daher sei der Mensch mit seinem allgemeinen Denken in der Welt, und er verändere diese durch seine Handlungen.⁶⁷ Die Welt könnte nicht nur gedacht werden, wenn er in der Tat postuliert werden müsste. Die äußerliche Welt sei eine Bedingung der Handlung. Aber als ein Akteur, der in der Welt handeln und ändern könne, (ii) versteht sich der Mensch dann auch als *Subjekt*.⁶⁸ Als Subjekt weiß der Mensch, dass seine Handlung ihm gehört, d. h. dass diese Handlung eine Wirkung seines Wollens ist.⁶⁹ Damit sei er keine bloße Vermittlung seiner Handlungen, sondern, wenn er durch das Medium seiner Intelligenz

⁶⁴ Dann, wenn ich von Denken spreche, bedeutet es, dass ich eine bestimmte Form des allgemeinen Denkens meine, nämlich das Denken. Eine ähnliche Idee könnte in den Searles Werken gefunden werden, in denen er eine Unterscheidung zwischen *illocutionary acts* und *propositional content* anbot. Siehe z. B. Searle 1968, S. 420-421; 1979, S. 1.

⁶⁵ Hegel RPh, §§ 16-20.

⁶⁶ Hegel RPh, § 8, § 26 Zusatz.

⁶⁷ Hegel Enz II, § 245; RPh, § 8 Zusatz, § 9.

⁶⁸ Eine sehr gute Diskussion darüber findet man in Quante 1993.

⁶⁹ Pippin definiert dies als *ownership condition*. Falls ich meine Handlung nicht als meinige betrachten könnte, dürfte ich nicht sagen, dass diese Handlung von mir verwirklicht würde, weil sie mir gegenübersteht. Daher könnten wir nicht sagen, dass sie ein Produkt meines Wollens sei. Siehe Pippin 2008, S. 36-37.

handelt, sei er der Schöpfer seiner Handlungen. Deswegen weiß er, dass er durch *Gründe* handeln und daher seine Handlungen *rechtfertigen* könnte, da er ein denkender Auslöser dieser Handlung sei, der in dieser Weise gehandelt habe, weil er dies vor seiner Handlung so beschlossen habe. Weil er diese Gründe für seine Handlung geben könne, müsse er sich dieser Gründes Anwendung bewusst sein. Dies Bewusstsein von den Gründen der Handlungen macht den Menschen über sich selbst bewusst. Deswegen behauptet Hegel, dass in dem freien Willen auch das erste Moment enthalten sei. Als ein selbstbewusster Handelnder weiß sich der Mensch als der Schöpfer seiner Handlungen, die nur geschehen können, wenn er das so wolle. Selbstbewusst zu sein und Gründe für die Handlungen zu geben, sind einfach miteinander logisch verbunden:

„Die Äußerung des Willens als *subjektiven* oder *moralischen* ist *Handlung*. Die Handlung enthält die aufgezeigt Bestimmungen, α) von mir in ihrer Äußerlichkeit als die meinige gewußt zu werden, β) die wesentliche Beziehung auf den Begriff als ein Sollen und γ) auf den Willen anderer zu sein.“ (HEGEL RPH, § 113, Hervorhebung Hegel).

Meines Erachtens macht uns dieses Zitat klar, dass Hegel unter diesen drei Bedingungen der Handlung versteht, dass: (a) ich meine Handlung als *meine* betrachten müsse, d. h. sie von mir *beabsichtigt* werden müsse, und ich mir in dem Moment dieser Absicht darüber *bewusst* bin, dass diese Handlung von mir beabsichtigt wurde; (b) ich *bestimmte Gründe* für diese Handlung habe, d. h., ich glaube, dass ich in dieser bestimmten Weise handeln *sollte*, da dieser Grund eine Rechtfertigung für die Aufforderung zu dieser Handlung sei; ich letztens, (c) weil ich bestimmte Gründe dafür habe, d. h. Rechtfertigungen für eine bestimmte Handlung, dann bestimmte Maßstäbe habe, um diese Gründe zu *rechtfertigen*, die von anderen Individuen beurteilt werden könnten. Damit meinte Hegel auch, dass wegen dieser gerechtfertigten Gründe sogar von anderen Individuen bestimmte Handlungen eines Individuums *verlangt* werden könnten.⁷⁰ Deswegen seien Gründe im Wesentlichen Rechtfertigungen. Ich werde jetzt nicht mehr diesen Weg verfolgen, weil wir uns später noch ausführlicher mit diesem Punkt des Subjektbegriffs beschäftigen werden. Aber die Vorstellung des Subjekts ist uns

⁷⁰ Hegel RPh, §§ 110-112.

wichtig, weil man in dieser noch eine andere Figur finden könne, die zentral für das subjektive Recht ist, nämlich die *Person*.⁷¹

1.1.2 – Person als Bewusstsein des Ich

Die Figur der Person sei nach Hegel eine Vereinfachung des Subjekts.⁷² Was bedeutet es aber zu sagen, dass die Person ein einfaches Subjekt wäre? Eine andere Frage stellt sich, wenn wir nach dem Grund für diese Vereinfachung suchen: warum muss man die Figur der Person haben, wenn sie eine Vereinfachung des Begriffs des Subjekts ist? Warum bewahren wir nicht einfach die Figur des Subjekts, die reicher ist als die der Person? Nach Hegel geschieht diese Vereinfachung, weil sie eine Bedingung für die Realisation des subjektiven Rechts sei. Ohne ein Individuum als Person zu fassen, könnte man ihm gar kein subjektives Recht zugestehen: „Die Persönlichkeit enthält überhaupt die Rechtsfähigkeit und macht den Begriff und die selbst abstrakte Grundlage des abstrakten und daher *formellen* Rechtes aus.“ (HEGEL RPH, § 36, Hervorhebung Hegel). Wir haben mindestens zwei Fragen vor uns: (1) wir müssen uns fragen, was eine Person ist und wie ihre Figur einfach möglich ist; (2) danach müssen wir uns fragen, warum die subjektiven Rechte die Figur der Person brauchen.

Es wäre durchaus falsch zu glauben, dass die Person wegen ihrer funktionalen Fähigkeit infrage kommt, d. h., obwohl die Person notwendig für die Einräumung der subjektiven Rechte wäre, sei sie nicht deswegen begriffen. Das Gegenteil sei der Fall. Die Person sei eine notwendige Folge der Erscheinung des Bewusstseins, d. h., die Person sei andererseits die Wirkung eines Prozesses der bewussten Abstraktion.⁷³ Sie versteht sich als ein einfaches Subjekt.⁷⁴ Im Beispiel der *Rechtsphilosophie* sei jemand eine Person, indem er in Hinsicht auf seine eigene Handlungsfähigkeit bemerkt, dass er eine Vielfalt von Gründen für das Handeln haben könnte, nichtsdestoweniger seien diese Gründe seiner Meinung nach für die

⁷¹ Hegel RPh, § 33 Zusatz, § 35. In der Rechtsdogmatik befindet sich dieselbe Fassung. Siehe Coing 1962, S. 57.

⁷² Hegel RPh, § 35.

⁷³ „Zum Ich wird die Seele, indem sie sich in sich reflektiert und eine scharfe Grenze zwischen sich und ihrem Gegenstand zieht...Das Ich aber ist ‚Sich-von-sich-Unterscheiden‘, Ausschließen alles dessen, was es nicht ist“ (HÖSLE 1998, S. 365).

⁷⁴ Hösle 1998, S. 365.

Sich-Selbst-Determinierung nicht wichtig, weil es sich jedes Mal ändern könnte, nach seinen Gründen zu handeln. Das Individuum weiß, dass es handeln könnte, falls es dies wollte, deswegen versteht das Individuum in diesem bestimmten Augenblick seine Handlungsfähigkeit nicht, als durch bestimmte Gründe zu handeln, sondern als Handlungsrichtungen zu bestimmen.⁷⁵ Deswegen versteht sich das Individuum als frei, weil es nicht von seinen Trieben oder Begierden determiniert sei.⁷⁶ Das Individuum komme vor seiner Handlung und könnte sie wegen dieser Priorität determinieren. Dies Selbstverständnis macht, dass ein Individuum sich als Person begreift. Das Individuum weiß sich daher in diesem Moment nicht als etwas durch bestimmte Gründe determiniert, es weiß sich als ein „Ich“, d. h., die Persönlichkeit umfasst das oben gesehene erste Moment der Subjektivität: „Im Falle der ‚Persönlichkeit‘ wird dies das allgemeine Moment des Willens, der denkende Selbstbezug des ‚Ich = Ich‘.“ (QUANTE 1993, S. 38). Hegel benutzt „Person“ als das Individuum, das sich jetzt als rein versteht, und „Persönlichkeit“ als die Eigenschaft, die Individuen haben, falls sie Personen seien. Dann können wir sagen, dass jemand dann und nur dann eine Person sei, wenn er Persönlichkeit habe. Die Persönlichkeit sei dann genau das, was das Individuum entdeckt, wenn es zu sich selbst zieht, und dann bemerkt, dass es alle geistigen Inhalte seines Bewusstseins eliminieren kann, dass es aber nach dieser Eliminierung noch dableibt. Aber die Persönlichkeit sei nicht etwas Gegebenes, sondern etwas Gefundenes, und in dieser Erkenntnis von sich selbst als einem leeren Bewusstsein weiß sich das Individuum unmittelbar als ein Selbstbewusstsein, d. h., es versteht sich selbst jetzt als das, was es gefunden hat, nämlich ein reines Ich:

„Die Persönlichkeit fängt erst da an, insofern das Subjekt nicht bloß ein Selbstbewußtsein überhaupt von sich hat als konkretem, auf irgendeine Weise bestimmtem, sondern vielmehr ein Selbstbewußtsein von sich als vollkommen abstraktem Ich, in welchen alle konkrete Beschränktheit und Gültigkeit negiert und ungültig ist. In der Persönlichkeit ist daher das Wissen *seiner* als *Gegenstandes*, aber als durch das Denken in

⁷⁵ Hegel RPh, § 35.

⁷⁶ „Als diese Person weiß ich mich frei in mir selbst und kann von allem abstrahieren, da nichts vor mir als die reine Persönlichkeit steht“ (HEGEL RPH, § 35 Zusatz); „er [der Geist] ist *Person*, das Sichwissen dieser Freiheit, welches als in sich *abstrakt* und *leer* seine Besonderheit und Erfüllung noch nicht an ihm selbst“ (HEGEL ENZ III, § 488, Hervorhebung Hegel).

die einfache Unendlichkeit erhobenen und dadurch mit sich rein-identischen Gegenstandes.“ (HEGEL RPH, § 35, Hervorhebung Hegel).

Indem ich mich als wesentlich leer verstehe, sehe ich mich dennoch als etwas, was dableibt. Das, was geblieben ist, ist das Bewusstsein. Aber nur das Bewusstsein ist nicht genug, wenn wir diese Selbstreflexion machen wollen. Mehr ist erforderlich. Nur durch das Bewusstsein wären wir nicht in der Lage, unser Bewusstsein zu betrachten, und das bedeutet, dass wir auch nicht fähig wären, unsere geistigen Inhalte zu beseitigen. Die Fähigkeit, sich selbst als leer zu sehen, ermögliche uns, sich unseres eigenen Bewusstseins und seiner Inhalte bewusst zu sein und uns anders aufzufassen als dieses Bewusstsein. Nach dieser neuen Auffassung seien wir *selbstbewusst*, d. h., wir wissen, dass wir uns bewusst sind, d. h. ein Bewusstsein haben und dies ändern können.⁷⁷ Genau dies wäre die Persönlichkeit. Da ich mich aber als jemand sehe, der Persönlichkeit hat, weiß ich, dass ich ein Selbstbewusstsein bin, d. h., da ich die ganzen Inhalte meines allgemeinen Denkens beseitigen kann, bemerke ich, dass diese Inhalte nicht mit mir identifiziert werden könnten, dann erhalte ich ein besonderes Selbstverständnis, nämlich, weil ich etwas mehr als die Inhalte meines allgemeinen Denkens bin, bin ich genau die Determinierungspotenz, ein allgemeines Denken, das über seine eigenen Inhalte entscheiden kann. Damit können wir vorläufig sagen, dass die Persönlichkeit vier Eigenschaften habe, nämlich: *eine Person sei ein Individuum, das (1) sich seiner selbst bewusst sei, (2) sich von den Inhalten seines allgemeinen Denkens unterscheiden könne, (3) diese entfernen könne, falls es dies wollte.*

⁷⁷ Dieser Prozess der Eliminierung der Inhalte kann auch durch das erkenntnistheoretische Perspektiv erklärt werden. In der *Enzyklopädie* zeigt uns Hegel, wie das Ich entstehen kann. Seine Entstehung sei stets durch die Reflexion zu sich selbst vollzogen. Deswegen weist Hegel immer darauf hin, dass der Wille ohne die Intelligenz nicht in der Lage wäre, diese Reflexion vollzubringen, die für den Begriff der Freiheit notwendig ist. Das erkenntnistheoretische und das praktische Perspektiv seien damit immer miteinander verbunden.

1.2 – Das subjektive Recht als der Anspruch auf Freiheit

Insofern haben wir gesehen, wie sich die Figur der Person für Hegel und seiner Meinung nach auch für die Tradition vor ihm geben konnte. Aber wir haben noch nicht gesehen, wie diese Figur für die subjektiven Rechte plädieren konnte. Meines Erachtens hätte Hegel hier eine große Schwierigkeit vorgefunden. Und ich glaube, dass er davon wusste. Wie könnte man aus einer *faktischen* Freiheit, nämlich dass wir die Inhalte unseres Willens eliminieren und beschließen könnten, Rechte herleiten, die uns zugestanden werden *müssten*, ohne welche wir nicht frei sein könnten? Deswegen ist es durchaus nicht klar, dass wir Rechte haben sollten, weil wir frei seien. Es ist paradox zu sagen, dass wir der Freiheit bedürfen, um frei zu sein, aber wir ohnehin noch frei seien. Es gibt einen Sprung einer faktischen Seite zu einer normativen. Hegel bemerkt das, wenn er sagt: „In der positiven Jurisprudenz fordert man: Zeige deinen Rechtstitel auf. Hier aber fragen wir, wodurch sind solche Titel selbst rechtlich? *Sie sind für uns nicht vorhanden.*“ (HEGEL VRPH IV, § 35, Hervorhebung DdVC). Dass wir frei seien, bedeutet es nicht, dass wir unmittelbar Rechte haben. In der Tat wäre das Bedürfnis nach Rechten sogar überflüssig, da uns diese eine Freiheitssphäre einräumen, die wir schon hätten. Dann muss die Fragen lauten: Wie könnte dieser Sprung geschehen? Warum sind Rechte für die Freiheit wichtig? Die einzige Möglichkeit, diesen Sprung zu erklären, liegt in der Behauptung eines moralischen Kerns in der Freiheit, den wir anerkennen müssen, falls wir nicht in einen moralischen Irrtum geraten wollen. In diesem Punkt folgt Hegel der Tradition, er versucht nämlich zu einem großen Teil, das Argument der vorherigen philosophischen Tradition zu analysieren. Daher übernimmt er am Anfang beide von dieser Tradition gestellten Ansätze: (1) Die Gewissheit eines jeden Individuums von seiner Freiheit stellt einen Anspruch auf seine eigene Freiheit. (2) Dieser Anspruch auf Freiheit macht die Notwendigkeit des Rechts aus, deren Einräumung die Freiheit der Individuen gegeneinander gewährleisten könnte. Ein Recht zu haben, bedeutet nicht nur die Bewahrung der Äußerung des Willens, aber auch die Einschränkung desselben, ohne welche die Freiheit eines Individuums an die eines anderen stoßen würde. Dies drückt Hegel wie folgt aus: „Das Rechtsgebot ist daher: *sei eine Person und respektieren die anderen als Personen.*“ (HEGEL RPH, § 36, Hervorhebung Hegel). Mit diesen beiden Ansätzen wird klarer, wie der oben genannte Sprung zu

begründen ist. Im ersten Ansatz geht es um die auch oben erwähnte Reflexion des Individuums, es kann nämlich nur ein jeder frei sein, wenn er sich als frei weiß.⁷⁸ Aber die Gewissheit der eigenen Freiheit verlangt nach der eigenen Freiheit. Das scheint widersprüchlich zu sein. Warum verlangt jemand Freiheit, wenn er schon frei wäre? Hier zeigt sich dann der obige Sprung von einer faktischen Freiheit zu einer moralischen Freiheit. Obwohl ich schon frei sei, d. h., ich kann die Inhalte meines Willens beseitigen und diesen determinieren, sei ich noch nicht frei, meine Freiheit würde nämlich noch nicht garantiert. Die Freiheit könne nur wirklich sein, indem sie anerkannt ist, und die Anerkennung der Freiheit zeige sich durch das Verleihen von Rechten, die meinen Willen in der Welt sicher machen könnten. Deswegen wolle das sich als frei wissende Individuum die Sicherheit seiner Handlungen, die seine Freiheit ausdrücken:

„Wenn ich also sage, ich will das, so ist das Berechtigende des Wollens dies, mein Wille will sich selbst, seine Freiheit. Besondere Interessen können auch dabei sein, aber es muß dabei dies sein, daß das Wollen enthalte, daß es sich, den freien Willen will. Dies ist das Moment, das die Berechtigung als solche enthält.“ (HEGEL VRPH IV, § 35).

Das kann nur meinen, dass das freie Individuum in seinem Wollen zugleich einen Anspruch auf seine eigene Freiheit erhebe, dessen Sinn in diesem Kontext nur als moralisch gelten könnte.⁷⁹ Nur mit der Annahme eines Anspruchs können wir verstehen, wie Hegel meinen kann, dass wir in dem Moment des abstrakten Rechts über die wirkliche Freiheit sprechen, und nicht einfach von einem ihrer Momente. Hegel zufolge setze die Freiheit im Gegensatz zur Willkür stets den Selbstbezug des Willens voraus, wie schon oben gezeigt wurde. In dem Anspruch wisse das Individuum von seiner Freiheit und fordere diese, d. h., weil es frei sei, wolle es frei sein. In dem Anspruch auf Rechte befindet sich dieselbe Struktur der Freiheit, in Hegels Sprache, des An-und-für-sich-Willens, weil in dem Privatrechtssystem der Wille auch wollen will. Deswegen könnten wir daraus herleiten, meint Hegel: *indem ich eine Person bin, müssen mir Rechte verliehen werden, weil ich wollen*

⁷⁸ Hegel Enz III, § 488; VRPh IV, § 35.

⁷⁹ Eine andere Passage, in der Hegel indirekt behauptet, dass Rechte zugestanden seien, weil wir darauf einen Anspruch haben, ist die folgende: „Die Tiere haben sich zwar im Besitz: ihre Seele ist im Besitz ihres Körpers; aber *sie haben kein Recht auf ihr Leben, weil sie es nicht wollen.*“ (HEGEL RPH, § 47 Zusatz, Hervorhebung DdVC).

will.⁸⁰ Als eine Person respektiert zu sein, kann nur bedeuten, ihr Rechte zuzugestehen, die eine Handlungssphäre schaffen, in der die Person ihre Handlung so determinieren will, wie sie es wollte: „Es ist aber diese Sphäre des Relativen...welche dem Rechte das *Dasein* gibt, als *allgemein Anerkanntes*, *Gewußtes* und *Gewolltes* zu sein“ (HEGEL RPH, § 209, Hervorhebung Hegel). Das ist der Respekt vor einer Person, und das ist die Rechtsfähigkeit eines Individuums. Hegel nach wäre das Zentrum der bisherigen Rechtstradition die Person, die die moralische, konzeptuelle Basis für das Recht und seine Struktur selbst ausmacht.⁸¹ Er übernimmt auch den Begriff der Person nach der Naturrechtstradition, weil er in diesem etwas Merkwürdiges sieht, was die Rechtsfähigkeit in einem juristischen Sinn gut erklären kann.⁸² Hegel gemäß seien die Privatsphäre und das Rechtssystem insgesamt ein notwendiger Schritt zu der modernen Gesellschaft.⁸³ Dennoch glaubt er, dass diese Begriffe zu eng und unzureichend seien, um die Gesamtheit der Gesellschaft zu erläutern oder zu begründen, wie die Naturrechtstradition dies will. Sogar der Begriff der Person sei nicht hinreichend, um den handelnden, vergesellschafteten Menschen korrekt zu beschreiben. Deswegen kritisiert er die Begriffe der Person und des subjektiven Rechts nicht qua Begriff, oder qua Basis des Privatrechts, sondern nur qua der moralischen Rechtfertigung und Erklärung des Staates und der Gesellschaft. Aber bislang haben wir erst gesehen, wie Hegel die Person verstand. Es ist noch zu betrachten, was ein Recht ist, besonders als subjektives Recht, d. h. ein Recht einer Person. Wir müssen uns aber zuerst zwei Punkten zuwenden, bevor wir unsere Untersuchung weiterführen. Diese beiden sind wichtig für Hegels Kritik an dem Privatrecht und dem subjektiven Recht.

(i) Hegel zufolge bin ich als Person noch kein Subjekt. Es wurde oben gezeigt, dass eine Person ein Selbstbezug sei, in dem sich die Person als rein bemerkt. Es gibt keinen notwendigen Inhalt, der sie bestimmt. In diesem Moment sei es wichtig für die begriffliche Bestimmung der Freiheit, dass sie sich von allen Inhalten befreien kann. Das Wesen dieser Freiheit sei einfach die Fähigkeit, Inhalte zu

⁸⁰ Smith setzt hier genau den Versuch, Recht zu plädieren, als einen Kampf um Anerkennung. Ein Individuum habe Rechte, weil es diese wolle und daher dafür kämpfe. Siehe Smith 1989, S. 122-131.

⁸¹ Coing 1962, S. 70.

⁸² Hegel RPh, § 209.

⁸³ Benhabib 1984, S. 160-168.

eliminieren. Wie Hegel behauptete, brauche die Freiheit stets einen Inhalt, sonst wären die Menschen unfähig zu handeln. Dann taucht eine Aporie auf, weil es einerseits notwendig sei, dass die Individuen Inhalte hätten, und diese Inhalte andererseits an sich unwichtig seien, sie könnten irgendetwas sein. Irgendein Inhalt könnte dann als angemessen gezählt werden, weil es keinen Maßstab gebe, der einen Inhalt von dem anderen unterscheiden könne. Da in dieser Willensperspektive das einzige, die Freiheit determinierende Element die reine Fähigkeit sei, Inhalte zu eliminieren, bedeutet Handeln dann einfach, einen Inhalt nicht zu beseitigen. Das Individuum als Subjekt wird im nächsten Kapitel, das die Moralität behandelt, genauer untersucht.

(ii) Jedes Individuum sei auch nicht nur ein Ich, das sich mit sich selbst verhalte. Jedes müsse mit der Welt interagieren, obgleich diese von mir getrennt sei.⁸⁴ Ohne die Welt vorauszusetzen, wäre es unmöglich, Zwecke zu haben, die ihrerseits unerlässlich für die Willensstruktur seien.⁸⁵ Aber, indem ich außer mir eine Welt supponieren müsse, in der ich handeln könnte, weiß ich mich als Teil dieser äußerlichen Welt als einen Organismus, der sich mit der Welt verhält, weil ich etwas von dieser begehre:

„Der *reelle Prozeß* oder das *praktische* Verhältnis zu der unorganischen Natur beginnt mit der Direktion in sich selbst, dem Gefühle der Äußerlichkeit als der *Negation* des Subjekts, welches zugleich die positive Beziehung auf sich selbst und deren *Gewißheit* gegen diese seine Negation ist, - mit dem Gefühl *des Mangels* und dem *Trieb*, ihn aufzuheben, an welchem die Bedingung eines *Erregtwerdens* von außen und die darin gesetzte Negation des Subjekts in der Weise eines *Objekts*, gegen das jenes gespannt ist, erscheint.“ (HEGEL ENZ II, § 359, Hervorhebung Hegel).⁸⁶

Indem ich handele, sei ich nicht nur ein frei wollendes Wesen, aber auch ein organisches Wesen, das etwas will, um seine Triebe und Begierden zu befriedigen, weil ich mich nicht vollständig fühle. Diese Triebe und Begierden seien, was das

⁸⁴ Hegel RPh, § 39, § 43.

⁸⁵ Hegel RPh, §§ 8-9.

⁸⁶ „Als Person bin Ich selbst *unmittelbar Einzelner*...Ich bin *lebendig* in diesem *organischen Körper*“ (HEGEL RPH, § 47, Hervorhebung Hegel).

Individuum als Organismus vorfinde. Das Individuum könne als Person all diese eliminieren, aber es müsse einer der Triebe letztendlich fortdauern, sonst wäre es unfähig zu handeln. Da es aber kein Maß habe, um diese zu analysieren, zu unterscheiden und zu ordnen, wäre es gleichgültig, welcher Trieb noch als Inhalt besteht. Es ist diese Seite der Individuen, die danach die Sphäre der Wirtschaft legitimiert:

„Die Besonderheit zunächst als das gegen das Allgemeine des Willens überhaupt Bestimmte ist *subjektives Bedürfnis*, welches seine Objektivität, d.i. *Befriedigung* durch das Mittel α) äußerer Dinge, die nun ebenso das *Eigentum* und Produkt anderer Bedürfnisse und *Willen* sind, und β) durch die Tätigkeit und Arbeit, als das die beiden Seiten Vermittelnde, erlangt.“ (HEGEL RPH, § 189, Hervorhebung Hegel).

1.3 – Die Willenstheorie als die Begründung des Privatrechts

Meines Erachtens könnten wir in den Abschnitten §§ 37 und 38 in der RPH eine sehr kurze These über die Natur des subjektiven Rechts finden, die man nach Hegel innerhalb des Privatrechts und der naturrechtlichen Tradition als wesentlich betrachten könnte. Beide Abschnitte entsprechen zwei Thesen, die eine natürliche Folge des Personenbegriffs wären, nämlich: ein Recht sei (1) *Willensausdruck* und (2) *Berechtigung*. Die erste These ist eine These über die Funktion des subjektiven Rechts, d. h. wozu es Rechte gibt. Hegel sagt:

„Im formellen Rechte kommt es daher nicht auf das besondere Interesse, meinen Nutzen oder mein Wohl an – ebensowenig auf den besonderen Bestimmungsgrund meines Willens, auf die Einsicht und Absicht“ (HEGEL RPH, § 37).

Dieser Abschnitt zeigt in einer negativen Weise, dass es nur um den Willen geht, wenn wir über subjektive Rechte sprechen. Rechte existieren nur, um unseren Willen zu wahren. Das bedeutet dann anders gesagt, dass unser Wohl nicht ein wichtiges Maß wäre, um ein Recht zu haben. Die zweite These ist über die Form des Rechts, d. h. wie die Struktur des Rechts als Willensausdruck sein sollte.

Heutzutage korrespondieren beide Thesen mit denjenigen, die von der *Willenstheorie* verteidigt wurden.⁸⁷

Die Willenstheorie besagt, dass alle Rechte unsere Freiheit bewahren. Ein Recht könne das machen, weil es zwei Komponenten habe, die es dafür ausstatten, die individuelle Freiheit zu schützen: (i) Ein Recht gesteht uns eine *Freiheitssphäre* zu, da es diese Sphäre selbst ausmacht; (ii) ein Recht habe eine *performative* Komponente, die der Willkür des Individuums unterliegt. Fangen wir mit der zweiten Komponente an.

Jedes Recht zeige zwei sprachliche Komponenten, nämlich eine *propositionale* und eine *performative*.⁸⁸ Die propositionale Komponente sei, dass ein Recht wahr oder falsch sein könne, d. h., jemand kann oder kann nicht ein Recht haben. Wenn *X* *Y* aufruft, ihm *E* zu geben, kann *Y* die folgende Frage stellen: „Warum sollte ich diese Forderung erfüllen?“. *X* könnte viele unterschiedliche Antworten darauf geben, aber es müsste unbedingt rechtfertigen, dass es ein Recht auf *E* hätte. Die Antwort auf *Y*s Frage lautet: *Y* muss *E* dem *X* geben, weil *X* ein Recht auf *E* hat. Das heißt, dass *Y* determinieren könnte, ob es *X*s Forderung nach *E* folgen muss, wenn es wahr ist, dass *X* ein Recht auf *E* hat. Dass jemand ein Recht auf etwas hat, ist letztendlich die wichtigste Rechtfertigung, warum andere einer Forderung folgen müssen. Daher geht es um die Wahrheit von *X* Rechtsbesitz, ob *Y* die Forderung von *X* erfüllen muss.⁸⁹ Jedes Recht muss aber geltend gemacht werden, bevor jemand die enthaltene Forderung erfüllen könnte. Dieser Akt der Geltendmachung ist aber eine Performance, die ein Individuum durchführt. Da *X* ein Recht auf *E* hat, könnte es *Y* zwingen, ihm *E* zu geben. Das bedeutet aber nicht, dass *X*, falls es nicht im Besitz von *E* wäre, unerlässlich *Y* veranlassen muss, ihm *E* zu geben. *X* hat über sein Recht eine *Entscheidungsmacht*.⁹⁰ Falls es *E* wollte, könnte es *Y* dazu bringen, ihm *E* zu geben, falls es aber nicht wollte, braucht es nicht seine Macht gegen *Y* zu benutzen. Nach dieser Idee müsse jedes Recht aktiviert werden, bevor jemand gezwungen

⁸⁷ Hart 1982, S. 162; Wenar 2005, S. 237-240; Sreenivasan 2005, S. 258-261; Rainbolt 2006, S. 99-111.

⁸⁸ Feinberg 1970b, S. 149-151; Stoljar 1984, S. 2.

⁸⁹ Stoljar 1984, S. 2.

⁹⁰ Stoljar 1984, S. 2; Hart 1982, S. 183 – 188; Raz 1984, S. 196 – 197; Rainbolt 2006, S. 99; Wenar 2005, S. 238; Sreenivasan 2005, S. 259.

sei, ein Recht von anderen zu respektieren. Daher sei der Inhalt eines Rechts immer zufällig, d. h., es muss nicht so sein, obgleich es so sein könnte. Es ist stets die Möglichkeit des Trägers, die Handlung seines Adressaten durch seine Pflicht zu determinieren.⁹¹

Die andere Freiheitskomponente eines Rechts ist die Einräumung einer Sphäre, in der man entscheiden könnte, wie man wollte. In dieser Sphäre habe jede Person die Möglichkeit, ihre Handlung zu bestimmen. Wie hat aber ein Individuum diese Freiheitssphäre? Diese kann nicht aus der Entscheidungsmacht abgeleitet werden, weil es nicht heißt, dass jemand, der ein Recht hat, eine Entscheidungsmacht über die Ausübung seines Rechts hat, dass er seine Handlungen determinieren könnte. Um seine Handlungen determinieren zu können, braucht er eine bestimmte Art von Recht, nämlich *Freiheiten*.⁹² Es gibt unterschiedliche Arten, eine Freiheit zu definieren.⁹³ Meines Erachtens sind all dies nicht unterschiedliche Definitionen, sondern unterschiedliche Arten oder Dimensionen von Freiheit. Strukturell ist eine Freiheit stets ein selbstbezügliches Recht, d. h., es ist ein Recht, das eher das Ziel der Rechtsträger ist.⁹⁴ Eine Freiheit lautet: *X* kann *H* tun. Zu sagen, dass *X* *H* tun kann, kann mindestens zwei unterschiedliche Bedeutung haben: (1) *X* schafft es, *H* zu tun, d. h., *X* ist in der Lage, *H* zu verwirklichen. Aber das bedeutet nicht, dass es das realisieren könnte, weil *H* verboten sein könnte. (2) *X* wird nicht von jemandem oder etwas daran gehindert, *H* zu tun. Obwohl *H* nicht verboten wäre, könnte es *H* nicht zustande bringen, weil es nicht dazu fähig wäre. In dem ersten Fall sieht man eine *faktische Freiheit*, die als Synonym für *Fähigkeit* gelten könnte,⁹⁵ während wir in dem zweiten Fall eine *normative Freiheit* sehen. Uns ist es wichtig, uns nur auf die normative Freiheit zu konzentrieren, da die normative Freiheit, wie schon oben gesagt wurde, diejenige Freiheit ist, durch die das subjektive Recht verstanden werden kann. Diese Selbstbezüglichkeit der Freiheit kann besser mit der

⁹¹ Hier zeigt es sich, was viele als „Kompetenz“ oder „Power“ nannten. Siehe Hohfeld 1919, S. 50 – 56; Hart 1982, S. 169 – 170; Alexy 1986, S. 211 – 214; Wenar 2005, S. 230 – 233.

⁹² Austin 1885, S. 345, S. 356; Hart 1982, S. 166-167, S. 171-174; Hohfeld 1919, S. 38-50; Alexy 1986, S. 194-210; Stoljar 1984, S. 13-25.

⁹³ Alexy 1986, S. 194-195.

⁹⁴ Hohfeld 1919, S. 38-39; Wenar 2005, S. 225-228.

⁹⁵ Alexy 1986, S. 202.

Gegenüberstellung des Begriffs des *Anspruchsrechts* [*claim-right*] erklärt werden.⁹⁶

Ein Anspruchsrecht ist jedes Recht, das ein Individuum gegen ein anderes hat. Dieses Recht hat die folgende Struktur, auf die schon oben kurz hingewiesen wurde: *X* hat gegen *Y* einen Anspruch auf *E*.⁹⁷ Dann, wenn *X* ein Recht gegen *Y* hat, bedeutet das umgekehrt, dass *Y* eine Pflicht gegenüber *X* hat.⁹⁸ Es ist ein Anspruchsrecht, weil das Recht in sich einen Anspruch auf etwas enthält. Ein Recht auf etwas ist strukturell immer eine *dreistellige Relation* zwischen einem Rechtsträger, einem Adressaten und einem Gegenstand.⁹⁹ Zwei andere Unterscheidungen sind für das Anspruchsrecht wichtig. Eine ist die Unterscheidung zwischen *jus in rem* und *jus in personam*: „the distinction between rights *in rem* and rights *in personam*; or rights which avail against persons generally or universally, and rights which avail exclusively against certain or determinate persons.” (AUSTIN 1885, S. 369, Hervorhebung Austin).¹⁰⁰ Eigentumsrechte sind z. B. immer Rechte *in rem*, da alle Eigentümer ihre Rechte auf ihr Eigentum nicht gegen jemand besonderen haben, sondern gegen alle anderen im Allgemeinen. Ein Vertrag ist im Gegensatz dazu ein Recht *in personam*, da ein Vertrag eine rechtliche Verbindung zwischen zwei erkennbaren Personen ist, die gegeneinander ein Recht haben, aber nicht gegen die anderen außerhalb des Vertrags. Die andere Unterscheidung ist die zwischen *negativem* und *positivem* Recht. Negative Rechte sind Rechte, die Handlungen von anderen verbieten, weil diese auf den Träger dieses Rechts in einer nicht gewünschten Weise einwirken. Das Recht auf die Äußerung einer Meinung ist z. B. ein negatives Recht, weil es verlangt, dass andere Handlungen, die die freie Äußerung der Individuen verhindern könnten, verhindert werden. Da diese Rechte Handlungen von anderen verbieten und damit der Träger gegen die Handlungen anderer geschützt ist, sind diese Rechte auch als *Abwehrrechte* bekannt.¹⁰¹ Andererseits sind positive Rechte diejenigen, die Handlungen von anderen

⁹⁶ Hohfeld 1919, S. 36-38; Hart 1982, S. 168-169; Stoljar 1984, S. 1-12; Wenar 2005, S. 229-230.

⁹⁷ Alexy 1986, S. 171-173; Wenar 2005, S. 229.

⁹⁸ Hohfeld 1919, S. 38; Austin 1885, S. 344, S. 393-398; Del Vecchio 1914, S. 186-188; Gray 1948, S. 8-9; Alexy 1986, S. 185-194; Rainbolt 2006, S. 1-2; Wenar 2005, S. 229.

⁹⁹ Alexy 1986, S. 176-177. Über die Korrelationsthese in Hegel, siehe Hegel *Enz III*, § 486.

¹⁰⁰ Austin 1885, S. 369-392.

¹⁰¹ Alexy 1986, S. 174-179; Stoljar 1984, S. 13-15.

verlangen, weil diese eine gewünschte Wirkung auf den Träger haben. Alle, besonders die Kinder, hätten z. B. nach *The Universal Declaration of Human Rights* ein Recht auf Bildung.¹⁰² Ohne Handlungen, die eine Schule oder andere Maßstäbe entwickeln, wäre es unmöglich, dieses Recht zu vollziehen. Daher sind sie auch als *Leistungsrechte* bekannt.¹⁰³ Während diese Beziehung zwischen einem Träger und einem Adressaten, die die Anspruchsrechte charakterisieren, eine Beziehung voraussetzen, sind Freiheiten durch eine Selbstbezüglichkeit charakterisiert, die, selbst wenn wir andere Bedingungen zählen müssen, der wichtige Teil der Struktur der Freiheit ist.

Während das Anspruchsrecht durch diese dreistellige Relation charakterisiert ist, ist die Freiheit dagegen durch eine Selbstbezüglichkeit, bei der es auf dem anderen der Relation nicht ankommt, gekennzeichnet. Dem Anspruchsrechtsträger steht immer, wie oben angedeutet wurde, ein Adressat gegenüber, der der Entscheidungsmacht des Trägers ausgesetzt ist. Falls der Rechtsträger wollte, dass er die bestimmte Pflicht, zu der er wegen des Trägers Rechts verpflichtet ist, ausführt, muss er diese Pflicht erfüllen. In einem Fall von Anspruchsrecht steht immer die Beziehung zwischen dem Träger und dem Adressaten an erster Stelle. In einem Freiheitsfall hat das Individuum für sich nicht die Möglichkeit, die Handlung des anderen zu bestimmen, sondern nur seine eigene Handlung. Wenn ein Individuum *I* eine Freiheit *F* hat, bedeutet das, dass *I* eine Handlung *H* ausdrücken kann, weil diese durch die Freiheit *F* gegen die Interventionen der anderen gewährt ist. Daher hat ein Freiheitsträger eine *Handlungsmöglichkeit*, d. h., er hat eine normative Möglichkeit eine Handlung durchzuführen.¹⁰⁴ Deswegen sagt man, dass, wenn jemand eine bestimmte Möglichkeit hat zu handeln, dann hat er eine Freiheitssphäre, da er jetzt eine Entscheidungsmacht über seine eigenen Handlungen besitzt. Wir können in zwei dieser Freiheitssphären unterteilen, nämlich in (i) *Unbewehrte Freiheit* und (ii) *Bewehrte Freiheit*.¹⁰⁵

¹⁰² UDHR, Art. 26, Abs. 1, Satz 1.

¹⁰³ Alexy 1986, S. 179-181.

¹⁰⁴ Alexy 1986, S. 198.

¹⁰⁵ Alexy 1986, S. 203; Hart 1982, S. 171.

Eine unbewehrte Freiheit ist jede *Erlaubnis*, die ein Individuum hat. Eine Erlaubnis erklärt sich durch die Anwendung des Anspruchsrechts: wenn jemand keine Pflicht hat, sei diese durch ein Recht oder ein Gesetz geschaffen, dann hat er eine *Freistellung*, in der er handeln kann, wie er wollte.¹⁰⁶ Wenn wir täglich sagen, dass jemand ein Recht darauf hat, ins Kino zu gehen, sagen wir nicht, dass er Pflichten gegenüber anderen hätte, die ihm die adäquaten Zustände garantieren müssten, wie ein Kino in seiner Stadt, oder zu ihm einen Abstand einzuhalten, falls er ins Kino gehen wollte, sondern es ist gesagt, dass es keine Pflichten ihm gegenüber gibt, die ihn dazu zwingen oder daran hindern, ins Kino zu gehen. Daher sagt Hohfeld, dass: „[a] ‘liberty’ considered as a legal relation (or ‘right’ in the loose and generic sense of the term) must mean, if it have any definite content at all, precisely the same thing as a *privilege*” (HOHFELD 1919, S. 42, Hervorhebung Hohfeld). Es gibt in einem Gesetzbuch kein Recht darauf, ins Kino zu gehen, aber ebenso gibt es da kein Verbot. Wer ins Kino gehen will, kann dies tun, weil er frei dazu ist, selbst wenn er kein Recht darauf hat. Aber zu sagen, dass es kein Recht darauf gibt, bedeutet normalerweise nicht, dass irgendjemand ihn daran hindern darf, ins Kino zu gehen. Als Bürger eines Landes ist uns eine Pluralität von Rechten gewährt, die uns vor vielen Handlungen schützen, und deswegen diese Freiheit ermöglichen, obwohl diese selbst nicht direkt anerkannt sei. Wir haben viele Abwehrrechte, die nicht direkt die Freiheit, ins Kino zu gehen, bewahren, aber uns den Raum dazu sowieso konzедieren, d. h. einen *indirekt geschützten Rahmen*.¹⁰⁷ Aber es wäre möglich, dass jemand mich daran hindert, ins Kino zu gehen, ohne dass er eines meiner negativen Rechte verletzt. Er könnte z. B. alle Tickets gekauft haben.¹⁰⁸ Dann können wir sagen, dass diese Freiheit sehr schwach ist, da sie verhindert sein könnte.¹⁰⁹

Andere Freiheiten sind hingegen direkt geschützt. Und deswegen haben sie einen höheren Status als diese unbewehrte Freiheit. Diese Freiheiten sind die *bewehrten Freiheiten*.¹¹⁰ Diese Freiheiten sind nicht mehr nur bloße Erlaubnisse,

¹⁰⁶ Alexy 1986, S. 185; Hohfeld 1919, S. 38-39; Hart 1982, S. 171-172.

¹⁰⁷ Ich folge Harts Benennung, nämlich „protective perimeter“. Siehe Hart 1982, S. 171-172; Selbst wenn Alexy diese Klassifikation anders konzipierte, hat er für sich, dass diese Freiheit nicht direkt geschützt sei. Siehe Alexy 1986, S. 208-209. Ähnlich fasste auch Nozick seine Rechtstheorie auf, indem er von „side-constraints rights“ spricht. Siehe Nozick 1974, S. 28-33.

¹⁰⁸ Hart 1982, S. 167.

¹⁰⁹ Alexy 1986, S. 208.

¹¹⁰ Hart 1982, S. 172-173; Alexy 1986, S. 208-210.

sondern *Berechtigungen*.¹¹¹ Eine Erlaubnis unterscheidet sich von einer Berechtigung genau durch die Art des Schutzes, die sie haben. Während eine Erlaubnis eine bloße Freistellung, die jemand hat, ist, ist dagegen die Berechtigung eine Art von anerkannter Freiheit, da sie direkt geschützt ist. Eine Erlaubnis hat einen geschützten Rahmen durch andere Rechte, die sie zufällig bewahren. Eine Berechtigung hat aber einen geschützten Rahmen, weil an ihr ein Recht angesetzt ist. Sie hat einen notwendigen Charakter, und daher ist sie direkt geschützt.¹¹² Da diese Freiheit ein Recht als notwendiges Merkmal hat, und jede bewehrte Freiheit ein Recht in sich zeigt, ist auch das Gegenteil die Wahrheit. Jedes Abwehrrecht kreiert eine bewehrte Freiheit. Wenn wir sagen, dass alle das Recht haben, sich frei auszudrücken, das bedeutet auch, dass alle eine Freiheitssphäre haben, in der sie handeln könnten, wie sie wollen, kann niemand diesen Selbsta Ausdruck verhindern. Sie haben keine Möglichkeit, die einer im Beispiel mit dem Kino hätte, diesen zu vermeiden.

In jeder dieser Freiheiten ist dem Individuum eine Freiheitssphäre zuzugestehen, in der es handeln kann, wie es will. Aber, wie diese Sphäre besteht, hat mit ihrer Entstehung zu tun. Während eine Erlaubnis durch die Nichtexistenz einer Pflicht existiert, besteht die Berechtigung durch die Einräumung eines Abwehrrechts. Eine gute Theorie des Eigentums könnte niemals nur mit der Idee der Erlaubnis bestehen. Zu sagen, dass mir etwas gehört, und ich daher eine Entscheidungsmacht darüber habe, muss mehr als eine Erlaubnis sein. Ich habe Kontrolle darüber, die niemand mehr hat und von ihnen nicht entfernt werden kann.¹¹³ Dennoch können noch die anderen, täglichen Freiheiten durch die Idee der Erlaubnis gut erklärt werden. Diese beiden Arten von Freiheiten seien nach Hegel für ein System des Privatrechts konstitutiv.¹¹⁴ Aber die Idee des Rechts kann ohne eine Referenz auf die Entscheidungsmacht der Individuen, die Recht haben, nicht vollständig verstanden werden, da diese sich in den Freiheiten und Anspruchsrechten befindet und auch auf die Idee der Willensausübung hinweist. Eine Freiheit wird von einem Individuum als ein Anspruchsrecht ausgeübt, d. h., wir können innerhalb beider Rechte eine Entscheidungsmacht betrachten, die für

¹¹¹ Dieser Begriff könnte auch durch das Wort „Befugnis“ gut erfasst werden.

¹¹² Alexy 1986, S 209.

¹¹³ Larenz 1977, S. 138.

¹¹⁴ Wood 1990, S. 94.

diese beiden wesentlich ist. Deswegen sprach Hegel über das Privatrecht: „In Beziehung auf die *konkrete* Handlung und moralische und sittliche Verhältnisse ist gegen deren weiteren Inhalt das abstrakte Recht nur eine *Möglichkeit*, die rechtliche Bestimmung daher nur eine *Erlaubnis* oder *Befugnis*.“ (HEGEL RPH, § 38, Hervorhebung Hegel).¹¹⁵

Diese lange Auslegung ist dem gewidmet, Hegels Verständnis des Privatrechts als subjektives Recht zu präsentieren. Hegel zufolge habe die Naturrechtstradition versucht, die Gesamtheit des sozialen, politischen Lebens durch die Anwendung des subjektiven Rechtsbegriffs zu erklären. Nach Hegel sei diese Konzeption ein Versuch, den Begriff des Willensausdrucks in dem Recht festzulegen.¹¹⁶ Deswegen sei das Recht die Bestimmung der Freiheit. Aber diese Konzeption des Rechts sei nach Hegel zu eng, um das gesamte Spektrum des Rechts ausreichend zu erklären. Täglich erfahren wir mit dem Recht mehr, als in dem Privatrecht enthalten ist. Diese Konzeption allein bringt auch Probleme mit sich, die nicht durch sich selbst gelöst werden können. Daher ist es notwendig, in diese Konzeption eine andere einzufügen, wenn man die Gesamtheit des Rechts verstehen und diese Probleme lösen wollte.

2 – Die Grenze des Privatrechts

Man könnte Hegels Kritik an dem Privatrecht in zwei Richtungen unterscheiden. Einerseits gebe es das, was wir *direkte* Kritik nennen könnten. Diese Kritik ist direkt, weil sie auf diejenigen Probleme hinweist, die Hegel zufolge innerhalb des Privatrechtssystems vorkamen, und nicht dadurch gelöst werden können, d. h., es sind *immanente* Probleme. Daher könnten wir sagen, dass diese Probleme *logisch* aus dieser Rechtskonzeption folgen. Es gibt meines Erachtens zwei, durch verschiedene Argumente, direkte Kritiken, nämlich: (i) das Privatrechtssystem würde eine Gruppe von Normen benötigen, die die für die Koordination der Schutzhandlungen der Privatrechte notwendigen Pflichten feststellen; (ii) ein Justizsystem, das in der Lage wäre, mit dem Recht verbundene Probleme zu verurteilen sowie die Kriterien des Gerichtsverfahrens und der

¹¹⁵ Siehe auch Hegel VRPh, § 38.

¹¹⁶ Wood 1990, S. 94.

Strafen zu bestimmen, wenn ein Recht verletzt wurde. Andererseits können wir auch eine im Text *indirekte* Kritik finden. Die indirekten Kritiken sind alle Kritiken, die nicht direkt aus den Problemen der Naturrechtstheorie entstehen, sondern die Kritiken, die aus Hegels Theorie stammen und der naturrechtlichen Konzeption entgegenstehen. Diese sind daher *externe* Kritiken. Die zwei wichtigsten indirekten Kritiken sind: (i) der Personenbegriff nach der Naturrechtstheorie sei zu begrenzt und deswegen erkannte dieser einen anderen Teil nicht, der für ein vollständiges Verständnis der Rechtsfähigkeit unerlässlich wäre; (ii) Die von der Naturrechtstheorie adoptierte Rechtskonzeption, die Willenstheorie, sei auch zu begrenzt, um die Gesamtheit der subjektiven Rechtsphänomene zu erfassen. Fangen wir mit den indirekten Kritiken an.

2.1 – Hegels indirekte Kritiken am Privatrecht

(i) Nach Hegel hätte die Naturrechtstheorie den Personenbegriff als eine Gegebenheit verstanden und sei das Recht die Folge dieser Gegebenheit. Daher konnte sie sagen, dass ein Individuum Rechte hätte, weil es einfach eine Person sei.¹¹⁷ Dennoch wäre diese Idee ohne Weiteres ein Problem, weil unterschiedliche Individuen unterschiedliche Rechte haben und einige sogar kein Recht hatten. Das war z. B. der Fall bei Frauen, Kindern und den Sklaven.¹¹⁸ Viele Rechte, die die Männer hatten, bekamen damals die Frauen nicht. Sie hatten bestimmte Rechte, aber andere waren undenkbar. Hingegen hatten die Sklaven gar kein Recht. Sie waren *rechtlos*. Da die Sklaven rechtlos waren, konnten sie sogar Sachen sein, die jemandem gehören. Sie konnten Eigentum sein.

Diese historische Rechtlosigkeit macht gegenüber dem Personenbegriff ein logisches Problem aus, da es einerseits so konzipiert wurde, dass all die Menschen, die Rechte hätten, Personen wären, d. h., sie wären frei wegen ihrer Rechtsfähigkeit und dadurch könnten sie ihren Willen ausdrücken. Andererseits ist die Behauptung, dass alle Menschen Personen wären und deswegen Rechte haben müssten, d. h. eine normative Freiheitssphäre, in der sie handeln können, wie sie wollen. Diese zweite Behauptung ist die Erkenntnis, dass Menschen, die

¹¹⁷ Hegel RPh, § 57.

¹¹⁸ Hegel RPh, § 3, § 40 Anm., § 43, § 175.

Rechte haben, zuerst als Personen betrachtet wurden. Es gibt eine genetische Priorität der Person vor der Rechtseinräumung. Die Menschen müssen zuerst eine faktische Freiheit haben und danach müssen ihnen wegen dieser faktischen Freiheit Rechte, normative Freiheiten, gewährt werden. Die Persönlichkeit ist ein Grund, jemandem Recht zuzugestehen. Die erste Behauptung besagt dagegen, dass ein Mensch tatsächlich eine Person wäre, falls er Rechte hat. Ob ein Mensch fähig ist, frei zu handeln, ist von seinen Rechten abhängig. In diesem Verständnis gibt es keine Priorität eines Elements vor dem anderen, sondern eine Zusammenstellung der normativen und faktischen Freiheiten, da die Person durch die durch das Recht geschaffene Freiheitssphäre konstituiert wird. Wer ein Recht hat, ist eine Person, und wer eine Person ist, hat Rechte. Damit sagt Hegel: „Was aber im römischen Rechte sogenannte *Personsrecht* betrifft, so soll der Mensch erst mit einem gewissen *status* betrachtet eine Person sein“ (HEGEL RPH, § 40, Hervorhebung Hegel). Dadurch wäre es legitim zu sagen, dass die rechtlosen Menschen keine Personen waren.¹¹⁹ Hegel zufolge besteht dieser Widerspruch, da diese Theorie noch nicht erkannte, dass die Person ein zweierlei Begriff sei. Einerseits bedeutet Person nach Hegel, wie oben gesagt, ein Moment des Bewusstseins des Individuums, andererseits bedeutet Person auch ein *moralisch-rechtliches* Moment der Gesellschaft.¹²⁰ Deswegen sei die Person als ein *juristischer* Begriff kein Begriff, der aus der Natur entspringt, sondern der aus objektivem Geist. Dasselbe könne man von ihrem Gegensatz, dem Begriff des Sklaven, sagen.¹²¹

Hegel legitimierte das Recht als eine normative Freiheit, nach der die Menschen suchen, wenn sie ihre Willensfähigkeit erkennen. Aber ein Mensch sei eine juristische Person, *wenn er von der Gesellschaft als solche anerkannt wird und ihm Rechte gewährt werden.*¹²² Das meint Williams, wenn er zu Hegels Begriff von Person sagt:

„Abstract personality is a formal-ontological concept that results from a series of intellectual and sociopolitical negations or

¹¹⁹ Hegel RPh, § 40 Anm.

¹²⁰ Williams 1997, S. 134.

¹²¹ Hegel RPh, § 57 Zusatz.

¹²² Hegel RPh, § 57. Siehe Williams 1997, S. 138-140; Wood 1990, S. 83-93; Smith 1989, S. 115-131.

abstractions...The abstraction requisite to the formation of abstract personality is not a single act or event; rather it results from a long sociohistorical process of education in the broad sense (*Bildung*). For Hegel, the concept of right is mediated by recognition, but conversely, what is recognized is in part the way in which human beings think of themselves. It is bound up with their level of cultural and intellectual attainment, that is, their *Bildung*, or education. It is through education that the abstraction of personality in a formal legal sense is achieved.” (WILLIAMS 1997, S. 135, Hervorhebung Williams).

Person sei dann nach Hegel nicht nur ein für das Rechtssystem notwendiges Konstrukt, sondern ein Konstrukt, das aus dem bestimmt geschichtlichen Moment der Gesellschaft, und daher von ihren Strukturen und Werten, abhängt: „Es gehört der Bildung, dem *Denken* als Bewußtsein des Einzelnen in Form der Allgemeinheit, daß Ich als *allgemeine* Person aufgefaßt werde, worin *Alle* identisch sind.“ (HEGEL RPH, § 209, Hervorhebung Hegel).¹²³ Die juristische Person sei letzten Endes eine von einem Moment der Geschichte konstruierte, selbst wenn eine notwendige Vereinfachung.¹²⁴

(ii) Das Rechtsverständnis der Naturrechtstradition sei dasselbe der Willenstheorie, wie oben gezeigt. Nach Hegel sei dieses Verständnis an sich nicht widersprüchlich oder gar falsch, aber zu eng, um die Gesamtheit des Rechtssystems zu erfassen. Zusammengefasst besagt die Willenstheorie, dass jedes subjektive Recht die individuelle Freiheit äußert. Deswegen sei das subjektive Recht strukturell stets eine Berechtigung. Obwohl Hegel diese Rechtsfassung nicht beiseiteschob, wusste er, dass diese nicht die ganzen Rechtsgeschäfte und Rechtsverhältnisse innerhalb einer Gesellschaft erklären konnte. Daher hätte er meines Erachtens eine andere, noch umfassendere Rechtskonzeption verteidigt, die wir heutzutage *Interessentheorie* nennen können.¹²⁵

¹²³ Hegel RPh, § 57 Anm.

¹²⁴ Smith 1989, S. 112-114.

¹²⁵ Hegel RPh, §§ 122-134. Über den Begriff der Interessentheorie siehe: Hart 1982, S. 174-188; Lyons 1969, S. 173-185; MacCormick 1977, S. 189-209; Pound 1958, S. 109-139; Raz, 1984, 194-214; Stoljar 1984, S. 25-35; Wenar 2005, S. 240-243; Sreenivasan 2005, S. 261-267; Rainbolt 2006; S. 86-98.

Die Interessentheorie besagt, dass ein Recht bestehe, wenn sein Träger ein Interesse daran habe oder sein Wohlstand davon abhängt.¹²⁶ Daher sagt Raz:

„To assert that an individual has a right is to indicate a ground for a requirement for action of a certain kind, i.e. that an aspect of his well-being is a ground for a duty on another person. The specific role of rights in practical thinking is, therefore, the grounding of duties in the interests of other beings.“ (RAZ 1984, S. 207-208).

Wenn statt des Willens das Interesse im Zentrum der Rechtsfunktion steht, löst man zwei unmittelbare Folgen aus, nämlich dass erstens das subjektive Recht nicht mehr stets eine Willensäußerung sei und dass zweitens ein subjektives Recht strukturell nicht mehr wesentlich einer Berechtigung entspricht, sondern jetzt die unterschiedlichen Rechtsstrukturen umfasst, sogar das positive Anspruchrecht. Hegel sieht das, indem alle gegen alle bestimmte Ansprüche haben, die nur durch *Pflichten*, die Individuen gegeneinander haben, charakterisiert sein könnten.¹²⁷ Aber das bedeutet auch nicht, dass in der Interessentheorie das subjektive Recht niemals eine Berechtigung sei oder den Willensausdruck verteidigt. In der Tat könnte ein Verteidiger dieser Rechtsauffassung behaupten, dass die wichtigste Funktion eines Rechts auf den Schutz der Willensfreiheit gerichtet sei, d. h., der Wille ist auch ein Interesse der Individuen.¹²⁸ Deswegen könnte man sagen, dass ein subjektives Recht stets beide Rechtsauffassungen in sich hätte und der ständige Streit zwischen beiden Positionen einfach aus einem unzureichenden Missverständnis des subjektiven Rechts ausgelöst würde.¹²⁹

Man muss auch vor Augen haben, dass ein Interesse uns nicht direkt auf eine utilitaristische Fassung des Rechts verpflichtet. Der Begriff „Interesse“ muss hier sehr breit verstanden werden: „broadly defined, an interest is simply something one wants or desires, or *something one should want or desire*.“ (STOLJAR 1984, S. 31-32, Hervorhebung DdVC). Anstatt des Interesses im eng ökonomischen Sinn kann das noch umfassender konzipiert werden, z. B. als ein höchster Wert, den wir

¹²⁶ Hart 1982, S. 174-177; Lyons 1969, S. 176; MacCormick 1977, S. 204-205; Pound 1958, S. 110-111; Raz, 1984, 207-210; Stoljar 1984, S. 31-34; Wenar 2005, S. 240-241; Sreenivasan 2005, S. 261; Rainbolt 2006; S. 86-87.

¹²⁷ Hegel RPh, § 125, § 133.

¹²⁸ MacCormick 1977, S. 207-208; Wenar 2005, S. 241; Sreenivasan 2005, S. 262.

¹²⁹ Alexy 1986, S. 164-165.

gewährleisten wollten.¹³⁰ Nach dieser Auffassung bestehe ein Recht, wenn es einen bestimmten Wert gibt, der besagt, dass bestimmte Rechte aufgenommen werden müssten, weil diese Rechte diesen bestimmten Wert verbreiten. Wir können aber diese Auffassung auch anders verstehen. Die Interessen seien nicht nur *subjektiv*, sondern auch *objektiv*.¹³¹ Subjektive Interessen seien diejenigen, die wir haben, wenn wir etwas wünschen oder als wünschenswert betrachten.¹³² Subjektive Interessen wurden z. B. von dem Utilitarismus als das Zentrum des moralischen oder politischen Denkens gesehen. Die Summe der Interessen würde das politische Ziel aufzeichnen, das nach politischen Maßstäben dazu kreiert wurde. Im Kontrast seien objektive Interessen keine Interessen, die durch die Wünsche aufkommen, sondern diejenigen, die man dem Menschen als einem denkenden Lebewesen zuschreiben könnte oder als dem, das einem bestimmten Gerechtigkeitsmaßstab folgen würde. Als solche objektiven Interessen sind die bekanntesten: die Rawls'schen „Primary Goods“; die senschen „Capabilities Right System“; und die dworkinschen „Equality of Resources“.¹³³ Aber sogar innerhalb dieser unterschiedlichen Konzeptionen der objektiven Interessen befinden sich verschiedene Begründungen dieser objektiven Interessen. Während Rawls und Dworkin diese Güter aus Gerechtigkeitsprinzipien oder moralischen Begriffen ableiten, die auch voneinander unterschiedlich sind, versucht Sen dagegen, diese Güter direkt aus einem speziellen, objektiven Wohlstandsvektor abzuleiten und erst danach eine Gerechtigkeitskonzeption darauf zu fundieren.¹³⁴

Nach Sen sei die Berücksichtigung der bloß objektiven Interessen aber nicht genug, um auf die Pluralität der relevanten Daten zum Wohlstand zu achten: „why should an objective criterion not take note of the objective basis of differences of different people's ‚tastes and interests‘?“ (SEN 1985, S. 196). Ohne diese objektivierbar subjektiven Interessen würde der Analyse in der Tat eine sehr wichtige Seite des Wohlstands eines Individuums fehlen:

¹³⁰ Raz 1984, S. 214.

¹³¹ Stoljar 1984, S. 32; Scanlon 1975, S. 656-658.

¹³² Sen 1985, S. 195-196.

¹³³ Rawls 1988, S. 257; Sen 1982, S. 16; Dworkin 1981, S. 332-334.

¹³⁴ Sen 1985, S. 197-202. Aber man muss zugeben, dass das dworkinsche Perspektiv der Gerechtigkeit sehr ähnlich ist mit dem von Sen.

„One reason why ‚being well off‘ is quite different from ‚being well‘ ... is the variability of personal characteristics which makes the causal relations *person-specific*. The Charybdis of overrigidity threatens us as much as the Scylla of subjectivist variability, and we must not lose sight of the important personal parameters in developing an approach to well-being” (SEN 1985, S. 196, Hervorhebung Sen).

Nur mit der Berücksichtigung dieser personellen Seite sei die Analyse des Wohlstands des Individuums vollständig. Daher nennt er diese neue Analyse „functioning vector“.¹³⁵ Als „functioning“ versteht er all die Charakteristiken, die wir dem Individuum als denkendem, sozialem Lebewesen zuschreiben könnten, und diese dienen uns als Wohlstandskriterien der Individuen, da niemand ohne die Erfüllung dieser Charakteristiken ein gutes Leben führen könnte. Solche „functioning“ seien: biologische, psychologische oder sogar soziale Bedürfnisse.¹³⁶ Da sich psychologische und soziale Bedürfnisse neben den biologischen Bedürfnissen in ihrem Wert befinden, konnte Sen zu dem Schluss kommen, dass zu den „functioning vector“ objektive sowie subjektive Interessen der Individuen zählen könnten, selbst wenn diese subjektiven Interessen objektiviert seien: „the personal features that make a *relevant* objective difference... can be built *parametrically* into an evaluation function without losing objectivity.” (SEN 1985, S. 196, Hervorhebung Sen). Je mehr relevante Eigenschaften, desto kompletter wären die „functioning vector“.¹³⁷

Aber Sen weiß, dass in einem bestimmten Kontext nicht alles „functioning“ ist, was für die Entwicklung eines politischen Maßstabs oder Rechtes gelten sollte, sonst würde daraus ein Irrtum entstehen. Sen zufolge führe eine unmittelbare Analyse der „functioning vector“ eines Individuums zu einem falschen Bild seines Wohlstands. Daher müsste man noch einen anderen Vektor hinzufügen, nämlich den „capability set“.¹³⁸ Ein „capability set“ zieht in Betracht, was ein Individuum in seinen „functioning vector“ tatsächlich erreichen könnte. Es gebe nach Sen stets unterschiedliche Individuen, die dieselben „functioning vector“ haben, d. h., sie haben dieselbe Wohlstandserfüllung und daher erfahren sie dieselben, aber, weil

¹³⁵ Sen 1985, S. 198.

¹³⁶ Sen 1985, S. 197-198. Raz sagte Ähnliches. Siehe Raz 1986, S. 308-309.

¹³⁷ Sen 1985, S. 200.

¹³⁸ Sen 1985, S. 200-201.

sie verschiedene „capability sets“ haben, haben sie unterschiedliche Zugänge zu diesen Gütern.¹³⁹ Zwei Individuen könnten z. B. arm sein, daher hätten sie in Beziehung darauf denselben „functioning vector“, aber das bedeutet nicht, dass beide dasselbe Wohlstandsgefühl hätten, weil es sein könnte, dass eines diese Lebensweise gewählt hätte, indem es seinen Reichtum gänzlich ausgeben müsste, während das andere in der Tat einfach keine Arbeit gefunden hätte und deswegen kein Vermögen generieren konnte. Der Unterschied zwischen beiden sei, dass das erste die Möglichkeit hatte, nicht in Armut zu leben, während das andere keine Wahl über sein Schicksal hatte. Die Macht über den eigenen Wohlstand nennt Sen „well-being freedom“:

„Importance may well be attached to checking whether one person did have the opportunity of achieving the functioning vector that another actually achieved...If one person could have achieved all the relevant functioning vectors that the other could, then in some important sense the first person had at least as much freedom to live well. The general idea of the freedom to achieve well-being can be called *well-being freedom*.“
(SEN 1985, S. 201, Hervorhebung Sen).

Nach Sen sei diese Freiheit aber nicht die einzige, die wir als Mensch erfahren könnten. Weil wir die Ziele unserer Handlungen beschließen und uns dazu determinieren könnten, erfahren wir eine „agency freedom“, nämlich jene Freiheit, die in der Willenstheorie gilt.¹⁴⁰

Die „agency freedom“ sei nach Sen wichtig, da wir nicht nur Individuen seien, die basische Bedürfnisse benötigen, sondern da es uns auch wichtig ist, als *zurechnungsfähige Subjekte* betrachtet zu werden, die über ihr eigenes Leben eine Entscheidungsmacht haben:

„The importance of the agency aspect, in general, relates to the view of persons as responsible agents. Persons must enter the moral accounting by others not only as people whose well-being demands concern, but also as people whose responsible agency must be recognized.“
(SEN 1985, S. 204).

¹³⁹ Sen 1985, S. 201.

¹⁴⁰ Sen 1985, S. 203

Das bedeutet, dass wir auch jetzt ein neues Bedürfnis hervorbringen, nämlich ein moralisches Bedürfnis nach Respekt. Obwohl Sen beide Arten von Freiheit voneinander trennt, glaubt er, dass die moralischen oder politischen Forderungen dieser Freiheit auch voneinander getrennt sein müssten.¹⁴¹

Sen entwickelt zudem die Begriffe des Interesses und der Freiheit weiter. Erstens kann der Wohlstand die Summe von zwei Variablen sein, nämlich den subjektiven und objektiven Interessen. Das Recht basiert nicht mehr darauf, was das Individuum einfach begehrt, oder auf einem ganz objektiven Kriterium, das andere wichtige Aspekte des Wohlstands eines Individuums ignoriert, wie z. B. die sozialen. Zweitens können wir den Wohlstand eines Individuums als eine Art von Freiheit betrachten. Die Freiheit bedeutet nicht nur eine sehr enge Fassung des Entscheidungsprozesses, dessen Gegensatz die Verhaftung exemplifiziert, aber auch den Zugang zu Gütern, die für das Individuum auch ein Zeichen von Respekt sind. Ohne solche Güter sind dem Individuum verschiedene Lebensmöglichkeiten verschlossen.¹⁴² Deswegen sei jedes positive Anspruchrecht nicht nur Berechtigungen oder negatives Anspruchrecht, sondern auch die Äußerung der Freiheit: „The ‚capability set‘ thus stands for the actual freedom of a choice a person has over alternative lives that he or she can lead.“ (SEN 1990, S. 114).

Aber Sens Theorie ist zum Teil problematisch. Im Lauf der Bestimmung der Rechte, die die Individuen haben sollten, benutzt man den „capability set“, um zu wissen, welche Freiheiten die Individuen benötigen, da Rechte eine determinierte Menge von Inhaltsansprüchen brauchen. Aber Sen hat uns nicht genannt, welche die Parameter sind, die wir verwenden sollten, um die wirklichen Bedürfnisse bestimmen zu können.¹⁴³ Ohne diese Parameter können wir die „capability sets“ nicht bestimmen, da diese stets dynamisch seien.¹⁴⁴ Es gibt dadurch ein epistemologisches Problem, weil wir nicht genau wissen können, welches Bedürfnis jemand in der Tat hat, und daher wären wir nicht in der Lage, Rechte zu schaffen. Deswegen ist es keine Überraschung, dass Rawls und Dworkin die Inhalte der basischen Güter schon von vornherein durch einen gerechten Rahmen

¹⁴¹ Sen 1985, S. 204-208.

¹⁴² Sen 1990, S. 114.

¹⁴³ Anderson 1999, S. 316.

¹⁴⁴ Sen 1985, S. 200.

bestimmten. Dadurch haben sie das Problem vermieden, einen Mechanismus zu schaffen, der die Inhalte der Rechte jedes Mal neu bestimmen könnte. Dennoch finden wir die Lösung für solche Probleme in der hegelschen *Anerkennungslehre*.

Nach vielen gegenwärtigen Kommentatoren entwickelte Hegel seine politische Theorie auf der Basis der Anerkennungsbeziehungen, die innerhalb jedes sozialen Arrangements geschehen.¹⁴⁵ Was bedeutet aber Anerkennungsbeziehungen? Anerkennungsbeziehungen seien diejenigen Beziehungen, die Individuen miteinander haben, deren Struktur auf einer intersubjektiven Reziprozität zwischen den Individuen eines sozialen Arrangements beruht.¹⁴⁶ Diese intersubjektive Reziprozität befindet sich innerhalb der Interaktion zwischen zwei oder mehreren Individuen und sichert Arten von positiver Selbstkonzeption der Individuen.¹⁴⁷ Wenn zwei oder mehrere Individuen miteinander interagierten, hätten sie voneinander bestimmte Erwartungen und davon seien sie motiviert. Diese Erwartungen ändern sich, abhängig von der Form der Interaktion, die zwischen den Individuen geschieht.¹⁴⁸ Die Anerkennungsbeziehung sei jedoch keine einfache Interaktion, die problemlos läuft: „die Bewegung der Anerkennung [besteht]...aus einem Prozeß der einander ablösenden Stufen der Versöhnung und des Konflikts zugleich.“ (HONNETH 1992, S. 31). Das scheint mir korrekt zu sein, da Hegel selbst die Anerkennungsbeziehung als die Folge eines Kampfes zwischen Individuen, die versuchen, gegeneinander ihre eigenen Begierden zu verwirklichen, bezeichnet:

„die beiden sich zueinander verhaltenden selbstbewußten Subjekte, weil sie sich unmittelbares Dasein haben, *natürlich, leibliche* sind, also in der Weise eines *fremder Gewalt* unterworfenen *Dinges* existieren und als ein solches aneinander kommen, [sind] zugleich aber schlechthin *freie* und [dürfen] nicht als ein nur *unmittelbar Daseiendes*, nicht als ein bloß *Natürliches* voneinander behandelt werden...Die Menschen müssen sich daher ineinander wiederfinden wollen. Dies kann aber nicht geschehen, solange dieselben in ihrer Unmittelbarkeit, in ihrer Natürlichkeit befangen sind...Die Freiheit fordert daher, daß das

¹⁴⁵ Siehe Honneth 1992, S. 54-105; Smith 1989, S. 115-131; Williams 1997, S. 2-9; Wood 1990, S. 77-93.

¹⁴⁶ Honneth 1992, S. 30, S. 192-193.

¹⁴⁷ Honneth 1992, S. 30 – 31, 148.

¹⁴⁸ Honneth 1992, S. 45.

selbstbewußte Subjekt weder seine eigene Natürlichkeit bestehen lassen noch die Natürlichkeit anderer dulde...Nur durch *Kampf* kann also die Freiheit erworben werden.“ (HEGEL ENZ III, § 431 Zusatz, Hervorhebung Hegel).

Wie oben erwähnt wurde, versuchten die Individuen als Organismen, ihre eigenen Triebe zu vollziehen. Aber weil sie auch Personen seien, wolle jedes dieser Individuen auch seine eigene Freiheit vor den anderen äußern. Zu diesem Zweck würden diese Individuen miteinander kämpfen, um sich selbst zu bestätigen. Der Kampf um Anerkennung fängt mit der Affirmation der eigenen Interessen an. Die Individuen haben Bedürfnisse nach Freiheit und Subsistenz: „jedes der beiden Selbstbewußtsein[e] bringt das Leben des anderen in *Gefahr*...denn ebenso ist jedes auf die Erhaltung seines Lebens als des Daseins seiner Freiheit gerichtet.“ (HEGEL ENZ III, § 432, Hervorhebung Hegel). Der Kampf um Anerkennung könne aber nach Hegel eine von zwei Folgen haben. Erstens kann einer der Kämpfer den anderen unterwerfen.¹⁴⁹ So das in bestimmten Momenten der Geschichte geschah, wäre aber nicht notwendigerweise ein Unrecht entstanden.¹⁵⁰ Damals sei die Unterwerfung akzeptabel gewesen, ohne die der Staat oder die Gesellschaften niemals hätten entstehen können.¹⁵¹ Jedoch ist dieser Umstand der Unterwerfung nicht das wirkliche Ende des Kampfes um Anerkennung, weil es nach der Sichtweise der Unterworfenen noch diese Forderung nach Freiheit gibt. Wenn die Individuen nicht um ihre Freiheit kämpfen, seien sie nicht wirklich frei. Das ist der Sinn des Kampfes um Anerkennung. Die Individuen verwirklichen die Freiheit, indem sie nach ihrer Freiheit streben. Sie wollen wollen. In der Tat setzt Hegel für die Entfaltung der Gesellschaften diese Forderung voraus:

„wer für die Erringung der Freiheit das Leben zu wagen den Mut nicht besitzt, der verdient, Sklave zu sein; und wenn dagegen ein Volk frei zu sein wollen sich nicht bloß einbildet, wird keine menschliche Gewalt dasselbe in der Knechtschaft des bloß leidenden Regiertwerdens zurückzuhalten vermögen.“ (HEGEL ENZ III, § 435 Zusatz).

¹⁴⁹ Hegel Enz III, § 433.

¹⁵⁰ Smith 1989, S. 121.

¹⁵¹ Hegel Enz III, § 433.

Damit meinte Hegel, dass, so lange die Kämpfer ihre Freiheit verlangen, der Kampf um Anerkennung andauern wird, bis die Kämpfer eine neue Stufe der Anerkennung errungen haben. In dieser neuen Stufe erkennen sich die Individuen als freie Menschen an und sind vollkommen, dennoch nur formell, gleich.¹⁵² Daher sei es die zweite Folge des Kampfes um Anerkennung, eine *formelle* Gleichheit zwischen den Individuen zu erreichen, da, indem sie einander als frei anerkennen, alle zu Personen werden, die nicht mehr voneinander unterschieden werden können.¹⁵³ Deswegen nannte Hegel die zweite Folge dieses Kampfes *das allgemeine Selbstbewusstsein*.¹⁵⁴

Daher sei es Hegels erste Fassung des Bedürfnisses der Individuen innerhalb einer Gesellschaft, dass jedes wolle, als Person anerkannt zu sein.¹⁵⁵ Was bedeutet es aber, als Person anerkannt zu sein? Wie oben gezeigt wurde, sei eine Person ein jedes Individuum, das fähig sei, jeden geistigen Inhalt zu eliminieren. Als Person verstehe ich mich als einen freien Akteur, der einen Willen hat. Da ich einen Willen habe, will ich diesen aber äußern. Ich will wollen. Dazu will ich als Person anerkannt werden, d. h., ich will, dass mir Rechte zugestanden werden, mit denen ich mich innerhalb der Gesellschaft ausdrücken könnte.¹⁵⁶ Ich will als ein zurechnungsfähiger Akteur betrachtet werden, d. h., ich verlange von den anderen Akteuren Respekt. Respekt bedeutet wesentlich dann die Anerkennung eines Individuums als ein zurechnungsfähiges Subjekt.¹⁵⁷ Hier gilt, was Sen sagte: ich beanspruche „agency freedom“, weil ich des Respekts der anderen bedürfe.¹⁵⁸ Deswegen wies Hegel zunächst auf dasjenige Rechtsgebiet hin, das die Entscheidungsmacht über unser eigenes Leben und unsere Willensfreiheit vergrößert, nämlich das Privatrecht.¹⁵⁹ Hegel gibt in diesem Punkt der Naturrechtstradition Recht. Das bedeutet aber nicht, dass Hegel nur mit diesem Rechtsverständnis eine willentheoretische Fassung des Rechts hat. In der Tat gründet das Privatrechtssystem auf einer Forderung, die jedes Individuum als eine Person, als ein wollendes Wesen, hat. Diese Forderungen sind nichts Anderes als

¹⁵² Hegel Enz III, § 436 Zusatz.

¹⁵³ Hegel RPh, § 49; Smith 1989, S. 122-124.

¹⁵⁴ Hegel Enz III, § 436.

¹⁵⁵ Honneth 1992, S. 177; Smith 1989, S. 122; Wood 1990, S. 91; Williams 1997, S. 138-140.

¹⁵⁶ Hegel Enz III, § 432 Anm.

¹⁵⁷ Honneth 1992a, S. 177.

¹⁵⁸ Sen 1985, S. 204.

¹⁵⁹ Smith 1989, S. 123-124; Williams 1997, S. 139.

objektivierbar subjektive Interessen, die Individuen an sich selbst haben.¹⁶⁰ Hegel zufolge sei das erste Interesse an der eigenen Freiheit, das jeder haben könnte. Der Schutz der Individuen durch individuelle Privatrechte bedeutet daher dieser Perspektive nach einen Schutz der eigenen Willensäußerungen, des eigenen Interesses an der Freiheit: „the rationale for property right is that a person ‚exist as Idea‘ when personality is given a sufficient ‚external sphere‘ in which to exercise is abstract or arbitrary freedom“ (WOOD 1990, S. 95).¹⁶¹ Wenn ich sage, dass ich das Objekt *X* besitze, ist diese Äußerung eine Willensäußerung. Ich sähe meine Persönlichkeit in diesem Objekt und daher gehört diesem Objekt mein Wille an. Ich sei da. Dieselbe Logik ist in den anderen Privatrechten. Meine Freiheit befinde sich in diesen Objekten oder Handlungen. Das erklärt, warum Hegel die Privatrechte als ein wesentliches Merkmal der individuellen Freiheit betrachtet und das System des subjektiven Rechts als interessetheoretisch verstanden sein könnte. Aber das ist nicht die ganze Seite seiner Interessetheorie, da Anerkennungsbeziehungen nicht nur aus dem Anspruch nach Willensausdruck bestehen, sondern die Ansprüche können andere Formen annehmen.

Die Bedürfnisse nach Anerkennung entspringen aus demjenigen Bedürfnis, das jedes Individuum als biologisches, psychologisches und soziales Wesen hat, nicht nur als freies Wesen.¹⁶² Diese Interessen sind deswegen keine bloßen Interessen, sondern notwendige Interessen, die aus dem menschlichen Wesen entstehen. Nur durch die Annahme anderer wesentlicher Bedürfnisse können wir die anderen Rechte, die wir in einer Gesellschaft haben, erklären. Hegel bemerkte das und sah darin den größten Fehler der Naturrechtstradition. Sie konnte nur Privatrechte erläutern. Hegel sah das in zwei Instanzen. Erstens könnte das Privatrecht nicht die Grenze der formellen Gleichheit überschreiten. Dadurch müsste man sagen, dass jede Forderung nach *materieller* Gleichheit eine Art von Unrecht sei.¹⁶³ Diese Position wird heutzutage sehr deutlich durch eine

¹⁶⁰ Diese Idee von objektivierbar subjektiven Interessen für den Gehalt der subjektiven Rechte erkannte Hegel, indem er sagte: „Die polizeiliche Vorsorge verwirklicht und erhält zunächst das *Allgemeine*, welches in der *Besonderheit* der bürgerlichen Gesellschaft enthalten ist“ (HEGEL RPh, § 249, Hervorhebung DdVC).

¹⁶¹ Smith 1989, S. 123; Williams 1997, S. 141.

¹⁶² Smith 1989, S. 117; Wood 1990, S. 90-91; Honneth 1992, S. 148-151; 1992b, S. 188-190.

¹⁶³ Hegel RPh, § 49 Zusatz.

Konzeption der Gerechtigkeit formuliert und verteidigt, nämlich durch Robert Nozicks „entitlement theory“.¹⁶⁴

Nozick begründet seine „entitlement theory“ mit einer Art von Naturrechtsansatz.¹⁶⁵ Wir hätten nur Privatrechte, weil diese Rechte die einzigen seien, die nicht gegen die Idee eines geschützten Rahmens verstoßen.¹⁶⁶ Andere Rechte, die nicht dieselbe Struktur als die von dem Privatrecht besitzen würden, seien dadurch nicht gerechtfertigt, weil diese anderen Rechte unsere Unantastbarkeit als Personen verletzen. Sie seien stets Zwecke für ein Ende.¹⁶⁷ Sie nötigen Individuen zu Handlungen, die sie sonst nie ausführen würden. Daher könnten wir nur Privatrechte haben, da diese diejenigen seien, die uns als Personen beschützen könnten: „Side constraints upon action reflect the underlying Kantian that individuals are ends and not merely means...Individuals are inviolable.“ (NOZICK 1974, S. 30-31). Von diesen Privatrechten geht Nozick aus, wenn er sagt, dass der einzig legitimierte Staat der Minimalstaat sei.¹⁶⁸

Innerhalb des Minimalstaates könnte einfach nur eine Theorie der Gerechtigkeit gegen andere zählen, nämlich, seine „entitlement theory“. Seine Theorie der Gerechtigkeit hat nur drei Themen, von denen drei Prinzipien der Gerechtigkeit abgeleitet werden.¹⁶⁹ Das erste Thema sei der *ursprüngliche Erwerb vom Besitzum* [original acquisition of holdings]. In diesem ersten Thema befindet sich das erste Prinzip der Gerechtigkeit, das *Gerechtigkeitsprinzip in der Aneignung*. Nozick folgt einer Version von Lockes Prinzip des ursprünglichen Erwerbs, obwohl er selbst nicht versuchte, dieses Prinzip zu begründen – wie auch nicht die anderen.¹⁷⁰ Er nimmt einfach an, dass dieses Prinzip das einzige wäre, das unsere Naturrechte nicht verletzen würde. Aus dem ersten Thema geht Nozick zum zweiten, nämlich die *Übertragung vom Besitzum* [transfer of holdings]. In diesem Thema werde das zweite Prinzip der Gerechtigkeit behandelt, das

¹⁶⁴ Nozick 1974, S. 150-153.

¹⁶⁵ Koller 1981, S. 141-142.

¹⁶⁶ Nozick 1974, S. 29.

¹⁶⁷ Nozick 1974, S. 28-30.

¹⁶⁸ Nozick 1974, S. 149.

¹⁶⁹ Nozick 1974, S. 150-152.

¹⁷⁰ Koller 1981, S. 146.

Gerechtigkeitsprinzip in der Übertragung. Aus diesen beiden Prinzipien könnten wir die Güterverteilung einer Gesellschaft einschätzen:

„A distribution is just if it arises from another just distribution by legitimate means. The legitimate means of moving from one distribution to another are specified by the principle of justice in transfer. The legitimate first ‘moves’ are specified by the principle of justice in acquisition. Whatever arises from a just situation by just steps is itself just.”
(NOZICK 1974, S. 151).

Wenn eine Güterverteilung einem dieser Prinzipien nicht folgt, sei es uns erlaubt zu behaupten, dass eine Ungerechtigkeit passiert ist.¹⁷¹ Daraus ergebe sich das dritte Thema einer Theorie der Gerechtigkeit, nämlich das Thema der *Wiedergutmachung eines Unrechts durch Besitztum*. Daraus folgt das dritte Prinzip der Gerechtigkeit, das *Gerechtigkeitsprinzip der Wiedergutmachung*. Damit schließt nach Nozick die Aufgabe einer Theorie der Gerechtigkeit. Jedes andere Prinzip würde unsere Rechte und damit unsere Freiheit verletzen.¹⁷²

Nozick zufolge sei ein Unrecht jede Art der Gleichheit, die über die formelle hinausläuft, weil diese anderen Arten der Gleichheit den tatsächlichen Willen der Individuen in der Güterverteilung nicht ernst nehmen würden, da die Individuen ihre Güter nicht verteilen könnten, wie sie wollten. Damit würden diese die Prinzipien der Gerechtigkeit vom Besitztum verletzen, vor allem das Prinzip in der Übertragung.¹⁷³ Sogar Chancengleichheit sei nach Nozick zu anstrengend, wenn dafür ein finanzielles Mittel gebraucht wird, weil es dann nötig wäre, dass die Besitztümer der Individuen angegriffen werden. Das würde ein Unrecht konstituieren. Warum wäre aber dieses Ergreifen ein Unrecht? Weil dieses Ergreifen unsere Eigentumsrechte verletzen würde. Das Recht auf Eigentum existiert wegen einer Logik der Freiheit. Indem ich für ein bestimmtes Eigentum arbeitete und jemand daher einen Teil meines Eigentums entnehme, stähle er einen Teil meiner Arbeit und damit die Zeit, die ich aufgebracht hätte, um dieses

¹⁷¹ Nozick 1974, S. 152.

¹⁷² Nozick 1974, S. 160-178. Meines Erachtens ist es kein Zufall, dass die Prinzipien und Themen der Gerechtigkeit bei Nozick denjenigen entsprechen, die Hegel als die der Naturrechtstradition verstand.

¹⁷³ Nozick 1974, S. 235.

Eigentum zu erhalten. Das sei dasselbe wie *erzwungene Arbeit*.¹⁷⁴ Dadurch hätte ich nicht mehr die Freiheit auf mich selbst. Diese Verneinung meiner Freiheit heißt nach Nozick dann auch die Verneinung meines Personenstatus, meiner Autonomie.

Hegel negiert das nicht. Nach ihm wäre jeder Versuch, eine robuste Gleichheit der innerhalb der Gesellschaft Benachteiligten zu konzederen, auch ein Akt gegen die Gerechtigkeitsprinzipien in den wirtschaftlichen Transaktionen.¹⁷⁵ Das würde aber nicht bedeuten, dass ein Unrecht geschehen ist. In der Tat sieht Hegel, dass diese Prinzipien in einem großen Umfang der Gesellschaft gelten, aber diese können keine universelle Gültigkeit für sich selbst erheben, weil in anderen Teilen der Gesellschaft andere Gerechtigkeitsprinzipien gültig seien. Dasselbe passiert innerhalb der von ihm so genannten *bürgerlichen Gesellschaft*.¹⁷⁶ Die Wirtschaft ist ein Teil der bürgerlichen Gesellschaft, aber diese ist größer als jene.¹⁷⁷ Wenn wir in die bürgerliche Gesellschaft eintreten, d. h., wenn wir mit jemandem anderen, der sich nicht in unserer Familie befindet, handeln, sei er als Person betrachtet. Damit hätte er Anspruch auf bestimmte Rechte, wie z. B. die Privatrechte.¹⁷⁸ Im Lauf der Zeit könnten verschiedene Umstände in der Gesellschaft die Individuen in Armut bringen, die nach Hegel

„einem Zustande, der ihnen die Bedürfnisse der bürgerlichen Gesellschaft läßt und der...dagegen sie aller Vorteile der Gesellschaft, Erwerbsfähigkeit von Geschicklichkeiten und Bildung überhaupt, auch der Rechtspflege, Gesundheitspflege, selbst oft des Trostes der Religion usf. mehr oder weniger verlustig macht“ (HEGEL RPH, § 241).

Die Armut sei dadurch ein so schlechter Zustand, in dem wir uns befinden könnten, dass wir uns nicht mehr mit Rechten ausgestattet fühlen. Aber sie könne noch schlimmer sein. Wenn die Armut aber unter eine bestimmte Linie, das Minimum der Subsistenz, absinke, würde diese dann an die Grenze der Rechtlichkeit stoßen. Daraus entspringt das *Gefühl des Unrechts*.¹⁷⁹ Wie die

¹⁷⁴ Nozick 1974, S. 169.

¹⁷⁵ Hegel RPh, § 245.

¹⁷⁶ Dieser Begriff wird nachher im vierten Kapitel noch kompletter und systematisch behandelt. Jetzt brauchen wir nur ein einfaches Verständnis eines Teils dieses Hegels Begriffs.

¹⁷⁷ Hardimon 1994, S. 352.

¹⁷⁸ Hegel RPh, § 238.

¹⁷⁹ Hegel RPh, § 241, § 244.

Einräumung der Privatrechte, die uns der Status der Person zugesteht, seien die Rechte, die uns vor diesem Zustand schützen, auch durch einen Kampf charakterisiert. Es gibt dann eine neue Stufe des Kampfes um Anerkennung.¹⁸⁰

Wegen dieses Gefühls des Unrechts würden die Armen zum *Pöbel*. Pöbel sei nach Hegel jene Masse von Individuen, die eine bestimmte Gesinnung, die Empörung, gegen die anderen habe, wenn diese ihre Rechte nicht respektierten.¹⁸¹ Da das Leben dieser Individuen in Gefahr sei und niemand das anerkennen würde, fühlten sie sich als unsichtbar.¹⁸² Sie hätten bestimmte Ansprüche, die von den anderen nicht anerkannt würden. Hegel zufolge wurden zwei Maßnahmen dagegen angewendet.¹⁸³ Die Erste sei durch die Überlassung dieses Zustands und des natürlichen Vorgangs der Arbeitsgelegenheit innerhalb der bürgerlichen Gesellschaft. Darin würden die Privatrechte und daher das Individuum als Person respektiert. Aber das sei nach ihm keine richtige Lösung für das Problem des Pöbels. Statt einer Lösung würde das Problem dadurch in der Tat noch mehr vertieft. Sogar mit der wirtschaftlichen Entwicklung der Gesellschaft würden im Allgemeinen die Reichtümer in den Händen weniger Individuen sein, die wiederum die Kluft zwischen denjenigen, die viel haben, und denjenigen, die sich in Not befinden, vergrößern würden.¹⁸⁴ Die Überlassung würde dann in der Tat diese Situation verschlimmern. Das sei keine richtige Lösung. Die andere Maßnahme sei der Versuch, ihnen ein Minimum der Subsistenz zu konzedieren. Dafür ist es nötig, dass ein Teil des Besitztums des Individuums aufgenommen werde, mit dem jedes zum Wohlstand derjenigen, die unter dem Minimum der Subsistenz sind, beitragen könne.¹⁸⁵ Dieser Beitrag sei aber keine Mildtätigkeit der Individuen, deren Hilfe von der Wahl der Individuen abhängt. Falls es so wäre, würde dieser Beitrag letztendlich auf Zufälligkeit basieren, die auch die Rechtsfähigkeit der Individuen der Gesellschaft determiniert, da alle in Gefahr sind, zu verarmen. Deswegen meint Hegel, dass die Rechtsfähigkeit der Individuen in der Gesellschaft nur dadurch garantiert sein könnten, wenn

¹⁸⁰ Williams 1997, S. 244.

¹⁸¹ Hegel RPh, § 244 Zusatz.

¹⁸² Williams 1997, S. 246-248.

¹⁸³ Hegel RPh, § 245.

¹⁸⁴ Hegel RPh, § 243, § 245.

¹⁸⁵ Hegel RPh, § 242.

bestimmte Gesetze und Institutionen geschaffen seien, die über den Wohlstand der Individuen wachen und die Individuen zu ihren Beiträgen verpflichten:

„es ist eine falsche Ansicht, wenn sie [die Mildtätigkeit] der *Besonderheit* des Gemüts und der *Zufälligkeit* ihrer Gesinnung und Kenntnis diese Abhilfe der Not allein vorbehalten wissen will und sich durch *verpflichtende* allgemeine Anordnungen und Gebote verletzt und gekränkt fühlt.“ (HEGEL RPH, § 242, Hervorhebung Hegel).

Die Armen hätten daher *Anspruchsrechte auf Wohlstand*. Sie könnten etwa „well-being freedom“ beanspruchen. Würden diese Rechte aber auf einer Verletzung der Privatrechte anderer Individuen beruhen, wie Nozick argumentierte? Das würde Hegel nicht negieren, aber er hat zumindest drei Entgegensetzungen. Die erste besagt, dass ein Teil der Gesellschaft ohne eine Hilfe für die Armen an der wirtschaftlichen Sphäre partizipieren könnte.¹⁸⁶ Die Armen hätten keinen Anlass, mit den anderen Individuen in ein Handeln zu kommen, weil Eigentum eine Voraussetzung für die Partizipation in diesem Teil der bürgerlichen Gesellschaft ist.¹⁸⁷ Das bringe Ungleichheit in die Gesellschaft. Die Armen seien dadurch aus der Gesellschaft ausgeschlossen: „Without recognition, rights, or resources, such a person would be excluded from civil society.“ (WILLIAMS 1997, S. 240). Diese Exklusion sei an sich ein Widerspruch des Begriffs der bürgerlichen Gesellschaft, die besagt, alle Individuen in sich zu tragen und als gleich zu betrachten. Die zweite Entgegensetzung sei eine funktionale. Mit dieser Exklusion kommt das Gefühl des Unrechts auf. Damit hätten die Armen keinen Respekt vor den Rechten der anderen, die ihnen zufolge keinen Respekt vor ihnen hätten.¹⁸⁸ Anstatt kooperativer Interaktionen in der Gesellschaft würden dann Aufstände gegen diese Situation und die Gesellschaft selbst entstehen, d. h., Kämpfe um Anerkennung würden ausgetragen.¹⁸⁹ Außer diesen beiden Argumenten gibt es noch ein drittes. Durch diese Kämpfe würden bestimmte Ansprüche von den Armen erhoben, die nicht auf irgendeine Art seien, sondern sie seien *moralisch*, da sie von anderen gewisse Handlungen fordern:

¹⁸⁶ Ich danke Gianfranco Casuso für eine hilfreiche Diskussion über diesen Punkt.

¹⁸⁷ Hegel RPh, § 200.

¹⁸⁸ Wood 1990, S. 251-254.

¹⁸⁹ Williams 1997, S. 247, 248.

„Dieses [das Leben] *in der letzten Gefahr* und in der Kollision mit dem rechtlichen Eigentum eines anderen hat ein *Notrecht* (nicht als Billigkeit, sondern als Recht) anzusprechen, indem auf der einen Seite die unendliche Verletzung des Daseins und darin die totale Rechtlosigkeit, auf der andern Seite nur die Verletzung eines einzelnen beschränkten Daseins der Freiheit steht, wobei zugleich das Recht als solches und die Rechtsfähigkeit des nur in *diesem* Eigentum Verletzten anerkannt wird.“ (HEGEL RPH, § 127, Hervorhebung Hegel).

Die Frage, die Hegel an Nozick stellt, ist: selbst wenn ich meine Privatrechte nicht aufgeben wollte, müsste ich aber wegen des Respekts nicht auch andere bestimmte Pflichten vor anderen Individuen anerkennen? Hegel bejahte die Antwort auf diese Frage und verneint daher Nozicks Behauptung, dass ich gestohlen oder wie ein Sklave behandelt würde, wenn ein Teil meines Besitztums für die Abhilfe der Not vieler Armen verwendet würde, weil ich eine Pflicht vor diesen anerkennen müsse, damit sei die Ergreifung eines Teils meines Besitztums keine bloße Ergreifung, sondern eine aus der Pflicht als notwendig anerkannte Schenkung.¹⁹⁰ Hegels Haltung wäre, wenn wir z. B. einen Autounfall sehen, betrachten wir uns als verpflichtet, die Unfallopfer zu retten oder zumindest irgendwie zu helfen, selbst wenn wir keine Zeit dafür hätten. Diese Pflicht überwindet jegliche andere Ziele, die wir dann hätten. Deswegen geben wir unsere Zeit, damit den anderen geholfen wird. Warum würden wir dann auch dasselbe mit Geld machen? Obgleich mein Geld meiner Arbeit und Zeit entspricht, erkennen wir die anderen Pflichten an, die mit unserem Geld erfüllt sind. Falls wir anderen nicht helfen, könnten wir dafür verantwortlich sein. Wir seien der Kritik der anderen ausgesetzt. Daher beharrt Hegel darauf, dass wir nicht nur Personen seien, sondern auch zurechnungsfähige Subjekte.¹⁹¹ Sogar für den Respekt der Privatrechte müssten wir mehr als Personen sein. Wir müssten auf unsere Handlungen verzichten, falls wir die Privatrechte der anderen respektieren wollten. Darin seien wir nicht bloße Personen, sondern schon Subjekte. Wenn wir also Subjekte sein müssten, um die Privatrechte aller anderen zu respektieren, warum könnten wir dann nicht andere Rechte anerkennen?

¹⁹⁰ David Miller warf ein gleiches Argument gegen den Libertarismus auf. Siehe Miller 1989, S. 35-39.

¹⁹¹ Hegel RPh, § 190.

Nach Hegel hätten die Naturrechtstheoretiker nicht verstanden, warum wir überhaupt Rechte haben. Das sei der zweite Mangel der Naturrechtstheorie. Sie hätten die rechtfertigende Rechtsstruktur umgedreht. Sie glaubten, dass wir moralische Verantwortungen hätten, weil wir Privatrechte haben. Die Wahrheit sei aber das Gegenteil. Wir hätten Rechte, weil wir bestimmte Ansprüche an die anderen erheben könnten. Diese Ansprüche seien das Material des Rechts und der Pflicht zugleich.¹⁹² Unsere moralische Verantwortung sei mehr als einfacher Respekt vor den Privatrechten der Individuen, wie Nozick und die Naturrechtstradition meinten.

Bisher haben wir gesehen, warum und wie Hegel eine interessenstheoretische Rechtsfassung verteidigte und wie er den naturrechtlichen Rechtsbegriff überwand. Die Anerkennungslehre erklärt, dass die Rechte das Ereignis unterschiedlicher Kämpfe um Anerkennung seien. Wir hätten Rechte, weil es viele Kämpfe darum gab. Diese Rechte würden ihrerseits den gründlich auf unseren wesentlichen Bedürfnissen basierten Interessen entsprechen, wie z. B. Respekt oder Würde.¹⁹³ Insofern löste Hegel aber noch nicht den Mangel von Sens „capabilities rights system“, nämlich das epistemologische Problem der Unbestimmtheit der Interessen der subjektiven Rechte. Kämpfe schaffen aber nicht nur die Struktur des Rechts, sie schaffen selbst besondere Rechte. Wenn um Rechte gekämpft werde, wissen die Beteiligten an diesem Kampf, was sie fordern. Sie streben nach einem bestimmten Ziel. Selbst wenn dafür keine bestimmten Rechte schon gut gezeichnet sind, haben die Beteiligten an diesem Kampf ein gewisses Ziel, das durch bestimmte Rechte erreicht werden könnte. Die Ziele der sozialen Bewegungen könnten diffus sein, aber nicht selten wissen sie, nach welchem Recht sie kämpfen sollten. Sie versuchen stets, dieses diffuse Ziel in

¹⁹² Hegel Enz III, § 486.

¹⁹³ Die geführte Argumentation versuchte, den Mangel der Soziologie, wie Honneth nach Achten rief, zu berichtigen, nämlich das moralische Erfahrungsdefizit in dem Versuch, die sozialen Kämpfe zu erläutern. Mit der bisherigen Überlegung ist einerseits die Wichtigkeit des Begriffs des Interesses wegen seiner psychologischen Auslegungskraft anerkannt, den die soziologische Tradition verwendete, um die sozialen Kämpfe, Bewegungen und Assoziationen zu erklären, aber andererseits ist anerkannt, dass ein einfacher Begriff von Interesse nicht im Ganzen die psychologischen Anregungen der Interessen erklären könnte, die innerhalb der sozialen Kämpfe aufkommen. Daher wäre statt purer Interessen der Begriff dieser Kämpfe der von durch Unrechtsempfindungen motivierenden Interessen. Diese Sicht über die Handlung eines Subjekts wird im nächsten Kapitel über die Moralität besser erörtert und auch, wie diese Handlung auf die Gesellschaft wirkt, im vierten Kapitel über die bürgerliche Gesellschaft. Siehe Honneth 1992, S. 258-266.

bestimmte Ansprüche zu übertragen.¹⁹⁴ Durch diese Übertragung kommt der Gehalt der Rechte ins Spiel. Die Verallgemeinerung der subjektiven Interessen liegt aber in den Strukturen der bürgerlichen Gesellschaft und des Staates.¹⁹⁵ Uns ist es nur wichtig zu sehen, wie Hegel durch die Verwendung der Kämpfe um Anerkennung das epistemologische Problem lösen könnte, unter dem Sens Theorie leidet.

2.2 – Hegels direkte Kritik am Privatrecht

(i) Jetzt wenden wir uns der Kritik zu, die Hegel der Logik folgend gegen die Naturrechtskonzeption erhob.¹⁹⁶ Die erste Kritik ist, dass Normen, die bestimmte Pflichten bezeichnen, notwendig seien, um den Schutz der Privatrechte festzustellen. Hegel weist darauf hin, dass wir bestimmten Verträgen keine Gültigkeit zuschreiben, weil diese durch ein gewisses, nicht akzeptiertes Mittel zustande kommen. Dieses Mittel nannte Hegel *Betrug*.¹⁹⁷ Nach Hegel sei jeder Betrug das Erzeugen eines Scheins.¹⁹⁸ Was er damit meinte, ist, dass ich mit dem Betrug einen anderen in Irrtum bringe, indem wir eine vertragliche Einwilligung kommen. Aber dieser Irrtum könnte nach dem Privatrecht nicht als Unrecht klassifiziert sein, weil nach Hegels Verständnis des Privatrechts derjenige, der den anderen betrügt, keine Privatrechte gebrochen hätte. Selbst wenn ich die Rechte anderer respektieren müsste, könne ich noch meinem Willen für andere irreführen. In der Tat sei der Wille beider Seiten ganz intakt. Das Privatrecht besagt nur, dass jedes Individuum eine äußere Sphäre der Freiheit hätte und diese geschützt sein müsste. Hegel nach sei jedes Unrecht im Privatrecht eine direkte Folge einer Verletzung meiner Freiheit, meines Eigentums oder meiner Einwilligung in einen Vertrag. Das sei so, da der Wille eines Individuums das Prinzip des Privatrechts sei und dieses Prinzip verletzt würde. Aber im Betrug würde dieses Prinzip an sich nicht gebrochen. Der Vorsatz gegen den Betrug liegt in keinem der Privatrechte. Dieser könnte sogar in keinem liegen. Daher wären wir, falls wir nur der Logik

¹⁹⁴ Alexander 2006, S. 93.

¹⁹⁵ Ein weiteres Anliegen, das wir im vierten Kapitel betrachten.

¹⁹⁶ Eine sehr kurze Fassung, die aber meiner ähnlich ist, ist die vom Ardis B. Collins. Siehe Collins 2001, S. 25-26.

¹⁹⁷ Hegel RPh, § 87-89.

¹⁹⁸ Hegel RPh, § 88.

des Privatrechts folgten, nicht in der Lage, den Betrug als ein Unrecht zu kategorisieren. Aber wir sagen alltäglich, dass ein Betrug eine Art von Unrecht sei. Nach Hegel brauchten wir dann ein Rechtsverständnis, das uns erlaubt, bestimmte Handlungen als Betrug und diesen als Unrecht zu begreifen. Meines Erachtens enthalte damit Hegels Kritik Elemente von Durkheims Kritik an Spencer.

Nach Durkheim hätte Spencer eine Art vom Naturrechtsverständnis der modernen Gesellschaft: „[Die höheren Gesellschaften] hätten...als einzige Basis das Riesensystem der Privatverträge, die die Menschen untereinander verbinden“ (DURKHEIM 1977, S. 243). Damit hätten die Individuen nur ihre Privatrechte und daraus entspringen alle Arten unserer Pflichten gegenüber den anderen. Die einzige Aufgabe des Staates sollte daher sein, die Privatrechte der Individuen zu schützen und die daraus entsprungenen Pflichten aufzuzwingen.¹⁹⁹ Spencers Verständnis der Gesellschaft ist derjenigen ähnlich, die in der Naturrechtstradition gesehen werden könnte.²⁰⁰ Durkheim kritisierte dann Spencers individualistische Auffassung der Gesellschaft. Seine Kritik schlug zwei Richtungen ein. In der ersten, die uns jetzt interessiert, analysiert Durkheim die Phänomene des Vertrags, da nach ihm Spencer diesen als das Zentrum der gesellschaftlichen Beziehungen sah.²⁰¹ Durch die Verträge entstünden die gesellschaftlichen Beziehungen, die den Individuen Pflichten zuerkennen. Die moderne Gesellschaft bestehe daher aus vertraglichen Beziehungen: „Die Gesellschaft wäre, mit einem Wort, nur die Zusammenfassung von Individuen, die die Produkte ihrer Arbeit austauschen“ (DURKHEIM 1977, S. 243). Durkheim bezweifelt, dass eine Gesellschaft nur aus vertraglichen Beziehungen besteht, weil man erstens innerhalb jeder modernen Gesellschaft bestimmte Privatbeziehungen, die sich nicht durch den Vertrag beschreiben lassen, betrachten könnte. Es gebe Teile des Privatrechtssystems, wie das Familienrecht, in denen die Individuen bestimmten Pflichten unterworfen seien, die aus keinem Vertrag erwachsen.²⁰² Selbst wenn es rein rechtlich

¹⁹⁹ Durkheim 1977, S. 240.

²⁰⁰ Damit will ich aber nicht sagen, dass Spencer eine Theorie des sozialen Vertrags hatte. Durkheim sprach dagegen ganz explizit. Spencer hätte jedoch nach Durkheims Verständnis eine Art von Naturrechtskonzeption der Gesellschaft und des Staates, die viele der Theoretiker der Naturrechtstradition hatten, die aber nach keiner Art des sozialen Vertrags beansprucht wurden. Darin erkennt man z. B. Nozick. Siehe Durkheim 1997, S. 240-243; Nozick 1974, S. 10-25.

²⁰¹ Parsons SSA, S. 311.

²⁰² Durkheim 1977, S. 246-247.

analysiert ist, seien die persönlichen Beziehungen in einer Familie aus anderen Bedingungen entstanden, die nichts mit unserem Willen zu tun hätten. Zweitens seien die vertraglichen Beziehungen nicht einmal im Ganzen von unserem Willen abhängig.²⁰³ Es gebe eine Vielzahl von Regeln, die jeden Vertrag regulieren, die sich aber selbst nicht aus einem vorherigen Vertrag oder einer Einwilligung ergeben. Diese vertraglichen Regeln existieren vor dem Abschluss eines Vertrags. Sie geben dem Vertrag eine rechtliche Gestaltung, die allen Parteien gelte.²⁰⁴ Das ist nach Durkheim die Funktion des Vertragsrechts, das die vertraglichen Beziehungen regelt. Diese Regeln könnten unterschiedliche Handlungen verbieten, wie z. B. den Betrug.²⁰⁵ Da jedes Individuum der individualistischen Fassung nach auf der Suche nach seinen eigenen Interessen sei, würde es jedes Mittel dafür nutzen, sogar das den Willen der anderen irrezuführen. Dadurch hätten diese Regeln ihre Wichtigkeit anerkannt, weil ohne diese im sozialen Leben viele Konflikte auftreten könnten, die dasselbe zerstören könnten. Nach Parsons hätte Durkheim damit gemeint, dass wir durch die individualistische Fassung der Gesellschaft stets in eine Art von „state of war“ geraten würden.²⁰⁶

Dasselbe wie Durkheim meint Hegel, indem er behauptete:

„Die verschiedenen Interessen der Produzenten und Konsumenten können in Kollision miteinander kommen, und wenn sich zwar das richtige Verhältnis *im Ganzen* von selbst herstellt, so bedarf die Ausgleichung auch einer über beiden stehenden, mit Bewußtsein vorgenommenen Regulierung...dessen Recht, nicht betrogen zu werden, und die Untersuchung der Waren als ein gemeinsames Geschäft von einer öffentlichen Macht vertreten und besorgt werden kann.“ (HEGEL RPH, §236, Hervorhebung Hegel).

Kollisionen der Interessen haben vorherbestimmt zu geschehen. Diese Interessen könnten aber zu bestimmten Praktiken führen, die von uns nicht akzeptiert würden. Diese könnten aber nicht durch das Privatrecht verhindert werden, da die Regeln für diese Verhinderung nicht im Privatrecht eingeschlossen seien. Es seien

²⁰³ Durkheim 1977, S. 251.

²⁰⁴ Parsons SSA, S. 311-312.

²⁰⁵ „Wenn es sich um Immobilien handelt, hat der Käufer die Pflicht, nicht von der Situation zu profitieren und einen Preis festzusetzen, der wesentlich unter dem wirklichen Wert der Sache liegt“ (DURKHEIM 1977, S. 251-252).

²⁰⁶ Parsons SS, S. 314.

außer dem Privatrechtssystem Vertragsregeln nötig, die die Funktion hätten, bestimmte Handlungen zu verhindern. Der Versuch, der Gesellschaft das Privatrecht als Basis zuzuschreiben, würde scheitern, weil das Privatrecht an sich zu wenig sei, um sich zu erhalten. Die Wichtigkeit dieses Arguments liegt nach Hegel darin, dass er beweise, dass das Privatrechtssystem widersprüchlich sei. Da das Privatrecht eine Gruppe von Normen und Regeln brauche, die in einem anderen Teil des Rechts existieren. Es könnte allein nicht selbstständig sein. Ohne eine äußerliche Ergänzung durch Regeln, die nicht aus dem Privatrecht selbst abgeleitet werden können, wäre die Existenz des Privatrechtssystems unmöglich. Daher plädiert Hegel für eine äußere Sphäre des Rechts, nämlich für das *objektive Recht*.²⁰⁷

Objektives Recht sei einfach, wie oben erwähnt, die Rechtsordnung jeder Gesellschaft, die nicht von Begriffen wie von denjenigen der Person oder der Freiheit abhängt. Unter einer Rechtsordnung versteht man: „einen Komplex von Normen, oder präziser: als einer Menge von Regeln, Prinzipien, Grundbegriffen und anderen symbolischen Elementen, die für eine Rechtsgemeinschaft Gültigkeit haben.“ (PETERS 1991, S. 23). Damit können wir sagen, dass Hegel besagt, statt auf einer Idee vom Privatrecht zu gründen, basiert das Privatrecht auf einer noch komplexeren Gruppe von Normen, deren Existenz für die Möglichkeit eines Privatrechtssystems notwendig sei. Es gäbe dann einen Vorrang des objektiven Rechts vor dem subjektiven Recht.

(ii) Die zweite Kritik ist, dass das Privatrechtssystem ohne ein Justizsystem, das in der Lage wäre, die mit dem Recht verbundenen Probleme zu verurteilen sowie die Kriterien des Gerichtsverfahren und der Strafen zu bestimmen, keine *Rechtskollisionen* oder sogar *Rechtsverletzung* immanent lösen könnte.²⁰⁸ Behandeln wir zuerst das Problem der Rechtskollision.

Innerhalb eines Rechtssystems haben wir verschiedene Rechte. Niemandem ist das fremd. Sie hätten sogar eine gewisse Gestaltung, die diese anordnet und darin bekommen sie eine innerliche Struktur, d. h., sie sollten nicht widersprüchlich sein. In verschiedenen Momenten seien die in einem System

²⁰⁷ Hegel RPh, §§ 209-218.

²⁰⁸ Hegel RPh, §§ 84-86, §§ 90-104.

arrangierten Rechte ohnehin widersprüchlich. Wie kann das aber sein? Wie könnten die logisch angeordneten Rechte eines Systems plötzlich widersprüchlich sein? Nach Hegels Verständnis sei es eine der verschiedenen Annahmen der Naturrechtstheorie, dass die Welt der alltäglichen Konflikte ganz aufgelöst werden könnte, indem wir einander Privatrechte zugestehen und diese respektieren. Die Anhänger der Theorie glauben letzten Endes, dass die Privatrechte an sich keinen Konflikt auslösen könnten, weil Privatrechte wesentliche Berechtigungen oder Zugeständnisse seien.²⁰⁹ Konflikte kommen nur dann auf, wenn jemandes Recht verletzt werde. Damit wird aber angenommen, dass die Konflikte stets die Folge eines Rechtsbruchs seien. Mit Respekt vor den Rechten aller würde es keine Konflikte geben. Locke z. B. meinte das, als er eine sehr schwache Form der Judikative konzipierte.²¹⁰ Obwohl er anerkannte, dass es für einen guten gesellschaftlichen Zustand notwendig sei, dass es unparteiische Richter gebe, gebe es aber nach ihm keine selbstständige Funktion der Judikative.²¹¹ Die Rechtsprechung gehört in der Tat zur Exekutive als eine Funktion dieser. Die Exekutive könne bei einem Konflikt entscheiden, wenn sie nach der Lösung durch eine Berichtigung eines ungerechteren Geschehens suche.²¹² Diese Idee wurde auch von Nozick verteidigt. Der Minimalstaat brauche nur ein Amt für den Schutz unserer Privatrechte. Damit könne dasselbe Amt bestimmte Gesetze einführen und durchsetzen, sofern diese Gesetze unsere Privatrechte nicht verletzen. Damit könne er jemandem auch Strafen auferlegen, indem er versuche, Rechtsverletzungen aufzulösen. Diesen Philosophen nach sei jeder Fall vor einem Gericht nur ein strafrechtlicher Fall. Aber diese Entscheidungen sind nicht nur diejenigen, die wir heutzutage der Judikative zuschreiben, und die Rechtskonflikte treten nicht nur zwischen einem gewissen Opfer und einem angeblichen Täter auf. Es gibt eine Mannigfaltigkeit auf Rechtskonflikten, die nicht auf einen Täter hinweisen. Dies sind zivilrechtliche Fälle. In diesen Fällen ist die Kontur der Rechte einfach nicht präzise. Beide Parteien haben bestimmte Gründe für ihre eigenen Ansprüche, d. h., der Konflikt geschieht, indem beide Parteien versuchen, ihre Rechte geltend zu machen, die genau in diesem Moment kollidieren. In

²⁰⁹ Waldron 1989, S. 503-504.

²¹⁰ Locke II, § 125.

²¹¹ Zu seiner Dreiteilung der politischen Macht, siehe Locke II, §§ 143-148.

²¹² Locke II, §§ 7-12.

diesem Problem geht es um eine logische Anpassung zwischen den Privatrechten.²¹³ Diese Art von Konflikt sei z. B. zwischen dem Privatrecht auf freie Äußerung und auf das private Leben oder auf die persönliche Ehre.²¹⁴ Es ist heutzutage nicht ungewöhnlich, von solchen Fällen von Rechtskonflikt zu hören, den sogenannten „hard cases“.²¹⁵ Es gibt viele theoretische Versuche, diese Konflikte zu lösen.²¹⁶ All dies sind schon Theorien, die über die Grenze der logischen Struktur des subjektiven Rechts hinausgehen. Die Lösung für den Konflikt müsse eine *externe* sein.²¹⁷ Meines Erachtens schreibt Hegel seine Lösung für dieses Problem genau in diesem Rahmen. Bevor wir uns aber mit Hegels Lösung beschäftigen, wenden wir uns dem anderen Problem des Privatrechtssystems zu, nämlich dem Problem der Rechtsverletzung.

Rechtsverletzungen seien nach Hegel diejenigen Fälle, in denen das Recht eines Individuums von einem anderen durch eine nicht gestattete Handlung gebrochen wird, wenn „weder das Recht an sich noch [das Recht], wie es mir scheint, respektiert wird, wo also beide Seiten, die objektive und subjektive, verletzt sind.“ (HEGEL RPH, § 90 Zusatz). Das Recht des anderen sei nicht anerkannt, damit sei der andere auch nicht als Person anerkannt.²¹⁸ Die Opfer seien nicht mehr in der Lage, ihren Willen zu äußern. Dadurch verlören sie ihre Freiheit. Ihnen würde dann ein Schaden zugefügt. Das sei der Kern eines *Verbrechens*.²¹⁹ Jede Handlung, die gegen die Rechtsfähigkeit eines anderen stößt, wirkt auf das Individuum schädigend.²²⁰ Damit hob sich Hegel von der Naturrechtstradition ab, weil er das Verbrechen als die Negation der Anerkennungsstellung jedes Individuums als Person verstanden habe, während für die Naturrechtstradition ein Verbrechen eine bloße Negation der Freiheit eines Individuums sei.²²¹ Er stimmt damit zu, dass einem Individuum in einem Verbrechen die Freiheit genommen würde, was aber tatsächlich eine Handlung als Verbrechen, d. h. eine rechtsverletzende Handlung, kennzeichne, sei, dass das Rechtsverhältnis zwischen

²¹³ Zucca 2008, S. 52-54.

²¹⁴ Zucca 2008, S. 4.

²¹⁵ Dworkin 1977, S. 31-39, 81-90.

²¹⁶ Beispiele für solche Versuche sind: Kelsen 2008; Hart 1994; Dworkin 1977; Alexy 1986; Raz 2009; Waldron 1989; Zucca 2008.

²¹⁷ Zucca 2008, S. 58.

²¹⁸ Williams 1997, S. 158.

²¹⁹ Alexander & Ferzan 2009, S. 3.

²²⁰ Hegel RPh, § 95, § 98.

²²¹ Locke II, § 17.

den Individuen beendet würde: „Das Nichtigke ist dies, das Recht als Recht aufgehoben zu haben...und diese Nichtigkeit ist das Wesen der Wirkung des Verbrechens.“ (HEGEL RPH, § 97 Zusatz). Aber es sei nicht jede Handlung, die als Verbrechen benannt sein könnte. Sie müsse besonders sein, sonst würde diese Handlung die Rechte eines anderen nicht verletzen. Diese Handlung wäre einfach ein zivilrechtliches Problem zwischen Individuen, daher eine Angelegenheit des Privatrechts.²²² Daher muss nach Hegel die verbrecherische Handlung qualifiziert sein.²²³ Erstens sei diese Handlung durch Gewalt oder Zwang charakterisiert. Diese beide seien das Mittel des Verbrechens. Durch die Gewalt könnte ich das Eigentum anderer ergreifen. Durch den Zwang könnte ich die durch das Recht geschützte Handlung der anderen verhindern. Obwohl selbst die Gewalt oder der Zwang ein Akt von jemandes Willen sei, äußerten sich diese nur durch ihre Fähigkeit, den Willen des anderen Individuums zu zerstören.²²⁴ Sogar ein gar nicht gewalttätiger Diebstahl sei eine Art von Zwang, weil der Dieb den anderen an der Äußerung seines Willens über sein Eigentum hinderte.²²⁵ Das Zwang erfahrende Individuum hätte nicht mehr die Herrschaft über seinen Willen, und daher über sich selbst. Dadurch verlören die Individuen ihre Freiheit und Selbstständigkeit. Sie würden nicht mehr als Person anerkannt, die die Rechtsfähigkeit bestimmen würde, wie schon oben dargelegt.²²⁶ Eine zweite Qualifizierung sei, dass die verbrecherische Handlung gewollt sein müsse.²²⁷ Wenn jemand verbrecherisch handelt, wolle er so handeln. Er wolle ein Verbrechen begehen. Ein Individuum könne tatsächlich nur handeln, indem es absichtlich handelt.²²⁸ Wenn jemand unabsichtlich eine bestimmte Tat beginge – z. B. er nähme die Jacke eines anderen, dachte aber, dass diese Jacke seine wäre –, hätte er diese Handlung nicht mit der Absicht begangen, die Jacke zu stehlen, sondern hätte er einfach die Jacken

²²² Tunick 1992, S. 26.

²²³ Eine solche Qualifizierung ist das Zentrum jeder Theorie, die mit dem Verbrechen umgeht, sei diese die Kriminologie oder das Strafrecht:

„This is the topic of criminalization – the conditions that must be satisfied before the state may enact a statute that subjects offenders to criminal liability. A theory of criminalization, in other words, describes the conditions under which criminal offenses are justified.” (HUSAK 2005, S. 107).

²²⁴ Hegel RPh, § 92.

²²⁵ Hegel RPh, § 93.

²²⁶ Nach Honneth z. B. sei genau diese Handlung die erste Art der Missachtung. Siehe Honneth 1992, S. 214-215.

²²⁷ Hegel RPh, § 99.

²²⁸ Das wurde schon oben kurz erklärt, wird aber in dem nächsten Kapitel noch eingehender behandelt.

verwechselt. Diese Verwechslung könne nach Hegel dann nicht als eine verbrecherische Handlung zählen, weil es keine Absicht gebe, ein Verbrechen zu begehen. Da eine Absicht für das Verbrechen notwendig sei und es verschiedene Absichten für eine verbrecherische Handlung gebe, könne diese Handlung dann in unterschiedlicher Weise geäußert werden. Nach Hegel mache das drittens eine qualitative Differenzierung zwischen den Verbrechen.²²⁹ Diese Differenzierung sei durch die Absichten, Mittel oder Werte kategorisiert. Es ist unleugbar, dass es einen qualitativen Unterschied zwischen einem Raub, dessen Mittel eine Drohung ist, und einem Raub, dessen Mittel eine sehr starke Gewalt ist, gibt. Es gibt auch einen qualitativen Unterschied zwischen Ermordung und Verprügeln. Wiederum gibt es auch einen qualitativen Unterschied zwischen dem Raub eines Brots und dem Raub einer Million Euro. Ebenso könnten wir sagen, dass es einen qualitativen Unterschied zwischen dem Überfahren, dessen unabsichtliches Ereignis der Mord eines Individuums ist, und dem Überfahren, dessen Tötung des Individuums von dem Fahrer beabsichtigt wurde, gibt.

Diese drei Punkte zusammen machen die Schwierigkeit der Strafe eines Verbrechens aus. Nach der Naturrechtstradition sei die Strafe die Folge eines Verbrechens, weil ein Individuum in dem Verbrechen wegen einer direkten, absichtlichen Handlung einen anderen Schaden erleide und dieses das Recht habe, den Verbrecher deswegen zu bestrafen.²³⁰ Dieses Recht beruhe aber gleichzeitig auf zwei verschiedenen Basen.²³¹ Die erste Basis sei das Recht auf die Entschädigung, das jedes Individuum hätte, falls jemand ihm einen Schaden zufügt. Die zweite Basis sei aber das Recht darauf, Sicherheit für die ganze Menschheit zu gewähren. Diese zwei Basen machen den Unterschied zwischen dem Straf- und Zivilrecht aus. Während im Zivilrecht jeder Schaden eine Sache zwischen zwei oder mehreren Individuen sei und daher dieses nicht direkt als ein Verbrechen charakterisiert sei, sei im Strafrecht jeder Schaden eine Sache des Staates und daher sei die schädliche Handlung als Verbrechen beschrieben. Dieser Unterschied könnte in der Lösung beider Angelegenheiten selbst bemerkt werden. In zivilrechtlichen Fällen könnten die Parteien miteinander eine Lösung für das

²²⁹ Hegel RPh, § 96.

²³⁰ Locke II, § 8.

²³¹ Locke II, §§ 10-11.

rechtliche Problem, das zwischen ihnen geschieht, finden, aber in strafrechtlichen Fällen sei eine Lösung keine Privatsache, weil der hier entstandene Schaden auch eine höhere, allgemeine Norm brächte. Die Rechtsordnung außerhalb des Privatrechts gehört zu dieser Norm, die allen Individuen als notwendig gilt. Darin sei die Strafe stets doppelt. Einerseits bekäme das Opfer für seinen Schaden eine Entschädigung von dem Verbrecher. Das Opfer hätte dadurch ein *Wiedergutmachungsrecht* vor dem Verbrecher. Andererseits hätte der Staat das Recht, den Verbrecher zu bestrafen, weil er ein allgemeines, von allen anerkanntes Recht nicht respektiert hätte. Damit würde auch die Gesamtordnung des Rechts verletzt, nicht nur ein bestimmtes Privatrecht. Dieses Recht auf Bestrafung hätte der Staat, weil er die Privatrechte seiner Bürger zu schützen versuchte. Daher könnte der Staat den Grad der Strafe, die diesem Zweck am besten diene, determinieren: „Each Transgression may be *punished* to that *degree*, and with so much *Severity* as will suffice to make it an ill bargain to the Offender, give him cause to repent, and terrifie others from doing the like.” (LOCKE II, § 13, Hervorhebung Locke).²³² Deswegen behauptete Hegel:

„Das abstrakte Recht ist *Zwangsrecht*, weil das Unrecht gegen dasselbe eine Gewalt gegen das *Dasein* meiner Freiheit in einer *äußerlichen* Sache ist, die Erhaltung dieses Daseins gegen die Gewalt hiermit selbst als eine äußerliche Handlung und eine jene erste aufhebende Gewalt ist.“ (HEGEL RPH, § 94, Hervorhebung Hegel).

Jedes subjektive Recht in der Willenstheorie benötige von uns eine schwache Art von Respekt. Ich müsse mich erst zurückhalten, in die Privatsphäre der anderen einzudringen. Wenn ich aber das Recht eines anderen nicht respektiere, bedeute das, dass ich nicht vernünftig sei und die anderen mich als ein wildes Tier behandeln dürften.²³³ Die Strafe bedeute die Exklusion des Verbrechers aus der Rechtsordnung. Nach Hegel könnte dann der Versuch, die Strafe als ein nützliches oder einfaches Übel zu betrachten, die Vernünftigkeit der Rechtsordnung nicht schaffen. Würde die Strafe als ein Übel gedacht, sei die Strafe dann etwas Unrechtliches, nur ein Übel, wie das Verbrechen. Darin wäre das Maß der Strafe

²³² Heutzutage versuchte Nozick dieselbe Idee, verständlich zu machen. Siehe Nozick 1974, S. 126-146.

²³³ Locke II, § 16.

egal, sofern diese seinen Zweck erreichen könnte. Wenn es nötig wäre, jemand zu ermorden, um eine soziale Ordnung zu bewahren, wären die Menschen dazu legitimiert. Dadurch folgte die Strafe einer anderen Logik, die dem Rechtssystem extern wäre. Die Strafe gelte nach Hegel erst dann als eine Folge des Privatrechts, wenn sie innerhalb eines Rechtssystem sei, das versuche, der Vernunft zu folgen. Sonst wäre die Strafe etwas außerhalb des Rechtssystems, eine bloße *ad hoc*-Ergänzung. Aber selbst wenn das Privatrecht mit einer *äußeren Strafsphäre* ergänzt wird, gehorche diese Sphäre einer anderen Logik, die sich in dem Privatrecht befindet, um die qualitativen Bestimmungen eines Verbrechens behandeln zu können. Sie wäre eine bloße *Rache*.²³⁴ Das Privatrechtssystem könne für sich nicht direkt mit dem Problem des Verbrechens umgehen. Darin liegt der Kern der Kritik an der Naturrechtstradition, sie sei widersprüchlich, weil ihre Rechtskonzeption bestimmte Probleme in sich aufkommen ließe, und deswegen benötige sie eine externe Ergänzung, um das Problem des Verbrechens aufzulösen. Die Frage, die jetzt vor uns liegt, lautet: Wie löst Hegel beide Probleme, nämlich das der Rechtskollision und das der Rechtsverletzung? Meines Erachtens löste Hegel beide Probleme, indem er einen Standpunkt in Betracht zog, der von der Naturrechtstradition vernachlässigt wurde, nämlich den, dass die Strafe eine Maßnahme der Gerechtigkeit sei.

Die Lösung für diesen in der Rechtskollision und der Rechtsverletzung aufkommenden Widerspruch sehe Hegel in dem Versuch, beide Rechtsteile, das Zivil- und Strafrecht, in einer einzigen Basis zu vereinen, und nicht als zwei unterschiedliche Basen der Rechtsordnung zu betrachten. Daher müsse eine Strafe mehr sein als ein Übel, wenn sie ein Teil des Rechtssystems sei. Nach Hegel müsse man dann nicht nur dem Opfer eine Entschädigung zusprechen, sondern auch die Gesamtlogik des Rechts wiederherstellen.²³⁵ Das Recht als objektive Ordnung müsse für alle gelten und die Strafe sei genau die Affirmation seiner Gültigkeit durch die Einführung bestimmter Normen, die den Verbrecher vor das Rechtssystem brächten.²³⁶ Deswegen behauptet Hegel: „die Strafe [ist] nur Negation der Negation. Das wirkliche Recht ist nun Aufhebung dieser Verletzung,

²³⁴ Hegel RPh, § 102.

²³⁵ Hegel RPh, § 99.

²³⁶ Hegel RPh, § 220.

das eben darin seine Gültigkeit zeigt und sich als ein notwendiges vermitteltes Dasein bewährt.“ (HEGEL RPH, § 97 Zusatz). Das sei es, was Hegel unter Gerechtigkeit verstand, nämlich, den Versuch, das absichtliche oder unabsichtliche Unrecht, das in einer Gesellschaft passiert, zu eliminieren. Die Eliminierung des Unrechts geschehe, indem dem Verbrecher eine faire Strafe auferlegt oder eine faire Lösung für die Kollision erreicht würde.²³⁷ Dazu brauche man aber eine *Justiz*.²³⁸ Die Justiz sei ein Teil der Rechtsordnung, um die Gesetze und Rechte in besonderen Fällen durch ihre Interpretation durchzusetzen.²³⁹ Die Interpretation und die Durchsetzung des Gesetzes seien nicht willkürlich, weil die Richter, die die Funktion der Justiz verkörpern, einem bekannten Verfahren folgten, seien sie in dem Moment ihres Urteils fähig, Rechtsgründe dafür zu liefern.²⁴⁰ Diese Rechtsgründe seien verallgemeinerbar und darin liegt die Gerechtigkeit des Richterurteils. Die Gründe des Urteils rechtfertigten die Entscheidung des Richters vor den Bürgern, die sehen könnten, dass dieses Urteil keine willkürliche Äußerung oder eigenes Interesse sei, sondern der Versuch, die richtige und vernünftige Rechtslösung zu erreichen. Wenn wir aber der Rechtsordnung eine Justiz hinzufügen, gehen wir über das Privatrecht hinaus, weil dieses in sich keine immanente Idee der Justiz haben könne. Daher besagt Hegel, dass das Privatrecht sich wegen dieses logischen Problems nicht für sich selbst verselbständigen könnte. Es benötige andere Rechtsteile, deren Logik eine andere sei, die dem Privatrecht nicht angehöre. Daher könne diese Ergänzung aber ihrerseits nicht ohnehin mit der Privatrechtsstruktur ausgesetzt sein. Das sei eine künstliche, normative Lösung dafür. Um die Rechtsordnung als eine begriffliche Einheit betrachten zu können, müsse man anerkennen, dass die Rechtsstruktur mehr sein müsse als das Privatrechtssystem.²⁴¹ Es gibt eine objektive Rechtsordnung, die den Sinn des Privatrechts ergebe. Wir können noch einmal sagen, dass es einen Vorrang des objektiven Rechts vor dem subjektiven Recht gebe.

²³⁷ Hegel RPh, § 101.

²³⁸ Hegel RPh, §103, §§ 219-229.

²³⁹ Hegel RPh, § 219.

²⁴⁰ Hegel RPh, § 224.

²⁴¹ Hegel RPh, § 104.

Selbst wenn Hegel die Konzeption einer durch subjektive Privatrechte geschützten Sphäre der Freiheit akzeptierte, und sogar begriff, lehnte er die starke Behauptung der Naturrechtstradition ab, dass der Staat durch das Privatrecht erklärt und legitimiert sein könnte. Wenn die Gesamtrechtsordnung nicht erklärt wird, würde uns eine bestimmte Kenntnis fehlen, die nicht nur den Staat erörtern, sondern auch das Privatrecht. Der Versuch, dem Recht eine Gesamtstruktur zu geben, das objektive Recht zu erklären, sei genau das, was Hegel dann im Kapitel „Moralität“ untersuchte.

KAPITEL 2

DIE PRAXIS DER FREIHEIT

Im letzten Kapitel wurde ausgeführt, dass die Möglichkeit einer Theorie des Naturrechts nach Hegel von Anfang an verlogen war, weil bei dieser Theorie notwendige, funktionale Komponenten fehlten, die die Struktur des subjektiven Rechts angemessen erklären könnten. Ohne diese Komponenten sei jede Privatrechtstheorie dazu verurteilt, die subjektive Rechtslehre einseitig und normativ zu rekonstruieren. Diese den Naturrechtstheorien mangelnden Komponenten seien erstens ein aus einer rechtlichen Gesamtordnung logisch hergeleitetes Justizsystem, ohne welches das Privatrechtssystem unfähig sei, dem Verbrecher Strafen aufzuerlegen. Die Privatrechtstheorie könne nicht die Justiz als Teil des Privatrechtssystems erklären. Das dem Privatrechtssystem bloße Hinzufügen der Justiz sei wiederum eine normative Lösung.

Hegel gemäß sei es aber nicht das Ziel einer Theorie, eine neue Struktur zu erfinden und diese dann als besser als die alte zu empfehlen, und damit letzten Endes die Realität zu ändern, sondern die Wirklichkeit zu verstehen und zu begreifen, also letzten Endes die Wahrheit zu entdecken.²⁴² Normative Theorien seien von Anfang an einseitig, weil sie sich nur auf eine bestimmte Seite der Wirklichkeit fokussieren. Sie ließen Teile, die wesentlich seien, um diese insgesamt zu erfassen, außer Acht. Daher seien diese Theorien stets einschränkend. Nach Hegel müssten wir dann mehr als eine normative Theorie der Gesellschaft haben, wenn wir die Gesellschaft als *solche*, oder in Hegels Sprache, *an sich*, verstehen wollten.

Zweitens sei, selbst wenn ein Privatrechtssystem geschaffen würde, das ein Justizsystem in sich mitbrächte, der andere Mangel der Privatrechtstheorie genug, um die ganze Struktur des Privatrechts wirkungslos zu machen, nämlich ihre Konzeption des subjektiven Rechts. Ein bloßes Hinzufügen eines solchen Justizsystems könnte zwei im Widerspruch zueinander stehende, unterschiedliche Konzeptionen von den Rechten stellen. Daher müsste ein Rechtssystem Hegel

²⁴² Hegel RPh, Vorrede, §§ 1-2.

zufolge dieselbe Grundlage haben und die Widersprüche müssten miteinander *systematisch* verknüpft sein.

Dann gibt es noch einen dritten Einwand, der von immenser Wichtigkeit für uns sei, das Privatrecht könnte nämlich, selbst wenn es systematisch ein Justizsystem aus sich ableiten könnte, unsere strafrechtliche Praxis in der Tat nicht erfassen, weil der Begriff des Handelnden im Strafrecht einen anderen voraussetzte als denjenigen des Privatrechts. Wir bräuchten nicht mehr nur den im Privatrecht gefundenen Begriff der Person, sondern den Begriff des *Subjekts*. Ohne die Idee des Subjekts wäre die Idee der Schuld, und damit auch unsere ganze strafrechtliche Praxis, begrifflich undenkbar. Tatsächlich zeige sich der Subjektbegriff als der Kern all dieser unterschiedlichen Vorwürfe gegen das Privatrecht.

Hegel führte diese Kritik im letzten Satz des ‚Abstrakten Rechts‘ ein, wo er sagt: „Im moralischen Standpunkt ist sie [die Zufälligkeit] so überwunden, daß diese Zufälligkeit selbst als *in sich* reflektiert und *mit sich identisch* die unendliche in sich Zufälligkeit des Willens, seine *Subjektivität* ist“ (HEGEL RPH, §104, Hervorhebung Hegel). Das Ende des abstrakten Rechts sei da, wo die Notwendigkeit für eine *für sich* Handlung vorkomme, d. i. eine *bewusste* Handlung, auch anders formuliert, eine Handlung bewusst von sich selbst. Von einer bewussten Handlung wäre dann die Rede, wenn eine Handlung bewusst sei, wenn das Individuum darüber *nachdachte* und in dieser Weise handeln *wollte*.²⁴³ Die *Zufälligkeit*, von der Hegel spricht, sei die *Unfähigkeit*, die die Menschen in der Privatrechtlehre hätten, nämlich miteinander *bewusst* eine Übereinstimmung zu finden.

Hegel zufolge wäre es genau dieser Punkt, woraus „das Problem der Ordnung“ entstehe, d. i., die Menschen wären nicht fähig, zu einem Konsens zu kommen, und dies würde die ganze Sphäre der Privatrechte zerstören. Hegel sagt dazu:

„Es ist, weil sie *unmittelbare* Personen sind, zufällig, ob ihr *besonderer* Wille mit dem *an sich seienden* Willen übereinstimmend

²⁴³ Siehe das erste Kapitel, S. 10-11.

sei...Als besonderer *für sich* vom allgemeinen *verschieden*, tritt er in Willkür und Zufälligkeit der Einsicht und des Wollens gegen das auf, was *an sich* Recht ist.“ (HEGEL RPH, §81, Hervorhebung Hegel).

Daher nannte Hegel in diesem Kontext diese aus unbewusster Handlung bestehende Koordinierung ‚Zufälligkeit‘, weil ein Vertrag oder eine Übereinstimmung von Individuen erreicht würde, ohne dass die Individuen wirklich darüber nachgedacht und dies gewollt hätten. Dieser Vertrag wäre ein bloßer Zufall, da diese Individuen nicht beschließen könnten, miteinander zu kooperieren. Erst wenn sie über ihre eigenen Handlungen nachdenken könnten, wäre es möglich, im Vertrag *bewusst* zu einer Übereinstimmung zu kommen.

Nichts Anderes meint Parsons, wenn er dieses Problem genau formuliert; es sei unmöglich, eine komplette, stabile Gesellschaft zu haben, wenn die Menschen nur durch eine individualistische Rationalität handeln könnten. Eine Gesellschaft wäre von Normen und Regeln abhängig. Man könnte behaupten, dass eine Norm durch die individualistische Motivation möglich wäre, weil die Menschen in der Suche nach ihren eigenen Interessen einen Verbund eingingen. Um miteinander zu kooperieren, müsste jeder aber seine Interessen einem System der Gemeininteressen unterstellen, auf dem sich die Normen und Regeln einer Gesellschaft stützen. In dieser Weise dachten sogar David Hume und Max Weber, die einen methodologischen Individualismus als Ansatzpunkt für ihre Theorien anwandten.²⁴⁴ Hume z. B. sagt:

„It is only a general sense of common interest; which sense all the members of the society express to one another, and which induces them to regulate their conduct by certain rules. I observe, that it will be for my interest to another in the possession of his goods, *provided* he will act in the same manner with regard to me. He is sensible of a like interest in the regulation of his conduct. When this common sense of interest is mutually express'd, and is known to both, it produces a suitable resolution and behavior. And this may properly enough be call'd a convention or agreement betwixt us, tho' without the interposition of a promise; since the actions of each of us have a reference to those of the other, and are

²⁴⁴ Nagel 1979, S. 535-546.

perform'd upon the supposition, that something is to be perform'd on the other part." (HUME THN, S. 314-315, Hervorhebung Hume).²⁴⁵

Selbst wenn das Interesse jedes Individuums der Ausgangspunkt und die Motivation für sein Verhalten wäre, wäre es das Gemeininteresse, das die Normen strukturierte. Damit sagt Weber, dass: „Das ungeheure Mißverständnis jedenfalls, als ob eine ‚individualistische‘ *Methode* eine (in *irgendeinem* möglichen Sinn) individualistische *Wertung* bedeute, ist ebenso auszuschalten“ (WEBER WG, S. 26, Hervorhebung Weber). Daher wären wir erst mit einer Konzeption des Menschen als Wesen, das Normen durch nicht-individualistische Interessen befolgen könnte, in der Lage, die gesamte Gesellschaft zu erklären.²⁴⁶

1 – Subjekt als das Zentrum der Handlung

An sich wäre jedes Recht höchstens der Privatrechtstheorie zufolge eine Berechtigung. Eine Berechtigung forderte vom Individuum, dass es erst auf eine Handlung verzichtete. Ich brauche erst eine Handlung nicht zu begehen, um die Rechte anderer zu respektieren. Es bräuchte keine *aktive* Leistung von jemandem, damit das Privatrecht anderer respektiert würde, selbst wenn jeder eine solche leisten könnte. Daher sei nach Hegel das Individuum einfach eine Person, d. h., es sei ein bloßer *Rechtsträger* und dazu fähig, geistige Inhalte zu eliminieren. Aber nicht mehr als dies. Jedoch benötige jedes Recht, sogar die Privatrechte, dass sich die Individuen in einer Art und Weise verhalten könnten, die nicht zur Privatrechtstheorie gehörten, da jedes Recht von verschiedenen Regeln reguliert sei und Individuen Pflichten folgen müssten, die sich nicht innerhalb des Privatrechtssystems befinden. Die Individuen müssten objektiven Normen folgen, die für den guten Betrieb des Privatrechtssystems, und auch der Justiz, vorausgesetzt seien. Deswegen sagt Hegel, „dem Rechte fehlt das Moment der Subjektivität, das die Moral wiederum für sich allein hat.“ (HEGEL RPH, § 141 Zusatz). Es fehle dem Konstrukt des subjektiven Rechts zu erklären, wie ein

²⁴⁵ Vergleich mit Weber, der meines Erachtens dieselbe Konzeption hätte: „‘Soziales‘ Handeln aber soll ein solches Handeln heißen, welches seinem von dem oder den Handelnden gemeinten Sinn nach auf das Verhalten *anderer* bezogen wird und daran in seinem Ablauf orientiert ist.“ (WEBER WG, S. 1, Hervorhebung Weber).

²⁴⁶ Parsons SS, S. 90-92.

Individuum durch die Befolgung von Normen jemandes Recht respektieren könnte. Die einzige, nicht normative Lösung sei dann die theoretische Annahme einer gesetzlichen Gesamtordnung, die vor der Privatrechtsordnung existiert und der diese angehörte, d. h., das, was wir heute *objektives Recht* nennen, müsste vorausgesetzt werden. Die Frage wäre dann jetzt folgende: Wie können wir das objektive Recht verstehen?

Unter dem Begriff „objektives Recht“ sei der Gesamtkomplex von Gesetzen eines Landes, das Gesamtrechtssystem einer Gesellschaft, d. i. all seine unterschiedlichen Zweige und Bereiche, wie das Privatrecht, Strafrecht, Volksrecht, Steuerrecht usw., verstanden, kurz gefasst, die Rechtsordnung.²⁴⁷ Daher sagt Hegel: „dieser Begriff der *Moralität* aber ist nicht nur ein Gefordertes, sondern in dieser Bewegung selbst hervorgegangen.“ (HEGEL RPH, §103, Hervorhebung Hegel). Die Vorstellung des objektiven Rechts sei nicht etwas, das die angeblich fehlenden Teile der Gesellschaft an diese ansetzten, d. i. eine normative Lösung, sondern etwas, das logisch aus der Notwendigkeit und Sichumstellung der Gesellschaft resultiere. Das objektive Recht komme vor dem subjektiven Recht und dieses setzt jenes voraus. Larenz und Wolf sagen Folgendes über diese systematische Verbindung zwischen dem objektiven und subjektiven Recht:

„Das objektive Recht besteht aus den abstrakten Rechtssätzen, die unabhängig von konkreten Anwendungsfällen ihre normative Kraft allgemein für jedermann entfalten. Erst wenn daraus in einem konkreten Fall für eine bestimmte Person ein einzelnes Recht entsteht, erwächst aus dem objektiven Recht ein subjektives Recht.“ (LARENZ & WOLF 2004, S. 46).

Trotzdem ist es interessant, dass Hegel im Übergang von seiner Erläuterung über das subjektive Recht, das Hegel ‚abstraktes Recht‘ nannte, zu derjenigen der *Moralität* nicht direkt über die Natur des Gesetzes spricht.²⁴⁸ Vielmehr spricht er über die Natur der *Handlung als solche*, nicht nur über die moralische

²⁴⁷ Radbruch 1910, S. 123; 1929, S. 275; von Tuhr 1923, S. 1; Larenz & Wolf 2004, S. 46.

²⁴⁸ Es lohnt sich kurz darauf hinzuweisen, dass Hegel sich auch auf das abstrakte Recht als ‚strenges Recht‘ bezieht. Daraus wäre es möglich zu behaupten, dass Hegel abstraktes Recht als subjektives Recht verstünde. Siehe Hegel RPh, § 106 Zusatz.

Handlung.²⁴⁹ Wie später gezeigt wird, bedeute die *moralische Handlung* eine besondere Art der Handlung, die eine *bestimmte Art der Begründung* für die Handlung habe, nämlich den *moralischen Standpunkt*.²⁵⁰ In der Begründung sei dann die Bestimmtheit der Handlung. Solch eine Entscheidung, die Handlung zu untersuchen, könnte dadurch erklärt werden: Normen und Regeln wären nur möglich, wenn die Individuen in der Lage wären, sich miteinander koordinieren zu können, und dafür sei es unverzichtbar, zuerst über die Natur der Handlung zu sprechen und sich zu fragen, wie die Struktur der Handlung wäre, damit sie soziale Koordination ermögliche.²⁵¹

Im moralischen Standpunkt sei das Individuum innerhalb eines Feldes, in dem es sich für seine Handlungen vor der in diesem Feld angemessenen Instanz verantworte: „As a moral subject, I can be rightfully held accountable for doing something only to the extent that I am aware of it and intend it... The identification and isolation of the moral subject constitute the moral point of view.“ (WILLIAMS 1997, S. 180). Deswegen wäre es uns gestattet, zu sagen, dass es in Hegels Analyse um die Struktur der menschlichen Handlungsfähigkeit und die Arten ihrer Begründung ginge. Es wäre in der Problematik der Begründung, die wir im Kern von Hegels Analyse des Gesetzes und der Moral, oder, noch basischer, in der Pflicht im Allgemeinen betrachten könnten. Damit könnte er uns eine Struktur des objektiven Rechts anbieten. Bevor man aber die zentralen Elemente von Hegels Handlungstheorie darstelle, ist es notwendig, über die Möglichkeit einer Handlung als solche zu sprechen, nämlich über das, was genau Hegel zufolge eine Handlung wäre.

Hegel fängt das Kapitel „Moralität“ mit dem Hinweis darauf an, dass die Figur der Person unzureichend für eine hinlängliche Erklärung der menschlichen Handlung sei:²⁵²

²⁴⁹ Die größte Behandlung dieser Idee ist im Quante 1993 enthalten. Andere wären meines Erachtens zweifelhaft, selbst wenn hilfreich, weil sie versuchten, die moralische Handlung als eine Art der Handlung zu verstehen.

²⁵⁰ Hegel RPh, § 107, § 121 Zusatz; Williams 1997, S. 182.

²⁵¹ Alle großen Investigationen über die Normen und die Ausbildung, Gestaltung, oder spezifisch über eine der funktionellen Teile der Gesellschaft fingen zuerst mit einer Untersuchung der Handlung an. Diese ist zweifellos die zentrale Frage aller Felder, die sich mit der Gesellschaft beschäftigen, sei dieses die Philosophie, Soziologie oder sogar die Wirtschaft.

²⁵² Wir müssen aber vor Augen haben, dass Hegel nicht den Naturrechtstheoretiker, die Verteidigung einer solchen Handlungslehre zuschrieb, selbst wenn er diese kräftig kritisierte. Er

„Die zweite Sphäre, die Moralität, stellt daher im ganzen die reale Seite des Begriffs der Freiheit dar, und der Prozeß dieser Sphäre ist, den zunächst nur für sich seienden Willen, der unmittelbar nur *an sich* identisch ist mit dem *an sich* seienden oder allgemeinen Willen, nach diesem Unterschiede, in welchem er sich in sich vertieft, aufzuheben und ihn für sich als *identisch* mit dem an sich seienden Willen zu setzen. Diese Bewegung ist sonach die Bearbeitung dieses nunmehrigen Bodens der Freiheit, der Subjektivität.“ (HEGEL RPH, §106, Hervorhebung Hegel).

Damit meint Hegel, dass wir in der Moralität eine neue Art von Freiheit hätten, die auf einem fortgeschrittenen Begriff des Willens basiere, nämlich der Subjektivität. Aber wie Hegel selbst argumentiert, sei die Person auch im Besitz der Subjektivität, selbst wenn diese vereinfacht wäre.²⁵³ Es wäre dennoch hilfreich zu fragen, warum eine neue Konzeption des Akteurs nötig wäre, um die *freie* Handlung zu erklären, oder anders formuliert, warum die von Hegel genannte Persönlichkeit nicht ausreichend dafür wäre. Warum wäre dies so? Meines Erachtens rechtfertigte sich Hegels Stellung durch seine Auslegung unserer Praxis der *strafrechtlichen Zurechnung* und seine Perspektive der Funktion des Strafrechts. Wie Armin Kaufmann einmal sagte – und Hegel damit zustimmte: „Strafrechtliche Schuldlehre ist praktizierte Freiheitsanalyse.“ (KAUFMANN 1982, S. 272).

2 – Die Bedeutung der Handlung für die Idee eines Strafrechts²⁵⁴

Der Kern jeder Strafrechtslehre oder jedes -systems wäre Hegel gemäß die *unrechtliche Handlung*, oder genauer das *Verbrechen*.²⁵⁵ Solch eine Ansicht wird auch von anderen Theoretikern geteilt. Welzel z. B. meinte genau das, als er sagte: „[d]as Strafrecht ist derjenige Teil der Rechtsordnung, der die Merkmale der *verbrecherischen* Handlung festlegt und an sie Strafe oder sichernde Maßnahmen

wollte vielmehr auf die logische Konsequenz eines starken Begriffs der Naturrechtsfreiheit hinweisen.

²⁵³ Hegel RPh, §§34-35.

²⁵⁴ In diesem Abschnitt nehme ich schon am Ende des ersten Kapitels diskutierte bestimmte Punkte wieder auf. Damit versuche ich, (1) diese Punkte noch besser zu vertiefen und (2) eine neue, für unsere Untersuchung notwendige Einsicht darüber anzubieten, da sie im ersten Kapitel nur als Teil der Kritik an der Naturrechtslehre betrachtet würde.

²⁵⁵ Hegel RPh, § 92.

knüpft.“ (WELZEL 1969, S. 1, Hervorhebung DdVC). In der Tat wäre die Strafrechtslehre der Bereich der Rechtslehre, in dem der Begriff der Handlung am gründlichsten erforscht und erarbeitet wird, selbst wenn der Begriff der Handlung auch wichtig wäre für den Begriff der Norm, dessen Pflege dem Bereich des Rechts im Allgemeinen gehörte. Hegel wusste das. Daher wäre es kein Irrtum, dass Hegel genau am Ende seiner Auslegung des Strafrechts und seiner Funktion für das Privatrecht eine Untersuchung des Handlungsbegriffes ansetzte.

Die Frage, „was ist ein Verbrechen?“, bringt uns zu der Frage nach dem Wesen des Verbrechens, was genau in allen Verbrechensarten vorkäme, weil wir nicht einfach die unterschiedlichen Arten von Straftaten einordnen möchten. Es ist klar, dass wir uns einem solchen Unternehmen unterziehen müssen, falls wir in unserer Gesellschaft ein regelndes Strafgesetzbuch möchten. Dafür brauchte man aber Hegel zufolge klare Prinzipien, die die Strafgesetze, und zwar die Gesetze überall, in ein logisches Ganzes brächten und damit keine arbiträre Sammlung darstellten. Die *materiellen* Bedingungen der unrechtlichen Handlung zu liefern, sei die Aufgabe einer Strafrechtslehre. Es gäbe aber darin schon einen vorherigen und fast unmerklichen, begrifflichen Schritt, der jedoch wissenschaftlich wichtig ist. Man zieht hier eine Abtrennung zwischen zwei Kategorien, eine *materielle* und eine *formelle*. Bevor man über einen materiellen Begriff der Straftat sprechen könnte, müsste man dadurch aber zwei auf den Doppelkategorien beruhende Unterscheidungen ziehen. Die erste dieser Unterscheidungen, die man hier machen müsste, besteht dann in der *formellen* Trennung zwischen der unrechtlichen Handlung und der rechtlichen, oder zumindest nicht-unrechtlichen, Handlung. Es ist kein Zufall, dass die meisten Strafrechtslehren schon am Anfang ihrer Seiten versuchten, eine Definition der *Straftat*, d. i. der unrechtlichen Handlung, darzustellen. Solch eine formelle Straftat wäre einfach jede Tat, die rechtswidrig wäre, d. h., sie wäre nicht den Normen angepasst. Diese Trennung sei bloß formell, weil sie kein Kriterium für sich selbst bringt, sondern einfach behaupte, dass diese begriffliche Trennung zwischen beider Art von Handlungen existiere. Es sei die *materielle* Strafrechtslehre, die mit dem Kriterium und den

Bedingungen der unrechtlichen Handlungen vorsähe, wie wir solch eine unrechtliche Handlung unter vielen anderen identifizieren könnten.²⁵⁶

Man müsste noch eine zweite formelle Trennung ziehen, dass nicht jede unrechtliche Handlung eine *strafrechtliche* Handlung wäre.²⁵⁷ Es gäbe einerseits diejenigen unrechtlichen Handlungen, die nicht strafrechtlich wären. Nach Hegel seien diese das nicht-strafrechtliche Unrecht, wie z. B. die von ihm genannten Rechtskollisionen, die wir schon im letzten Kapitel gesehen haben.²⁵⁸ Ihrerseits seien die strafrechtlichen Handlungen qualifiziert und sie würden in ihrer eigentümlichsten Form *Verbrechen* genannt. Wir könnten im Allgemeinen zwei Seiten zu denen zählen, die einen Unterschied zu dem nicht-strafrechtlichen Unrecht ausmachten. Erstens wäre das strafrechtliche Unrecht jedes intentionale Verhalten, das das Recht jedes anderen verletzt.²⁵⁹ Das Zentrum dieser Verletzung sei ein Rechtsgut oder ein Interesse eines anderen, wie das Ergreifen eines anderen Besitzes oder die körperliche Verletzung. Diese seien nach Hegel die *äußerliche Seite* oder das *Dasein* des Unrechts.²⁶⁰

Als solche, oder wie Hegel gesagt haben könnte, *unmittelbar*, sei das Dasein des Unrechts nur ein *persönliches Übel*, ein *Schaden*. Man sehe in der äußerlichen Seite eines Unrechts, was jemand *direkt* gegen einen anderen gemacht haben könnte, und solch eine unrechtliche Tat könnte nur ein persönliches Übel sein, weil sie in diesem Verständnis auf das Vermögen eines anderen orientiert sein müsse. Sogar die körperlichen Verletzungen oder eine Tat gegen die Freiheit eines anderen würden von der liberalen Tradition genau als eine Verletzung an einem Vermögen interpretiert, da der Körper und die Freiheit nur andere Modalitäten des Vermögens eines Individuums wären.²⁶¹ Dieses liberale Verständnis herrschte im Gebiete des Privatrechts und Hegel wusste das: „Die Rechte werden als Eigentum in einem weiten Sinn bezeichnet und entstehen durch In-Besitz-Nahme, besser noch: Formierung, an sich selbst, den Leib eingeschlossen, an Sachen, als Recht, sich zu entfalten.“ (JAKOBS 2003, S. 253-254). Der § 823 1 Absatz BGB erfasst

²⁵⁶ Roxin 2006, S. 1-4.

²⁵⁷ Seelmann 1995, S. 18-20.

²⁵⁸ Roxin 2006, S. 3-4.

²⁵⁹ Hegel RPh, § 99.

²⁶⁰ Hegel RPh, § 95, § 98.

²⁶¹ Locke II, §§ 25-51, § 123.

all diese Sorge um diese Handlungsart, nämlich das *Delikt*, und die Idee der Genugtuung, nämlich die *Schadenersatzpflicht*:

„(1) Wer vorsätzlich oder fahrlässig das Leben, den Körper, die Gesundheit, die Freiheit, das Eigentum oder ein sonstiges Recht eines anderen widerrechtlich verletzt, ist dem anderen zum Ersatz des daraus entstehenden Schadens verpflichtet.“ (§ 823 1 Absatz BGB).

Der vorstehende Abschnitt im BGB, der das Privatrecht in Deutschland reguliert, zeigt eine ähnliche Grundlage als derjenige im Strafrecht. In der Tat hätten sogar beide Rechtsbereiche in diesem Moment auch gleiche Begriffe, wie Zurechnung, Rechtsgüter, Vorsatz und andere. Es gibt sogar einen ganzen Teil des wissenschaftlichen Verständnisses des bürgerlichen Rechts, der über diese Rechtsverletzungen spricht, das *Deliktsrecht*.²⁶²

Obwohl sich das Deliktsrecht und das Strafrecht mit denselben Phänomenen befassen, die unrechtliche Handlung, haben sie doch entscheidende Unterschiede. Wäre das Verbrechen ein bloßes Übel gegen einen anderen, müsste die Strafe dann eine Art von Ersatz sein, eine Genugtuung, und diese seien schon im Bürgerrechtssystem zu finden.²⁶³ Dadurch wären das Strafrecht und das Deliktsrecht dasselbe. Sie wären aber in Wirklichkeit unterschiedlich, und daher wäre nach Hegel dieses liberale Verständnis des Unrechts noch zu gering, um ein Strafrechtssystem und die Idee der Strafe tatsächlich zu charakterisieren. Das Strafrecht hätte in sich eine bestimmte Eigenschaft, mit der es sich von den anderen Rechtssystemen unterscheiden könnte. Deswegen brauchte das Strafrecht Hegel zufolge mehr als die Deskription eines Schadens oder eines Verhaltens, um die Rechtssphäre voneinander abzugrenzen. Es wäre offensichtlich, dass es eine Art von Überlappung beider Rechtssysteme gebe, umso mehr weil es in anderen Rechtsgebieten, im Privatrecht sowie in anderen Sphären des öffentlichen Rechts, nicht nur nicht-strafrechtliche Strafen gebe, aber auch strafrechtliche Strafen in diesen anderen Bereichen zu finden seien.²⁶⁴ Sie sind jedoch mit guten Gründen zu unterscheiden, sonst wäre solch ein Unterschied nach ihm ganz arbiträr und

²⁶² Siehe z. B. Maximilian Fuchs, *Deliktsrecht*.

²⁶³ Hegel RPh, § 98.

²⁶⁴ Roxin 2006, S. 3-4.

nicht wissenschaftlich – und dieser sei durchaus nicht arbiträr. Das Verbrechen sei seinem *Dasein* nach mehr als ein Delikt.

Nach Hegel gebe es aber eine andere Seite der Ausübung einer unrechtlichen Handlung, die sie besser begreifen könnte und auch die Abgrenzung zwischen dem privatrechtlichen und dem strafrechtlichen Verbrechen zöge, eine *systemische Seite*, die er tatsächlich die *logische* nannte. Das privatrechtliche Unrecht wäre, wie es adjektiviert ist, im Bereich des Privatrechts zu betrachten. Darin ginge es nur um die Personalität, d. i. um ein besonderes Verständnis der Freiheit, die *negative* Freiheit, oder als die von dem Willen des anderen nicht untergeordnet zu seiende Freiheit.²⁶⁵ So versteht Hegel die Maßnahme zum Schutz dieser Freiheitsart:

„Das abstrakte Recht ist *Zwangsrecht*, weil das Unrecht gegen dasselbe eine Gewalt gegen das *Dasein* meiner Freiheit in einer *äußerlichen* Sache ist, die Erhaltung dieses Daseins gegen die Gewalt hiermit selbst als eine äußerliche Handlung und eine jene erste aufhebende Gewalt ist.“ (HEGEL RPH, § 94, Hervorhebung Hegel).

Das Verbrechen in dieser Sphäre bräuchte deswegen nur einen Ersatz, weil es nicht mehr als eine Art von Schädigung meines Besitzes, meines Vermögens, wäre, da meine Personalität auch als durch den Ausdruck meines Eigentums verkörpert wäre.

Solch ein Verständnis brächte bestimmte Folgen mit sich, die das Wesen des Rechts außer Acht lassen. Dadurch ergäbe es keinen Sinn von Respekt vor dem Recht zu sprechen, da es nicht wirklich wichtig wäre, ob man sich dafür entschieden hätte, das Recht eines anderen zu respektieren, sodass man es respektierte. Auch dazu Jakobs: „Nicht aber kennt er [Hegel] solche [positiven] Pflichten oder gar eine generelle Pflicht ‚zur Rücksicht auf Andere‘ im abstrakten Recht.“ (JAKOBS 2003, S. 255). Damit müsste man einfach kein Unrecht begehen, sodass man das Recht eines anderen respektierte. Das Verbrechen in dieser Konzeption wäre aber nach Hegel ein Irrtum und es wäre so gar nicht das, wie wir die verbrecherische Handlung verstehen. In unserem Strafrechtssystem müsste das Verbrechen nicht einfach als eine Schädigung betrachtet werden und

²⁶⁵ Taylor 1979; Jakobs 2003, S. 253-255.

die Strafe würde auch nicht nur als ein Ersatz verstanden. Im Strafrecht wären sie mehr als die Strafe und das Unrecht im Privatrecht, weil sie eine andere Aufgabe als diese erfüllte. Es gäbe einen begrifflichen Zusammenhang zwischen dem Begriff des Strafrechts und seiner *Funktion*, d. i., das Strafrechtssystem wäre von den anderen Rechtssystemen abzutrennen, weil *es eine bestimmte Funktion hätte, die nicht von den anderen Rechtssystemen erfüllt werden könnten*. Das meint Roxin, wenn er sagt:

„Eine Vorschrift gehört nicht deshalb dem Strafrecht an, weil sie die Verletzung von Geboten oder Verboten normiert – das tun auch viele zivil- und verwaltungsrechtliche Vorschriften –, sondern weil diese Verletzung durch Strafen oder Maßregeln sanktioniert wird.“ (ROXIN 2006, S. 1).

Das wäre genau das, was das *Wesen* des Strafrechts bedeutete, es *ist* nämlich das, was es *erfüllen müsste*; ein *systemisch-funktionales* Wesen. Das Strafrecht spielte eine andere Rolle im Recht als das Privatrecht, weil es mit Phänomenen anderer Art behandeln müsste, die im Privatrecht vorkämen. Das Verbrechen sei auch dann seinem *Wesen* nach mehr als ein Delikt. Es wäre genau dieser systemische Unterschied, was dem Privatrecht nicht ermöglichte, eine Strafrechtssphäre mit ihm *logisch* verbunden zu haben. Das Privatrecht könnte höchstens aus seiner Begrifflichkeit eine Deliktsrechtslehre entwickeln. Aber wie es in einer Gesellschaft ist, gäbe es stets diejenigen Handlungen, die wir Verbrechen nennen, man brauchte mehr als eine Deliktsrechtslehre, wenn wir die Gesellschaft in ihrer ganzen Komplexität verstehen wollten. Aber sogar die Deliktsrechtslehre bediente sich Begriffe, die nicht in der privatrechtlichen Freiheitskonzeption erklärbar wären.

Durch die vorstehende Auslegung könnte es sein, dass zwei Handlungen, die äußerlich identisch seien, d. i. deren Dasein dasselbe wäre, nicht dieselben wären, weil sie sich in unterschiedlichen Systemen der Rechtsordnung befinden, sie hätten ein unterschiedliches Wesen. Eine Beschimpfung könnte z. B. in differenter Art und Weise geschehen. In den meisten Fällen davon würde von uns geglaubt, dass sie keine strafbare Maßnahme brauchte oder sogar *strafwürdig* wäre. Jescheck betont: „**Verbrechen ist strafwürdiges Unrecht.**“ (JESCHECK 1978,

S. 38, Hervorhebung Jescheck). Für solche Fälle von Beschimpfungen wäre die Idee des im Privatrecht zu befindenden immateriellen Schadenersatzes durchaus genug, um das Unrecht abzuschaffen. Man bräuchte das Strafrecht dafür nicht. Das wäre der *fragmentarische* oder *subsidiäre Charakter* oder die *Natur* des Strafrechts.²⁶⁶ Roxin sagt dazu: „Das Strafrecht ist sogar nur die letzte unter allen in Betracht kommenden Schutzmaßnahmen.“ (ROXIN 2006, S. 45). Indem man ein Delikt durch irgendeine Haftung oder einen Schadenersatz korrigieren könnte, müsste man nach diesem Prinzip diesen Weg gehen. Es gäbe aber manche Fälle, wie z. B. bestimmte Diskriminierungen, wie Rassismus oder Homophobie, in denen wir überzeugt wären, dass die Beschimpfung durch keine zivilen Maßnahmen korrigiert werden könnten, sondern der Täter bestraft werden müsste. Was den Unterschied zwischen beiden Taten betreffe, wäre in dem *Unwert* des Ziels der Handlung, dem sogenannten *Erfolgsunwert*, zu finden.²⁶⁷ Dadurch wäre der Unterschied zwischen diesen Taten in dem Sachverhalt, den sie kreieren. Obwohl sich beide Taten, eine bloße und eine diskriminierende Beschimpfung, durch ihre Ziele voneinander unterscheiden, gäbe es ein nicht-äußerliches Etwas im Ziel, oder im durch die Tat zu kreierenden Sachverhalt, der diskriminierenden Beschimpfung, was nicht im Ziel von der bloßen zu finden wäre. Andererseits wäre auch die äußerliche Seite für diese Trennung zwischen Verbrechen und zivilem Delikt erforderlich, da oft auch der Unterschied in der Art und Weise des Unrechts eine unterschiedlich systemische Platzierung mitbrächte. Der Mord und die Beschimpfung eines Menschen wären z. B. nach vielen klarerweise durch die Taten selbst zu unterscheiden. Selbst wenn die Beschimpfung sehr beleidigend sein könnte, wäre sie meistens keine Tat, von der die meisten Menschen glauben, dass sie kriminal betrachtet werden müsse – selbst wenn es bestimmte Ausnahmen gäbe. All die Taten hätten eine sehr besondere äußere Gestaltung, und manche Taten seien für uns zivile Delikte und andere Verbrechen. Dies wäre der *Handlungsunwert* einer Handlung.²⁶⁸ Die Fokussierung läge in diesem Augenblick auf der Handlung selbst, und nicht auf dem von ihr angestrebten Sachverhalt. Zwei Individuen könnten z. B. dasselbe Ziel haben, nämlich reich zu werden, aber dafür machen sie Gebrauch von unterschiedlichen Handlungen: das

²⁶⁶ Jescheck 1978, S. 40-41; Jakobs 1991, S. 48-49; Roxin 1966, S. 13-14; 2006, S. 45-47.

²⁶⁷ Welzel 1969, S. 1; Jescheck 1978, S. 38.

²⁶⁸ Welzel 1969, S. 1; Jescheck 1978, S. 39.

Individuum X spielte täglich im Lotto und das Individuum Y raubte eine Bank aus, und währenddessen beginge es drei Tötungsdelikte. Das Ziel in diesem Beispiel, nämlich reich zu werden, wäre nicht relevant dafür, ob sie ein Verbrechen verübten, da es kein Verbrechen ist, reich zu werden, sondern nur ihre Handlungen sind es. Aber die Äußerlichkeit selbst kann noch nicht diese von uns gemachte Einordnung erklären. Wie in dem obigen Unterschied zwischen den strafwürdigen und den nicht-strafwürdigen Beschimpfungen gäbe es irgendetwas in den Taten, was nicht in ihrer Äußerlichkeit zu finden ist, aber dort zu sehen sein könnte.

Wir konnten sehen, dass die formellen Unterschiede der Handlungen und der Art von unrechtlichen Handlungen nicht in sich selbst beantworten können, wie oder warum wir diesen Unterschied zwischen Delikten und Verbrechen machen. Dafür braucht man eine Analyse der materiellen Bedingungen oder des materiellen Begriffes des Verbrechens.

2.1 – Das falsche Dilemma des Verbrechens: Normgeltungsverletzung oder Anerkennungsverletzung?

Das Verbrechen wäre einer der zentralen Begriffe jedes Strafrechts und damit jeder Straflehre. Wie wir oben gesehen haben, könnte das Verbrechen formell als diejenige gegen das Recht verstoßende Handlung, die strafwürdig wäre, gelten. Das Verbrechen wäre nicht nur von der nicht-unrechtlichen Handlung unterschiedlich, sondern auch von der unrechtlichen, aber nicht-kriminellen Handlung. Das Verbrechen hätte eine besondere *materielle* Eigenschaft, oder Eigenschaften, die es von den anderen zwei möglichen Handlungstypen differenzierte. Diese materielle Eigenschaft oder materiellen Eigenschaften zu bestimmen, wäre genau die Arbeit einer *Verbrechenslehre*. Man darf dies aber nicht damit verwechseln, dass mit einer Verbrechenslehre eine Theorie gemeint wäre, die die Merkmale der spezifischen Straftaten beschriebe. Dies wäre die Arbeit des *besonderen* Teils eines Strafgesetzbuches. Soweit es die Arbeit einer Lehre vom Verbrechen betrifft, „geht [es] dabei um die Frage, unter welchen Bedingungen eine Tat dem Täter als Straftat *zugerechnet* werden kann.“ (JESCHECK 1978, S. 155, Hervorhebung Jescheck). Diese Bedingungen wären *allen* möglichen besonderen Straftaten *gemeinsam*, weil sie in der Tat *logische*,

oder *analytische* Kategorien wären, d. i., sie wären *formelle Merkmale* eines Begriffs, die den Begriff selbst ausmachten. Im Fall des Verbrechensbegriffs verteilten sich diese unter mehreren Kategorien, aber für die Verbrechenslehre seien die wichtigsten vier die *Handlung*, die *Tatbestandsmäßigkeit*, die *Rechtswidrigkeit* und letztlich die *Schuld*.²⁶⁹

Dass man über die Kategorien weiß, bedeutet jedoch nicht, dass ihre *inhaltlichen* Begriffe und Definitionen unumstritten wären. In der Tat wäre das Gegenteil die Wahrheit. Was man unter jeder dieser Kategorien verstünde, käme auf jede bestimmte Strafrechtslehre, -dogmatik und jedes -system an. Eine Idee von Handlung in einer Theorie könnte besondere Merkmale zeigen, die selbst in einer anderen Theorie nicht nur flüchtig, sondern sogar widersprüchlich sein könnten. Aber dieses Verständnis der Verbrechenslehre wäre nur eines, mit dem wir versuchen, die folgende Frage zu beantworten, nämlich „*wann* eine Handlung ein Verbrechen *ist*.“ Dadurch versucht man zu erklären, wann ein Individuum in der Tat ein Straftäter wäre. Dies wäre eine *dogmatische* Frage, da sie schon ein System vor sich hätte und dadurch eine *methodologische* Auslegung eine Antwort präsentieren möchte.²⁷⁰

Eine andere Frage, die auch einer besonderen Seite einer Verbrechenslehre gehörte, wäre diejenige: „*wann* eine Handlung ein Verbrechen sein *sollte*.“ Diese Frage wäre eine *kriminalpolitische* Frage. Roxin sagt: „Der materielle Verbrechensbegriff ist also dem Strafgesetzbuch vorgelagert und *liefert* dem Gesetzgeber einen *kriminalpolitischen Maßstab* dafür, was er *bestrafen darf* und was er straflos *lassen soll*.“ (ROXIN 2006, S. 13-14, Hervorhebung DdVC). Sie wäre im Prinzip ganz normativ, da man sie beantworten wollte, indem man neue Gesetze schaffen wollte. Jedoch wäre sie auch die Frage, die wir beantworten wollten, indem wir ein bestimmtes Strafrechtssystem analysieren. Diese Frage versuchte zu entdecken, was es genau innerhalb des Verbrechensbegriffes in diesem System gebe, sodass man eine logische Verbindung zwischen all den

²⁶⁹ Jescheck 1978, S. 155-158; Roxin 2006, S. 195-198.

²⁷⁰ Ich spreche hier von einer *methodologischen* Auslegung, weil es viele Arten davon gibt. Ein Strafrechtslehrer könnte z. B. eine bestimmte Straffrage durch einen *hermeneutischen* Gesichtspunkt beantworten wollen, während eine andere Strafrechtslehrerin durch eine *logische*, oder *analytische*, oder noch andere Perspektive beantworten wollen könnte. Es gibt viele Perspektiven, worauf sich Strafrechtslehrer, Richter usw., beruhen könnten, um eine Straffrage zu beantworten.

besonderen Straftaten ziehen könnte, damit wir eine wahre systematische Einheit des Strafrechts gewinnen. Diese zweite Frage einer Verbrechenslehre hätte dann einen engen Zusammenhang mit der Funktion eines Strafrechts. Indem man sagte, wann ein Verbrechen sein sollte, leitete man daraus ab, was genau das Strafrecht korrigieren oder verhindern wollte. Wenn Roxin z. B. dem Strafrecht die Funktion zuschriebe, Rechtsgüter zu schützen und die Rechtsstaatsordnung zu verteidigen, schriebe er auch dem Gesetzgeber die Verantwortlichkeit zu, die angemessenen Gesetze zu schaffen, die die Funktion des Strafrechts am bestens erfüllen könnten.²⁷¹ Er erkannte diese Beziehung zwischen der *faktischen* Funktion des Strafrechts und einem mit ihr verbundenen *normativen* Prinzip an. „Der hier entwickelte Rechtsgutsbegriff ist insofern ‚systemkritisch‘, als er nicht nur, wie der ‚methodische‘ Rechtsgutsbegriff, ein Hilfsmittel bei der ‚systemimmanenten‘ Ausübung seines Bestrafungsrechts Grenzen setzen will“ (ROXIN 2006, S. 18). Er nannte sogar seine Rechtsgutskonzeption „*systemkritisch*“, um sie einer anderen Rechtsgutskonzeption gegenüberzustellen, nämlich der „*methodische[n]*“, die nur zu einer Auslegung der Funktion des Rechtssystems diene.²⁷² Damit können wir sehen, dass die zweite Frage, „was soll ein Verbrechen sein“, keine rein normative Frage wäre, sondern eine *funktionelle* Frage, die an der stetigen Spannung litte, einerseits einen normativen Maßstab zu definieren und andererseits die faktische Arbeit des Rechtssystem zu beschreiben.

Meines Erachtens gäbe es bei den Fragen keinen logischen Vorrang. Sie wären in der Tat stark miteinander verbunden, sodass man über beide zeitgleich spräche, indem man eine erfasste. Sie begleiteten einander. Es wäre durch die Etablierung dessen, was der materielle Verbrechensbegriff des Verbrechens wäre, dass wir besser verstehen können, wie das Verbrechen Eigenschaften hätte, die in die vier obig erwähnten Kategorien passten.

Was aber die logischen Kategorien angeht, könnte man diese vielleicht intuitiv in zwei Gruppen trennen. Meines Erachtens hätten einerseits die Rechtswidrigkeit und der Tatbestand eine enge analytische Beziehung zueinander, sodass man nicht wissen könnte, was der Tatbestand oder die Rechtswidrigkeit

²⁷¹ Roxin 2006, S. 13-31.

²⁷² Roxin 2006, S. 14-15.

wäre, falls man nicht auch einen Versuch anstellte, den anderen Begriff zu verstehen. So sagt Jescheck über diese Beziehung:

„Die strafwürdigen Formen rechtswidrigen Verhaltens sind jedoch im deutschen Recht aus Gründen der Rechtssicherheit in besonderen, im Gesetz festgelegten Verbrechensbeschreibung enthalten, die *Tatbestände* genannt werde...Die Rechtswidrigkeit muß also jeweils im Tatbestand der betreffenden Verbrechenart ihren Ausdruck finden.“
(JESCHECK 1978, S. 195, Hervorhebung Jescheck).

Andererseits gäbe es in der Idee von Schuld und Handlung vielleicht auch eine starke analytische Verbindung wie diejenige zwischen der Rechtswidrigkeit und dem Tatbestand. Schuld wäre am primärsten ein *Handlungsmerkmal*. Indem wir fragen, ob jemand Schuld am Geschehen eines Sachverhaltes hätte, fragen wir damit auch, ob er auf bestimmte Weise gehandelt hätte, sodass seine Handlung dieses Geschehen veranlasst oder sich an diesem Geschehen beteiligt haben könnte, d. h., wir fragen nach *der Schuld des Handelnden*. Sogar die Unterlassung könnte durch solch eine Idee interpretiert sein. Weber gemäß wäre Unterlassung eine Handlung, weil mit ihr ein Sinn verbunden wäre. Nach Welzel gäbe es in einer Unterlassung noch den Willensausdruck des Handelnden. Wenn z. B. ein Mann seine Frau nicht aus einem brennenden Haus gerettet hätte, obgleich er diese Rettung ohne großes Problem hätte durchführen können, weil er damit ein von seiner Frau bestimmtes Erbe antreten wollte, wäre er offensichtlich für ihren Tod schuldhaft, selbst wenn er keine äußerliche Tat ausgeführt hätte. Damit könnten wir sagen, dass jemand *erst* Schuld an etwas *E* hätte, wenn er für das Vorkommen des *E* irgendwie handelte. Welzel bestätigt die Beziehung zwischen der Handlung und der Schuld: „so ist primärer Gegenstand des Schuldvorwurfs der Wille und erst durch ihn hindurch auch die ganze Handlung“. (WELZEL 1969, S. 139). Zum anderen, indem wir das Handeln auffassen wollten, besagen viele Philosophen, dass eine der zentralen Eigenschaften der Handlung die *Verantwortlichkeit* der Handelnden wäre, in anderen Worten, dass ein Akteur *schuldhaft* wäre, indem er handelte. *Die Handlungsfähigkeit käme zugleich mit der Schuldfähigkeit*. Man könnte nicht über Handlungen sprechen, ohne dass man auch über die Schuldhaftigkeit des Akteurs spräche. Wären die Schuld und das Unrecht, d. i. die Einheit der Rechtswidrigkeit und des Tatbestandes, so stark logisch miteinander

verbunden, dass erst ein Unrecht vorliegen könnte, indem jemand einen an ihm angeknüpften Willen hätte, wären die Fälle von fahrlässigen Unrechten nicht mehr möglich, denn, wie Welzel selbst erkennt, gibt „der Tatbestand i. e. S. bei den fahrlässigen Delikten meist nur den Erfolgssachverhalt an.“ (WELZEL 1969, S. 58). Roxin z. B. sieht das Unrecht als ein logisches Ganzes zwischen dem Tatbestand, der Rechtswidrigkeit und der Handlung, während die Schuld einer wirklichen Handlung nur in der Festsetzung von jemandes Verantwortlichkeit ins Spiel käme, selbst wenn sie für die Determination des subjektiven Tatbestandes auch wichtig wäre.²⁷³ Er sagte auch an einer anderen Stelle: „Die Unterscheidung von Unrecht und Schuld gilt mit Recht als eine der bedeutendsten Sacheinsichten, die unsere Strafrechtswissenschaft in den letzten hundert Jahren erarbeitet hat.“ (ROXIN 1974, S. 171).

Es gebe nach Hegel drei mögliche Rechtswidrigkeiten: (1) das *unbefangene Unrecht*, (2) den *Betrug* und letztlich (3) das *Verbrechen*.²⁷⁴ Selbst wenn wir schon im ersten Kapitel etwas über diese Begriffe gelernt haben, könnten wir aber von einer neuen Perspektive noch mehr lernen – auch wenn man hin und wieder die schon ausgeführte Analyse wiederholen müsste. Wie dargelegt, wären die Lösungen für die Rechtswidrigkeiten in einem Privatrechtssystem nicht in dem Privatrechtssystem selbst zu finden. Sie müssten eine andere Rechtssphäre voraussetzen, damit sie diese Rechtswidersprüche auflösen könnten. Diese neue Rechtssphäre müsste von der Privatrechtslehre einem Privatrechtssystem aber *ad hoc* hinzugefügt werden. Und auch wenn man supponieren könnte, dass diese Hinzufügung in sich selbst nicht problematisch wäre, wäre dies noch nicht genug, weil die Privatrechtslehre die Lösungen für diese Rechtswidersprüche auch durch eine Privatrechtslogik, die keine wirkliche Lösung für all die möglichen Fälle einer Rechtswidrigkeit finden könnte, nämlich das Verbrechen, nicht biete. Dieser Rechtswiderspruch bräuchte eine ganz neue Logik, die nicht innerhalb des Privatrechts wäre.

²⁷³ Roxin 2006, S.

²⁷⁴ Wir haben gerade im ersten Kapitel eine ähnliche Analyse von diesen Begriffen gesehen. Aber die hier gerade im ersten Kapitel durchgeführte Untersuchung ist, dass da diese Begriffe in Bezug auf die Privatrechtslehre waren. Jetzt möchte ich nicht mehr Hegels Kritik der Unzulänglichkeit der Privatrechtslehre betrachten, um das Problem des Unrechts im Allgemeinen zu lösen. Jetzt wollen wir besser Hegels Straftheorie verstehen, weil sie wichtig für die Idee eines auf Anerkennung gerichteten Rechts und die soziale Autonomie der Individuen wäre.

Das unbefangene Unrecht wäre nach Hegel einfach Rechtskollision. Diese Art von Unrecht könnte nach ihm noch durch die Privatrechtslogik verstanden werden, obwohl die tatsächlichen Fälle nicht selbst im Privatrechtssystem gelöst werden könnten. Wenn zwei Individuen in einen Rechtskonflikt gerieten, glaubten beide, sie hätten ein Recht auf eine Sache, das sie gegeneinander disputieren. Diese Sache müsste nicht als ein tatsächlicher Gegenstand verstanden werden, weil Hegel zufolge sogar immaterielle Begriffe, wie Persönlichkeit, Freiheit und Ehre, oder materielle, wie mein Leben, mein Körper oder Wohlstand, im Privatrecht auch als Sache d. i. *mein Eigentum*, zu betrachten wären. Damit, falls zwei Individuen unterschiedliche Ansprüche auf dieselbe Sache erheben, glauben sie, dass jeder das subjektive Recht darauf habe, und daher ziehen sie vor Gericht, um gegeneinander auf die Sache zu klagen, und glauben, dass die Rechtsordnung ihr Recht als wahr oder gültig gegen den anderen anerkennen würde. In Hegels Sprache befänden sie sich noch innerhalb des *allgemeinen* Rechts, obwohl das *besondere* Recht verletzt würde. Damit meinte er, dass jedes Individuum die ganze Struktur des Rechts, das *objektive* Recht, als gültig anerkennt und es respektiert. Was sie nicht anerkannten, wäre der Anspruch des anderen auf die Sache, d. i., sie stritten das *subjektive* Recht des anderen ab. Man könnte z. B. denken, indem zwei Nachbarn um einen bestimmten Baum stritten, der im Garten eines von ihnen läge, weil dieser auf dem Grund des Nachbarn liegende Baum die Sonneneinstrahlung in den Garten des anderen verhinderte. Ein Nachbar könnte vielleicht vor Gericht klagen, dass die Blumen in seinem Garten ohne den Sonnenschein eingehen werde oder er erhöhe einen Anspruch, dass er einfach ein Recht auf das Sonnenlicht hätte und der Baum sein Recht behinderte, während der andere Nachbar behauptete, dass er niemand ein direktes Übel zufüge und der Baum für ihn einen sentimentalischen Wert hätte. Jeder hätte seinen eigenen Rechtsgrund für diesen Anspruch, der dem Anspruch des anderen widerspräche.²⁷⁵ Weil sie aber vor Gericht gingen und am Ende des Prozesses das richterliche Urteil akzeptierten, bedeutete dies, dass sie beide die Rechtsordnung als gültig anerkannten, selbst wenn derjenige, dessen Anspruch als falsch verurteilt würde, die Entscheidung als ungerecht wertete.²⁷⁶ Diese Unrechtsart ordnet Hegel daher dem Zivilrecht, oder

²⁷⁵ Hegel RPh, §§ 84-85.

²⁷⁶ Hegel RPh, § 86.

dem Privatrecht zu: „Auf das bürgerliche und unbefangene Unrecht ist keine Strafe gesetzt, denn ich habe hier nichts gegen das Recht gewollt.“ (HEGEL RPH, § 89 Zusatz).

Der Betrug wäre ein komplizierterer Fall. Nach Hegel wäre diese Unrechtsart: „das Allgemeine von dem besonderen Willen zu einem nur Scheinenden, zunächst im Verträge zur nur äußerlichen Gemeinsamkeit des Willens herabgesetzt.“ (HEGEL RPH, § 87). In diesem Ausdruck differenziert er diese Unrechtsart von der vorherigen, wo das Allgemeine, oder das objektive Recht, respektiert wäre, selbst wenn die Parteien widersprüchliche Ansprüche hätten. In der Auffassung des Betruges könnten wir drei unterschiedliche Elemente sehen. Erstens wäre das Allgemeine zum Schein herabgesetzt. Zweitens geschähe diese Herabsetzung des Allgemeinen durch die Tätigkeit eines besonderen Willens. Drittens befände sich diese unrechtliche Relation noch innerhalb des Vertrages. Zum Schein würde die Rechtsordnung von dem Akteur gemacht, dem Betrüger, weil er nicht direkt die Rechtsordnung leugnete, sondern er macht diese zum Mittel für seinen Zweck. Der Betrüger machte sich das objektive Recht, d. i. die Rechtsordnung, zu eigen, und damit würde das objektive Recht durch den subjektiven Willen des Betrügers durchgeführt.²⁷⁷ Im Gegensatz zum unbefangenen Unrecht glaubte damit der Betrogene von Anfang an, dass sein subjektives Recht und das objektive Recht vom Betrüger respektiert würden.²⁷⁸ Es gäbe im Prinzip keine Rechtskollision oder kein Rechtsproblem. Diese Respektierung wäre jedoch nur ein Schein, weil durch die betrügerischen Handlungen das subjektive Recht des anderen auf sein Vermögen gezeugnet würde und ich dafür das objektive Recht nutze, damit ich meiner Handlung die Scheinbarkeit der Legalität gäbe.²⁷⁹ Der Betrüger *will* mit dieser Tat einfach das subjektive Recht des anderen nicht respektieren, indem er ihn überlistet. Der Betrogene hätte vor dem Betrüger keine Rechtsfähigkeit mehr, d. i., der Betrüger erkannte den Betrogenen nicht als Rechtssubjekt an, er wäre keine Person im Sinne Hegels. Damit könnten wir sagen, dass der Betrüger nach Hegel das objektive Recht als gültig nehme, weil er nicht das Gesamtnetz des Rechts abschaffen wollte, er behaupte einfach, dass sich der von ihm Betrogene

²⁷⁷ Hegel RPh, § 87 Zusatz.

²⁷⁸ Hegel RPh, § 88.

²⁷⁹ Mohr 1997, S. 99.

nicht in diesem Gesamtnetz des Rechts befände und er daher kein Respekt von ihm verdiene. Was dann dem Betrogenen widerfahre, sei kein Wissensfehler oder Zufall. Der Straftäter *wolle* aber in dieser Weise handeln und sei sich dessen *bewusst*, dass er durch seine Handlung ein Unrecht beginge. Rechtswissenschaftlich wichtig wäre dann dieses Moment, weil in diesem Augenblick das erste Moment des *Vorsatzes* vorkäme. Mohr sagt: „ich *weiß*, daß ich Unrecht tue, meinem Tun gegenüber dem Anderen aber den Anschein des Rechts gebe.“ (MOHR 1997, S. 99, Hervorhebung Mohr). Das *wahre* Unrecht, und nicht einfach ein *scheinbares* Unrecht, wie im Fall des unbefangenen Unrechts, bestimme sich nach Hegel daher nicht nur durch eine *rechtswidrige* Tat, d. i. eine gegen *eine Norm verstoßende* Tat, weil eine solche Tat auch z. B. im Fall des unbefangenen Unrechts passieren könnte und noch nicht die notwendigen Merkmale habe, sodass sie ein *wirkliches* Unrecht wäre. Indem ich z. B. das Land von jemandem unbefugt betrete, wäre es für die Zuordnung des Falls ganz wichtig, ob mir vorher bewusst wäre, dass dieses Land das Eigentum eines anderen wäre. Wäre mir bewusst, dass dieses Land jemandem gehörte, wäre meine Tat eine ganz andere als diejenige, wenn ich durchaus *unbewusst* wäre, d. i., ich *weiß es nicht*, dass dieses Land einen Eigentümer hätte und daher Privateigentum wäre. Das wahre Unrecht habe in sich dieses *vorsätzliche* Moment: der Täter wisse, dass er ein Unrecht tue, und wolle dieses sowieso tun. Deswegen sei für diese Unrechtsart die Strafe gerechtfertigt: „Auf das bürgerliche und unbefangene Unrecht ist keine Strafe gesetzt, denn *ich habe hier nichts gegen das Recht gewollt*. Beim Betrüge hingegen treten Strafen ein, weil es sich hier um das Recht handelt, das verletzt ist.“ (HEGEL RPH, § 89 Zusatz, Hervorhebung DdVC). In diesem Auszug könnte man sehen, dass Hegel eine *notwendige* (aber rechtfertigende) Beziehung zwischen der Strafe und dem Willen zum Unrecht herstellte.

Die Logik bedeutet aber hier nicht: indem ich ein Unrecht bewusst begehe, müsste ich bestraft werden; sondern: meine Bestrafung wäre gerechtfertigt, wenn ich ein Unrecht bewusst begehe. Die Relation wäre keine kausale, sondern eine *rechtfertigende*. Statt der Ansicht, man *müsste* einen Straftäter bestrafen, wäre es, man *dürfte* ihn bestrafen. Man könnte ihn wegen unterschiedlicher Gründe nicht bestrafen wollen, wie z. B. pragmatischer Gründe. Indem Staaten z. B. kleine Straftäter nicht bestrafen, weil sie mit ihnen einen Kompromiss eingehen, damit

diese Straftäter noch wichtigere und gefährlichere Straftäter verrieteten, rechtfertigten die Staaten durch pragmatische oder sogar noch moralische Gründe diese Nichtbestrafung der kleinen Straftäter. Man kann daran sehen, dass die Kritik Roxins an der Lehre Hegels nicht zutrefte, nämlich dass die Vergeltungslehre keinen Maßstab für die Anwendung der Strafe anbiete, dass sie einerseits nicht aussagen könne, *wann* eine Strafe angewendet werden *müsse*, oder andererseits die Vergeltungslehre den Gesetzgebern oder Strafrichtern keine Grenze liefern könne, dass sie irgendwelche Handlungen bestrafen könnten oder sogar müssten.²⁸⁰ Wie schon dargelegt, wollte die Lehre Hegels nicht besagen, *wann* ein Straftäter bestraft werden *müsste*, sondern wann man ihn bestrafen *dürfte* oder *nicht dürfte*, d. i. wann die Strafe gerechtfertigt wäre. Der wirkliche Akt der Bestrafung interessierte Hegel nicht, weil er nicht zu dem Begriff und der Rechtfertigung der Strafe gehöre: „Wie ein jedes Verbrechen zu bestrafen sei, läßt sich durch den Gedanken nicht angeben, sondern hierzu sind positive Bestimmungen notwendig.“ (HEGEL RPH, § 96 Zusatz).

Selbst wenn die Straftat gewollt würde, da der Straftäter die Scheinbarkeit des objektiven Rechts noch aufrechthielte, wäre diese Unrechtsart noch nicht der komplette Ausdruck des Unrechts. Dieser scheinbare Respekt des Betrugers vor dem objektiven Recht wäre nach Hegel deswegen noch keine *affirmative* Negation des objektiven Rechts. Dieses sei noch von dem Betrüger objektiv anerkannt. Das objektive Recht würde nur einfach seinem besonderen Willen unterworfen. Es würde aber nicht an sich verneint. Statt der Anpassung seines besonderen Willens an der Allgemeinheit des objektiven Rechts wäre dann im Betrug umgekehrt, wo die Allgemeinheit der Rechtsordnung der Besonderheit von jemandes Willens diene. Ein anderer Punkt Hegels wäre, dass der Betrogene selbst in diese Situation eintreten *wolle*. Er wäre einfach nicht im Bewusstsein, was mit ihm in der Tat geschehen würde. Er dächte, dass er in die Situation *A* einträte, obwohl er in der Tat in eine andere, nicht bewusst gewollte Situation *B* geriete. Daher wäre nach Hegel sein subjektives Recht respektiert: „Im Betrüge wird der besondere Wille nicht verletzt, indem dem Betrogenen aufgebürdet wird, daß ihm Recht geschehe.“ (HEGEL RPH, § 87 Zusatz). Wäre dann die Justiz nur privatrechtlich verstanden, könnten solche Unrechtsarten nicht erfasst werden, da sich der Betrogene in dieser

²⁸⁰ Roxin 1966, S. 3; 2006, S. 71-73.

Lage befände, weil er wollte. Er sollte in einer streng privatrechtlichen Auslegung für diese Kosten einfach aufkommen, da er dafür verantwortlich wäre. Nach Hegel wäre dieses Verständnis ein Fehler. Er sagt noch weiter über die Relation zwischen dem Betrogenen und seinem Willen: „[d]as geforderte Recht ist also als ein subjektives und bloß *scheinendes* gesetzt, was den Betrug ausmacht“ (HEGEL RPH, § 87 Zusatz, Hervorhebung DdVC). Das subjektive Recht des Betrogenen wäre scheinbar ohne ein starkes Verteidigungsnetz. Dann, wie im Kapitel I behauptet, brauchte man für ein gutes Funktionieren des Privatrechts und für das Verständnis des Betrugs als Unrecht eine *öffentliche Sphäre des Rechts*, das objektive Recht. Aber wie das objektive Recht und das subjektive Recht noch scheinbar wären, wäre diese öffentliche Sphäre noch nicht kriminell, da sich der Betrug noch in Fällen von zivilrechtlichen Beziehungen befände, wie in dem Vertrag.²⁸¹ Solch eine Art der kompletten Negation des objektiven Rechts und des subjektiven Rechts trete erst mit dem *Verbrechen* auf:

„Deception was an indirect attack on *Anerkanntsein* that undermines right while seeming to uphold it. Transgression is a direct attack without any subterfuge on right itself. In the deception there is still some recognition of right, however deficient. But in transgression even this minimal recognition of right is absent or rejected.“ (WILLIAMS 1997, S. 158, Hervorhebung Williams).

Wie im Betrug so gebe es auch im Verbrechen die Absicht der Straftat. Der Straftäter *wolle* das Verbrechen begehen. Im Gegensatz zum Betrug sei das Verbrechen dann nach Hegel die *affirmative Negation des Rechts in toto*, das subjektive Recht eines anderen wie auch das objektive Recht würden vom Straftäter abgelehnt.²⁸² Der Verbrecher, d. i. der verbrochende Straftäter, verletze mit seiner Straftat nicht nur ein subjektives Gut eines anderen Individuums, wie im Betrug, sondern er verletze auch und vielleicht höchstens das objektive Recht und seine allgemeine Gültigkeit. Daher wäre das Verbrechen die Spitze des Unrechts. Es wäre die wirkliche Respektlosigkeit vor dem Recht. Köhler sagte in solchen, sogar hegelschen Linien:

²⁸¹ Seelmann, 2003, S. 264.

²⁸² Hegel, RPh, § 90 Zusatz, § 97.

„Konstitutiv für das Verbrechen ist...daß sich das Subjekt des Rechts zum Grundsatz des Unrechts verkehrt und damit die Rechtsgeltung nicht nur in partikulärer Fehlleistung, sondern prinzipiell und unabsehbar aufhebt. Das objektiv-subjektive Ausmaß des Verbrechens liegt also in der tätig sich verkehrenden Unrechtmaxime: daß der freie Mitkonstituent des Rechtsverhältnisses mit gleicher Allgemeinheit den Gegensatz konstituiert – das Recht als ‚Recht‘.“ (KÖHLER 1997, S. 23).

Mit diesem Verständnis könnte man eigentlich das Verbrechen mit zwei Aspekten charakterisieren, die solch eine allgemeine Respektlosigkeit vor dem Recht zeigen. *Äußerlich* bestimmt sich das Verbrechen Hegel zufolge als *Zwang*.²⁸³ Als *Zwang* versteht er jede Art von Handlung, durch die ein Individuum, der Täter, vom Leib eines anderen, seines Opfers, Besitz ergriffe.²⁸⁴ Daher wäre der *Zwang* stets eine Gewalt gegen einen anderen, wodurch der Täter bewirke, dass sein Opfer eine *nicht* von ihm selbst *direkt* gewollte Tat beginge.²⁸⁵ Während das Opfer im Betrug vom Täter zu einer Fehlhandlung verführt würde, d. i., das Opfer *wollte* die Handlung begehen, weil es sich nicht aller Elemente im Kontext bewusst wäre und daher gebe es noch darin den *Schein* des Respekts vor dem Recht, würde das Opfer beim Verbrechen zum Handeln gebracht, ohne dass es in solcher Weise handeln wollte. Wenn z. B. ein Täter einem Opfer sagte: „Mach *X* oder ich ermorde dich!“, erzwänge er vom Opfer eine nicht gewollte Handlung. Oder der Täter könnte einfach irgendeine äußerliche Sache des Opfers stehlen, so als ob der Täter sein Eigentum mittels des Vertrages rechtlich erwürbe. Solche Fälle wären die Äußerung des Verbrechens, weil in ihnen *Zwang* auf das Opfer ausgeübt würde.

Die zweite Seite des Verbrechens sei *innerlich*, das Verbrechen sei nämlich stets vom Straftäter gegen *das Recht im Allgemeinen gewollt*, nicht nur gegen das einzelne Opfer.²⁸⁶ Der Tatbestand eines Gesetzes beinhalte daher nicht nur eine Deskription des äußeren Vorgehens der Straftat, sondern, wie uns Welzel über die intentionale Stellung des Täters für die Rechtswidrigkeit der Straftat lehrte, müsste er diejenige Tat, um rechtswidrig zu sein, absichtlich oder nicht begehen.²⁸⁷ Ein

²⁸³ Hegel RPh, §§ 90-92, § 95.

²⁸⁴ Hegel RPh, § 90.

²⁸⁵ Hegel RPh, § 91.

²⁸⁶ Hegel RPh, § 99.

²⁸⁷ Welzel 1969, S. 64-65.

Mord wäre z. B. in seiner äußerlichen Seite jede Tat, die das Leben eines anderen beseitigte, aber zugleich müsste sich der Täter in einem bestimmten Geisteszustand befinden, d. i., er müsste den anderen ermorden wollen, um einen Mord begehen zu können. Ohne diese innerliche Seite wäre eine nur äußerlich einer Straftat ähnliche Tat kein Verbrechen. Der fragliche Mord könnte das Ereignis widersprüchlicher Vorsätze sein und dieser innere Zustand änderte die Bedeutung des Geschehens. Für einen Mann, der einen anderen ermordete, sei nur durch die äußere Beschreibung nicht genau zu bestimmen, welches Gesetz für ihn passte. Diese innerliche Seite einer Straftat spräche daher nicht nur über die Schuldhaftigkeit des Täters, aber auch, ob irgendeine Tat rechtswidrig sei oder nicht. Bestimmte Handlungen wären sogar dann rechtswidrig, wenn der Täter sie nicht begehen wollte, da der Tatbestand nur eine objektive Seite hätte, wie in den Fällen vieler fahrlässiger Unrechte.²⁸⁸ Die meisten Verbrechen setzten die Vorsätzlichkeit der Täter voraus. Aber diese Vorsätzlichkeit käme schon im Betrug vor. Was das Verbrechen vom Betrug unterschiede, sei, dass, indem der Täter ein Verbrechen beginge, er sich ganz bewusst darüber wäre, dass er mit seiner Handlung nicht nur das subjektive Recht seines Opfers verletze, sondern auch das Gesamtnetz des Rechts ablehne. Mit seiner strafbaren Handlung äußere der Täter, dass er dieses Gesamtnetz des Rechts nicht akzeptiere. Er erkenne in diesem Moment als Subjekt „[d]iese Gesellschaft mit dieser Rechtsordnung nicht!“ an.²⁸⁹ Sein Verbrechen sei dann die *affirmative Negation* des objektiven Rechts. Hegel sagt: „Die geschehene Verletzung des Rechts als Recht ist zwar eine *positive*, äußerliche *Existenz*, die aber *in sich* nichtig ist.“ (HEGEL RPH, § 97, Hervorhebung Hegel). Im Vergleich zum Akt des Betrugs gebe es im Verbrechen einen weiteren *qualitativen* Schritt. Im Betrug behielte der Täter noch das objektive Recht bei, da er mit seiner Tat keinen ausdrücklichen Widerstand gegen das Gesamtnetz des Rechts nehmen wolle. Er wolle einfach das subjektive Recht einer spezifischen Person mit ihrer eigenen Hilfe zu seinen Gunsten verletzen. Daher habe der Betrug für sich noch einen Anschein des Rechts. Der Täter wollte dieses geben. Im Verbrechen wollte der Täter hingegen einen Standpunkt gegen das gültige objektive Recht einnehmen. Seine Straftat sei eine explizite Negation

²⁸⁸ Welzel 1969, S. 58.

²⁸⁹ Kaiser 1999, S. 87.

des Rechts vom Opfer. Damit wolle der Täter jedoch nicht die alleinige Rechtsfähigkeit des Opfers verneinen, wie es im Betrug der Fall wäre, sondern er wolle sich selbst aus dem von allen anerkannten Gesamtnetz des Rechts herausziehen; er wolle die gesamte Basis der Rechtsfähigkeit aller Individuen zerstören. Er erkenne nicht mehr das objektive Recht als gültig an. Er verneine nicht mehr direkt das subjektive Recht des Opfers, weil er einfach die gesamte Basis der subjektiven Rechte ablehne. Diese allgemeine Negation wäre kein Zufall. Die objektive wie auch die subjektive Seite des Verbrechens wären dann vom Verbrecher als eine Negation des allgemeinen Rechts gewollt. Köhler behauptete, „das Verbrechen ist daher, entsprechend dem Begriff des Rechtshandelns, objektiv und subjektiv zurechenbare Unrechtstat.“ (KÖHLER 1997, S. 23). Meines Erachtens wäre es uns dadurch gestattet zu sagen, dass nach Hegel *das Verbrechen die Verletzung der allgemeinen Anerkennung zwischen den Personen wäre.*

Ein solches Verständnis des Verbrechens hätte meines Erachtens zumindest *eine* wichtige Auswirkung für eine soziale Analyse der Kriminalität. Man könnte sagen, indem der Täter das objektive Recht nicht mehr anerkenne, wolle er in der Tat noch mehr, er wolle mit seiner Straftat behaupten, dass es neue rechtliche Regeln gebe. Der Täter wolle mit dem Verbrechen nicht nur das Gesamtnetz des Rechts seiner Gesellschaft ablehnen und damit auch ihre Anerkennungsverhältnisse verletzen, sondern er wolle in der Tat eine neue Gesellschaft schaffen. Damit gewinnen wir die Idee vom *Kampf um Anerkennung* und des *Heroenrechts*. Hegel sagt, dass „der Kampf um die Anerkennung in der angegebenen bis zum Äußersten getriebenen Form bloß im *Naturzustande*, wo die Menschen nur als *Einzelne* sind, stattfinden kann.“ (HEGEL ENZ III, § 432 Zusatz, Hervorhebung Hegel). In einer solchen Lage wären die Individuen noch nicht frei, weil sie noch nicht von den anderen als frei anerkannt würden. Individuelle Freiheit bedeutet nach Hegel die wechselseitige Anerkennung als freie Personen und dafür müsste jedes Individuum seine eigene Freiheit vor dem anderen ausdrücken und verlangen, wenn es selbst frei sein wollte. Darin liege der Kampf: „Nur durch *Kampf* kann also die Freiheit erworben werden.“ (HEGEL ENZ III, § 431 Zusatz, Hervorhebung Hegel). Die Interaktionen zwischen den Individuen, die ihre Freiheit voreinander äußerten und verlangten, generierten eine

Entwicklung, die in sich die Idee des Staates und des Rechts enthielte.²⁹⁰ In der Geschichte gebe es aber Individuen, die in der Suche nach ihrer eigenen Freiheit nach einer Ordnung strebten, die den Staat und eine Rechtsstruktur einrichteten.²⁹¹ Sie förderten dann im Kampf um Anerkennung die Verwirklichung der Freiheit aller Individuen, indem sie den Staat und die Rechtsordnung schufen. Diese Individuen, diese Heroen, könnten sogar anderen diese Rechtsordnung aufzwingen. Da diese Ordnung aber auch die Freiheit der anderen Individuen garantieren und ihre Anerkennungsverhältnisse stabilisieren könnte, befänden sich diese Heroen auf der Seite der hegelschen Idee, d. i. auf der Seite einer höheren Richtigkeit. Hegel sagt:

„Der Zweck derselben [der Heroen] ist ein rechtlicher, notwendiger und staatlicher, und diesen führen sie als ihre Sache aus. Die Heroen, die Staaten stifteten, Ehe und Ackerbau einführten, haben dieses freilich nicht als anerkanntes Recht getan, und diese Handlungen erscheinen noch als ihr besonderer Wille; aber als das höhere Recht der Idee gegen die Natürlichkeit ist dieser Zwang der Heroen ein rechtlicher, denn in Güte läßt sich gegen die Gewalt der Natur wenig ausrichten.“
(HEGEL RPH, § 93 Zusatz).

Daraus könnten wir extrapolieren, dass bestimmte Verbrechen in der Tat keine Verbrechen seien, wie wir sie heute kennen, d. i. nicht nur eine Negation des Rechts, aber auch der Versuch, die rechtliche Grundlage einer neuen Gesellschaft zu liefern. Die Negation des Rechts sei nach Hegel zugleich eine Affirmation, selbst wenn sich diese Affirmation durch eine Negation gestaltete: „Durch ein Verbrechen wird irgend etwas verändert, und die Sache existiert in dieser Veränderung.“ (HEGEL RPH, § 97 Zusatz). Indem ein Akteur z. B. durch eine strafbare Methode den Sklaven von seinem Herrn befreite, wollte er mit dieser Handlung nicht die Rechtsfähigkeit des Sklavenhalters verneinen. Zwar könnte der Akteur tatsächlich überzeugt sein, dass jeder, sogar der Sklavenhalter, eine Rechtsperson wäre. Tatsächlich wolle er aber mit seiner strafbaren Handlung die Rechtsstruktur seiner Gesellschaft ablehnen. Der Akteur erkenne seine Gesellschaft und ihr Gesamtnetz des Rechts nicht an und er initiiere mit seinem

²⁹⁰ Hegel Enz III, §§ 431-432.

²⁹¹ Hegel RPh § 93, § 93 Zusatz.

Verbrechen einen Aufstand und unternehme den Versuch, einen neuen Handlungsmaßstab festzusetzen. Köhler drückt diesen Punkt noch einmal sehr gut aus:

„Der vom handelnden Vernunftsubjekt ausgehende negative Allgemeingeltungsanspruch verleiht dem Verbrechen seine entsprechende Zukünftigkeit über ein bloß punktuelles Ereignis hinaus; vermag es doch formal-schlüssig zum normativen Vorbild für zukünftige Handlungen und Haltung, sei es des Täters, sei es anderer, zu werden.“ (KÖHLER 1997, S. 23).

Solch ein Beispiel befindet sich nicht so weit von unserer heutigen Realität. Soziale Bewegungen versuchen gerade durch die Anwendung von auch zivilem Ungehorsam und anderer friedlicher und nicht so friedlicher aufständischer, normbrüchiger Methoden die Gesellschaft und die Rechtsstruktur zu verändern. Wir könnten dann ein kritisches Potenzial des Verbrechens in einem angemessenen Kontext finden. Honneth erkennt auch diese Möglichkeit eines solchen kritischen Potenzials in der früheren Arbeit Hegels, indem er sagt:

„so ergibt sich daraus die Vermutung, daß Hegel die Entstehung eines Verbrechens auf den Umstand einer unvollständigen Anerkennung zurückführt: *das innere Motiv des Verbrechers macht dann die Erfahrung aus, daß er sich auf der etablierten Stufe wechselseitiger Anerkennung nicht auf eine befriedigende Weise anerkannt sieht.*“ (HONNETH 1992, S. 37, Hervorhebung DdVC).

Dieses kritische Potenzial erkannte Hegel aber erst im Moment der bürgerlichen Gesellschaft an, in der das Verbrechen tatsächlich geschehe.

Die äußerlichen und die innerlichen Aspekte eines Verbrechens an sich seien nach Hegel doch nur eine Idealisierung. Das Gesamtnetz des Rechts müsste, um wirklich zu werden, für sich sein, d. i., die verschiedenen Rechte müssten allen Subjekten *bewusst*, von ihnen *anerkannt* und auch *gewollt* sein; sie werden wirklich, indem sie *Gesetz* seien.²⁹² Damit könnten wir sagen, dass es kein *wahres* Recht gebe, das auch kein Gesetz sei. Darum nähme Hegel Stellung zu der Kontroverse des Naturrechts gegen den Positivismus ein, nämlich ob es manche

²⁹² Hegel RPh, §§ 209-211.

Rechte gebe, die in keinem Gesetzbuch seien allerdings dennoch gültig seien, weil sie eine hohe Gültigkeit zeigten und daher *keine* Grenze zwischen dem positiven Recht und dem Naturrecht seien. Diese natürlichen Rechte brauchten vom Staat keine rechtliche Anerkennung, um zu bestehen, auch weil sie eine hohe Begründung hätten. Nach Hegel wäre es jedoch verwirrend zu behaupten, dass es Rechte gebe, die nicht zugleich Gesetz seien. Sogar solch eine Behauptung, dass ein Naturrecht eine hohe Begründung hätte, setze voraus, dass dieses Naturrecht ein Fundament hätte, wo es eingeschrieben wäre, falls es seine Existenz sichern wollte. Die Naturrechtslehre missachte, dass ein Recht keine abstrakte Entität sei, vielmehr müsste sie eine Verwirklichung haben. Falls es nach Gültigkeit trachtete, bliebe sie noch subjektiv und zufällig, und litt sie noch an einem Mangel an Allgemeinheit. Die Gesetzgebung des Rechts, d. i. die Kodifikation des Gesamtnetzes des Rechts, bedeutete das Moment der höchsten allgemeinen Anerkennung zwischen den Individuen, die einander als rechtsfähig betrachteten.²⁹³ Mit der Schaffung der Rechtsstruktur, des objektiven Rechts, bestätigten die Bürger, dass sie sich selbst und einander als Rechtssubjekt und Rechtsperson anerkannten. Daher wäre das Verbrechen die Negation solch einer Anerkennungsbasis der Rechtsfähigkeit. Indem wir aber auch sagen, dass die Grundlage der Rechtsfähigkeit die Kodifikation des Rechts wäre, müssen wir behaupten, dass *das Verbrechen jede Art von einem die Konstitution einer Anerkennungsbasis der Rechtsfähigkeit notwendigen Norm brechenden Verhalten wäre*. Es gäbe keinen Unterschied, wenn man sagte, dass das Verbrechen in seinem materiellen Begriff der Bruch der Anerkennungslage zwischen den Individuen oder der Bruch einer gesetzlichen Norm wäre. Sie wären nach Hegel einfach dasselbe. Die Beschreibung unterschiede sich nur durch die Lage des Unwerts jeder. In der auf den Normbruch ausgerichteten Handlung befände sich der *Handlungsunwert* des Verbrechens, da jedes Verbrechen begrifflich eine bestimmte Gestalt des von dem Verbrecher gewollten Normbruchs bedeutete, während der Bruch der tatsächlichen gesellschaftlichen Verhältnisse, die einerseits die Rechtsstruktur ermöglichten und sie andererseits widerspiegeln, nämlich die Anerkennungsverhältnisverletzung, die Folge der Straftat wäre und daher der

²⁹³ Hegel RPh, § 211.

Erfolgsunwert der Straftat.²⁹⁴ Indem der Täter ein Verbrechen beginge, wäre das Verbrechen der Normbruch und zugleich eine Anerkennungsverletzung, weil eine Anerkennungsverletzung aufkäme, wenn der Normbruch passierte. Es gäbe aber einen kleinen Unterschied zwischen beiden, da ein Normbruch geschehen könnte, ohne dass sich die Verletzung der Anerkennungsverhältnisse ergäbe.

Man könnte solch einen materiellen Verbrechensbegriff ansehen als denjenigen der Rechtsgutsverletzung.²⁹⁵ Da die durch die Rechtsstruktur anerkannten und bewahrten Anerkennungsverhältnisse bestimmte Rechtsgüter wären, die vom Strafrecht geschützt wären, wäre daher jedes Verbrechen in der Tat stets eine Rechtsgutsverletzung. Meines Erachtens wäre aber die Gleichsetzung beider Ideen ein Missverständnis von dem, was Hegel meinte, was der Kern des Strafrechts sei. Hegel lehnte die Idee nicht ab, dass im Verbrechen die Straftat ein bestimmtes Rechtsgut einer Person verletzen könnte, da jedes Verbrechen stets aus einem bestimmten Handlungsobjekt bestimmt wäre, deren Wichtigkeit aus der Idee des Rechtsguts abgeleitet sein könnte. Meines Erachtens stimme er mit einem solchen Verständnis zu. Es gäbe aber eine Differenz zwischen der Affirmation, dass im Strafrecht der Rechtsgutsbegriff das Verbrechen charakterisierte und daher dieser Begriff der zentrale Begriff der Verbrechenslehre wäre, und der Behauptung, dass es stimmt, dass es im Verbrechen eine Rechtsgutsverletzung gäbe. Hegel glaubte, dass die bestimmten, vom Strafrecht geschützten Handlungsobjekte Rechtsgüter wären, da *diese Objekte das verkörperte Resultat eines sich in der bürgerlichen Gesellschaft befindenden und durch den Staat vermittelten Anerkennungsprozesses* wären. Sie wären für das objektive Recht und die Idee des Rechts selbst sehr wichtig. Sie wären aber nicht die Hauptfunktion des Strafrechts und sie wären auch nicht das, was den Verbrechensbegriff in der Tat bestimmte. Das Verbrechen sei ein Verbrechen, weil es die allgemeine Gültigkeit einer Norm behaupte. Selbst wenn bestimmte Verbrechen keine Rechtsgüter beschützten, wären sie doch Verbrechen, falls sie die allgemeine Gültigkeit einer Norm ablehnten und die Anerkennungsverhältnisse durch solch einen Normbruch verletzten. Die Identifizierung des Verbrechens mit der Rechtsgutverletzung wäre Hegel gemäß

²⁹⁴ Klieschewski 1991, S. 69-75.

²⁹⁵ Roxin 2006, S. 13-18.

sogar eine Verwirrung, da ein Verbrechen einfach ein bloßer Schaden, ein persönliches Übel bedeutete. Solch ein Verständnis wäre noch eines des Privatrechts und könnte nicht wirklich die Gesamtheit des Rechts erklären und wäre sogar die Idee der Rechtsgutsverletzung gegen die der Normgeltungsverletzung.²⁹⁶ Sie wären nicht wirklich kompatibel, da eine sich auf der Besonderheit des Individuums und die andere sich auf der Allgemeinheit des Systems gründete. Hingegen wären die Idee der Normgeltungsverletzung und die der Anerkennungsverletzung in der Tat mehr als komplementär, sie wären dieselbe unterschiedlich umformulierte Idee.

2.2 – Zurechnung als soziale Praxis

Supponieren wir die zwei folgenden Situationen:

(1) Ein Mann X^1 erschießt einen anderen Y^1 , weil er von einem dritten Z^1 eine Art extremer Bewusstseinskontrolle erlitt. Der Z^1 gab dem X^1 bestimmte Triebe und Überzeugungen ein, sodass X^1 den Y^1 erschießen wollte.

(2) Ein Mann X^2 erschießt einen anderen Y^2 , weil er Geld möchte und dafür versuchte er, den Y^2 mithilfe einer Waffe zu berauben. Y^2 leistete Widerstand gegen X^2 und daraufhin erschoss ihn X^2 .

Wenn wir beide Beispiele untersuchen, sehen wir, dass sie eine gewisse Ähnlichkeit zeigen. In beiden sind die Tat, der Straftäter und das Opfer dieselben, nämlich ein Mann erschießt einen anderen. Falls sich die Bestimmung einer Straftat *nur* aus einer Analyse der *äußerlichen* Merkmale der Tat ergäbe, müssten wir behaupten, dass die Handlung in beiden Fällen ein Verbrechen wäre, da sie dieselben äußerlichen Merkmale zeigen. Intuitiv wiesen aber diese Beispiele darauf hin, dass es einen wesentlichen Unterschied zwischen beiden gäbe, den die äußerliche Analyse einer Straftat nicht wirklich einfangen könnte. Diese Merkmale seien, wie schon oben dargelegt, die *subjektiven* Merkmale einer Straftat. Meines Erachtens würden viele von uns sagen, wenn nicht alle, dass X^1 im Beispiel 1 für die Straftat keine Schuld tragen müsste, weil er von dem Z^1

²⁹⁶ Siehe Köhler 1997, S. 24-25 für eine Kritik des Verbrechens als Rechtsgutsverletzung.

psychologisch kontrolliert worden wäre, und er daher keine wirkliche *Entscheidung* über die zum Schießen bringenden Triebe und Überzeugungen gehabt hätte, d. i., er hätte keine wirkliche Kontrolle über sich selbst gehabt, während wir im Beispiel 2 behaupteten, dass *X*² über sich selbst in voller Kontrolle gewesen wäre und er daher *Schuld* an der Straftat hätte, da er nicht wirklich *Y*² hätte erschießen wollen.

Es gebe in der Analyse eines Verbrechens eine intuitive Trennung, indem eine Straftat zwei Seiten hätte, eine innerliche und eine äußerliche Seite. Wie oben dargelegt, sah Hegel diesen doppelseitigen Charakter des Verbrechens. Einerseits hätten wir die Festsetzung der äußeren Gestaltung eines Verbrechens durch einen Akt des Rechtssystems, der den Tatbestand eines Verbrechens bestimmte, und andererseits glaubten wir, dass die Straftat ohne die Ausübung einer innerlichen Fähigkeit in der Tat keine Straftat sei, weil sie die Schuldhaftigkeit des Täters voraussetzte und diese ihrerseits die Vorsätzlichkeit des Täters voraussetzte. Wenn Hegel über das Unrecht spricht, spricht er zuerst genau über den Tatbestand im engen Sinn, d. i., er spricht über die Begriffe des Tatbestands und der Rechtswidrigkeit, die die äußerlichen Elemente eines Verbrechens lieferten und unterschiedliche Unrechtstypen voneinander abgrenzten. Erst später spricht er über die Idee der Schuld und der Handlung, die er der Kategorie des Subjektiven unterordnete. Solch eine intuitive Trennung wurde auch zwischen objektiven und subjektiven Merkmalen der strafbaren Handlung von der strafrechtlichen Tradition bemerkt, insoweit die Straflehrer der klassischen Verbrechenslehre zwischen der Außen- und der Innenseite des Verbrechens unterschieden. Obgleich solch eine Trennung heutzutage nicht mehr unumstritten akzeptiert sei, wie sie es einstmals wurde, nähmen auch heutige Strafrechtslehrer solch eine intuitive Trennung vor. In der Annahme von solch einer Trennung sagt z. B. Jescheck: „Dem Unrechtstatbestand als Inbegriff aller den typischen Unrechtsgehalt einer Deliktsart begründenden Merkmale steht der *Schuldtatbestand* gegenüber.“ (JESCHECK 1978, S. 196, Hervorhebung Jescheck).

Eine *reine* Privatrechtslehre ist eine Rechtslehre, die die These verteidigte, dass die Freiheit eines Individuums *nur* aus seinen subjektiven Rechten bestünde, die einen normativen Raum für die Ausübung seiner Willkür schufen, sodass ein Individuum wirklich frei wäre, je mehr subjektive Rechte er hätte. Wenn die

Freiheit eines Individuums aus dem Schaffen einer rechtlich bewahrten Sphäre entstünde, falls beide Männer in den Beispielen dasselbe Ganze an subjektiven Rechten hätten, wären beide gleich frei. Ob das Individuum im Besitz einer innerlichen Fähigkeit wäre oder nicht, hätte für die Bestimmung seiner Freiheit nach dieser reinen Privatrechtslehre keine wahre Wichtigkeit, weil sie durch seine subjektiven Rechte determiniert wäre. Darin müssten wir über die obigen Beispiele die absonderliche Aussage machen, dass der X^1 , der eine Bewusstseinskontrolle erleidende Mann, freier wäre als der X^2 , der keine äußere Kontrolle erleidet.

Nach Hegel müsste wegen dieser Freiheitskonzeption die Idee der Person im Privatrecht inhaltsleer sein, sonst müsste die Idee der Freiheit stärker sein als das Privatrecht sie erfasste, wie wir im Kapitel 1 gesehen haben. In der Tat funktionierte aber solch eine Konzeption der Freiheit und des rechtlichen Akteurs innerhalb der zivilen Klagen und Angelegenheiten ohne viele Probleme. Denken wir z. B., dass jemand eine bestimmte Ware in einem Geschäft beschädigte. Es wäre egal, ob er diese beschädigen wollte oder nicht, weil er einfach der Urheber dieser Beschädigung wäre und er deswegen dem Geschäft einem finanziellen Schadenersatz für diese leisten müsste. Beide müssten eine Haftung dafür übernehmen abgesehen davon, ob sie diese Beschädigung begehen wollten oder nicht. Der privatrechtlichen Angelegenheit fügte der Wille keine weitere rechtliche Seite hinzu. Indem der Schädiger ausspricht, dass er diese Sache einfach zerbrechen wollte, wäre er nicht mehr schuldig als derjenige, der diese Sache nicht willentlich zerbrach. Nach einer reinen Privatrechtslehre gälte die Idee der Erfolgshaftung.

Es könnte aber vielleicht noch argumentiert werden, dass beide Schädiger in der Tat dafür schuldhaft wären, indem sie beide die Beschädigung der Ware *verursachten*. Falls sie die Waren sorgfältiger behandelt hätten, wären diese nicht zerbrochen. Die Schädiger wären der Kausalnexus zwischen dem alten und dem neuen Zustand der Waren. Sie verursachten die Beschädigung der Waren. Es wäre egal, *warum* jemand etwas gemacht hätte oder ob er willentlich das gemacht hätte, wichtig wäre einfach, ob er das gemacht hätte. Solch eine Konzeption bräuchte die Anwendung eines subjektiven Tatbestandes nicht, weil auch die Schuldhaftigkeit wie der objektive Tatbestand äußerlich wäre. Die Beschreibung des Gesetzes

müsste keinen psychologischen Zustand des Individuums enthalten. Sie wäre nicht mehr nötig. Daher wäre die Person des Privatrechts psychologisch leer.

Dennoch gäbe es etwas in der Vorsätzlichkeit einer Straftat, die diese noch schlimmer und repulsiver ausmache. In der Tat glaubten wir, dass viele oder sogar die meisten Verbrechen nicht so wesentlich sogar gar nicht tadelnswert wären, wenn sie nicht vorsätzlich begangen würden. Falls jemand *X* einen anderen *Y* überführe und ihn dadurch tötete, wäre die erste Frage dahingehend, dass man Folgendes wissen wollte und sie darüber versuchte zu beantworten: Hat *X* *Y* *vorsätzlich* überfahren? Wollte *X* *Y* überfahren? Wenn man dies bejaht, sagen wir, dass *X* ein Verbrecher wäre und er eine Strafe *verdiente*, weil er für diese Tötung büßen müsste. Wäre aber die Antwort negativ, *X* hätte *Y* also nicht vorsätzlich getötet, fragte man, ob er irgendeine andere vorsätzliche Tat begangen habe, dann sei diese Handlung eine Unterlassung, sodass er ein bisschen *Schuld* an der Tötung von *Y* hätte.

Solch eine Antwort auf die obigen Beispiele wäre dennoch zumindest kontraintuitiv und unsere strafrechtlichen Erlebnisse zeigen dies auch so. In unserer strafrechtlichen und moralischen Praxis sehen wir, dass in solchen Fällen, in denen der Täter keine Kontrolle über seinen eigenen Körper oder Geist hätte, so beurteilt wird, als ob er in der Tat keine *Schuld* hätte, weil er diesen bestimmten Ablauf der Situation nicht *gewollt habe*. Wir könnten innerhalb des Strafrechts nicht einfach sagen, dass jemand Schuld für *Y* hätte, falls er *Y* nicht willentlich gemacht hätte. Dieser doppelseitige Charakter des Verbrechensbegriffs zeigte uns dann, dass unsere strafrechtlichen Praktiken eine bestimmte Art von Individuen voraussetzten, die sich selbst nicht innerhalb der Idee des Privatrechts befinden könnten. Wir haben oben gesehen, dass, wenn wir sagen, dass das Individuum *I* das Verbrechen *V* beginge, wir nicht nur besagen, dass er eine Tat ausgeführt habe, die tatbestandsmäßig und damit rechtswidrig wäre. In der Tat setzten wir voraus, dass es so ganz *vorsätzlich* handelte, d. i., es wollte in dieser Weise handeln und es wusste, dass es mit seiner Handlung gegen eine bestimmte Norm verstieße. Die Vorsätzlichkeit wäre daher eine innerliche Seite des Verbrechens und des Tatbestandes. Es wäre gerade die Anwendung des Vorsatzes, mit der ein Strafgesetzbuch die Verbrechen definiert und sie voneinander unterscheidet. Wir haben dann gesehen, dass die Definition des Verbrechens ohne die Vorsätzlichkeit

nicht möglich wäre. Jedoch könnten wir uns fragen: warum ist es dies so? Wäre die Schuld im Strafrecht tatsächlich notwendig?

Manche beantworten dies mit nein. Roxin reiht die vier häufigsten gegen die Schuld vorgebrachten Einwände auf: er sagt, (1) die Idee der Schuld wäre auf eine besondere Metaphysik angewiesen, nämlich diejenige des freien Willens. Diese Metaphysik wäre in sich selbst durchaus umstritten und die Beweisbarkeit im Moment der Verhandlung, ob der Täter anders handeln könnte, wäre in der Tat nicht möglich. Selbst wenn diese Metaphysik kein Problem für den Schuldbegriff stellte, wäre zu fragen (2), ob eine mögliche Erhebung eines Vorwurfs gegen den Täter in sich selbst gerechtfertigt wäre, da man in der Idee der Schuld ein moralisches Element habe, das kein rechtlich-demokratischer Staat seinen Bürgern aufbürden dürfte. (3) Eine weitere Kritik besage, dass die Idee der Schuld auch auf eine bestimmte Funktion des Strafrechts und der Strafe gründete, nämlich die Strafe als Vergeltung. Diese Idee wäre aber auch ganz strittig. Was bedeutete es immerhin zu sagen, dass mit der Strafe die Schuld der Täter vergolten würde? Nach Roxin selbst wäre diese Idee eine bloße Fiktion. Schließlich, (4) falls aber die Hauptfunktion des Strafrechts die Vorbeugung der Kriminalität sei, wodurch die Strafe das geeignete Mittel wäre, um die Kriminalität zu bekämpfen, wie könnte dann die Idee der Schuld überhaupt nützlich sein?²⁹⁷

Aber Roxin selbst erkennt auch an, dass die Idee der Schuld für bestimmte Fortschritte innerhalb des Strafrechts verantwortlich war.²⁹⁸ Insgesamt brächte die Idee der Schuld eine neue Seite des Strafrechts; sie erkannte das Individuum qua Individuum an, d. i., es wäre ein Akteur, der in einer Beziehung mit sich selbst wäre und daraus ergäbe sich eine bestimmte Steuerungsfähigkeit, die die Menschen von den anderen Tieren unterschieden.²⁹⁹ Diese wäre der höchste Paradigmenwechsel im menschlichen Selbstverständnis, nämlich das Ereignis der inneren Identität. Das Strafrecht erkannte das mit der Annahme der Schuld an. Um diese Probleme zu vermeiden, wäre die Idee der Schuld nach Roxin aber ein bloß *regulativer* Ansatz, der in einer besonderen Funktion begrenzt wäre.³⁰⁰ Die

²⁹⁷ Roxin 1987, S. 356-357.

²⁹⁸ Roxin 1987, S. 358-361.

²⁹⁹ Tugendhat 1992, S. 346.

³⁰⁰ Jescheck 1968, S. 57-60.

Realität der Schuld wäre eine *rein funktionalistische*, die keine Wirklichkeit außerhalb ihrer Funktion und damit des Systems hätte.

Meines Erachtens wäre solch eine Auslegung des Schuldbegriffs in zwei Weisen irrtümlich. Erstens verlöre sie mit dem Versuch von Roxin eine sehr wichtige Seite der Schuld, nämlich ihre *soziale* und *emotionale* Wirklichkeit. Der Versuch, den Schuldbegriff in ein funktionalistisch interpretiertes Rechtssystem einzubeziehen, wäre nicht ein Irrtum. In der Tat hätte er das Recht zu betrachten, dass die Schuld eine Funktion innerhalb des Strafrechtssystems hätte. Der Fehler wäre, diesen Begriff so zu reduzieren. Seine Wichtigkeit zeigte sich nicht *rein* funktionalistisch, aber in der Gesellschaft und hauptsächlich in der Interaktion der Individuen. Meines Erachtens wäre die hegelsche These, dass *die Schuld das Produkt der Interaktion zwischen zwei oder mehr einander anerkennenden Subjekten wäre*. Zweitens wäre die Auslegung von Roxin dem Versuch verpflichtet, die Schuld als ein *metaphysisches* Gebilde zu betrachten. Es ist schwer zu wissen, was genau viele unter metaphysisch verstehen. Meines Erachtens glaubt er, dass metaphysisch etwas wäre, was nicht wissenschaftlich beweisbar und rein theoretisch sei. Sei es das, was unter metaphysisch verstanden wird, wäre die hegelsche Basis der Schuld *nicht metaphysisch*. Wie schon gesagt, beruht sie auf den sozialen Interaktionen und den menschlichen Emotionen, die sich aus diesen Interaktionen ergäben. Es gäbe in der Tat eine ganz natürliche Seite der Schuld. Sie basierte daher nicht auf einer Idee von metaphysischer Freiheit im Sinn des Urhebers einer neuen Verursachung, wie die von Roxin aufgezählten Einwände darlegen, sondern die Begriffe von Freiheit und freiem Willen hätten ihre Quelle in der menschlichen Praxis und in Emotionen.

2.2.1 – Die emotionale Basis der Schuld und ihre Grenze

Nach Hegel wären unsere praktischen Gefühle mit der Entfaltung des Rechts verbunden, sodass es nicht möglich wäre, die Gesellschaft und ihre Ansätze zu betrachten, ohne dass wir auch unsere tiefsten moralischen Gefühle ansehen. Falls z. B. ein Mann für ein nicht von ihm begangenes Delikt bestraft wird, empörten sich die meisten Menschen darüber und hätten den Wunsch nach Rache. Ebenso wären wir wütend, wenn über einen Mann, der mit Sicherheit ein Verbrechen

begangen hätte, keine Strafe verhängt würde. Auch manche Bestrafungen wären als zu viel oder zu wenig gedacht und erweckten in uns besondere Gefühle. Heutzutage gibt es viele, die denken, dass die Todesstrafe keine gerechte Strafe ist und solch eine Art von Strafe keinen Platz mehr in einem demokratischen, rechtlichen Staat hätte, und sie werden sehr emotional darüber. Es gäbe aber auch diejenigen, die für die Todesstrafe plädierten. Sie glaubten einfach, dass die durchaus gefährlichen oder sehr prosperierenden Kriminellen aus dem gemeinschaftlichen Leben entfernt werden sollten. Der Streit zwischen diesen beiden Gruppen ist ganz von heftigen Gefühlen durchdrungen. Die Argumentationen enden ganz oft in Vorwürfen und Beschimpfungen. Unser Alltag ist voll mit solchen Beispielen. Wir alle hätten bestimmte moralische Meinungen über solche Fälle und unsere Meinungen sind oft mit solchen moralischen Gefühlen verwoben. Darüber sagt z. B. Wassemer:

„Die Menschen werden die Strafrechtspolitik genau beobachten und an ihren Gerechtigkeitsgefühlen messen. Diese Politik reicht tief hinein in unsere alltäglichen Diskurse über gerecht und ungerecht, in unsere normative Verständigung.“ (HASSEMER 2009, S. 28).

Gefühle wie Empörungen, Scham, Ärger, Ehre, Ressentiment, Dankbarkeit wären unter anderen Beispiele für die *führenden Affekte* oder, wie Strawson sie einmal nannte, die *reactive attitudes* [reaktive Einstellungen].³⁰¹ Sie würden so genannt, weil sie diejenigen auf besonderen Gefühlen beruhenden Reaktionen wären, die als eine Antwort auf eine bestimmte, in einer Interaktion zwischen zwei oder mehreren Individuen geschehende Handlung anderer Individuen aufkäme. Strawson sagte: „What I have called the participant reactive attitudes are essentially natural human reactions to the good or ill will or indifference of others towards us, as displayed, in *their* attitudes and actions.“ (STRAWSON 1962, S. 10-11, Hervorhebung Strawson).

Die Schuld wäre auch eine dieser reaktiven Einstellungen, da sie auch eine gefühlvolle Reaktion auf die Handlung einer anderen gegen uns wäre. Im Deutschen bedeutet sie aber zweierlei: erstens ist die Schuld das Gefühl dafür, etwas Böses getan zu haben, was man im Englischen ‚guilt‘ nennt. Indem jemand

³⁰¹ Hegel Enz III, § 401; Strawson 1962.

einen anderen durch eine unabsichtliche Tat schade, fühle er sich normalerweise dafür schuldig, er lade Schuld an dieser Tat auf sich. Dieses Gefühl liege in dem Täter. Zweitens ist die Schuld die Zuschreibung, dass es eine Beziehung zwischen dem Täter und der Tat gibt, die dem Täter von dem Opfer vorgeworfen wird. Diese zweite Bedeutung von Schuld trüge einen anderen Gehaltsinhalt als die erste. Sie ist die Idee der Beschuldigung, was man im Englischen ‚blame‘ nennt, und sie beruht auf einer gefühlvollen Basis, die unter unterschiedlichen Bezeichnungen aufgeführt werden könnte; Ärger, Empörung, Ressentiment u.a. wären einige dieser Bezeichnungen. Wichtig zu bemerken, wäre aber, dass dieses zur Beschuldigung führende Gefühl auch ein anderes Gefühl mit sich brächte, nämlich das *Rachegefühl*. Der Beschuldiger empfinde nicht nur ein Unbehagen gegenüber dem Beschuldigten, sondern er wolle auch, dass dieser für seine Tat bestraft werde.

Hegel sieht dieses Rachegefühl als die unmittelbare Basis der Strafe.³⁰² Indem jemand dieses Rachegefühl gegenüber einem anderen Individuum habe, wolle er, dass dieses Individuum bestraft werde. Dieses Individuum verdiene eine Strafe, weil man ihm gegenüber dieses Rachegefühl empfinde. Die Vorstellung der Strafe in ihrer unmittelbaren Form sei nach Hegel daher die Idee der *Vergeltung*, die nichts Anderes sei als die Rache.³⁰³ Er sagt:

„Da in der gewöhnlichen Wissenschaft die Definition einer Bestimmung, hier der Strafe, aus der *allgemeinen Vorstellung* der psychologischen Erfahrung des Bewußtseins genommen werden soll, so würde diese wohl zeigen, daß das allgemeine Gefühl der Völker und Individuen bei dem Verbrechen ist und gewesen ist, daß es Strafe *verdiene* und dem Verbrechen *geschehen solle, wie er getan hat.*“ (HEGEL RPH, § 101, Hervorhebung Hegel).

Dieses Gefühl wäre genau das, was Jeffrie G. Murphy *retributive emotion* oder *resentment* nannte.³⁰⁴ Dieses Gefühl sei durch drei fühlende Seiten bestimmt: (1) es gebe das Gefühl des *Ärgers*, das das Opfer gegen den Täter empfinde, weil dieser ihm etwas Schlechtes antue; (2) es gebe das Gefühl der *Empörung*, die sowohl das Opfer als auch ein Zuschauer empfinden könne, wenn sie den

³⁰² Hegel RPh, § 101.

³⁰³ Hegel RPh, § 102.

³⁰⁴ Murphy 1991, S. 352.

Normbruch bei dem Täter sehen; (3) es gebe auch dann das Gefühl der *Rache*, das ebenso sowohl das Opfer wie auch die Zuschauer empfinden könnten, damit ihre Idee einer gerechten Ordnung wiederhergestellt wird.³⁰⁵ Man könnte dieses Gefühl *Vergeltungsgefühl* nennen. Das Vergeltungsgefühl sei der primäre Motor für den Vergeltungsanspruch einer Gemeinschaft, d. i. die Strafe.³⁰⁶

Diese emotionale Basis der Schuld und der Vergeltungslehre wäre vielleicht eine der am meisten kritisierten Seiten der vergeltenden Strafe.³⁰⁷ Die Kritiker dieser Richtung sagen, dass eine Idee der Strafe, die sich mit den Ideen der Vergeltung und der Schuld rechtfertige, durchaus irrig und deswegen völlig illegitim sei, da die Rache und andere Vergeltungsgefühle *unvernünftig* und *unmoralisch* seien.³⁰⁸ Daher müssten wir auf die Idee der Schuld und der Vergeltung verzichten, falls wir noch die Hoffnung hätten, die Idee der Strafe rechtfertigen zu wollen.

Meines Erachtens stimmte Hegel solch einer Analyse der Schuld teilweise zu. Nach ihm wäre die auf eine *rein* emotionale Basis gegründete Idee der Strafe in der Tat unvernünftig und daher auch unmoralisch. Man könne nicht leugnen, dass viele der emotionalen Reaktionen der Individuen das Ereignis eines Kontextes und dessen Umstände nicht besonders moralisch oder gerechtfertigt ansehen würden. Meines Erachtens glaubt niemand, dass z. B. ein Mann, der wütend wäre, weil seine Mannschaft wegen verschiedener Spielfehler das Finale verloren hätte, und er daher nach einer Bestrafung der Spieler seiner Mannschaft verlangte, Recht hätte. Solch eine Forderung wäre in der Tat lächerlich. Wäre jedes Gefühl *unmittelbar* eine Basis für die Bestrafung, wäre solch eine absurde Forderung in sich gerechtfertigt. Die Gefühle wären aber nach Hegel das erste, subjektive Moment der Rechtfertigung der Strafe. Andere Momente wären auch nötig dafür.

³⁰⁵ In diesem Punkt möchte ich einen Unterschied zwischen *Zuschauer* und *Beobachter* machen. Der Beobachter wäre ein Individuum, das eine *objektive* Einstellung zu der Interaktion anderer Individuen einnimmt. Er wollte sich nicht an der Interaktion beteiligen, sondern sie wissenschaftlich analysieren. Im Gegensatz dazu wäre der Zuschauer ein Beteiligter an der Interaktion. Er hätte eine *persönliche* Einstellung zu der Interaktion anderer. Obwohl er nicht direkt mit den anderen Teilnehmern interagiert, hätte er eine emotionale Beteiligung daran, sodass er bestimmte persönliche Meinungen über die Interaktion und ihre Teilnehmer hätte und sie auch durch die Folgen und das Handeln solch einer Interaktion ändern könnte.

³⁰⁶ Murphy 1991, S. 351-353; Moore 2010, S. 115-116.

³⁰⁷ Moore 2010, S. 115-124; Hampton 1991, S. 378-384; Murphy 1991, S. 354.

³⁰⁸ Moore 2010, S. 115-119; Hampton 1991, S. 378-380.

Dieser Vorwurf zöge auch nicht in Betracht, dass das Gefühl beständig keine bloß subjektive Empfindung bleiben müsste. Hegel zufolge gäbe es zwei Arten von Gefühlen: es gebe erstens das Gefühl *unmittelbar* und *subjektiv*, und zweitens gebe es auch das Gefühl *vermittelt* und *allgemein*.³⁰⁹ Jedes bestimmte Gefühl komme in den Individuen plötzlich auf, wenn sie sich in einer bestimmten Situation befinden. Auch begännen beide Arten der Gefühle mit der Betrachtung eines äußerlichen Umstandes. Hegel sagt, „[i]ndem das Geistige, das Vernünftige, das Rechtliche, Sittliche und Religiöse in die Form der Empfindung tritt, erhält es die Gestalt eines Sinnlichen...bekommt es eine Ähnlichkeit mit dem äußerlichen Empfundenen.“ (HEGEL ENZ III, § 400 Zusatz). Ein besonderes Gefühl befielen den Mann in unserem obigen Beispiel mit der Mannschaft ganz unerwartet. Aber die Empörung gegen den Verstoß einer moralischen Norm wäre auch ganz unerwartet. Sie tauchte auch plötzlich auf. Der Unterschied zwischen ihnen gehört nicht zu der Art seines Fühlens, sondern zu der Gestaltung seines Objekts, d. i. zu der Ursache dieser Gefühle. Das Gefühl sei subjektiv und unmittelbar, indem seine Quelle keinen gesellschaftlichen Prozess durchlaufen hätte und deswegen keine neue Gestaltung davon bekommen hätte. Sie wäre ganz naturell und dem Individuum spezifisch, da sie mit seinen Trieben vermischt wäre. Im Gegensatz dazu wäre ein Gefühl allgemein und vermittelt, indem sein Inhalt durch bestimmte gesellschaftliche Strukturen umgeformt würde. Dies Gefühl wäre das Resultat eines Prozesses der Sozialisation und der sozialen Kategorien. Daher hätte es eine Vernünftigkeit, weil diese sozialen Kategorien selbst das Ereignis sozialer Interaktionen wären. Hegel zufolge „tritt der Unterschied beider Arten der inneren Empfindungen immer stärker hervor, je mehr sich die rechtlichen, sittlichen und religiösen Gefühle von der Beimischung der zufälligen Besonderheit des Subjekts befreien.“ (HEGEL ENZ III, § 401).

Auch die Vorstellung, dass man ohne die Gefühle handeln könne, wäre nach Hegel eine falsche Abstraktion. Die Trennung zwischen Gefühlen und Vernunft wäre irreführend, da Vernunft und Gefühle einfach nur unterschiedliche Momente der Entwicklung des menschlichen Geistes seien. Die Idee, dass ein Mensch rein vernünftig handeln könnte, eliminierte notwendige Momente und Elemente des Geistes. Allerdings wäre nach Hegel auch die häufig gemachte Opposition

³⁰⁹ Hegel Enz III, § 401 Zusatz.

zwischen Gefühl und Vernunft falsch. Gefühle könnten, wie vorstehend gesehen, vernünftig sein, indem sie das Produkt der Allgemeinheit wären. In diesem Sinn wäre jedes Gefühl subjektiv, weil es in einem Individuum vorkäme und es jedes zum Handeln motivierte, selbst wenn sein Objekt objektiv wäre.³¹⁰

In Resonanz auf die Kritiker der Schuld lehnte Hegel es ab, dass wir die Idee der emotionalen Basis der Schuld als gerechtfertigt an sich selbst betrachten sollten.³¹¹ Es gebe in der Tat besondere Gefühle, die keinen Anspruch auf Rechtfertigung erheben könnten, weil sie zu subjektiv wären – *natürlich, vereinzelt*, oder *einseitig subjektiv*, wie er zu sagen pflegte. Sie könnten aber verallgemeinert sein und als solche machten sie die motivationale Basis der Gerechtigkeit aus. Darin ginge der rein emotionale Affekt in eine wertrational strukturierte Einstellung über.³¹² Sie gehörten jetzt der *allgemeinen Subjektivität* des Menschen an.³¹³ Eine Strafe, die auf die Idee eines natürlichen Gefühls gegründet wäre, wäre nur die Zufügung eines neuen Übels.³¹⁴ Aber die Strafe, die sich auf ein Gefühl stützt, das in sich allgemein wäre, wäre nicht mehr subjektiv, sondern sie wäre der Ausdruck der *Gerechtigkeit* und dadurch wäre sie legitimiert. Die letzte Erwägung Hegels darüber macht das ganz klar:

„Die Forderung, daß dieser Widerspruch...aufgelöst sei, ist die Forderung einer vom subjektiven Interesse und Gestalt sowie von der Zufälligkeit der Macht befreiten, so *nicht rächenden*, sondern *strafenden Gerechtigkeit*. Darin liegt *zunächst* die Forderung eines Willens, der besonderer *subjektiver* Wille das Allgemeine als solches wolle.“
(HEGEL RPH, § 103, Hervorhebung Hegel).

Es gäbe dann nach Hegel eine *Umformung* der besonderen, partikularen Gefühle, die Hegel zufolge im Moment des *praktischen Geistes* geschähen, bevor sie der Basis des Strafrechts dienen könnten. Aber die Gefühle und damit auch die reaktiven Einstellungen seien für die richtige Auffassung des Strafrechts und der strafrechtlichen Praxis unentbehrlich. Der Versuch, ein Strafrechtssystem ohne diese Gefühle und reaktiven Einstellungen zu konzipieren, wäre nach Hegel nicht

³¹⁰ Hegel Enz III, § 401 Zusatz.

³¹¹ Hegel Enz III, § 400.

³¹² Weber WG, S. 12.

³¹³ Hegel Enz III, § 400 Zusatz.

³¹⁴ Hegel RPh, § 102.

nur ein intellektueller Irrtum, aber auch ein praktischer, weil sie sich ohne den Betracht solcher Gefühle und ihrer Wichtigkeit für das Strafrecht sicherlich noch einmal in unsere Praxis und Konzeptionen einschleichen würden, aber dieses Mal ganz unbemerkt.

2.2.2 – Die Anerkennungsverhältnisbasis der Schuldhaftigkeit

Wie wären aber diese reaktiven Einstellungen möglich? Offensichtlich wären diese Gefühle in einem bestimmten Sinn einfach naturgegeben.³¹⁵ Die Empfindung sei der Weg, wie sich die Tiere die äußerliche Welt aneigneten.³¹⁶ Durch die Augen könnten wir die Welt sehen und dadurch würde uns die Welt als *geistiger Stoff* gezeigt. Die Sinneserfahrung wäre dann notwendig für diese erste Annäherung an die Welt und der erste Schritt für die Erkenntnis darüber. *Die Empfindungen wären das inhaltliche Resultat der Tier-Welt Beziehung.* Erst wenn ich mit der Welt umginge, kämen Empfindungen in mir auf. Der Inhalt dieser Empfindung könnte aber von zwei Arten sein, nämlich äußerlich oder innerlich.³¹⁷ Die äußerlichen Empfindungen seien diejenigen schon erwähnten geistigen Stoffe, die durch die Sinne aus der Welt herausgegriffen, angesammelt und dann später in unser von Hegel so genanntes *sinnliche* Bewusstsein umgeformt würde.³¹⁸ Diese erste Art von Empfindungen zeigte eine bestimmte Richtung, nämlich von außen nach innen. Die äußerliche Welt verursachte in meinem Geist bestimmte Bestimmungen, wie die Farbe, die Anordnung der Gegenstände, Größe, d. i. alle Quantität und Qualität der Welt, die sich vor dem Individuum befindet.³¹⁹ Man könnte das auch anders beschreiben. Die Seele brächte zu sich die äußerliche Welt und verinnerlichte sie.³²⁰

Die zweite Art von Empfindungen hätte eine unterschiedliche Richtung als die erste Art von Empfindungen. Während die erste Art von Empfindungen der Welt der Sinne, d. i. der Körperfähigkeit, entstammte, entspränge die zweite Art

³¹⁵ Strawson 1962.

³¹⁶ Hegel Enz III, § 400.

³¹⁷ Hegel Enz III, § 401 Zusatz.

³¹⁸ Hegel Enz III, § 418 Zusatz.

³¹⁹ Hegel Enz III, § 401 Zusatz.

³²⁰ Hegel Enz III, § 401.

von Empfindungen der Seele, die nichts Anderes wäre als der gründliche und auch tierische Teil des Geistes. Diese aus der Seele entsprungenen Empfindungen, die Hegel als die wahre Beschreibung des Gefühls wäre, seien offensichtlich durch das Verhältnis mit der Welt kreiert. Es gäbe etwas, das in der Welt geschähe und die Schaffung dieser Empfindung verursachte. Aber die Welt könnte nur diese besondere Empfindung verursachen, weil das Individuum eine bestimmte geistige Struktur zeigte.

„Dies Innere ist nicht ein durchaus Unbestimmtes, Ununterschiedenes. Schon darin, daß die Größe der Empfindung eine intensive ist und ein gewisses Maß haben muß, liegt eine Beziehung der Affektion auf ein An-und-für-sich-Bestimmtsein des Subjekts, eine gewisse Bestimmtheit der Empfindsamkeit desselben, - eine Reaktion der Subjektivität gegen die Äußerlichkeit, somit der Keim oder Beginn der inneren Empfindung... In diesem findet sich daher ein Inhalt, der für sich nicht ein äußerlicher, sondern ein *innerlicher* ist. Zum Empfindenwerden dieses Inhalts ist aber eine äußerliche Veranlassung, andererseits eine *Verleiblichung* des innerlichen Inhalts, also eine Verwandlung oder Beziehung desselben notwendig.“ (HEGEL ENZ III, § 401 Zusatz, Hervorhebung Hegel).

Individuen mit unterschiedlichen Empfindsamkeiten, d. i. mit einer unterschiedlichen Struktur der Art und Weise, wie sie die Welt empfänden, fühlten die Ereignisse in der Welt auch in einer unterschiedlichen Weise. Ein Individuum *A* könnte das Gefühl *G* im Umstand *U* zeigen, weil *A* auch eine innere Struktur *S* hätte. Hätte *A* aber eine unterschiedliche Struktur, eine Struktur *S'*, wäre sein Gefühl nicht *G*, sondern *G'*. Indem z. B. ein Hundeliebhaber und ein Nicht-Hundeliebhaber eine offenbare Misshandlung eines Hundes auf der Straße sähen, zeigten sie wahrscheinlich unterschiedliche Gefühle darüber. Der Hundeliebhaber könnte z. B. Zorn und bestimmte Vergeltungsgefühle, also eine starke Haltung gegenüber dem Misshandelnden, zeigen, während der Nicht-Hundeliebhaber eine vorsichtigeren, kühlere Haltung gegenüber dem Geschehen zeigen könnte, selbst wenn er auch bestimmte Gefühle von Unzufriedenheit darüber hätte. Daher glaubte Hegel, dass die Gefühle *innerliche* Empfindungen seien, da sie nicht auf den Körper, sondern auf den Geist angewiesen wären. Die Gefühle brächten aber auch zugleich *Affekte* mit sich. Die Affekte wären die ausdrückliche Antwort der

Individuen vor ihren Gefühlen. Wenn sie etwas wirklich fühlen, reagieren sie in der Konsonanz mit ihren Gefühlen:

„Erst durch die Verleiblichung der inneren Bestimmungen kommt das Subjekt dahin, dieselben zu empfinden, denn zu ihrem Empfundenerwerden ist notwendig, daß sie sowohl von dem Subjekt unterschieden als mit demselben identisch gesetzt werden; beides geschieht aber erst durch die Entäußerung, durch die Verleiblichung der inneren Bestimmungen des Empfindenden.“ (HEGEL ENZ III, § 401 Zusatz).

Hegel explizierte dann, was die Gefühle wären, woraus sie entsprängen und dass sie fast immer eine Reaktion, eine Handlung verursachten. Wenn sie keine Handlung verursachten, gäben sie uns zumindest eine Motivation, einen Grund dafür.³²¹ Was uns jetzt interessiert, sind die Quellen solcher Gefühle und solch einer reaktiven Einstellung. Wir haben gerade gesehen, dass sie auf unseren Gefühlen basierte Reaktionen auf die Behandlungen anderer vor uns wäre. Damit könnten wir sicher sein, dass die reaktiven Einstellungen eine Interaktion voraussetzten, in der sich die Individuen befänden und miteinander handelten. Diese bräuchten nicht speziell oder besonders zu sein. Sie kämen in der Tat in unterschiedlichen Momenten unseres Lebens auf. Wenn ein Fremder auf meinen Fuß träte, wäre ich auch verärgert und beklagte mich über solch eine Handlung. Nicht selten könnte sich dieser Fremde entschuldigen, indem er z. B. sagte: „Entschuldigung, ich habe deinen Fuß nicht gesehen.“ Damit verminderte sich mein Ärger, wenn er sich nicht sogar gänzlich auflöste. Solch ein Interaktionsbeispiel wäre eine normale, nicht intime Interaktion in unserem alltäglichen Leben. Wenn wir in unterschiedlichen Kontexten mit anderen Individuen interagieren, fühlen wir normalerweise eine oder andere von solcher Art Gefühlen, indem sie uns etwas Gutes oder Böses tun. Die reaktiven Einstellungen setzten aber voraus, dass wir uns in einer bestimmten Art von Beziehung befänden, sodass solche reaktiven Einstellungen aufkommen könnten. Die Beziehung wäre die *interpersonale Beziehung*.³²²

³²¹ Hegel Enz III, § 401 Zusatz.

³²² Strawson 1962, S. 7-14.

Die interpersonale Beziehung wäre eine spezifische Art der Interaktion oder sozialen Beziehung. Nach Weber gäbe es dann eine Interaktion, wenn zwei oder mehrere Akteure ihre Handlungen und deren Sinn auf die anderen Interaktionspartner richteten.³²³ Die Interaktionsakteure setzten ineinander Erwartungen und setzten sie für ihre Handlung voraus. Solche Erwartungen machten den Sinn aus, über den sich die Akteure orientierten. Insgesamt wäre eine Interaktion nach Weber jegliche wechselseitige soziale Handlung und eine soziale Beziehung zwischen ihnen bestehe genau aus solch einer wechselseitigen sozialen Handlung. Meines Erachtens wäre solch eine Konzeption noch unzureichend, um die Bestimmtheit der interpersonalen Beziehung wirklich zu charakterisieren. Eine soziale Beziehung wäre keine bestimmte soziale Handlung, durch die sich Individuen aufeinander beziehen, auch kein Sinngehalt, der Akteure miteinander verknüpft. Wenn wir dieser von Weber gegebenen Definition der sozialen Beziehung folgen, wären z. B. die Versuche von einzelnen Autofahrern, einander zu überholen, sodass jeder sein Ziel schneller erreichen könnte, eine Art von sozialer Beziehung. In diesem Fall hätten die Fahrer einen Sinngehalt, der jeden Fahrer mit dem anderen verbände, und eine aufeinander bezogene Handlung. Dies wären genau die Kriterien von Weber für die Existenz einer sozialen Beziehung.³²⁴ Ein solcher Vorschlag wäre allerdings durchaus kontraintuitiv. Man könnte in der Tat aussagen, dass diese Fahrer sozial handelten, indem sie das Verhalten voneinander als Sinn ihrer eigenen Handlungen hielten. Man könnte vielleicht sogar behaupten, dass dieses Mithandeln eine Interaktion wäre, selbst wenn solch eine Konzeption meines Erachtens noch zu schwach wäre, um eine wahre Interaktion zu erfassen. Jedoch wäre dies noch keine tatsächlich interpersonale Beziehung.

Wie oben ausgeführt, wäre eine interpersonale Beziehung eine spezifische Art der Interaktion, die sich durch eine bestimmte Strukturierung charakterisierte, sodass die Menschen in dieser Beziehung nicht nur miteinander handeln oder sich durch den Sinn ihrer Handlungen aufeinander beziehen. Die Struktur der interpersonalen Beziehung wäre auch eine Struktur von bestimmten Werten und Normen, die sich einerseits als Maßstab für Handlungen anböte und andererseits

³²³ Weber WG, S. 13-14.

³²⁴ Weber WG, S. 13-14.

die Persönlichkeit in ihren bestimmten Kontexten strukturierte, d. i. wie die Individuen sozialisiert sind und daher ihre Gefühle darin investieren. Ein Mann und ein Kind z. B. stünden nicht einfach in einer Vater-Sohn-Beziehung, weil das Kind und der Vater wissen, dass zwischen ihnen ein bestimmtes genetisches Verhältnis besteht, sondern weil sie in einer bestimmten Kultur mit bestimmten Normen und Werten sozialisiert seien, sodass diese Normen und Werte von ihnen internalisiert würden. Ihre Handlungen und Gefühle wären durch diese Kultur so gestaltet, dass sie in ihrem Ausdruck eine besondere Art und Weise erlangten. Der Vater gäbe seinem Sohn z. B. ein Weihnachtsgeschenk, und nicht irgendeinem anderen Kind, genau deswegen, weil sein Sohn sein Sohn ist. Dadurch können wir sehen, dass in der Tat die Handlung und ihre Gestaltung diese strukturierte interpersonale Beziehung voraussetzt, und nicht umgekehrt, wie es bei Weber der Fall wäre. Auch zwei Mitarbeiter bezögen sich z. B. aufeinander in einer bestimmten Weise, weil sie zuvor diese interpersonale Beziehung hätten. Wären sie zwei Menschen, die einander auf der Straße begegneten, könnten sie nicht dieselbe Stellung zueinander haben wie zwei Mitarbeiter. Die Normen und Werte der Kultur in ihrer Gesamtheit bilden die Handlungen und die Gefühle der Akteure.

Angesichts solch eines groben Rahmens hätte vielleicht kein Theoretiker die Idee der Interaktion und der interpersonalen Beziehung besser begriffen als Parsons. Am Anfang hatte er eine ähnliche Auffassung von der Interaktion wie Weber. Parsons ging aber in der analytischen Teilung der Interaktion noch weiter als Weber. Nach Parsons wäre die Interaktion die Begegnung von zwei oder mehreren Individuen erst der erste Schritt dazu, was er ein *soziales System* nannte. Die Akteure handelten miteinander und einander gegenüber, sodass sich ihre Handlungen auf die anderen Akteure richteten, die *Alter* des Egos in einer Parsons'schen Sprache. Bis zu diesem Punkt wäre solch eine Auslegung der Interaktion nicht anders als diejenige von Weber. Nach Parsons könnte aber diese Auffassung die Interaktion in ihrer Gesamtheit noch nicht wirklich erfassen. Es fehlten noch viele andere Eigenschaften in dem Begriff der Interaktion, die Weber Parsons zufolge tatsächlich gedacht und sogar konzipiert habe. Er habe aber diese anderen Eigenschaften nur als *materielle* Teile dieses Begriffs, nicht als Teil des Begriffs selbst gedacht. Diese Teile könnten vorkommen oder nicht. In Parsons

wären diese Eigenschaften *analytische* Teile des Begriffs. Sie wären insgesamt: (1) es gäbe zwei oder mehrere Akteure, d. i. konkrete Individuen oder Kollektivitäten, die handlungsfähig wären, was er als die *Grundeinheit*, das Atom, jedes sozialen Systems sähe; (2) die Akteure orientierten sich aneinander; die Interaktionspartner, die *Alter*, könnten das Ziel oder das Mittel für ein anderes Ziel sein, aber wichtig wäre, dass der Akteur das *Alter als Objektbesetzung*, die Parsons'sche *kathektische Beziehung*, betrachtete, da er zum Teil seine Motivation auf ihn richtete; das wäre die *Erwartungskomplementarität* der Akteure „in the sense that the action of each is oriented to the expectation of the other“ (PARSONS & SHILS GTA, S. 15); (3) die Handlungen der Akteure wären interdependent zueinander und diese Interdependenz beruhte in einem gewissen Sinn auch auf den verschiedenen, wechselseitigen, normativen und kognitiven Erwartungen wie den gemeinsamen, geteilten Werten, was Parsons gemäß als *gemeine Basis normativer Ordnung* diente.³²⁵ Diese gemeine Basis normativer Ordnung lieferte den Individuen bestimmte materielle Richtlinien für ihre Handlungen.

Die Individuen hätten nach Parsons drei Arten von Situationsorientierung, nämlich die *kognitiven, kathektischen und evaluativen Orientierungen*.³²⁶ Diese drei möglichen *individuellen* Orientierungen wären in die Kategorie der *motivationalen Orientierung* eingeordnet. Darunter müssen wir nicht nur die Idee einer instrumentellen Vernunft verstehen, die nur die beste Weise auswählte, damit wir unsere Ziele erreichen könnten, aber auch die Art und Weise, wie diese Ziele geordnet werden. Wir müssen uns aber noch nicht viel damit und auch anderen Punkten befassen, da wir später noch ausführlicher darüber sprechen. Wichtig ist es zu betonen, dass erstens diese drei Arten motivationaler Orientierungen dem individuellen Akteur dienen, damit er seine Situation strukturieren könnte und ihm dann in diesem Kontext eine Menge der möglichen, auszuwählenden Handlungen präsentiert würde. Meines Erachtens gäbe es eine interessante Parallele zwischen den Parsons'schen motivationalen Orientierungen und dem, was Hegel *praktischer Geist* nannte.³²⁷ Kurzgefasst wäre der praktische

³²⁵ Parsons & Shils GTA, S. 54-55; Parsons 1968, S. 167-170.

³²⁶ Parsons & Shils GTA.

³²⁷ Hegel Enz III, §§ 469-480.

Geist die Einheit der materiellen Stoffe des Gefühls mit dem verallgemeinernden Denken.³²⁸ Die drei Orientierungen hätten sogar eine gewisse Entsprechung mit verschiedenen Momenten des praktischen Geistes, nämlich: das *praktische Gefühl, Triebe und die Willkür* und *Glückseligkeit*. Insofern könnte behauptet werden, dass auch Weber und andere Handlungstheoretiker eine gewissermaßen ähnliche Betrachtung der Handlung hätten. Was aber Parsons von den anderen unterschiede, wäre seine Aussage über die Beziehung zwischen der Handlung und eine normative Ordnung. Nach Parsons wären die Orientierungen der konkreten Handlung, nämlich die motivationalen Orientierungen ihm gemäß und der praktische Geist Hegel gemäß, noch unbestimmt. Sie wären nur ein Teil unserer geistigen Struktur, die uns hülfe, mit der Welt umzugehen. Die Strukturen jeder motivationalen Orientierung selbst wäre gestaltet durch das, was Parsons *Wertorientierung* nannte.³²⁹

Die Wertorientierung hätte auch drei mögliche Modi, die in Entsprechung zu derjenigen der motivationalen Orientierung stünden: die *kognitiven, ästhetischen* und *moralischen* Orientierungen.³³⁰ Die Wertorientierungen dienten dem Akteur als kulturelle Maßstäbe für seine motivationalen Orientierungen, sodass diese einen bestimmten, normativen Rahmen gewönnen, mit denen sie selbst jetzt ausgewertet werden könnten.³³¹ Ein Akteur, der in einer Kultur *K* sozialisiert würde, hätte eine in seiner Kultur bestimmte Wertorientierung *W*, die seine motivationalen Orientierungen *O* gestaltete. Ein Katholik z. B., der sich zwischen der Pflicht, am Sonntagmorgen in die Kirche zu gehen, und dem Wunsch, zu Hause zu bleiben und ein Fernsehspiel zu sehen, befände, wäre ganz sicher, dass er nach dem Tod nicht in Himmel käme, falls er sich nicht der Kirche widmete.

³²⁸ Düsing 1991, S. 133.

³²⁹ Parsons & Shils GTA, S. 72.

³³⁰ Parsons & Shils GTA, S. 59-60, S. 72-74.

³³¹ Parsons & Shils GTA, S. 72. Ich will keine starke Behauptung machen, aber ich glaube, dass wir auch die Idee der Wertorientierung und ihre Dreiteilung bei Hegel sehen können. Solch eine Interpretation wäre nichts Neues, falls wir nur sagten, dass Hegel aussagte, dass sich die Menschen in einem Kontext aufhielten und ihre Rationalität durch diesen Kontext, den er *Geist* nannte, gestaltet wird. Normalerweise schriebe solch eine Auslegung diese Funktion dem *objektiven* Geist zu. Meines Erachtens wäre das ein Fehler. Der objektive Geist hätte eine andere Funktion als die eines kulturellen Maßstabs. Solch eine Funktion wäre meines Erachtens der *absolute* Geist. Der absolute Geist diene als ein kultureller Maßstab, indem er das ganze Resultat der menschlichen Interaktionen wäre. Der absolute Geist hätte nach Hegel sogar drei Teile, die meines Erachtens auch drei möglichen Wertorientierungen entsprächen. Die Kunst wäre die ästhetische Orientierung, die Religion wäre die moralische Orientierung und die Philosophie die kognitive Orientierung. Die Funktion der Kultur wird dann dem absoluten Geist, nicht dem objektiven Geist, zugeschrieben.

Nach einer Abwägung ginge er am Ende doch zur Kirche. Dieses allzu simple Beispiel wäre aber in der Tat keine einfache Situation. Er wollte in die Kirche gehen, weil er auch in den Himmel kommen wollte. Aber er wollte nur in den Himmel kommen, weil er von den katholischen Mythen überzeugt wäre. Er wüsste aber noch viel mehr. Er wüsste z. B., dass die Kirche entfernt von seinem Hause wäre, sodass er nicht rechtzeitig zu Hause sein könnte, um noch das Fernsehspiel ansehen zu können. Die Ziele und die Handlungen dieses Katholiken basierten auf einem Komplex von in seiner Kultur gelernten Überzeugungen, Erwartungen, Werten, Normen usf. Damit wäre auch die Motivation jedes Individuums durch ihre Werte konditioniert. Nach Parsons wäre es daher die motivationale Orientierung, die das Individuum zum Handeln brächte, und die Wertorientierung, die diese motivationale Orientierung umformte und ihr auch einen kritischen Maßstab anböte. Dallinger sagt über die Beziehung zwischen beiden Orientierungen: „Mit Wertorientierungen meint er [Parsons] die selektiven Standards selbst, mit der Motivationsorientierung jedoch die subjektive Perspektive der Akteure.“ (DALLINGER 2009, S. 95).

Solch ein Beispiel wäre aber aus der *Handlungsperspektive*, d. i., der Akteur wollte ein Ziel erreichen, einen Sachverhalt schaffen, und dafür bräuchte er keine anderen Individuen. Aus der *Interaktionsperspektive* wären beide Orientierungen, wie oben gesagt, auf andere Akteure gerichtet, die sich aus der Erst-Perspektive eines Akteurs, des Egos, als *soziale Objekte* aufzeigten, oder die Alter. In einer Interaktion wären die Alter zum Teil das Ziel meiner Handlungen. Weil wir jedoch schon innerhalb einer Kultur und eines noch umfassenderen Sozialsystems, wenn auch unterschiedlicher Sozialsysteme, seien, schüfen wir eine Art von *sozialem Raum*, der von uns im Moment unserer Interaktion aufgrund unserer Kultur organisiert würde und uns seinerseits durch eine wechselseitige Zuschreibung von *sozialen Positionen* in bestimmte soziale Kategorien einordnete, die uns ein bestimmtes Verhalten abverlangten, d. h. bestimmte *Rollenerwartungen* [*role-expectations*].³³² Diese Erwartungen würden nicht nur durch die Kultur, die Wertorientierungen, kreierte und gestaltet, aber auch durch besondere Bedürfnisse umgeformt und auch mit ihnen verbunden, die wir als Organismus und auch als ein selbst organisiertes, sozialisiertes Individuum hätten, nämlich die von Parsons

³³² Parsons & Shils GTA, S. 191-196.

so genannten *Bedürfnisdispositionen* [*need-dispostions*].³³³ Es wäre genau die Enttäuschung der Beziehung zwischen den Rollenerwartungen und den Bedürfnisdispositionen, die das Vergeltungsgefühl und damit die reaktiven Einstellungen auslösten. Ein Mann z. B., der ein kleines Mädchen „Tochter“ rief, lokalisierte sich und dieses kleine Mädchen in einem bestimmten sozialen Raum, sodass er eine bestimmte Rolle hätte, die besondere Erwartungen generierte, und diese von dem Mädchen erwarten würde. Er erwartete auch ein bestimmtes Verhalten von diesem Mädchen. Es hätte zudem in dieser Beziehung eine bestimmte Rolle, die Rolle der Tochter, die auch in sich besondere Erwartungen trüge. Diese Rollen enthielten jedoch eine bestimmte Gruppe von Erwartungen *G* als eine andere Gruppe *G'*, weil sich dieser Vater und seine Tochter in einer bestimmten Kultur befänden, in der diese Gruppe *G* in ihren Träger internalisiert würde. Vater, Mutter, Tochter, Mitarbeiter, Ehepartner, Lehrer, Verkäufer, Arzt oder irgendeine andere soziale Stelle, die wir in einer komplexen Gesellschaft hätten, zu sein, bedeute daher, bestimmte Rollen in der Gesellschaft zu haben, die aus der Interaktion mit anderen Akteuren stammten, die ihrerseits auch ihre eigenen Rollen hätten, deren Wichtigkeit sich für meine eigene Rolle zeigte, insoweit manche Rollen *relational* wären. Ich kann z. B. erst Vater sein, wenn ich ein Kind habe. Das Kind müsste mich als seinen Vater sehen sowie ich zugleich das Kind als mein Kind sehen müsste. Es gäbe eine wechselseitige *Rollenanerkennung*, sodass ich meinem Kind bestimmte Rechte und auch Pflichten zuerkannte, weil es *mein* Kind wäre, wie es auch mir bestimmte Rechte und Pflichten zuspräche, weil ich *sein* Vater wäre. Sogar diejenigen Positionen, die sich angeblich als individuell konstituiert zeigten, da der Eintritt in diese Position bei dem Individuum oft von seiner individuellen Bemühung abhängig wäre, wie ein Arzt oder ein Bauer z. B., könnten diese nur Bauer oder Arzt sein, weil es bestimmte institutionelle Merkmale und auch eine soziale Begrifflichkeit gäbe, die diese Positionen definierten. Sie wäre dann auch wie die anderen *relational*.

Meines Erachtens drückte Hegel eine ähnliche Idee in seiner sehr berühmten Analyse des Selbstbewusstseins aus, indem er ausführt, wie viele Kommentatoren

³³³ Parsons & Shils GTA, S. 114-120. Diese Idee der Bedürfnisdispositionen wird auch noch ausführlicher im folgenden Kapitel erläutert.

die Passage des Verhältnisses zwischen dem Herrn und dem Knecht verstehen.³³⁴ Eine eingehende Untersuchung von Hegels Verständnis des Selbstbewusstseins und die ganze Implikation dieses Begriffs geht weit über den jetzigen Punkt unserer Studie hinaus; wir müssen uns jetzt aber einfach auf die hegelsche Analyse der Idee des *anererkennenden Selbstbewusstseins* fokussieren.³³⁵ Indem sich das Subjekt, was Hegel in diesem Moment *Selbstbewusstsein* nannte, im Prozess der Selbsterfahrung selbst zuwandte, sähe er ganz genau, dass es nicht einfach ein vorgegebenes oder ein selbstkonstituiertes Einzelnes wäre, obwohl es Hegel zufolge solch ein Moment gebe und dieses genauso wichtig für das Selbstverständnis des Subjekts sei. Vielmehr könnte es sich in seiner Gesamtheit wirklich erst dann verstehen, wenn es das Gesamtnetz von sozialen Praktiken, Werten und Verhältnissen betrachtete, die es in sich selbst brächte und die ihm hülfe, die äußerliche Welt zu organisieren, und es bemerkte, dass diese sozialen Praktiken, Werte und Verhältnisse von anderen Subjekten sowie von ihm abhängig wären.³³⁶ Es wäre meines Erachtens dann kein Zufall, dass Hegel genau in diesem Moment des Selbstbewusstseins den Begriff des Geistes einführt: „Hiermit ist schon der Begriff *des Geistes* für uns vorhanden. Was für das Bewußtsein weiter wird, ist die Erfahrung, was der Geist ist...Das Bewußtsein hat erst in dem Selbstbewußtsein, als dem Begriff des Geistes seinen Wendungspunkt.“ (HEGEL PHG, S. 145, Hervorhebung Hegel). Der Begriff des Geistes bedeutete in diesem Punkt, dass sich jedes Selbstbewusstsein wegen der sozialen Praktiken, Werte und Verhältnisse mit den anderen Subjekten daher in einer bestimmten Position der ganzen Struktur der sozialen Wirklichkeit befände, die selbst aus den Interaktionen der Subjekte konstituiert wäre, d. i., ein Subjekt erhalte seine Identität durch seine Interaktionen mit den anderen und durch sein Verständnis dieser vorgegebenen sozialen Wirklichkeit.³³⁷

Wenn aber ein Subjekt seine Identität aus der Reflexion zu sich selbst und dem in sich selbst gefundenen Gesamtnetz erhalte, wüsste es, dass sich die anderen Subjekte auch ihre Identität aus derselben Reflexion angeeignet hätten.

³³⁴ Hegel Enz III, §§ 424-437; PhG, S. 137-177. Unter einigen der Kommentatoren, die diese Passage als eine Allegorie des anererkennenden Verhältnisses zwischen Menschen auslegen, sind z. B. Honneth u. a. zu nennen.

³³⁵ Hegel Enz III, §§ 430-437.

³³⁶ Hegel Enz III, § 436.

³³⁷ Brandom 2009, S. 3-4; Quante 2011, S. 234-237.

Es lernte, dass seine Einstellung gegenüber den anderen Subjekten, d. h. seine Beziehung mit ihnen, ihr Selbstverständnis über ihre Identitäten änderte. Die Änderung der Identitäten anderer Subjekte brächte mit sich aber auch die Änderung der Identität des Subjekts. Indem sich ein Mann z. B. mit einem anderen Individuum befreundete, änderte er nicht nur die Identität dieses Individuums, das sein Freund würde, aber auch seine Identität; er selbst wäre ein Freund von diesem Individuum. Er erhielte dann eine neue Position in seinem sozialen Raum. Jetzt wäre er nicht mehr ein Individuum in der Position *P*, aber in der Position *P'*. In dieser neuen Position bekäme er neue Verantwortlichkeiten sowie neue Beeinflussungskräfte, d. i., er bekäme neue Rollenerwartungen, wie neue Pflichten und neue Rechte gegenüber seinem neuen Freund. Er könnte jetzt z. B. diesen neuen Freund zu besonderen Hilfsleistungen auffordern, die ihm zuvor nicht zugestanden hätten. Jedes neue soziale Verhältnis änderte den sozialen Raum mit dem Schaffen einer neuen Position und damit der Änderung seiner Identität. Diese neuen Positionen wären jedoch nur möglich, weil diese Subjekte einander und auch sich selbst als Individuen *anerkannten*, die sich in dieser Position aufhielten.³³⁸ Es gäbe eine wechselseitige Anerkennung dieser neuen Position. Der Mann müsste das andere Individuum als seinen Freund ansehen und umgekehrt, bevor sie tatsächlich befreundet sein könnten. Sie wären nicht mehr nur Kollegen, Mitarbeiter oder ehemalige Unbekannte, sondern Freunde. Es gäbe durch die Rollenerkennung eine Veränderung im *relationalen* Status der interagierenden Individuen. Man könnte dann behaupten, dass die Identitäten der Individuen in der interpersonalen Beziehung voneinander abhängig wären, sodass sich das Individuum *X* als *X* interpretierte, weil es in einer Reihe von interpersonalen Beziehungen stünde, die *auch* auf den Rollenerwartungen der anderen Individuen beruhten, da es immer noch die Möglichkeit des Selbstverständnisses der Individuen gäbe, die sich selbst auch in diesen Rollenerwartungen *anerkennen* müssten.

In jeder Art von Interaktion schrieben sich die Individuen gegenseitig bestimmte Rollenerwartungen zu, die diese neuen Positionen schufen und ihre

³³⁸ Die Idee der Anerkennung in diesem Punkt nimmt noch nicht diejenige des motivationalen Gehalts an, der die Individuen zum Kampf anregte. Was die Individuen zum Kampf bringt, wäre in der Tat die *Missanerkennung*, d. i. die Missachtung.

soziale Beziehung ausmachten, und sie verstünden sich selbst dadurch, d. i., einer müsste den anderen als seinen Freund sowie sich selbst als Freund von dem anderen anerkennen. Anerkennung bedeutete dann (1) eine wechselseitige Positionierung und damit die Zuteilung von Rollenerwartungen zwischen den interagierenden Akteuren und (2) ein Selbstverständnis des Akteurs, dass er diese bestimmte Position einnähme und deswegen bestimmte Rollenerwartungen für sich übernehme. Ich könnte erst dann ein Freund von jemandem sein, indem wir einander als Freund sähen und ich mich selbst als ein Freund von ihm verstünde.

Verschiedene Autoren nehmen in ihren Studien an, dass Anerkennung in der Tat unterschiedliche Bedeutungen habe.³³⁹ Aber die unterschiedlichen Bedeutungen der Anerkennung wären in der Tat unerlässlich für die Rollenankennung. Diese Art von Anerkennung hätte in diesem Moment zwei Komponenten in sich, die allerdings zwei Subkategorien von Anerkennung selbst wären. Die erste Komponente der Rollenankennung wäre die *kognitive* Anerkennung; das Ego sähe das Alter als jemanden, der sich in einer sozialen Position befände und eine interpersonale Beziehung mit ihm hätte. Derjenige, der in einer sozialen Position angesehen ist, würde dann mit bestimmten Erwartungen behaftet, sodass von ihm ein bestimmtes Verhalten wegen seiner Position in dem sozialen Raum erwartet würde. Ein Kind z. B. sähe seinen Vater nicht bloß als einen Mann, aber als seinen Vater, d. i. als jemanden, mit dem es eine bestimmte Beziehung hätte, und deswegen schriebe es ihm besondere Rollenerwartungen zu. Nach der Ansicht des Kindes *müsste* sein Vater es lieben, sich um es kümmern, es anderen Kinder bevorzugen usw., weil er sein Vater *wäre*. Die anerkennende Zuschreibung der Position des anderen wäre durch die Erwartungen des anderen gestaltet. Der andere *müsste*, weil er *wäre*. In Filmen und in der Literatur sehen wir ein interessantes Beispiel solch einer Anerkennung in ihrer Negation, in dem Ereignis der „Enterbung“, bei der der Vater z. B. mit einer performativen Aussage die Beziehung zu seinem Sohn auflöst. Ein sehr häufiges Motiv für solch einen Akt ist in verschiedenen Filmen und Büchern insbesondere das Abweichen des Sohnes von seinen Rollenerwartungen. Weil er seine Rolle nicht mehr so

³³⁹ Margalit 2001; Ricoeur 2005; Laitinen 2002.

erfüllte, wie es sein Vater erwartete, wäre er nicht mehr der Sohn dieses Vaters; seine Position als Sohn würde ihm aberkannt.

Die zweite Komponente dieser Anerkennungsart wäre die *affektive*; ein Individuum sähe sich in einer personalen Beziehung stets emotional verwickelt, obwohl diese Affektion keine starke zu sein bräuchte. Alle möglichen Arten von unseren Bedürfnissen wären mit dieser Beziehung verbunden, hauptsächlich diejenigen, die anerkennungsbasiert wären. Es gäbe eine Relation zwischen seinen Rollenerwartungen und seinen Bedürfnisdispositionen, sodass ihm die Handlungen der anderen Akteure in dieser bestimmten personalen Beziehung ihm gegenüber und gegenüber seinen Bedürfnissen bestimmte Motivationen für seine eigene Antwort gäben. Diese Antwort des Alters wegen einer vorherigen Handlung des Egos nannte Parsons *Sanktion*.³⁴⁰ Wir könnten diese auch *Anerkennungsantworten* nennen, da sie als Antworten der Nichterfüllung der Rollenerkennung des anderen verstanden würden. Wie sich z. B. ein Arbeiter verhielte, wäre mit den Anerkennungsantworten der anderen verknüpft. Falls ihn seine Mitarbeiter und seine Vorgesetzten respektierten und andere seine Bedürfnisse erfüllten, hätte er vielleicht mehr Motivation für diese, z. B. um zu beeindrucken. Falls sie aber diesen Arbeiter nicht respektierten, könnte er sich vielleicht nicht mehr wirklich der Erfüllung seiner Funktion widmen wollen. Für die Arbeit fühlte er sich einfach nicht länger motiviert. Die Anerkennungsantworten wären dann durch die Gefühle konditioniert. Indem wir damit in einer personalen Beziehung stünden, wären unsere Emotionen und Motivationen mit meiner Rollenerkennung und mit der des anderen so eng verbunden, dass bestimmte Gefühle in uns erzeugt würden, je nachdem wie unsere Rollenerkennung die Rollenerwartungen des anderen erfüllte.

Selbst wenn die menschliche Identität auf beiden Orientierungen gründete, wären diese jedoch zum großen Teil einfach nur Richtlinien, die uns in einem Kontext hülften, die beste Handlung aus einem Handlungsvorrat auszuwählen. Sogar diese Rollenerwartungen dienten als Richtlinie. Ein Mann könnte z. B. von seiner Tochter ein bestimmtes Verhalten, das aber von irgendeinem anderen Mädchen nicht beansprucht werden könnte, erwarten und auch fordern, und

³⁴⁰ Parsons & Shils GTA, S. 191.

darüber hinaus wüsste er es und gestaltete er seine Handlung mithilfe dieses Wissens. Es wäre durch die Anwendung solcher Erwartungen sowie anderer kultureller Maßstäbe, wie wir dann unser Verhalten besser organisieren könnten. Aber manche dieser Richtlinien wären auch Vorbedingungen. Sie müssten für die Gestaltung der Handlung einfach übernommen werden. Selbst wenn wir z. B. die Sprache als Teil der Wertorientierung in einer spezifischen Weise nutzen könnten, um ein anderes Individuum von etwas zu überzeugen, wäre dieselbe Sprache in meinem Handlungskontext auch eine Vorbedingung. Falls ich mich in einem gewissen Land befände, sähe ich mich dazu verpflichtet, die eine Sprache zu gebrauchen, wodurch ich mit anderen kommunizieren könnte, so ich bestimmte Ziele erreichen wollte. Meines Erachtens wäre eine bestimmte Anerkennungsform dann für die Praxis der Schuld notwendig, eine Vorbedingung jeder interpersonalen Beziehung, nämlich die *Anerkennung des Interaktionspartners als Subjekt*.

Indem wir mit anderen interagieren, könnten wir nach Strawson zumindest eine der zwei Einstellungen wählen, die *teilnehmende* oder *beteiligte* Einstellung und die *objektive* oder *unbeteiligte* Einstellung.³⁴¹ Die teilnehmende Einstellung bestehe, wenn der Akteur seinen Interaktionspartner auch als einen Akteur ansähe. Der Akteur wäre dem Akteur gemäß nicht mehr ein bloß soziales Objekt, das er einfach nutzen könnte, um seine Ziele zu erlangen, sondern jemand, dem er Handlungsfähigkeit und damit Verantwortungsfähigkeit zuschriebe. In diesem *sehr spezifischen Sinn* betrachtete der Akteur den anderen als *einen gleichen*. Hingegen wäre die objektive Einstellung diejenige, in der der Akteur das andere Individuum nicht wirklich als einen Interaktionspartner, aber als ein bloß soziales Objekt betrachtete. Der Akteur wäre kein Subjekt mehr, selbst wenn er sich irgendwie verhalten könnte. Jedoch bedeutete das nicht, dass er in der Tat handeln könnte. Wir könnten zugeben, dass Tiere handeln könnten. Aber das bedeutete nicht, dass wir Tiere als vollständige Subjekte sähen. Strawson rückt diese Begriffe zusammen, als er unsere Entschuldigungspraxis analysierte.

Supponieren wir im obigen Fall des Tritts auf meinen Fuß, dass ich im Moment meiner Klage bemerke, dass der Akteur in der Tat jemand mit einer

³⁴¹ Strawson 1962, S. 10.

geistigen Behinderung oder ein kleines Kind wäre. In einem solchen Fall fühlte ich mich nicht mehr ärgerlich oder empört, weil mir jetzt ganz klar wäre, dass diese Tat, der Tritt auf meinen Fuß, nicht kontrollierbar war. Ich schriebe dem Täter jetzt einen *Entschuldigungsgrund* dafür zu, dass er eine solche Handlung begangen hätte. Es wäre ihm nicht möglich, den Umstand richtig zu beurteilen, und schon gar nicht, sich richtig zu verhalten. Er hätte dann keine wahre Schuld, selbst wenn er die Tat verursacht hätte.³⁴² Aber indem ich dieses Ereignis so sehe, hätte ich eine objektive Einstellung eingenommen. Ich betrachtete das andere Individuum, das auf meinen Fuß getreten wäre, nicht mehr als ein Subjekt.³⁴³ Diese Strategie könnte in der Tat nicht nur in der zweiten Perspektive sein, wie von Strawson vorgeschlagen, indem ein Therapeut z. B. jemanden beobachtete, der an Schizophrenie litte, und deswegen kein moralisches Urteil über das Verhalten seines Patienten erhöhe.³⁴⁴ Diese objektive Einstellung könnte auch sehr gut in der ersten Perspektive funktionieren. Es wurde von Kriminologen bemerkt, dass viele Straftäter auch durch dieselben Normen und Werte erzogen wurden wie die anderen Bürger und dass sie diese Normen und Werte für richtig hielten, und sie könnten sogar Schuld für ihren verbrecherischen Akt aufzeigen.³⁴⁵ Wenn sie Straftaten begingen, brächten sie oft Entschuldigungsgründe für ihre Straftaten vor, d. i., sie versuchten, ihre Schuld, und damit das Schuldgefühl, zu *neutralisieren*.³⁴⁶ Die Straftäter neutralisierten ihr eigenes Schuldgefühl über ihre Straftaten, weil diese Straftaten in der Tat nicht unmoralisch wären. Manchmal sagten sie, dass diese Aktionen sogar gerechtfertigt wären. Es gäbe unterschiedliche Strategien für diese Strategie.³⁴⁷ Was ihnen allen gemeinsam wäre, wäre die Vernichtung des Bösen der Straftäter und genau deswegen hätten sie tatsächlich nicht die Normen und Werte ihrer Wertorientierung verletzt.

Nach der Auffassung von Strawson von reaktiven Einstellungen entstammten diese moralischen Gefühle und ihre Affekte einer bestimmten Quelle, und zwar aus dieser beteiligten Einstellung. Das erste Argument dafür hätte er uns gegeben und es wäre negativ. Da wir gegenüber anderen keine wahren reaktiven

³⁴² Hegel RPh, § 120.

³⁴³ Strawson 1962, S. 10.

³⁴⁴ Strawson 1962, S. 8-9.

³⁴⁵ Syke & Matza 1957, S. 664-666.

³⁴⁶ Syke & Matza 1957, S. 666-667.

³⁴⁷ Syke & Matza 1957, S. 667-669.

Einstellungen hätten, indem wir in einer objektiven Einstellung wären, wäre es denkbar, dass wir in der beteiligten Einstellung als die Gegenseite der objektiven Einstellung reaktive Einstellungen fühlten, indem wir von dem Alter unserer Interaktion verletzt worden wären. Strawson hätte aber auch ein positives Argument für das Aufkommen der reaktiven Einstellung in uns. Er sagt: „The personal reactive attitudes rest on, and reflect, an *expectation of, and demand for*, the manifestation of a certain degree of good will or regard on the part of other human beings toward ourselves.“ (STRAWSON 1962, S. 15, Hervorhebung DdVC). Strawson sähe in seinem positiven Argument den Ursprung der reaktiven Einstellungen in den Erwartungen, die wir einander entgegenhielten. Wie wir gesehen haben, basieren diese Erwartungen auf der Anerkennung des Alters als ein Subjekt. Wie könnten diese Erwartungen sonst legitimiert sein? Rollenerwartungen wären in der Tat durchaus entbehrlich, falls wir sie von nicht handlungskontrollfähigen sozialen Objekten verlangten. Können wir tatsächlich von Tieren oder sehr kleinen Kindern ein bestimmtes Verhalten normativ erwarten? Rollenerwartungen hätten nur dann einen Sinn, wenn wir die *Anerkennung der anderen als Subjekte* als eine Vorbedingung postulierten. Diese beteiligte Einstellung wäre daher eine der Bedingungen der interpersonalen Beziehung selbst. Wir könnten erst dann ein anderes Individuum lieben, uns mit ihm anfreunden oder irgendeine interpersönliche Beziehung haben, wenn wir uns in dieser beteiligten Einstellung aufhielten. Da diese beteiligte Einstellung voraussetzte, dass ich den anderen der Beziehung nicht als ein bloßes Objekt, sondern als einen Akteur, d. i. ein Subjekt, betrachtete. Für die Praxis der Schuld wäre diese Anerkennung der anderen als Subjekte eine Basis und Vorbedingung. Ohne die Anerkennung der anderen als Subjekt wären die anderen nicht wirklich für ihre Handlungen verantwortlich.

Habermas meint etwas Ähnliches wie Strawson, wenn er sagt, dass die soziale Ordnung nur durch die Anwendung einer bestimmten Rationalität möglich wäre, nämlich die *Verständigungsrationaltät*, die als Basis für das *kommunikative Handeln* diene, das die soziale Ordnung zustande brächte.³⁴⁸ Aber diese Rationalität hätte für ihr Bestehen auch bestimmte Bedingungen. Eine dieser Bedingungen, und vielleicht die wichtigste, wäre gerade eine Einstellung der

³⁴⁸ Habermas 1992, S. 82-87.

interagierenden Akteure, die derjenigen beteiligten Einstellung Strawsons entspräche. Habermas schreibt: „Sprecher und Hörer nehmen hingegen eine performative Einstellung ein, in der sie einander als Angehörige der intersubjektiv geteilten Lebenswelt ihrer Sprachgemeinschaft, d. h. als zweite Personen begegnet.“ (HABERMAS 1992, S. 67). Wichtig wäre es für Habermas, dass das Einverständnis zwischen den Akteuren ein Ergebnis einer Sprachkraft, die wir als bindend übernehmen, wäre, wenn wir diese performative Einstellung einnehmen. Die objektive Einstellung, die man auch einnehmen könnte, nannte Habermas *strategische Rationalität* oder *Zweckrationalität*, in der das andere nur als ein Mittel für das Erreichen der Ziele des Egos durch das *strategische Handeln* zählen könnte.³⁴⁹ Im strategischen Handeln wie in der objektiven Einstellung Strawsons würde der Alter nicht mehr als ein Subjekt angesehen, sondern nur noch als ein Objekt, das studiert oder manipuliert sein und werden könnte.

Meines Erachtens kreiert aber die Habermas'sche Auffassung dieser Einstellung mit einer solch starken Trennung zwischen dem kommunikativen und dem strategischen Handeln ein falsches Dilemma, das es uns nicht ermöglichte, bestimmte Feinheiten der Interaktion und interpersonalen Beziehung zu erfassen. Nach Habermas wäre das Individuum gegenüber einem anderen entweder in einer kommunikativ organisierten Interaktion oder in einer strategisch gedachten Interaktion. Es gäbe keine andere Möglichkeit. Dieses strategische Handeln zielte seinerseits auf die *Beeinflussung* des anderen ab, während jenes kommunikative Handeln nach einer *reinen Verständigung* zwischen den Akteuren strebte. Indem eine Mutter z. B. ihr Kind lehrte oder ihm befähle, versuchte sie es zu beeinflussen, damit es nicht in Gefahr geriete, und deswegen handelte sie strategisch.

Es wäre aber meines Erachtens mindestens absonderlich zu behaupten, dass sie strategisch gehandelt hätte, indem sie ihr Kind beeinflusst hätte. Sie möchte kein Ziel außer der Sicherheitswahrung ihres Kindes. Diese Art von Handlung würde sogar von vielen als moralisch gesehen. Man könnte aber vielleicht behaupten, dass sie in der Tat strategisch handelte, weil sie ihrem Kind kein Argument gegeben hätte, sondern nur befohlen hätte. Strawson selbst gestand zu, dass wir Kinder durch die objektive Einstellung behandeln könnten. Wenn wir

³⁴⁹ Habermas 1992, S. 65-71.

aber Kinder durch solch eine objektive Einstellung behandelten, befänden wir uns ihnen gegenüber nicht mehr in unserer Position. In der Tat würde die Mutter als *Mutter* angesehen, falls sie diese Position eingenommen hätte. Nur damit hätte eine Mutter eine gewisse Autorität, die von ihrem Kind anerkannt würde. Der Unterschied zwischen strategischem und kommunikativem Handeln geschähe meines Erachtens nicht spezifisch wegen einer angeblich bindenden Kraft der Sprache, sondern wegen der Rollenerkennung, die wir einander zuerkennen, weil wir in dem sozialen Raum in einer bestimmten Position wären. Ein Kind respektierte seine Mutter nicht, weil in der Sprache eine Art von Kraft läge, die es verpflichtete, dem Befehl seiner Mutter zu gehorchen, vielmehr das Kind erkenne seine Mutter als seine Mutter an, sodass sie nur dann eine bindende Autorität hätte. Es wäre dann die Rollenerkennung, die die wahre Basis der beteiligten Einstellung wäre, die dadurch die interpersonale Beziehung ermöglichte.

Wie ich es sehe, hätte Honneth denselben Punkt wie Strawson und Habermas, wenn auch mit einer kritischen Wende mit seiner Konzeptualisierung der Anerkennung oder mit der Missachtung, als *Unsichtbarkeit* am besten dargestellt und dann dieselbe als *Verdinglichung* weiterentwickelt. In seinem berühmten Aufsatz „Unsichtbarkeit“ beschreibt er eindeutig, wie die Anerkennung des anderen als Subjekt das Ergebnis einer *aktiven* Einstellung des Alters sei. Er geht aber zuerst negativ vor, um die Notwendigkeit einer solchen Einstellung für die Anerkennung des anderen als Subjekt nachzuweisen. Nach Honneth könnte man den Anerkennungsmangel unter den Ideen des *Hindurchsehens* erkennen, das in der Tat keine sinnliche Unfähigkeit charakterisierte, aber es hätte eine performative Seite gegenüber den anderen, d. i., es wäre eine bewusste Einstellung vor den anderen.³⁵⁰ Ein Individuum wäre unsichtbar in einem übertragenen Sinn, wie Honneth sagt, indem ein anderes Individuum (1) es in demselben Raum sähe, in dem es sich selbst befände; und, noch wichtiger, (2) es gäbe einen *aktiven* Versuch, dasjenige ignorierte Individuum tatsächlich zu ignorieren oder zu demütigen.³⁵¹ Aus dieser Beziehung zwischen dem tatsächlichen Sehen und dem sozialen Übersehen bestehe eine Art von Paradoxon, sagt Honneth: „sie [die soziale Unsichtbarkeit] [äußert] sich auf paradoxe Weise in einem Wegfall von

³⁵⁰ Honneth 2001a, S. 11-12.

³⁵¹ Honneth 2001a, S. 14-15.

expressiven Ausdrucksformen, die gemeinhin mit dem Akt der individuellen Identifikation verknüpft werden.“ (HONNETH 2001a, S. 15). Ich könnte das andere Individuum erst dann übersehen oder aktiv demütigen, wenn ich es vor mir bemerke und es einer bestimmt sozialen Klasse zuordne. Der von Honneth als Beispiel genannte Schwarze im Roman Ralph Ellison würde sinnlich betrachtet. Er ist physisch da. Aber er existierte auf eine *bestimmte soziale* Weise nicht, weil ihn seine Interaktionspartner als einen einer bestimmten sozialen Klasse Zugehörigen, nämlich der eines Schwarzen, bemerken und ihn genau deswegen ignorieren. Darin bestünde nach Honneth der Unterschied zwischen dem Erkennen und dem Anerkennen.³⁵² Das erste wäre einfach eine *soziale Identifikation* des anderen in dem physischen Raum durch seine besonderen *sozialen* und in gewissen Fällen *persönlichen* Eigenschaften, was Honneth *Erkennen* nannte.³⁵³ Die Erkenntnis eines anderen käme dann vor, wenn wir bestimmte soziale oder von mir gekannte persönliche Eigenschaften von ihm bemerken. Honneth sagt, „sie sind für ein anderes Subjekt in dem Maße sichtbar, in dem es sie je nach Charakter der Beziehung als Personen mit klar umrissenen Eigenschaften zu identifizieren vermag.“ (HONNETH 2001a, S. 12). Ich könnte z. B. einen Arzt oder einen Polizisten durch eine bestimmte Kleidung oder sogar ein Vokabular, die sie trügen oder von denen sie Gebrauch machten, oder ich könnte meinen Bruder in einem Zimmer erkennen, weil er ein bestimmtes Haarstyling, einen bestimmten Kleidungsstil und eine bestimmte Größe hätte. Durch diese Eigenschaften identifizierten wir dann die Identität der anderen mit der Identifikation ihrer sozialen Positionen. Damit könnten wir etwa eine Landkarte des sozialen Raums erzeugen und wissen, welche Art der Beziehung wir mit den Individuen hätten.

Das zweite wäre die *Affirmation* des anderen durch besondere Gesten, die in der Gesellschaft der interagierenden Individuen einen symbolischen Gehalt im Laufe der Zeit und der unzählbaren Interaktionen erhielte.³⁵⁴ Diese Gesten wären

³⁵² Honneth 2001a, S. 15.

³⁵³ Honneth 2001a, S. 12-13. Man müsste aber diese Idee Honneths von Erkenntnis davon differenzieren, was ich kognitive Anerkennung nannte. Diese kognitive Identifikation hätte meines Erachtens eine gewisse Ähnlichkeit, mit dem, was ich später *Rollenerkennung* nannte, d. i. die Fähigkeit, ein anderes Individuum durch bestimmte soziale Merkmale und Funktionen zu identifizieren.

³⁵⁴ Honneth, 2003, S. 15, 19-20.

als eine expressive Identifikation der anderen einer der Grundmechanismen, wodurch sich die Menschen sich und einander als sozial anerkennen könnten. Diese Gesten geschähen aber in einem sozialen Raum, in dem sich die Individuen einander gegenüber befänden, sodass sich die Art und Weise der Gesten in unterschiedlichen sozialen Räumen unterschiede. Wäre ich z. B. ein Polizist und identifizierte den anderen auch als einen Polizisten, wäre die Weise, wie ich ihn begrüßte, unterschiedlich von dem, wie ich ein von mir als Arzt identifiziertes Individuum begrüßte. Die Art der interpersonalen Beziehung, die ich mit jemandem hätte, formte, wie ich mich ihm gegenüber verhielte. Das Lächeln für meine Frau wäre in Form und Gehalt unterschiedlich von demjenigen, das ich einem Nachbarn schenkte. Sie wären aber Honneth zufolge in sich noch mehr. Das andere Individuum würde jetzt durch diese Gesten auf einer bestimmten Ebene als eines als mir Gleiches bestätigt, und daher dürften sie zum einen von mir ein bestimmtes Verhalten einfordern und zum anderen fühle ich mich dazu motiviert, mich in dieser Weise zu verhalten.³⁵⁵ Die *Anerkennung* wäre daher eine *expressive Identifikation* des anderen als jemanden, der in einer bestimmten interpersonalen Beziehung mit dem Anerkennenden stünde. Wie Honneth offensichtlich macht, gäbe es eine kausale Beziehung zwischen der expressiven Identifikation und der individuellen Motivation: *wenn ich jemanden als X anerkannte, dann fühle ich mich wegen der Anerkennungskraft motiviert, ihm gegenüber nach dem Anerkennungstyp zu handeln*. So sagt Honneth,

„das Sichverpflichtenlassen [stellt] hier zugleich eine Art der freiwilligen Motivierung [dar]: indem ich jemanden anerkenne und ihm in dem Sinn eine moralische Autorität über mich einräume, bin ich gleichursprünglich schon dazu motiviert, ihn zukünftig seinem Wert gemäß zu behandeln.“ (HONNETH 2005, S. 22).

Meines Erachtens könnten wir diesen theoretischen Rahmen Honneths durch das hier angewendete, auf Hegel und Parsons basierende, theoretische Schema in der folgenden Weise verstehen: indem das Individuum *I* einem anderen Individuum *I'* bestimmte Rollenerwartungen *R'* einräumte und die soziale Position *P'* für *I'*

³⁵⁵ Honneth, 2003, S. 20-22.

damit sicherte, kannte *I* auch seine soziale Position *P* gegenüber *I'* und dann auch die Rollenerwartungen *R* seiner Position *P*.

In seinem Werk *Verdinglichung* könnten wir vielleicht noch dieselbe Einstellung zu diesem Problem finden.³⁵⁶ Die Anerkennung wäre die Affirmation des anderen auch als ein Interaktionsteilnehmer, der nicht bloß ignoriert oder als ein Ding betrachtet werden könnte, „die Spezifik menschlichen Verhaltens [besteht] in der kommunikativen Einstellung der Perspektivübernahme“ (HONNETH 2005, S. 35). Daher wäre die Affirmation des anderen nur möglich wegen der Postulierung einer vorherigen Anerkennung, der Behauptung einer Stelle, in der der Anerkennende den Anerkannten als ein Subjekt betrachtete. Honneth spricht dies noch direkter aus: „[ich] gehe davon aus, daß dieser ‚existentielle‘ Modus der Anerkennung allen anderen, gehaltvolleren Formen der Anerkennung zugrunde liegt, in denen es um die Bejahung von bestimmten Eigenschaften oder Fähigkeiten anderer Personen geht“ (HONNETH 2005, S. 60 Fußnote 19). Meines Erachtens hätte Honneth dann mehr als Habermas und auch Strawson zu unserem Verständnis der Vorbedingung der Interaktion und der interpersonalen Beziehung im Allgemeinen beigetragen, nämlich zu der Anerkennung des anderen als Subjekt.

Die bisherige Analyse sprach dennoch nur über die direkte, d. i. Auge in Auge, Beziehung zwischen zwei oder mehreren Personen. Die interpersonale Beziehung bräuchte aber nicht nur durch direkte Beziehungen gelebt werden. Interpersonale Beziehungen bestünden aus den wechselseitigen Rollenerwartungen zwischen Individuen, die ihnen dann bestimmte Positionen einräumten und einen sozialen Raum schufen, in dem sich die Individuen gegeneinander lokalisieren. Die Verteilung von Rollenerwartungen basierte einerseits auf den Bedürfnisdispositionen des Akteurs und andererseits auf der Klassifikation des Akteurs bei dem Akteur in seiner Orientierung. Nach Parsons hätte solch eine Klassifikation zwei Modalitäten, die sich nicht einander ausschließen würden. Man könnte den Akteur als (1) ein Komplex von *Eigenschaften* oder als (2) ein Komplex von *Fähigkeiten* anordnen.³⁵⁷ Wenn ich z. B. eine Fußballmannschaft

³⁵⁶ Honneth 2005, S. 46-61.

³⁵⁷ Parsons & Shils GTA, S. 64-66.

kreieren wollte, analysiere ich diejenigen, die Spieler meiner Mannschaft sein könnten, durch ihre Fähigkeit, Fußball zu spielen. Ihre Wichtigkeit gründete sich auf ihre Fähigkeit, nicht auf ihre Eigenschaften, wie eine bestimmte Größe, Haut- oder Haarfarbe, und sogar besondere Kleidung. Für die Positionen von Fußballspielern wären mir diese egal. In anderen Fällen schriebe ich den Individuen bestimmte Eigenschaften zu statt der Fähigkeiten, und gestaltete meine Handlung entsprechend. Falls ein Polizist mich aufforderte, aus meinem Auto auszusteigen, gehorchte ich ihm, weil ich bei diesem Individuum eine Eigenschaft anerkenne, die ihm eine Autorität zuspricht. Es gäbe keine Beziehung, die rein auf Fähigkeiten oder Eigenschaft basierte. Jedes Individuum wäre ein Komplex von Fähigkeiten und Eigenschaften, und oft wären diese miteinander verbunden, sodass bestimmte Eigenschaften aus bestimmten Fähigkeiten erwachsen und umgekehrt. Wir könnten diesen Komplex von Eigenschaften und Fähigkeiten *soziale Modalitäten* nennen. Diese dienen uns in der Erfassung des sozialen Objekts.

Meines Erachtens basiert die Vorstellung der Rollenankennung gerade auf der Zuschreibung von sozialen Modalitäten. Ich identifiziere jemanden nicht durch die Rollenerwartungen, die er hätte, sondern erst, wenn ich jemanden als Träger von bestimmten sozialen Modalitäten bemerke, und ihm dann Rollenerwartungen zuschreibe. Während die soziale Position durch die Zuschreibung von Rollenerwartungen kreiert würde, wären wir fähig, durch die Identifizierung der sozialen Modalitäten diese soziale Position kognitiv zu erkennen. Oft werden Polizisten z. B. durch ihre Uniform erkannt. Mit der Identifikation eines Individuums als ein Polizist schriebe ich ihm dann besondere Rollenerwartungen zu, die seine soziale Position schüfe. Erst durch die Zuschreibung von Rollenerwartungen erkannte ich ihn als Polizisten an. Daher könnten wir sagen, indem wir jemanden bestimmte soziale Modalitäten zuschrieben, erkannten wir ihm gleichzeitig auch bestimmte dieser sozialen Modalitäten entsprechende Rollenerwartungen zu. Manche sozialen Modalitäten wären zugleich die Rollenerwartungen. Ein Lehrer wäre z. B. durch bestimmte soziale Modalitäten definiert, die auch seine Rollenerwartungen wären. Die Rollenankennung und die *Rollenerkennung* fänden daher gleichzeitig statt.

Wie wir erfasst haben, wären die interpersonalen Beziehungen diejenigen, die uns wegen einer besonderen Struktur mit anderen Personen verbänden. Diese Struktur wäre eine in das Individuum internalisierte Menge von Normen und Werten. Diese Normen und Werte hülften uns dabei, unsere Position in Bezug auf die Positionen der anderen zu erkennen, d. i., wir schüfen einen sozialen Raum durch diese Normen und Werte, die uns die stetig geöffnete Semantik der Rollenerwartungen und auch der sozialen Modalitäten durch die Wertorientierungen lieferten. Dadurch wüssten wir was „Mutter“ oder „Vater“ im Kontext der Rollenerwartungen bedeutete, nämlich welche Rechte und Pflichten, jemand hätte, der ein Vater oder eine Mutter wäre. Wir wüssten auch, wie diese durch die sozialen Modalitäten zu erkennen wären. Meine Mutter wäre z. B. die Frau, die mich geboren und auch erzogen hätte und die sich mein ganzes Leben lang um mich gekümmert hätte. Diese Konzeption des Mutterseins könnte in unterschiedlichen Kontexten verschieden sein. Mit anderen Wertorientierungen hätten wir dann eine unterschiedliche Erfassung desselben Begriffes. Dieses Verständnis der sozialen Positionen hätte die Folge, dass wir mit anderen eine interpersonale Beziehung haben könnten, ohne dass wir *direkt* mit ihnen interagieren müssten. Wir müssten in diesem Punkt „direkt“ sagen, weil das Ego in der Tat noch eine Interaktion mit den anderen Akteuren, den Altern, hätte, selbst dann, wenn sie nicht Auge in Auge wären. Ich könnte z. B. als Angehöriger einer Familie oder einer Assoziation bestimmte Rollenerwartungen gegenüber den anderen Mitgliedern derselben Familie oder Assoziation erheben, sogar wenn sie nicht in einer direkten Interaktion mit mir wären. Sie müssten sich so verhalten, wie ich es von ihnen als Angehöriger dieser Beziehung erwartete, selbst wenn sie sich entfernt von mir aufhielten. Ich übernehme auch bestimmte Rollenerwartungen, indem ich mich in dieser Beziehung befände, abgesehen davon, was ich wirklich bin. Daher könnten wir sagen, dass zwei Individuen, die niemals direkt miteinander interagiert hätten, einander gegenüber bestimmte Rollenerwartungen hätten. Interpersonale Beziehungen wären in diesem Sinn als ein sozialer Raum zwischen Individuen eine spezifische Art von Interaktion, da die anderen in dieser Beziehung wüssten, was ich von ihnen erwartete, so, als ob ich direkt bei ihnen wäre.³⁵⁸

³⁵⁸ Wallace 2014, S. 119-142.

Auch unsere Bedürfnisdispositionen hätten eine sehr wichtige Rolle für die Schaffung des sozialen Raums und unserer Positionen. Unterschiedliche soziale Positionen, d. i. interpersonale Beziehungen, wären uns einfach gegeben. Ich könnte nicht wirklich entscheiden, ob ich ein Angehöriger der Menschheit bin oder nicht. Ich bin ein Mensch. Als ich ein Kind war, konnte ich auch nicht entscheiden, etwas anderes zu sein als ein Kind. Andere dieser Positionen wären uns auch gegeben, trotzdem könnten wir später beschließen, anders zu werden. Wir könnten z. B. heutzutage eine andere Nationalität oder sogar ein anderes Geschlecht annehmen als die- oder dasjenige, die oder das uns in unserer Geburt zugesprochen wurde. Aber in den meisten Fällen unserer Beziehungen könnten wir uns dafür entscheiden, dass wir darin eintreten wollten oder nicht. In vielen dieser Fälle gäbe es nicht nur die kulturellen Normen und Werte als Maßstab unserer Handlungen, aber wir könnten diese Normen und Werte, und damit die Rollenerwartungen der Positionen dieser Beziehungen, aushandeln, nachdem wir in diese Beziehung eingetreten wären. Da unsere Bedürfnisdispositionen ein großer Teil der Verantwortlichkeit für die Schaffung des sozialen Raums wären, wären wir dann, wie schon gesagt, mit dieser Beziehung affektiv verknüpft, weil diese Bedürfnisse die Antriebe wären, die uns dazu motivierten, die Welt zu ändern. Damit könnten wir festhalten, dass *die reaktiven Einstellungen das Ergebnis der nicht erfüllten Rollenerwartungen wären, die von den Akteuren in einer personalen Beziehung supponiert würden*. Durch die Nicht-Erfüllung der Rollenerwartungen bei dem Alter fühlte sich das Ego nicht anerkannt, weil seine Erwartungen gegenüber dem anderen auf seiner Position basierten und es dadurch seine Rollenankennung und das ganze Verhältnis zwischen ihnen verletzt sähe.

Das Verbrechen veranlasste dann bestimmte reaktive Einstellungen, wie Zorn oder Empörung, weil es eine Verletzung des Anerkennungsnetzes wäre, die die Beziehung zwischen den Rollenerwartungen und den Bedürfnisdispositionen des Individuums abbräche und damit sein Selbstverständnis verneint würde. Die Folge der obigen Auslegung wäre meines Erachtens, dass es zugleich mit einem Verbrechen die Verletzung von zwei Niveaustufen der Anerkennung gäbe. Das erste Niveau wäre dasjenige der Anerkennung der anderen als Subjekt. Indem ein Straftäter gegen jemanden eine Straftat beginge, machte er klar, dass sein Opfer nicht mehr denselben Status hätte als er. Der Kriminelle erkannte dem anderen die

Position als Subjekt ab. Das Opfer würde zu einem bloßen sozialen Objekt. Es wäre nicht mehr als ein Tier oder eine Sache, mit deren Verhalten der Kriminelle in einfacher Weise umgehen müsste, um zu erlangen, was er wollte. Diese bestimmte Art von Missachtung wäre aber noch zu abstrakt, selbst wenn sie grundlegend wäre. Sie berücksichtigte nicht, ob das Opfer in Bezug auf den Kriminellen eine bestimmte Position hätte. Meines Erachtens wäre die Straftat desto störender und demütigender, je näher sich das Opfer und der Kriminelle in dem sozialen Raum wären. Wir könnten z. B. an die Reaktionen von Individuen denken, die erfahren, dass die von ihnen erlittene Straftat von einem Freund, einem Verwandten oder einem Geliebten begangen wurde. Sogar die Zuschauer empfänden solche Fälle als sehr unangenehm und erschütternd. Was uns an diesen Fällen so stark rührte, wäre meines Erachtens, dass bestimmte, für uns sehr wichtige Rollenerwartungen im Ganzen zusammengebrochen wären. Wir nähmen z. B. an, dass sich ein Vater um seine Tochter kümmern müsste. Indem wir erfahren, dass ein uns bekannter Vater seine Tochter vergewaltigt hätte, erlitten wir einen Schock. Ein solcher Akt dürfte einfach nicht geschehen. Aber wenn er von jemandem begangen würde, der viele unserer Rollenerwartungen gebrochen hätte, wäre die Straftat irgendwie noch schlimmer. Allerdings sagten viele von uns, „er war kein wirklicher Vater.“ Sogar kleine Delikte wie die bloße Aneignung eines Kugelschreibers könnten noch schlimmer sein, falls sie gegen jemanden begangen würden, der im sozialen Raum nahe an der Position des Straftäters wäre, wie seine Oma oder ein Freund von ihm. Deswegen könnten wir behaupten, dass die Straftat stets von der interpersonalen Beziehung zwischen dem Straftäter und dem Opfer abhinge. Diese Art von Missachtung wäre diejenige der Rollenankennung und unsere reaktiven Einstellungen wären in dieser Ebene noch stärker. Es gäbe aber noch eine andere Ebene der Anerkennung, die wichtig wäre.

Die Verletzung einer institutionellen Norm, wie des Gesetzes, wäre hingegen der Bruch eines anerkannten Verhältnisses, das durch die Institutionen einen anderen Charakter bekäme. Die Rollenerwartungen wären jetzt allgemein, d. i., sie wären nicht mehr subjektiv im Sinn der interpretativen Offenheit, die sie hätten, indem die Individuen diese Rollenerwartungen in der Gemeinschaft miteinander

aushandeln.³⁵⁹ Während die Individuen in der Gemeinschaft darüber diskutieren könnten, welche Pflichten und Rechte ein Vater und eine Mutter gegenüber seinen Kindern hätten, wäre das Ergebnis dieser Diskussion normalerweise nicht *unmittelbar* gültig. Es gäbe Gesetze, die besagen, wie ich mich meinem Kind gegenüber verhalten müsste. Ich könnte nicht einfach so entscheiden, wie ich mich ihm gegenüber verhalten würde, selbst wenn ich meine Rollenerwartungen mit meiner Frau und anderen diskutiert hätte. Es gäbe eine ganz neue Ebene der Anerkennung, die jetzt durch die beständig progressive Kristallisierung der Rollenerwartungen zu Normen und Werten als Institutionen erkannt würde. Die Anerkennungsverhältnisse erhielten jetzt eine neue Form, die Form des Gesetzes, der Allgemeinheit, der *Anerkennung der Institutionen*. Deswegen wäre auch ein Verstoß gegen ein Gesetz in sich selbst, d. i. unabhängig von seinem Inhalt, etwas am mindesten Unangenehmes.

Insgesamt wären diese drei Ebenen der Anerkennung, die sich durch die Interaktion und die interpersonale Beziehung konstituierte, eine mögliche Basis der reaktiven Einstellungen, nämlich die Anerkennung des anderen als Subjekt, die Rollenerkennung und die Anerkennung der Institutionen. Wir müssten hier von der Ebene der Anerkennung sprechen statt einfach von Modi, weil sie in der Tat unter verschiedenen Bedingungen geschähen und es meines Erachtens auch eine Art von Priorität einer Art der Anerkennung vor der anderen gäbe. Wie die Studien von Strawson, Habermas und Honneth deutlich machten, wäre die Einstellung des anderen als ein Subjekt die erste und grundlegende der Anerkennungen. Das andere als Subjekt zu betrachten, bedeute nicht, dass das von uns anerkannte Individuum gerade in dem Moment ein völliger Akteur wäre. In der Tat wäre der Prozess der Anerkennung in sich selbst ein Entwicklungsprozess, wie Honneth mehrfach zeigte. Die Mutter sähe ihr Kind als einen Akteur in der Entwicklung, sodass sie ihm zunehmend Verantwortlichkeit zuerkennt, in der Hoffnung, dass es sich zukünftig selbst als ein Subjekt sehen könnte. Eine Mutter könnte keine wirklichen Rollenerwartungen von ihrem Kind fordern, wenn es von ihr noch nicht zuerst oder zugleich als ein Subjekt oder zumindest als ein

³⁵⁹ Hegel RPh, § 211.

fortschreitend werdendes Subjekt angesehen würde.³⁶⁰ Bestimmte reaktive Einstellungen, die in einer Ebene aufkommen könnten, brauchen nicht in den anderen zwei Ebenen zu erscheinen. Die Ebenen der Anerkennung, die am wichtigsten für das Strafrecht sind, wären meines Erachtens die erste Ebene und die dritte Ebene der Anerkennung, nämlich die Anerkennung des anderen als Subjekt und die Anerkennung der Institutionen. Solch eine Idee passte sehr gut zu Hegels Verständnis vom Strafrecht und von der Notwendigkeit der Strafe im Allgemeinen.

Nach Hegel tauchten die reaktiven Einstellungen auf, indem jemand eine Norm im Allgemeinen verletzte. Eine Straftat supponierte, wie gesehen, zwei Seiten, nämlich den Erfolgswert und den Handlungswert. Bei dem Erfolgswert bedeutete dies, dass der Täter mit seiner Tat etwas gegen ein Opfer tue. Mit der Beraubung z. B. übe der Verbrecher eine Doppelgewalt gegen ein Opfer aus. Erstens nimmt er eine Sache des rechtmäßigen Eigentümers und zweitens begeht er dieses Ergreifen mit Gewalt gegenüber dem Opfer. Damit beginge der Verbrecher einen *persönlichen* Anerkennungsbruch, der bestimmte Vergeltungsgefühle des Opfers erweckte, wie Zorn, Ressentiment. Der Handlungswert der Straftat geschähe mit dem Bruch der spezifischen Norm. Mit diesem Normbruch geschähe aber auch ein neuer Erfolgswert des Verbrechens, wodurch sich nicht nur das Opfer, aber auch die ganze Gemeinschaft verletzt fühlte. Es käme damit zu einer Anerkennungsverletzung einer ganz anderen Art, nämlich zu einer Anerkennungsverhältnisverletzung. Wie bereits ausgeführt, wäre diese Anerkennungsverhältnisverletzung dann die Verletzung einer der interpersonalen Beziehungen, die insgesamt als Basis unserer gesellschaftlichen Interaktionen und Institutionen gälte. Honneth sagt:

„Ein Verbrechen im engeren Sinn der Bedeutung gibt hingegen erst die Art von negativen Handlungen ab, die Hegel auf der zweiten Stufe

³⁶⁰ Diese Relation von Priorität zwischen den Anerkennungsarten bedeutet aber nicht, dass eine einbahnige Richtung zwischen ihnen besteht. Es wäre ersichtlich, dass diese drei Formen der Anerkennung in der Tat einander beeinflussten. Es wäre auch klar, dass, obgleich die Anerkennung des anderen als Subjekt von der Rollenerkennung vorausgesetzt würde, und ihrerseits diese von der Anerkennung der Institution auch vorausgesetzt würde, die Anerkennung der Institutionen ihrerseits die soziale Lage der Interaktion so gründlich verändern könnte, dass damit die anderen zwei Formen der Anerkennung auch geändert würden. Tatsächlich wäre die Relation zwischen diesen drei Formen der Anerkennung dialektisch. Es gäbe daher keine einbahnige Richtung, sondern einen stetigen Dialog zwischen diesen drei Ebenen.

einführt; in der Beraubung einer anderen Person verletzt ein Subjekt willentlich die allgemeine Form der Anerkennung, die unter Bedingungen der Etablierung von Rechtsverhältnissen bereits ausgebildet worden war...Durch das Verbrechen der Beraubung wird ein Subjekt zunächst zwar nur in seinem Recht auf das ihm zustehende Eigentum beschnitten, dadurch aber zugleich so angegriffen, daß es, wie Hegel sagt, als ‚Person‘ im ganzen verletzt ist.“ (HONNETH 1992, S. 38).

Indem die Zuschauer diese Verletzung sehen, sähen sie in der Tat, dass der Verbrecher weder sie als Bürger noch ihre Interaktionen respektierte. Damit fühlten sie sich empört und, wie das Opfer, beanspruchten sie eine Vergeltung, die die gesellschaftlichen Verhältnisse wieder in Ordnung brächte.

Auch das so kritisierte hegelsche Verständnis der Strafe als das Recht des Verbrechers könnte dadurch auf andere Weise aufgefasst werden.³⁶¹ Indem er für seine Straftat pönalisiert würde, behauptete die Gesellschaft, dass er ein Subjekt wäre. Deswegen wäre er mit der Bestrafung „als Vernünftiges geehrt.“ (HEGEL RPH, § 100, Hervorhebung Hegel). Er würde nicht von der Gesellschaft ausgeschlossen, sondern würde gerade als ein Teilnehmer unserer moralischen Gemeinschaft betrachtet. Meines Erachtens legte Seelmann diesen Punkt falsch aus, indem er nur einen Teil der Argumentation betrachtete. Nach ihm wollte Hegel besagen, dass der Verbrecher bestraft werden *dürfte*, weil er (1) das Rechtssystem durch seinen Willen umformen wollte und (2) durch diese Auferlegung seines Willens unter demselben Rechtssystem „er selbst subsumiert werden [müsste].“ (SEELMANN 1995, S. 65). Die Auffassung machte klar, dass sich Hegel auf Kant und seine Idee der Universalisierung der Maximen bezöge.³⁶² Der Verbrecher dürfte, oder müsste sogar, bestraft werden, weil die Maxime seiner Handlung dies so verlangte, wenn sie tatsächlich universalisiert würde. Seelmann bediente sich auch sehr besonderer Beispiele, um seinen Punkt besser zu erklären:

„Hat er also einen Diebstahl begangen, muß er selbst am Eigentum geschädigt werden, hat er einen anderen vorsätzlich getötet, muß er selbst getötet werden, denn als Vernünftiger sagt er mit seiner Tat: man

³⁶¹ Seelmann 1995, S. 64-70.

³⁶² Seelmann 1995, S. 66.

darf andere am Eigentum schädigen, man darf andere töten.“
(SEELMANN 1995, S. 65-66).

Allerdings scheiterte diese Interpretation wegen mindestens zwei Motiven. Erstens stünde sie nicht im Einklang damit, was Hegel wirklich geschrieben hat. Nach Hegel wäre ein solches Verständnis nicht das wahre Verständnis des Strafrechts, weil es noch in erster Linie ein unmittelbares Verständnis der Notwendigkeit der Strafe wäre, d. i., diese Auffassung verpflichtete sich mit der Ansicht der *rächenden* Strafe, der rein fühlenden Strafe. Hegel kritisierte in der Tat solch eine Auffassung als zufällig und subjektiv.³⁶³ Wie schon oben dargelegt, wäre die Strafe erst dann legitim, wenn sie sich einem vernünftig werdenden Prozess unterzöge. Zweitens gründete sich diese Auffassung Seelmanns auf einer kantischen Idee, die nicht ganz sinnvoll wäre, obgleich wir auch Kants Wirkung auf Hegel anerkennen könnten. Es wäre richtig, dass der Verbrecher mit seiner Straftat die Prätension erhöhe, seinen Willen zu verallgemeinern, d. i. von allen Subjekten derselben Gesellschaft des Verbrechers als gültig akzeptiert zu werden. Darin verbürge sich zwar der kantische Kern von Hegels Straftat. Allerdings glaubte Seelmann auch, dass Hegel meinte, dass es eine Selbstsubsumtion von dem Verbrecher gäbe. Solch eine Perspektive wäre nicht in sich falsch, aber sie *müsste* nicht sein. Man könnte diese Idee der Verehrung des Verbrechens durch die Strafe als eine Metapher der Anerkennung des anderen als Subjekt betrachten. Karl Larenz drückte diesen Punkt undeutlich aus:

„Die Zurechnung ist für Hegel die Anerkennung des Subjekts, seiner Freiheit und Persönlichkeit durch das objektive Recht...In der Zurechnung der Tat und der Verantwortung erkennt das Recht den Einzelnen als Persönlichkeit, Subjekt und Geist an, wertet es sein Tun als Tat der Freiheit.“ (LARENZ 1927, S. 50).

Ich wäre aus dieser Ansicht geehrt, weil ich als ein Subjekt von den anderen Subjekten betrachtet würde, wenn ich bestraft worden wäre. Die Idee hier wäre: würde ich bestraft, dann würde ich als ein Subjekt anerkannt.³⁶⁴

³⁶³ Hegel RPh, § 101.

³⁶⁴ Man muss aber deutlich machen, dass es eine Art von Bedingtheit zwischen beiden Begriffen gibt, sodass ich *nur* im Moment meiner Bestrafung von den anderen als Subjekt betrachtet würde. Ein

Wir konnten gerade sehen, wie uns die Idee der reaktiven Einstellungen zusammen mit ihrer Basis, der Idee des Unterschieds der teilnehmenden und der objektiven Perspektive, oder Einstellung, hülften, ein noch umfassenderes Bild eines intersubjektiv angelegten Strafrechts bei Hegel zu gewinnen. Indem Roxin den Schuldbegriff entweder als rein funktionalistisch oder als metaphysisch verstand, kreierte er eine falsche Dichotomie, die die wahre Wirklichkeit und Funktion der Schuld innerhalb der menschlichen Interaktionen ignorierte. Die Schuld würde entweder praktisch leer oder zu viel geladen, sodass sie nicht mehr zu der Wirklichkeit passen könnte. Wie wir gesehen haben, wäre der Schuldbegriff nach Hegel im Sinn einer Überwelt in der Tat nicht metaphysisch, sondern die Schuld wäre das *unmittelbare* Resultat der Gefühle, die aus unseren Interaktionen, unserer gesellschaftlichen Praxis entsprängen. Die Schuld wäre aber auch grundlegend für die richtige Ausführung solcher Interaktionen, sodass die gefühlte Schuld und die beschuldigende Schuld zu einem normativen Teil unserer Interaktionen würden. Damit wäre die Dichotomie Roxins falsch, weil die Schuld nicht mehr zwischen den vollen oder leeren Konzeptionen bleiben müsste, wie Hegel uns zeigte.

2.2.3 – Kausalität und Vorsatz als objektive Zurechnung

Das Schuldgefühl und seine Anerkennungsbasis wären aber noch nicht ganz ausreichend für die Praxis der Zurechnung, glaubte Hegel. Falls das Schuldgefühl hinreichend für diese Praxis wäre, gerieten wir in Gefahr, in einen starken Subjektivismus zu fallen, auf den sich keine Gesellschaft stützen könnte.³⁶⁵ Einerseits, meinte Hegel, wäre die Idee der Schuld *nur* als Gefühl für die Vorstellung der Zurechnung in sich selbst *epistemologisch* unsicher.³⁶⁶ Selbst wenn wir sicher sein könnten, dass jemand, der einen anderen für seine Qual für schuldig hielte, stets die Wahrheit über seine geistigen Zustände sagte, d. i., er wäre *wahrhaftig*, könnten wir aber noch nicht sicher sein, dass seine Äußerung darüber tatsächlich der Wirklichkeit entspreche. Gefühle bräuchten in der Tat, wie

solches Verständnis wäre tatsächlich ein großer Irrtum. Tatsächlich wäre, wie erklärt, Subjekt zu sein, eine Vorbedingung der Strafbarkeit, aber nicht umgekehrt.

³⁶⁵ Hegel RPh, §§ 101-102.

³⁶⁶ Hegel RPh, § 117.

schon gesehen, nicht irrational zu sein, allerdings bedeutete das nicht, dass sie unserer gesunden Menschenverstand-Logik folgten. Manchmal beschuldigen wir Individuen, die in der Tat nichts mit unserem Problem zu tun hätten, denen wir aber dieses durch bestimmte Assoziationen zuschreiben könnten. Ein Individuum *X*, das gerade in der Stadt *S* beraubt würde, könnte einem Individuum *Y* für die Beraubung Schuld zuschreiben, obwohl das *Y* in der Tat nur jemand war, der dem *X* sagte, dass er zur *S* verreisen sollte. Weil *X* ganz sicher wäre, dass er ohne die Insistenz von *Y* niemals *S* besucht hätte, beschuldigte er deswegen *Y* der von ihm erlittenen Beraubung. Ohne objektive Kriterien könnte die Schuldgefühlszuschreibung daher ganz arbiträr sein.

Andererseits wäre die Schuld als Gefühl allerdings gesellschaftlich gefährlich. Das wäre das *moralische* Problem des Schuldgefühls.³⁶⁷ Das Schuldgefühl tauchte auf, indem jemand zum Opfer eines Eingriffs wird oder ein Individuum in diesem Augenblick ein Zuschauer wäre. In beiden Fällen wäre die Relation zwischen dem Ereignis des Gefühls und dem Anspruch auf Bestrafung des Straftäters sehr eng. Das Opfer und die Zuschauer wären überzeugt, dass der Straftäter wegen seiner Straftat eine Bestrafung *verdiente*. In vielen Fällen wäre diese Überzeugung vernünftig, da, selbst wenn sie noch auf ein Vergeltungsgefühl gründete, dieses Gefühl durch die Vernunft oder den praktischen Geist vernünftig gemacht würde. In manchen Fällen wäre sie aber nicht wirklich vernünftig. Einerseits könnte diese Überzeugung extrem gefühlvoll sein und damit könnten das Opfer und die Zuschauer ganz überzeugt sein, dass der Straftäter eine besondere Strafe verdiente, die in der Tat sehr der Straftat selbst unangemessen wäre: z. B. die Forderung der Todesstrafe für den Raub eines Objekts, weil es einen Wert hätte, der höher als zehntausend Euro wäre. Dieses Problem wäre das der *Strafzumessung*. Es gäbe noch die Vorstellung, dass die Vergeltungsgefühle und die Beschuldigung in sich selbst eine *unmittelbare* Basis für die Bestrafung anböten. Die Idee aber, dass jedes Gefühl von Ärger oder Ressentiment in sich selbst schon eine *hinreichende* Begründung für die Bestrafung wäre, dass jeder Akt der Beschuldigung direkt gerechtfertigt wäre und damit die Bestrafung auf einer solchen Basis auch legitim wäre, wäre Hegel zufolge gar nicht vernünftig.

³⁶⁷ Hegel RPh, § 101.

In diesem Moment des moralischen Problems geht es um den Versuch der *Rechtfertigung der Bestrafung* oder der *Gerechtigkeit der Bestrafung*.³⁶⁸

Das moralische und das epistemologische Probleme wären ohne Zweifel zwei der zentralen Probleme jeder Straflehre. Dazu gäbe es aber noch ein *ontologisches* Problem. Das Vergeltungsgefühl, das schon als die ontologische Basis der Strafe diene, könnte uns erst die Motivation für die Praxis der Bestrafung geben, obgleich sie tatsächlich die Erklärung lieferte, warum wir die Praxis der Bestrafung in der Wirklichkeit hätten, d. i., sie wäre eine *notwendige* Bedingung der *Erscheinung* der Strafe.³⁶⁹ Das Gefühl hätte jedoch erst einen motivationalen Charakter, d. i., es sagte, dass man ein Individuum bestrafen *wollte*, aber es sagte nichts darüber, ob man dieses Individuum bestrafen *sollte* oder sogar *müsste*. Das Vergeltungsgefühl wäre die ontologische Grundlage für die Praxis der Strafe auf der Seite der *Beschuldigten*. Man könnte, wie schon dargelegt, auch auf der Seite des Straftäters das Schuldgefühl finden. Dieses Gefühl wäre jedoch verschieden von dem Vergeltungsgefühl. Es wäre das Gefühl der *Eigentümerschaft*.³⁷⁰ Man könnte dieses Gefühl auch *Identifikation* nennen.³⁷¹ Hegel sagt darüber, „der Wille hat *schuld* überhaupt daran, insofern in dem veränderten Dasein das abstrakte Prädikat des *Meinigen* liegt.“ (HEGEL RPH, § 115, Hervorhebung Hegel). Ich sähe die Straftat als meine und deswegen fühlte ich mich daran schuldig. Die Identifikation kreierte auch eine *innerliche* Bindung zwischen der Tat und dem Straftäter, sodass er diese Tat als seine sähe und auch

³⁶⁸ Hegel RPh, § 103-104.

³⁶⁹ Erscheinung wäre nach Hegel das Moment eines Ereignisses, dessen Vorstellung davon der Wirklichkeit entspräche. Der Unterschied zwischen Schein und Erscheinung wäre, dass der Schein eine bloße Vorstellung eines Begriffes wäre, die nicht der Wirklichkeit entspräche, während in der Erscheinung die Vorstellung ein zuverlässiges Verhältnis mit der Wirklichkeit hätte, sodass die Erscheinung stets eine wahre Vorstellung und der Schein eine falsche Überzeugung wäre, obwohl diese ein Körnchen Wahrheit hätte. Hegel sagt:

„Die Existenz, gesetzt in ihrem Widerspruch, ist die Erscheinung. Diese ist nicht mit dem bloßen Schein zu verwechseln. Der ist die nächste Wahrheit des Seins oder der Unmittelbarkeit. Das Unmittelbare ist nicht dasjenige, was wir an ihm zu haben meinen, nicht ein Selbständiges und auf sich Beruhendes, sondern nur Schein, und als solcher ist dasselbe zusammengefaßt in die Einfachheit des in sich seienden Wesens...Die Erscheinung ist überhaupt die Wahrheit des Seins und eine reichere Bestimmung als dieses, insofern dieselbe die Momente der Reflexion-in-sich und der Reflexion-in-Anderes in sich vereinigt enthält, wohingegen das Sein oder die Unmittelbarkeit noch das einseitig Beziehungslose und (scheinbar) nur auf sich Beruhende ist“ (HEGEL ENZ I, § 131 Zusatz).

³⁷⁰ Hegel RPh, § 115; Pettit 2001, S. 10.

³⁷¹ Frankfurt 1976.

diese Tat als eine bestimmte Handlung, die bestimmte Eigenschaften hätte.³⁷² Die Frage wäre dann, wie wir das Prädikat des Meinigen verstehen und dieses einer Tat zuschreiben könnten. Larenz fasst die Position Hegels sehr gut zusammen:

„Die Zurechnung hat es nun mit der Frage zu tun, was einem Subjekt als seine Handlung zuzuschreiben, wofür es verantwortlich zu machen sei. Diese Frage kann zunächst unabhängig von dem rechtlichen oder moralischen Wert der Handlung gestellt werden; ihre Beantwortung erforderte...lediglich *ein Urteil über einem objektiven Zusammenhang*. Dieses Urteil wollen wir *die objektive Zurechnung* nennen. Sie sagt uns also, ob ein Geschehen Tat eines Subjekts sei.“ (LARENZ 1927, S. 51, Hervorhebung DdVC).

Man kann aber damit sehen, dass die durch die Identifikation kreierte Bindung nicht nur eine ontologische Grundlage für die Schuld lieferte, aber auch jene als die epistemologische Richtlinie für die Beurteilung der Handlung diente, d. i. für die Praxis des *Beschuldigens*. Ich könnte einem Individuum erst dann eine Handlung zusprechen, wenn ich diese Verbindung zwischen der Tat und dem Individuum sehen könnte. Durch diese epistemologische Richtlinie würde die normative Basis dieser Praxis dann gebildet. Wenn ich die strafbare Handlung dem Individuum zusprechen könnte, könnte ich nicht mit Recht sagen, dass es diese Handlung begangen hätte. Ich könnte ein Individuum erst dann beschuldigen, wenn ich diese Bildung zwischen der Handlung und dem Individuum zuvor feststellen könnte. Es gäbe daher eine innere Relation zwischen diesen drei Seiten der Praxis der Bestrafung. Sie könnten nur *analytisch* voneinander getrennt werden. Sie wären in der Tat stark miteinander verbunden. Die Konstitution der einen hinge von der anderen ab, sodass es stets eine *holistische* Formierung dieser Seite gäbe und sie erhielten auch stetig ein dialektisches Verhältnis, d. i., sie beeinflussten einander.

Vielleicht wäre der beste Anfangspunkt für die jetzige Untersuchung das folgende Zitat Hegels:

„Eine Begebenheit, ein hervorgegangener Zustand ist eine *konkrete* äußerliche Wirklichkeit, die deswegen unbestimmbar viele

³⁷² Hegel RPh, § 114 Zusatz.

Umstände an ihr hat. Jedes einzelne Moment, das sich als *Bedingung, Grund, Ursache* eines solchen Umstandes zeigt und somit das *Seinige* beigetragen hat, kann angesehen werden, daß es *schuld* daran *sei* oder wenigstens *schuld* daran *haben*.“ (HEGEL RPh, § 115, Hervorhebung Hegel).

Dieses Zitat hätte drei Punkte: erstens spräche Hegel über die Folge einer Tat. Jede Tat wäre Hegel zufolge ein bestimmtes körperliches Verhalten, das die äußerliche Welt neu arrangierte.³⁷³ Diese Tat wäre dann an sich *eine Begebenheit in der Welt*. Es gäbe keine Tat, ohne dass sie nicht auch zugleich ein von mir in der Welt geschaffenes Ereignis wäre.³⁷⁴ Als eine in der Welt sich befindende Begebenheit wäre jede Tat in den Naturgesetzen und der weltlichen Zufälligkeit subsumiert. Die Welt als Äußerlichkeit könnte in verschiedene Dinge zergliedert werden, die die Welt in ihrer Gesamtheit und Idealität komponierten.³⁷⁵ Weil sich die Dinge aber die Welt zusammenstellten, stünden sie als Teile der Zusammenstellung der Welt in einer wechselseitigen Beziehung zueinander, die gefestigt wäre, d. i., die Beziehung der Dinge gehorchte *für uns* bestimmten Regularitäten. So wäre die Idee des *Gesetzseins* nach Hegel.³⁷⁶ Das Verhältnis des Gesetzseins der Dinge wäre nach ihm noch äußerlich nicht nur in dem Sinne, dass es ein in der Äußerlichkeit geschehendes Verhältnis bedeutete, aber auch in dem Sinne, dass es *uns* noch keinen *wahren* Grund dafür gebe, warum dieses Verhältnis bestehe. Die Organisation der Welt wäre noch ein Zufall. Sie erhielte erst durch einen Grund, warum die Welt so konstituiert sei, den Status der *Notwendigkeit*.³⁷⁷ Die Tat als eine Begebenheit folgte dann auch diesem Schema der Wirklichkeit und damit dem *Kausalitätsverhältnis*.³⁷⁸

Indem man etwas täte, änderte man damit auch die Umgebung. Man müsste aber sehen, dass die Tat und diese Veränderung der Umwelt in diesem Moment dasselbe wären. Es gäbe eine analytische Beziehung zwischen der Tat und einer Änderung. Wenn ich sage, „ich tue X“, wäre damit impliziert, dass mit dieser Tat

³⁷³ Hegel RPh, § 115.

³⁷⁴ Bennett 1995, S. 29-33.

³⁷⁵ Hegel Enz I, §§ 131-136.

³⁷⁶ Hegel Enz I, § 146.

³⁷⁷ Hegel Enz I, §§ 147-149.

³⁷⁸ Jetzt fokussieren wir uns auf die Relevanz der Kausalität für das Strafrecht nach Hegel. Im nächsten Kapitel werden diese Punkte und ihr Zusammenhang mit der Handlung im Allgemeinen besser erklärt.

etwas in der Welt geschehe, damit sie damit geändert würde. Wenn man sagte, „*X* rennt“, wäre das Rennen selbst schon eine neue Begebenheit in der Welt. Diese Begebenheit wäre direkt in der Tat subsumiert, d. i., es gäbe keinen analytischen Unterschied zwischen der Tat und der neuen Begebenheit in der Welt. Dennoch gäbe es in anderen Fällen noch ein zusätzliches Ereignis zusammen mit der ersten Begebenheit. Indem ich z. B. einen Freund rufe, änderte ich die Welt durch meine Tat mit dem Hinzufügen einer neuen Begebenheit, nämlich meinem Rufen. Nach dieser ersten Begebenheit geschähe dann auch ein neues Ereignis in der Welt, nämlich dieser Freund z. B. hielte und sähe mich an. Mit der ersten Begebenheit verknüpft, gäbe es ein anderes neues Geschehen, das als *Folge* meiner Tat, der ersten Begebenheit, angesehen würde. Während in dem ersten Fall die Formel einfach „*X*“ wäre, wäre in diesem zweiten Verständnis „*X* dann *Y*“. Hart und Honoré sprachen über die kausale Beziehung in der Handlung: „Here we use the correlative terms ‚cause‘ and ‚effect‘ rather than simple transitive verbs: the effect is the desired secondary change and the cause is our action in bringing about the primary change.“ (HART & HONORÉ 1959, S. 27). Indem ich z. B. den Lichtschalter in meiner Wohnung betätigte, bewirke ich, dass das Licht brennt. Das Anmachen des Lichts wäre die erste Begebenheit *B* und dann das Brennen des Lichts der Erfolg *E* der Begebenheit *B*. Die kausale Beziehung wäre eine einfache: wenn *B* dann *E*.

Dasselbe Ereignis hätte aber unterschiedliche Folgen oder Seiten. Mit dem Einschalten des Lichts mache ich zugleich, dass mein Hund bellt, weil er sich vor dem Licht erschreckt hätte, und dann mein Nachbar mit diesem Bellen aufweckte. Meine Tat hätte als die Veränderung des äußerlichen Zustandes durch mein körperliches Verhalten unzählbare mögliche Umstände. Aber zweitens wären all die von mir durch meine Tat *verursachten* Umstände nicht gewollt, vielmehr wollte ich mit meiner Tat einfach nur das Licht anmachen. Andere Umstände, die andere Folgen meiner Tat wären, würden von mir als *Zufall* angesehen.³⁷⁹ Wie könnten wir dann wissen, welche Umstände einfach Zufälle wären und welche dagegen *notwendig* für die Tat wären? Es gäbe Hegel zufolge eine bestimmte Beziehung zwischen meiner Tat und den Folgen. Die Antwort liegt in der Tat selbst. Hegel spricht in dem obigen Zitat nur von einem „einzelnen Moment“, d. h.

³⁷⁹ Hegel RPh, § 118.

der Tat als „*Bedingung, Grund, Ursache*“ eines folgenden Moments, d. i. der Folge der Tat. Wir könnten nach ihm die Tat in zwei unterschiedliche Seiten aufteilen. Die erste, äußerliche Seite wäre ihre *kausale* Fähigkeit und die zweite, innerliche Seite wäre ihre *zweckmäßige* Funktion.³⁸⁰ Auf eine ähnliche Auffassung über die Zurechnung deuten z. B. auch Jescheck, Roxin und Jakobs hin, wenn sie für das gute Verständnis der objektiven Zurechnung über die Notwendigkeit einer Lehre der Kausalbeziehung plädieren, uns vor ihrer Grenze warnen und letztlich zu einer Ergänzung dieser Lehre auffordern und diese skizzieren.³⁸¹

Die kausale Fähigkeit entspräche wiederum unterschiedlichen konzeptuellen Arten von Kausalität, die nach Hegel für die Analyse einer Straftat beide nötig wären. Die Idee der Bedingung als Merkmal der Straftat wäre in der Rechtstheorie eines ihrer bedeutendsten Konzepte und sie würde nach Hegel von der gesamten Lehre um dieses Konzept herum gestaltet. Diese Lehre, die *Bedingungstheorie*, besagt, dass ein Kausalzusammenhang zwischen dem Erfolg einer Tat und der Tat aus einer Reihe von Bedingungen bestehe, die sich *kontrafaktisch* analysieren ließen, d. i., man könnte die bestimmte Folge einer Tat nicht mehr denken, wenn man diese Tat oder eine bestimmte Eigenschaft dieser Tat hinwegdächte. Man sagte, dass das Ereignis *X* das Ereignis *Y* verursachte, indem man sagte, dass ohne das *X* das *Y* nicht geschehe.³⁸² In derselben Linie wäre das Individuum *X* durch seine Handlung *H* der Urheber einer Folge *F*, wenn man nicht mehr das Bestehen der Folge *F* denken könnte, so wäre die Handlung *H* des Individuums *I* nicht zuvor geschehen. Ein Individuum *X* z. B. ermordete ein anderes Individuum *Y* durch eine

³⁸⁰ Es sei hier zu warnen, dass es einen Unterschied zwischen der *Handlungsverursachung* und der *Handlungskausalität* gäbe, der in der analytischen Philosophie jeweils „agent-causation“ und „event-causation“ genannt würde. Die Idee der Handlungsverursachung ist diejenige, die besagt, dass eine Handlung durch bestimmte mentale Ereignisse verursacht würde. Vielleicht wäre Donald Davidson der bedeutendste Verteidiger einer solchen Idee. Diese ist aber sehr umstritten und hätte eine Gegenposition in der Lehre der Handlungsintentionalität, die in den Personen von Charles Taylor und G. E. M. Anscombe ihre bedeutendsten Repräsentanten findet. Die Handlungskausalität dagegen wäre die Idee, dass es kausale Verhältnisse zwischen den Handlungen und anderen vorherigen und auch zukünftigen gäbe.

Während die Diskussion innerhalb der Handlungsverursachung über das Wesen der Handlung und der geistigen Kausalität wäre, wäre der Kern der Handlungskausalität meistens eine Diskussion über die physikalischen Kausaldeterminanten der Handlung. Zudem befindet er sich innerhalb der Diskussionen über den freien Willen. Man muss aber auch beachten, dass, obgleich beide Ideen der Kausalität in der Handlung analytisch unterschiedlich sind, sie miteinander verbunden wären, sodass die Antwort für eine Seite auch die Antwort der anderen Seite sein könnte. Wir werden uns im nächsten Kapitel noch spezifischer mit dieser Frage der Handlungsverursachung beschäftigen.

³⁸¹ Jescheck 1978, S. 224; Roxin 2006, S. 349-350; Jakobs 1991, S. 181.

³⁸² Roxin 2006, S. 351-352.

Handlung *H*, einen Schuss, d. i., *X* beginge eine Straftat und würde zu einem Straftäter, falls wir ohne den Schuss des *X* das Ereignis dieser Ermordung nicht denken könnten.

Nach Hegel wäre die Rede von Bedingungen explizit die Rede der Wirklichkeit und der Notwendigkeit durch die Möglichkeit.³⁸³ Wenn man über Bedingungen spräche, spräche man nach ihm über eine der möglichen Wirklichkeiten, weil jede Bedingung ein Vorausgesetztes der Existenz einer Sache wäre, die nicht bestehen könnte, falls ihre Bedingungen nicht da wären. Deswegen drückte die Bedingung nur eine mögliche Wirklichkeit aus, weil es anders sein könnte. Nach Hegel wäre die Bedingung

„einmal nämlich ein Dasein, eine Existenz, überhaupt ein Unmittelbares, und zweitens die Bestimmung dieses Unmittelbaren, aufgehoben zu werden und zur Verwirklichung eines Anderen zu dienen...Als aufgehobene Möglichkeit ist sie das Hervorgehen einer neuen Wirklichkeit, *welche die erste unmittelbare Wirklichkeit zu ihrer Voraussetzung hatte*. Dies ist der Wechsel, welchen der Begriff der Bedingung in sich enthält...solche unmittelbare Wirklichkeit [enthält] den Keim zu etwas ganz anderem in sich. Dieses Andere ist zunächst nur ein Mögliches, welche Form sich dann aufhebt und in Wirklichkeit übersetzt.“
(HEGEL ENZ I, § 146 Zusatz, Hervorhebung DdVC).

Hegel mache eindeutig, dass (1) jede Bedingung an sich schon auch eine Sache, oder ein „Unmittelbares“, d. i. ein *wirkliches* Ereignis, wäre, und (2) es zwischen diesem Ereignis, das als Bedingung diene, und dem zweiten Ereignis, oder der Sache, eine *innere* Beziehung gäbe, wodurch sich das zweite Ereignis durch das erste erklären ließe: es wäre in diesem Moment *B*, weil es vorher *A* gewesen wäre. Da all die Bedingungen einer Sache da sein müssten, müsse auch die Sache existieren: „Wenn *alle Bedingungen* vorhanden sind, *muß* die Sache wirklich werden“ (HEGEL ENZ I, § 147, Hervorhebung Hegel). Es gäbe nach Hegel daher eine bedeutsame Beziehung zwischen beiden Ereignissen oder Sachen, eine Beziehung von *Notwendigkeit*.³⁸⁴ Fehlte dem *B* das *A*, bestünde *B* nicht. Wäre aber *A*, bestünde *B* unbedingt: „Diese neue Wirklichkeit, welche so hervorgeht, ist das

³⁸³ Hegel Enz I, §§ 146-147.

³⁸⁴ Hegel Enz I, § 149.

eigene *Innere* der unmittelbaren Wirklichkeit, welche sie verbraucht.“ (HEGEL ENZ I, § 146 Zusatz). Durch dieses Verständnis könnten wir Verhältnisse zwischen Ereignissen kontrafaktisch analysieren, wie bei der Bedingungstheorie. Es gäbe z. B. zwischen dem Ereignis des Schießens auf das Individuum *I'* und dem Sterben von dem Individuum *I'* eine notwendige Beziehung, sodass man sagen könnte: hätte das Individuum *I* auf das Individuum *I'* nicht geschossen, wäre *I'* nicht gestorben.

Meines Erachtens zeigt die hegelsche Analyse der Bedingungen zwar eine gewisse Ähnlichkeit mit der kontrafaktischen Analyse der Kausalität. Ein solches Verständnis der Kausalität wäre vielleicht eines der bekanntesten, das wir in der Geschichte der Philosophie finden könnten. Dieses befände sich schon in einer der Definitionen der Verursachung von Hume: „we may define a cause to be *an object, followed by another...where, if the first object had not been, the second never had existed.*“ (HUME E, S. 76, Hervorhebung Hume). Die Lehre der Kausalität besagte hauptsächlich, dass die Kausalbeziehung zwischen einem ersten Ereignis und einem zweiten Ereignis aus einer *kontrafaktischen Abhängigkeit* bestünde. Einer der Hauptvertreter des Kausalitätsverständnisses, der Philosoph David Lewis, besagte, dass man eine Kausalbeziehung zwischen zwei Ereignissen durch eine zwischen ihnen kontrafaktische Abhängigkeit analysieren könnte.³⁸⁵ Lewis gemäß gäbe es eine *Kausalabhängigkeit* zwischen zwei Ereignissen, d. i. *A* verursachte *B*, sodass wir kein *B* hätten, falls wir auch kein *A* hätten, wenn es zwischen den diesen zwei Ereignissen entsprechenden Sätzen eine kontrafaktische Abhängigkeit gäbe. So schreibt Lewis:

„The hope remains that causal dependence among events, at least, may be analyzed simply as counterfactual dependence...Whatever particular events may be, presumably they are not propositions. But that is no problem, since they can at least be paired with propositions...Counterfactual dependence among events is simply counterfactual dependence among the corresponding propositions.“
(LEWIS 1973, S. 562).

³⁸⁵ Lewis 1973, S. 561-563.

Durch die obige Analyse wäre es uns meines Erachtens gestattet zu behaupten, dass die kontrafaktische Abhängigkeit zwischen zwei Ereignissen, und damit auch ihre Kausalabhängigkeit stipulierte, dass das erste Ereignis *A* die *Bedingung* des zweiten Ereignisses *B* wäre.

Obwohl die kontrafaktische Analyse der Kausalbeziehung zum Teil Recht hätte, da die Vorstellung der Existenz einer kontrafaktischen Bedingtheit zwischen zwei miteinander verknüpften Ereignissen eine Plattitüde wäre, wäre sie in sich selbst zur Anwendung auf die Strafrechtsbegründung der Zurechnung sehr problematisch.³⁸⁶ Einerseits litte diese Analyse, wie viele behaupten, unter dem Problem der Transitivität. Nach Lewis und Mackie wäre, unter anderen, jede Kausalkette transitiv in sich selbst und eine Kausalanalyse, die mit solch einer Transitivität nicht umginge, wäre in der Tat noch inkomplett.³⁸⁷ Die Transitivität der Verursachung besagte: falls zum einen das Ereignis *E* das Ereignis *F* verursacht hätte und zum anderen dasselbe Ereignis *F* das Ereignis *G* verursacht hätte, könnten wir behaupten, dass das Ereignis *E* auch das Ereignis *G* verursacht hätte. Solch eine Vorstellung hätte einen Kern von Wahrheit. Hegel sagt dazu: „so wird abwechslungsweise die Ursache *auch* als ein *Gesetzes* oder als *Wirkung* bestimmt; diese hat dann wieder eine *andere* Ursache; so entsteht auch hier der Progreß von Wirkungen zu Ursachen ins Unendliche.“ (HEGEL ENZ III, § 153, Hervorhebung Hegel). Soweit wäre die kontrafaktische Analyse nicht ohne Grund mit der Verteidigung der Transitivität der Kausalkette. All die Ursachen wären Hegel zufolge in einem vorherigen Zeitpunkt auch die Wirkung einer anderen Ursache, und so weiter. Zu sagen, dass die kontrafaktische Analyse angewendet werden könnte und damit ihre Funktion hätte, wäre aber eine andere Aussage als die Behauptung, dass sich die Verursachung und die ganze Idee der Kausalität auf eine Lehre der kontrafaktischen Beziehung reduzieren ließen.

Plato z.B gibt ein interessantes Beispiel in seinem größten Werk *Politeia*, das dieses Problem der Transitivität implizit betrachtet. In einem bestimmten Moment des Textes sagt Sokrates zu Cephalus unter anderem, dass „Suppose you borrowed some weapons from a friend when he was in his right mind. Suppose he later went

³⁸⁶ Psillos 2002, S. 6.

³⁸⁷ Lewis 2000, S. 194-195; Mackie 1980, S. 53-54.

mad, and then asked for them back again. Everyone would agree, I imagine, that you shouldn't give them back to him, and that anyone who did give them back – or who was even prepared to be completely truthful to someone in this condition – would not be doing the right thing.” (PLATO REP, S. 5-6). Meines Erachtens glaubten wir alle, dass das Zurückgeben einer Waffe an den Eigentümer tatsächlich eine verwerfliche Handlung wäre, wenn der Eigentümer nicht bei Verstand wäre. Wenn wir analysieren, warum wir diese Tat als verwerflich ansähen, wäre die Antwort offensichtlich: wir fänden, dass das Zurückgeben einer Waffe an einen geisteskranken Freund eine verwerfliche Handlung wäre, weil wir annähmen, dass (1) all die Individuen wüssten, dass die Möglichkeit, in der ein geisteskrankes Individuum gegen andere und auch sich selbst *gefährlich* sein könnte, ziemlich hoch wäre, und (2) meine Tat zu einer solch gefährlichen Möglichkeit *beiträge*. Die Intuition über solch einen Fall der Transitivität besagte, dass wir tatsächlich einen Teil der Schuld an dieser Ermordung hätten. Hätte dieser geistesranke Freund jemanden mit der von mir zurückgegebenen Waffe ermordet, wäre auch ich dafür verantwortlich. Aber wäre es dasselbe für *all* die Fälle der Transitivität?

Roxin z. B. verneinte diese Möglichkeit. Wäre die Transitivität in jedem Fall die Regel, wären die Schuldigen für jede Straftat unzählbar.³⁸⁸ Durch die Idee, dass es „[a]ls Ursache gilt also jede *condicio sine qua non*, d.h. jede Bedingung, ohne welche der Erfolg nicht eingetreten wäre“ (ROXIN 2006, S. 351), könnte in einem Fall von Mord sogar behauptet werden, dass die Mutter des Mörders und auch diejenigen, die ihr geholfen hätten, ihr Baby zu gebären, irgendeine Schuld an der Ermordung hätten, da die Mutter und die Angestellten im Gesundheitswesen durch die kontrafaktische Analyse auch als kausale Bedingungen dafür gesehen werden müssten. Man bräuchte in der Tat eine Kausalanalyse, die zwischen all den möglichen, miteinander kausal verbundenen Ereignissen in einer Kausalkette diejenigen sortieren, die eine *direkte* Kausalbeziehung mit der Straftat hätten. Man könnte dieses Problem als das Problem der *unendlichen Zurechenbarkeit* bezeichnen, da all die zurechenbaren Elemente einer einzigen Straftat nach der Konzeption der Bedingungstheorie in

³⁸⁸ Roxin 2006, S. 351-352.

der Tat einfach infinit wären. Das wäre aber kontraintuitiv und könnte sogar auch ungerecht sein. Das wäre nicht das einzige Problem der kontrafaktischen Analyse.

Nehmen wir z. B. eine globale Kausalkette, die mehr als hundert lokalisierte Kausalketten hätte: von Ereignis E^1 bis E^{100} . Nach der Bedingungslehre oder der kontrafaktischen Analyse der Verursachung bestünde nicht mehr solch eine globale Kausalkette, falls wir das erste Ereignis davon eliminierten. Überdies wären auch all die vorherigen Ereignisse für das E^{100} notwendig, sodass dieses nicht bestünde, falls wir eine der vorherigen Ereignisse kontrafaktisch beseitigten. Wäre es aber sinnvoll zu glauben, dass das Ereignis E^{100} nicht wirklich bestünde, falls das Ereignis E^1 oder E^{27} aus der globalen Kausalkette kontrafaktisch eliminiert würde? Meines Erachtens wäre die Antwort darauf nein. Könnten wir ehrlich einem Waffenhändler die Ermordung eines Individuums zurechnen, falls er dem Mörder die Mordwaffe vor zehn Jahren verkauft hätte? Vielleicht könnte behauptet werden, dass man ihm nicht wirklich eine Zurechenbarkeit zuordnen könnte, aber der Verkäufer und sein Verkaufen wären sowieso für die Ermordung noch *Kausal*determinanten. Meines Erachtens wäre aber die Antwort auch darauf nein. Die Ermordung könnte noch mit denselben Eigenschaften geschehen, selbst wenn der bestimmte Verkäufer dem Täter keine Pistole verkauft hätte. Der Mörder könnte z. B. wegen der Verweigerung des Verkäufers eine Pistole in einem anderen Laden gekauft haben oder einfach die Waffe irgendeines Individuums gestohlen haben. Das Ereignis E^5 könnte noch passieren, selbst wenn das Ereignis E^1 oder sogar E^4 nicht passiert wäre, weil das Ereignis $E^{1'}$ oder $E^{4'}$ statt der anderen passiert wäre. Lewis nannte die Möglichkeit solch einer Indetermination der Ursache einer bestimmten Wirkung in einer Kausalkette „preemption causation“ [auf Deutsch: *Kausalzuvorkommen*].³⁸⁹ Er sagt: „Suppose that c_1 occurs and causes e ; and that c_2 also occurs and does not cause e , but would have caused e if c_1 had been absent. Thus c_2 is a potential alternate cause of e , but is preempted by the actual cause c_1 .“ (LEWIS 1973, S. 267). Daher wären die kontrafaktische Analyse und die kontrafaktische Abhängigkeit in sich selbst nicht genug, um eine Kausalbeziehung zu bestimmen, weil das spätere Ereignis E stets durch ein anderes Ereignis E' als das tatsächlich ursächliche Ereignis verursacht werden könnte. Zeigten wir dann durch die kontrafaktische Methode, dass das Mordopfer

³⁸⁹ Lewis 1973, S. 567.

auch ermordet werden würde, wenn der tatsächliche Mörder aus der Kausalkette hinweggedacht würde, bedeutete dies dann, dass es keine wirkliche Kausalbeziehung zwischen dem Mörder und dem Ermordeten gäbe und der Mörder daher nicht wirklich für diese Ermordung verantwortlich wäre? Solch eine Antwort wäre zumindest lächerlich. Wären dann die Zurechenbarkeit eines Individuums und seine kausale Wirkungskraft durch eine kontrafaktische Methode determiniert, wären diese Methode und damit auch die ganze kontrafaktische Analyse einfach nicht in der Lage, die Zurechenbarkeit eines Individuums zu bestimmen. Es könnte stets anders sein.

Nur in sich selbst könnte uns die kontrafaktische Analyse keine zweifellos unbedingte Ursache oder keine notwendigen ursächlichen Bedingungen einer Wirkung geben, wie sie auch die Transitivität der Kausalkette nicht halten könnte. Wie schon dargelegt, wäre diese Analyse in der Tat wichtig für die Vorstellung der Kausalität. Sie wäre aber *in sich selbst* unzureichend für eine komplette Analyse der Kausalität im Recht. Meines Erachtens hätte Hegel genau das im Sinn, indem er neben der Bedingung auch eine andere Eigenschaft einer Kausalanalyse der Straftat einführte, nämlich die Ursache.

Die Idee von „Ursache“ gälte nach Hegel gewissermaßen als die *Innere* der inneren Bedingung des ursächlichen Ereignisses für das erwirkte Ereignis. Sogar Lewis erkannte an, dass die globale Kausalkette transitiv sein könnte, ohne dass die Kausalabhängigkeit zugleich transitiv sein müsste, obgleich er auch die Transitivität für die Relation von Kausalabhängigkeit wollte.³⁹⁰ Wir sehen in einer globalen Kausalkette die Existenz unterschiedlicher Kausalverhältnisse. Zwischen dem E^1 und dem E^5 gibt es noch eine Beziehung zwischen den E^2, E^3, E^4 . Zwischen dem E^1 und dem E^{100} gibt es hundert kleine Kausalketten. Die Kausalabhängigkeit bestünde genau zwischen einem Ereignis E^1 und einem zeitlich folgenden Ereignis E^2 . Zwischen jeder der zwei beieinander gefundenen Ereignisse gäbe es dann eine Kausalabhängigkeit. Wie aber oben ausgeführt, ließe sich die Kausalabhängigkeit in der kontrafaktischen Abhängigkeit wegen des Kausalzuvorkommens in einer Kausalkette nicht reduzieren. Wie könnten wir dann diese Kausalabhängigkeit verstehen?

³⁹⁰ Lewis 1973, S. 563.

Nach Hegel könnten wir diese Frage durch ein angemessenes Verständnis der Begriffe von Ursache und Wirkung beantworten. Nach ihm gäbe es zwischen dem Ereignis *E* und einem anderen Ereignis *F* ein Kausalverhältnis, falls *E* das *F* verursacht hätte, d. i., *E* wäre die Ursache von *F*.³⁹¹ Solch ein Ausdruck schiene wie eine Tautologie, aber er wäre keine, weil die Verursachung ein *Prozess* zwischen zwei Ereignissen oder Sachen wäre, während das Kausalverhältnis nur die *Deskription* einer bestimmten Verhältnisart wäre. Es gäbe Hegel zufolge verschiedene Arten von Verhältnissen und das Kausalverhältnis wäre eine dieser Verhältnisarten.³⁹²

All diese Verhältnisse hätten zumindest drei gemeinsame Merkmale. Erstens wären sie alle ein Ausdruck der *Notwendigkeit* der Wirklichkeit.³⁹³ Die Wirklichkeit wäre Hegel zufolge schon ein Verhältnis, wodurch sich die Möglichkeit und die Zufälligkeit ausdrücken könnten: „Das Wirkliche ist das *Gesetztsein* jener Einheit [des Seins und der Reflexion], das mit sich identisch gewordene Verhältnis.“ (HEGEL ENZ I, § 142, Hervorhebung Hegel). Die Notwendigkeit der Wirklichkeit käme durch die Verhältnisarten auf. Zweitens wären all die Verhältnisse *Prozesse*.³⁹⁴ Als Prozesse wären sie (i) zeitlich ausgedehnt, d. i., sie hätten ihren Anfang in einem frühen Zeitpunkt als ihr Ende, und sie wären (ii) die Entwicklung der Wirklichkeit in sich selbst, d. h., eine Sache *S*, oder Ereignis *E*, in einer Zeit *Z₀* erhalte durch das Verhältnis *V* eine neue Gestaltung, und *S* wird zur *S'*, oder *E* zu *E'*.³⁹⁵ Durch die Ausscheidung davon, was sich nicht mehr als eine Akzidenz, ein verwirklichter Zufall, wäre, bestimmte dieser Prozess, was notwendig wäre: „Das, was notwendig ist, ist durch ein *Anderes*, welches in den *vermittelnden Grund* (die Sache und die Tätigkeit) und in eine *unmittelbare* Wirklichkeit, ein Zufälliges, das zugleich Bedingung ist, zerfallen ist.“ (HEGEL ENZ I, § 149, Hervorhebung Hegel). Damit stellte das Verhältnis als Prozess stets dann eine Notwendigkeit durch die Negation dessen her, was zufällig wäre. Schließlich wäre die basische Einheit jedes Verhältnisses die *Substanz* und *Akzidenz* einer Sache, eines Ereignisses, oder sogar eines

³⁹¹ Hegel Enz I, § 153.

³⁹² Hegel Enz I, §§ 153-154. Hegel nennt aber das Kausalverhältnis *Kausalitätsverhältnis*.

³⁹³ Hegel Enz I, § 147.

³⁹⁴ Hegel Enz I, § 148.

³⁹⁵ Hegel Enz I, § 149.

Prozesses.³⁹⁶ Diese wenigen Worte bezögen sich auf die *Eigenschaft* einer Sache, eines Ereignisses oder Prozesses. In allen Verhältnissen stünden die Substanz und die Akzidenz in einer *ontologischen* und *begrifflichen* Relation zueinander.

Ontologisch wäre dies eine Relation, weil die Substanz einer Sache einfach die Einheit der Akzidenz am Ende des Prozesses wäre. Hegel sagt dazu: „Die Substanz ist hiermit die Totalität der Akzidenzen, in denen sie sich als deren absolute Negativität, d. i. als *absolute Macht* und zugleich als den *Reichtum alles Inhalts* offenbart.“ (HEGEL ENZ I, § 151, Hervorhebung Hegel). Die Akzidenzen wären in ihrer Totalität, was die Substanz der Sache ausmachte. Aber diese seien noch Akzidenzen, weil sie sich nur in diesem spezifischen Moment als notwendig für die Sache zeigten.³⁹⁷ Änderten sich die Eigenschaften, änderte sich die Substanz der Sache, die dieselbe noch sein könnte. Die Substanz der Sache wäre für das Moment ihrer Erscheinung notwendig, und diese Notwendigkeit ergäbe sich dann durch den Prozess, dem sich die Sache unterzöge und durch den sie sich änderte. Deswegen sagt Hegel:

„Dieser Inhalt ist aber *nichts als diese Manifestation selbst*, indem die in sich zum Inhalte reflektierte Bestimmtheit selbst nur ein Moment der Form ist, das in der *Macht* der Substanz übergeht. Die Substantialität ist die absolute Formtätigkeit und die Mächte der Notwendigkeit, und aller Inhalt nur Moment, das allein diesem Prozesse angehörte.“ (HEGEL ENZ I, § 151, Hervorhebung Hegel).

Eine Sache *S* zeigte z. B. in einem Zeitpunkt t_0 die Einheit *E* von Eigenschaften $E=(e_1, e_2, e_3...e_n)$, aber sie zeigte in einem folgenden Moment t_1 eine Einheit von Eigenschaft $E'=(e_1, g, h, e_3...e_n)$. In dem ersten Moment wäre es in der Einheit der Eigenschaften der Sache *S* die Eigenschaft e_2 , die nicht mehr in dem zweiten Moment erscheint. Es fehlten auch in dem ersten Moment Eigenschaften, die *g* und *h*, die in dem zweiten Moment aufkämen. Die e_2 gehörte der Substanz der Sache *S* im ersten Moment, aber nicht mehr im zweiten Moment, wo sie nicht mehr eine Akzidenz wäre. Dergleichen wären die *g* und *h* nur als eine Substanz in dem zweiten Moment angesehen. Die Sache *S* wäre dieselbe Sache in beiden

³⁹⁶ Hegel Enz I, §§ 150-158.

³⁹⁷ Hegel Enz I, § 152.

Momenten, obwohl sie nicht dieselbe Einheit von Eigenschaften in beiden Momenten aufwiesen. Schokolade wäre z. B. dieselbe Sache in unterschiedlichen Momenten, obwohl ihre Eigenschaften in diesen unterschiedlichen Momenten auch verschieden sein könnten. Die Schokolade könnte als Tafel anders sein, als wenn sie dickflüssig in einem erhitzten Topf wäre. Die Eigenschaften wären anders, die Sache wäre aber dieselbe.

Aber mit einer Veränderung der Eigenschaften könnte gemeint sein, dass sich die Sache auch komplett veränderte, sodass sie nicht mehr dieselbe wäre, die sie vorher war. Eine Sache S wäre in einem Zeitpunkt t_0 die Einheit E ihrer Eigenschaften $E=(e_1, e_2, e_3\dots e_n)$, sodass in einem folgenden Moment t_1 diese Sache S nicht mehr S sein könnte, weil die Einheit der Eigenschaft nicht mehr dieselben Eigenschaften enthielte, statt $E=(e_1, e_2, e_3\dots e_n)$ hätte jetzt diese neue Sache S' die Einheit der Eigenschaften $F=(f_1, f_2, f_3\dots f_n)$. Die Substanz der Sache veränderte sich, weil die Einheit der Eigenschaften sich auch veränderte. In dem Moment t_0 wäre die Einheit E die Substanz der Sache S , aber dieselbe Einheit E wäre nicht mehr die Substanz der Sache S in dem Zeitpunkt t_1 , sondern die reine Akzidenz derselben.³⁹⁸ Diese Veränderung geschähe nach Hegel erst durch das bestimmte Verhältnis der Substanz und der Akzidenz, sodass die Eigenschaften in einem früheren Moment die Substanz der Sache, oder des Ereignisses, aufwiesen und in einem späteren Moment dieselbe Eigenschaft nicht mehr die Substanz wäre, sondern nur Akzidenz der Sache. Für unversehrt befunden wäre z. B. ein Stück Holz in einem ersten Zeitpunkt mit einer bestimmten Einheit von Eigenschaften H : das Stück Holz könnte beispielsweise hart, leicht braun sein, eine bestimmte Größe usw. haben. Wegen einer starken Verbrennung würde dieses Stück Holz zu einem späteren Zeitpunkt zu Asche. Die Einheit der Eigenschaften des Holzes veränderte sich gründlich. Diese Einheit wäre nicht mehr H , sondern A , da sie neue Eigenschaften hätte und die alten zerstörte. Jetzt wäre das Holz in der Tat nicht mehr Holz, sondern Asche. Es gäbe klarerweise eine ontologische Beziehung zwischen dem Holz und der Asche, weil das Holz in einem ersten Moment eine Menge von Eigenschaften zeigte und jetzt eine neue Menge von Eigenschaften hätte.

³⁹⁸ Hegel Enz I, §§ 151-152.

Die begriffliche Relation zwischen Substanz und Akzidenz zeigte sich meines Erachtens genau in der ontologischen Relation und es wäre nicht schwer, diese zu erklären: man könnte nicht die Vorstellung der Substanz ohne die Vorstellung der Akzidenz verstehen und umgekehrt, d. i., der Begriff der Substanz supponierte den Begriff der Akzidenz und der Begriff der Akzidenz supponierte den Begriff der Substanz. Diese Relation wäre nicht zirkulär, sondern holistisch im Sinne Quines, sodass das Lernen eines Begriffs in Vereinbarung mit dem Lernen einer Menge anderer Begriffe stünde.

Ebenfalls wäre nach Hegel das wahre Kausalrelata eines Kausalverhältnisses, d. i. die basische Einheit einer Kausalbeziehung, die verursacht oder bewirkt werden könnte, jede Eigenschaft einer Sache, eines Ereignisses, oder Prozesses.³⁹⁹ Das Paar Substanz und Akzidenz taucht auch hier auf. Ihre Beziehung wäre nicht mehr innerhalb einer einzigen Sache, aber sie bezögen sich aufeinander in zwei verschiedenen Sachen oder Ereignissen, die ihre eigenen Eigenschaften hätten.⁴⁰⁰ Diese Beziehung zwischen der Substanz und der Akzidenz einer Sache mit der Substanz und der Akzidenz anderer wäre das, was Hegel zufolge die Idee der Kausalität in diesem Verhältnis bedeutete. Wir könnten dann sagen, hätte etwas mindestens eine Eigenschaft aufgewiesen, hätte sie eine Kausalkraft gegen andere bestimmte Eigenschaften.

Das Verhältnis der Kausalität käme vor, indem sich eine Sache *S* mit der Einheit *E* von Eigenschaften in ihrer Beziehung mit einer anderen Sache *P* mit der Einheit *F* als die Substanz *Z* affirmierte und damit auf die Sache *P* wegen ihrer Einheit *F* ihre Substanz *Z* übertrüge, sodass durch ihre Substanz *Z* die Sache *P* geändert werden würde und man jetzt behaupten könnte, dass die Sache *P* die Substanz *Y* hätte.⁴⁰¹ Aus dieser Beziehung und Übertragung von Substanz resultierte dann eine *Wirkung*, die genau das Resultat dieser Relation der Affirmation der Substanz *Z* und *Y* hätte. Meines Erachtens könnte man einfach sehen, dass die Kausalbeziehung zwischen zwei unterschiedlichen Sachen durch

³⁹⁹ Hegel Enz I, § 153; Mumford & Anjum 2011, S. 1; Ehring 1987.

⁴⁰⁰ Hegel Enz I, § 152.

⁴⁰¹ Hegel Enz I, § 153.

die Beziehung ihrer Eigenschaften geschähe. Man könnte beispielsweise diese Vorstellung wie folgt formalisieren:

Ursache U : Einheit E von Eigenschaften V Einheit F von Eigenschaften: wo $E=(e_1, e_2, e_3 \dots e_n)$ und $F=(f_1, f_2, f_3 \dots f_n) \forall e_3 \leftrightarrow f_2 \rightarrow$ Wirkung: Einheit G von Eigenschaften: wo $G=(g_1, g_2, g_3 \dots g_n) \forall e_3 \leftrightarrow f_2 \rightarrow g_2, g_4$.⁴⁰²

Es gäbe zwischen bestimmten Eigenschaften der zwei unterschiedlichen Sachen eine *innere* Beziehung. Indem ein Mann z. B. ein Stück Holz verbrennen würde, bewirkte er damit, dass eine Beziehung zwischen dem Verbrennungsmittel und dem Stück Holz vorkäme. Die Verbrennung des Holzes und seines Aschewerdens wäre die Wirkung, da es im Feuer eine oder mehrere bestimmte Eigenschaften gäbe, die in Verhältnis mit bestimmten Eigenschaften des Holzes kämen, sodass diese Relation zwischen den Eigenschaften des Holzes und den Eigenschaften des Feuers als Ursache gälte, nämlich das Holz ist ein Brennstoff, das Feuer ist in sich eine exotherme Reaktion, das für seine dauernde Aufrechterhaltung Brennstoff brauchte, und eine Wirkung generierte, das Feuer konsumierte den Brennstoff und veränderte ihn. Die Ursache und die Wirkung wären gewissermaßen aufeinander bezogen.

Nach diesem Verständnis der Kausalität gäbe es zwischen den Eigenschaften, die einerseits die Ursache und andererseits die Wirkung ausmachten, eine *wirkliche* Beziehung. Die Ursache wäre offensichtlich eine Voraussetzung der Wirkung, ihre Bedingung, wie schon gesagt, und deswegen wäre eine kontrafaktische Analyse möglich. Aber die Kausalanalyse beruhte nicht auf dieser kontrafaktischen Analyse, d. i., sie ließe sich nicht auf eine dieser kontrafaktischen Analysen reduzieren. Es gäbe wirklich Kausalbeziehungen in der Welt und, selbst wenn sie sich durch eine kontrafaktische Analyse untersuchen ließen, wären diese

⁴⁰² Damit wird nicht behauptet, dass die Wirkung einer neuen Sache als etwas durch zwei andere bedingte kreierte sei, nur dass sich diese neue Einheit von der Eigenschaft der Wirkung der beiden ersten zumindest in einer Eigenschaft unterscheidet. Ein ruhender Ball z. B. begännen, sich in eine Richtung zu bewegen, wenn ein anderer Ball in Bewegung ihn anstieße. Der Ball in Bewegung generierte eine bestimmte Kraft wegen dessen Einheit von Eigenschaften und sie übertrüge diese Kraft auf den ruhenden Ball und setzte diesen in Bewegung genau wegen der Beziehungen zwischen den beiden Einheiten. Wäre der ruhende Ball so etwas wie eine Seifenblase, platzte er einfach mit dem Anstoß des Balls in Bewegung. Die Wirkung, des in Bewegung gesetzten ruhenden Balls, hänge dann von den Einheiten der Eigenschaften der ursächlichen Sachen oder Ereignisse ab, obwohl die bewirkte Sache, der ruhende Ball, und die ursächliche Sache, der Ball in Bewegung, hätten dieselbe Einheit von Eigenschaften.

Beziehungen *kausal* wegen des Verhältnisses zwischen den Eigenschaften des Kausalrelatas. Wir wüssten z. B., dass sich Zucker in einem Glas Wasser auflöste, weil wir auch wüssten, dass Zucker eine bestimmte Eigenschaft oder eine Menge Eigenschaften hätte, die den Zucker *auflösbar* machte, d. i., der Zucker hätte die *Disposition* der Auflösbarkeit. Die Auflösbarkeit des Zuckers bedeutete, dass sich der Zucker im Kontakt mit Wasser oder irgendeiner Flüssigkeit auflöste. Aber die Auflösung des Zuckers wäre die Wirkung. Nicht aufgelöster Zucker hätte die Disposition sogar dann, wenn er niemals in Kontakt mit einer Flüssigkeit käme. Diese Disposition wäre, wie gesagt, einfach die Zuschreibung einer Eigenschaft oder Menge derselben, die eine mögliche Wirkung, die die Sache erleiden könnte, falls sie in Kontakt, d. i. in einer Beziehung, mit anderen Eigenschaften geriete. In diesem Fall hätte jede Flüssigkeit eine Eigenschaft oder eine Menge von Eigenschaften, die in Beziehung mit anderen bestimmten Eigenschaften eine bestimmte Wirkung verursachten. Wie wir sehen konnten, wäre die Kausalbeziehung genau eine *wirkliche* Beziehung unter zwei oder mehreren Eigenschaften zwei oder mehreren Sachen, Ereignissen oder sogar Prozessen, die eine *wirkliche Wirkung* verursachten.⁴⁰³

Die Ursache wäre eine Erklärung dafür, warum ein Ereignis in der Welt passierte. Zusammen mit der Idee der Bedingung macht die Ursache die *kausale* Erklärung. Für das hegelsche Verständnis der Tat fehlt noch ein dritter von Hegels angewendeten Begriffen, nämlich der *Grund*. Nach Hegel wäre der Grund eine Art der *erklärenden Aussage* der ontologischen Sprache.⁴⁰⁴ Indem wir sagen, dass wir einen Grund für ein Ereignis hätten, hätten wir ein anderes früheres Ereignis, das uns die Erscheinung des späteren Ereignisses zeigte, im Sinn: *A ist* oder *existiert wegen G* oder *A ist B wegen G*. Der Grund wäre dann eine *Erklärungsart*, die viele als einen Gegensatz zu der kausalen Erklärung sähen, während andere es eben als nur eine Art der kausalen Erklärung betrachteten.⁴⁰⁵ Dieses Verständnis beruht auf der Idee des Grundes als Erklärung, d. i., ein Ereignis passierte wegen

⁴⁰³ Man könnte eine ähnliche Idee einer wirklichen Kausalbeziehung durch das Verhältnis zwischen den Eigenschaften von zwei Sachen, die eine bestimmte Wirkung generieren könnten, heutzutage in verschiedenen Werken finden. Selbst wenn sich diese Position gut durch unterschiedliche Positionen der Philosophie der Kausalität ausdrücken könnte, wäre sie besser durch die Position der *Causal Powers* repräsentiert. Siehe: Harré & Madden 1975; Kistler & Gnassounou 2007; Handfield 2008; Mumford & Anjum 2011; Illari & Russo 2014, S. 150-165.

⁴⁰⁴ Hegel Enz I, § 121.

⁴⁰⁵ Peters 1958, S. 3-16; Von Wright 1971, S. 3-7; Solomon 1974, S. 415; Raz 1999, S. 15-16.

eines früheren Ereignisses. Zumindest in diesem Sinn gäbe es eine gewisse Ähnlichkeit mit dem Begriff der Ursache, wo ein späteres Ereignis wegen dem Vorbringen eines anderen früheren Ereignisses bestünde. Hegel erkannte solch eine Ähnlichkeit an:

„Fragt man indes weiter, was die Folge sei, und erhält zu Antwort, die Folge sei dasjenige, was einen Grund hat, so zeigt es sich, daß die Faßlichkeit dieser Erklärung nur darin besteht, daß bei derselben dasjenige vorausgesetzt wird, was sich bei uns als das Resultat einer vorangegangenen Gedankenbewegung ergeben hat...Im gewöhnlichen Leben und ebenso in den endlichen Wissenschaften bedient man sich sehr häufig dieser Reflexionsform, in der Absicht, durch deren Anwendung dahinterzukommen, wie es sich mit den zur Betrachtung gezogenen Gegenständen eigentlich verhält.“ (HEGEL ENZ I, § 121 Zusatz).

Aber im Allgemeinen wird der Begriff ‚Grund‘ in der philosophischen Literatur zweideutig verwendet. Es gebe in der Philosophie eine noch häufigere Anwendung des Begriffs des Grundes, nämlich der Grund als ein *Motiv für eine Handlung*.⁴⁰⁶ Auch Hegel sähe solch eine Anwendung nicht nur als möglich aber als eine bessere, oder fortgeschrittene Anwendung der Idee des Grundes, nämlich dass man „Gründe *für* und *wider* denselben Inhalt“ haben könnte.⁴⁰⁷ In diesem Punkt wäre der Grund nicht mehr eine Erklärung, sondern eine *Forderung* nach einer Handlung, nach einem bestimmten Ereignis.⁴⁰⁸ Nur für sich wäre diese Forderung noch nicht in sich selbst gerechtfertigt, weil diese noch einsichtig sei. Es fehlte noch ein höherer Boden, auf dem durch diesen Grund die Handlung kritisiert werden könnte, oder, wie man heutzutage sagen könnte, es fehlte noch ein „*space of reasons*“, d. i. ein öffentlicher Raum, in dem die Individuen einander Gründe für oder wider eine Handlung geben könnten und diese Gründe von den Individuen ernst genommen werden würden. Brandom explizierte diese Idee so:

„To be a rational being in this sense is to be subject to a distinctive kind of normative appraisal: assessment of the *reasons* for what one does—in the sense of “doing” that is marked off by its liability to just that sort of appraisal. Rational beings are ones that *ought* to have reasons for what they

⁴⁰⁶ Raz 1999, S. 15-48; Cohon 2000, S. 63.

⁴⁰⁷ Hegel Enz I, § 121 Zusatz.

⁴⁰⁸ Hegel RPh, § 108; Enz I, § 121 Zusatz.

do, and *ought* to act as they have reason to. They are subjects of rational obligations, prohibitions, and permissions.“ (BRANDON 2009, S. 2-3).

Es gäbe damit ein Wechselspiel zwischen diesen zwei Grundarten. Indem ich tue, bräuchte ich Gründe für meine Handlung, d. i. Erklärungen dafür. Diese Erklärung wäre aber nicht eine reine Erklärung im Sinn einer Ursache. Sie verlangte von den anderen Individuen, gerechtfertigt zu werden. Diese Gründe wollten intersubjektiv, oder objektiv im Sinn Hegels, akzeptiert werden. Im Fall des Strafrechts tauchten sie oft als Entschuldigungsgrund oder Rechtfertigungsgrund auf.

Mit diesem Wechselspiel zwischen dem Grund als Erklärung und dem Grund als Motiv, würde der *Grund als Motiv dann als eine Ursache meiner Handlung gezählt werden*. Das erste Moment des Grundes für eine Handlung erschiene nach Hegel im *Vorsatz*, während das zweite in der *Absicht* wäre. Er sagt: „Der *Beweggrund* einer Tat ist somit näher das, was man das *Moralische* nennt, und dieses hat insofern den gedoppelten Sinn des Allgemeinen im Vorsatze und des Besonderen der Absicht.“ (HEGEL RPH, § 121 Zusatz, Hervorhebung Hegel). Der Vorsatz zählte nach ihm dann als eine der *objektiviert subjektiven Eigenschaften* der Tat.⁴⁰⁹ Als eine Begebenheit in der Welt hätte eine Tat, wie schon gesagt, eine besondere Äußerlichkeit, die aus den körperlichen Bewegungen und dem Körper selbst bestünde. Jede Tat hätte nach Hegel jedoch nicht nur die äußerlichen Eigenschaften, sondern auch *innerliche*. Die innerlichen Eigenschaften wären nur die subjektiven Eigenschaften der Tat. Die Tat und ihre Äußerlichkeit wären durch diese subjektiven Eigenschaften gestaltet, sodass wir in der Äußerlichkeit der Tat die Subjektivität des Akteurs sehen könnten.⁴¹⁰ Über eine enge Beziehung zwischen den äußerlichen und den innerlichen Eigenschaften einer Tat war Hegel unmissverständlich, indem er sagt: „Der Inhalt ist für mich als der *meinige* so bestimmt, daß er in seiner Identität nicht nur als mein *innerer* Zweck, sondern auch, insofern er die *äußerliche Objektivität* erhalten hat, meine Subjektivität *für mich enthalte*.“ (HEGEL RPH, § 110, Hervorhebung Hegel).

⁴⁰⁹ Wood 1990, S. 140-141.

⁴¹⁰ Jakobs 1991, S. 256.

Daher meinten manche Kommentatoren, dass die Handlung Hegel zufolge ein *expressiver* Akt wäre.⁴¹¹

Was in meinem Vorsatz stehe, könne man durch die Tat selbst, d. i. durch das körperliche Verhalten und die Folgen dieses Verhaltens betrachten. Nach dieser Einsicht kann ich z. B. nicht behaupten, dass ich *X* ehrlich machen wollte, falls ich nichts dafür täte. Auch was ich tue und die mögliche Folge meiner Tat, müsste als mögliche Vorsätze gerechnet werden, die ich in der Zeit meiner Handlung hätte. Dies wäre die Idee des von Quante genannten *kognitivistischen Askriptivismus*, wodurch ein Individuum von den Zuschauern als ein Akteur *determiniert* würde. Solch ein Askriptivismus wäre auch die Konzeption von der Kausalität der alltäglichen Menschen, die am häufigsten im Gericht angewendet würde.⁴¹² Die Frage, wann das Individuum einer Straftat schuldig sei, nähme damit eine neue Richtung an, weil man nicht nur wissen müsste, was genau geschehen wäre und welche Tat diese Folge verursacht hätte, aber man müsste auch prüfen, was für einen Vorsatz der Akteur gehabt hätte. Wäre damit das Individuum in Besitz des angemessenen Vorsatzes für die gefragte Tat, hätte dieses Individuum dann *Schuld* an der Folge dieser Tat. *Der Vorsatz wäre genau die innere Beziehung zwischen der Tat und dem Akteur.*

Bisher gäbe es keine direkte Antwort darauf, was ein Vorsatz wäre. Wir wissen nur, dass er eine angeblich innere Beziehung zwischen der Tat und dem Akteur wäre. Die Frage wäre jetzt somit, was Hegel mit Vorsatz gemeint haben könnte und wie diese innere Beziehung aussähe. Nach ihm wäre der Vorsatz die geistige Vorstellung einer Handlung, wodurch die für das Ende richtige Handlung aus anderen möglichen Handlungen ausgewählt würde.⁴¹³ Er sagt: „Die *Endlichkeit* des subjektiven Willens in der Unmittelbarkeit des Handelns besteht unmittelbar darin, daß er für sein Handeln einen *vorausgesetzten* äußerlichen Gegenstand mit mannigfaltigen Umständen hat.“ (HEGEL RPH, § 115, Hervorhebung Hegel). Ein Individuum könnte erst sein Ende, seine Zwecke erreichen, indem es über die Umstände, in denen es sich befände, nachdächte und danach die beste Vorgehensweise für den Erfolg der Handlung auswählte, die all

⁴¹¹ Pippin 2008, S. 151-153.

⁴¹² Quante 2011, S. 224-225; Hart & Honoré 1959, S. 22-23; Hitchcock 2007, S. 511-513.

⁴¹³ Hegel RPh, § 117.

diese Umstände zählte. Solch eine Vorgehensweise drückte sich in dem Vorsatz aus. Mit dem Ausdruck „Endlichkeit“ in diesem Zitat meinte Hegel explizit den Entschluss einer Handlung für das Erreichen dieses Endes. Ohne diese Überlegung wäre die Erreichbarkeit einer Handlung unmöglich und es gäbe keine Handlung, nur die *schlechte Unendlichkeit*.⁴¹⁴ Ein Individuum, das ein Ende *E* hätte, müsste eventuell eine Vorgehensweise *V* beschließen, sonst handelte es nie, die Handlung bliebe ein bloßer Wunsch. Diese Umstände machten die vorausgesetzte Komplexität der Handlung aus und das Individuum müsste in seiner Handlung damit umgehen.

In einem solchen Verständnis wäre der Vorsatz meines Erachtens dann *eine* der Determinanten, die man unter der Bezeichnung der *Zweckrationalität* einordnen könnte. Hegel sagt z. B.:

„Die Folgen, als die *Gestalt*, die den *Zweck* der Handlung zur *Seele* hat, sind das *Ihrige* (das der Handlung angehörige), - zugleich aber ist sie, als der in die *Äußerlichkeit* gesetzte Zweck, den äußerlichen Mächten preisgegeben, welche ganz anderes daran knüpfen, als sie für sich ist, und sie in entfernte, fremde Folgen fortwälzen.“ (HEGEL RPH, § 118, Hervorhebung Hegel).

Die Folgen wären nicht *innerhalb* der Tat selbst anzusehen. Sie wären ein weiteres Moment, das von der Tat *hervorgebracht* würde. Es gäbe darin einen Unterschied zwischen der Folge einer Tat und der Tat selbst. Dieser Unterschied hätte meines Erachtens mit dem Handlungswert und dem Erfolgswert, oder dem Mittel und dem Ende einer Handlung einer Straftat eine gewisse Ähnlichkeit. Der Vorsatz wäre die Vorstellung des Menschen als ein *denkendes* Wesen und beträfe die praktische Intelligenz.⁴¹⁵ Der Vorsatz bezöge sich daher auf die Handlung selbst, während die Absicht über das Ziel oder das Ende dieser Handlung spräche. Logisch wäre es, wenn die Absicht von dem Vorsatz unabhängig wäre, da man denken könnte, dass ein Individuum eine Absicht haben könnte, obwohl es zugleich keine Idee hätte, wie es diese Absicht erfüllen könnte. Umgekehrt wäre es jedoch nicht möglich. Die Absicht wäre ein logischer Teil des Vorsatzes. Man könnte erst

⁴¹⁴ Hegel RPh, § 14.

⁴¹⁵ Hegel Enz III, § 468 Zusatz.

handeln, indem man einen bestimmten Plan oder eine bestimmte Idee zum Handeln hätte: „Der Vorsatz, als von einem *Denkenden* ausgehend, enthält nicht bloß die Einzelheit, sondern wesentlich jene *allgemeine Seite* – die *Absicht*.“ (HEGEL RPH, § 119, Hervorhebung Hegel). Vorsatz und Absicht wären dann nur analytisch voneinander zu unterscheiden, wenn mit dem Vorsatz die Absicht vorausgesetzt wäre und die Absicht ohne einen Vorsatz nicht zu einer Tat werden könnte.⁴¹⁶ Es wäre daher kein Irrtum, dass die Idee der Absicht eine bestimmte „Erscheinungsform“ des Vorsatzes wäre und sich jene aber nicht auf diesen reduzieren ließe.⁴¹⁷

Der Vorsatz hat eine lange Geschichte im Strafrecht. Hegel wusste das und deswegen zeigte seine Konzeption des Vorsatzes eine hohe Ähnlichkeit mit dessen Anwendung im Strafrecht in seiner und auch in der gegenwärtigen Zeit.⁴¹⁸ Jescheck zeigte eine große Ähnlichkeit in seiner Definition vom Vorsatz im Vergleich zu jener von Hegel: „Vorsatz bedeutet das **Wissen und Wollen der zum gesetzlichen Tatbestand gehörenden objektiven Merkmale**.“ (JESCHECK 1978, S. 235, Hervorhebung Jescheck). Die basische Idee des Vorsatzes im Strafrecht wäre dann die Bestimmung, ob jemand einen bestimmten Vorsatz hätte, was auch durch das Verhältnis zwischen den bestimmten geistigen Zuständen und den Folgen seiner Handlung bestimmt wäre. Sieht man die Definition Hegels in der *Enzyklopädie*, wäre solch eine Ähnlichkeit noch größer: „so erkennt es [das Subjekt] dieselbe [die Tat] darum nicht als seine *Handlung*, sondern nur dasjenige Dasein in der Tat, was in seinem *Wissen* und *Willen* lag, was sein *Vorsatz* was, als das *Seinige*, – als seine *Schuld*, an.“ (HEGEL ENZ III, § 504, Hervorhebung Hegel).

Wie die Umstände, wäre auch meine Tat eine Begebenheit in der Welt, wie schon dargelegt. Als körperliches Verhalten wäre meine Tat den Naturgesetzen untergeordnet und das macht die Gesamtheit der Folgen einer Tat unzählbar.⁴¹⁹ Daher könnten die möglichen Folgen einer einzelnen Tat unvorhersehbar sein. Nach Hegel bedeutete das aber nicht, dass die Folgen ganz unbestimmbar wären

⁴¹⁶ Roxin 2006, S. 437.

⁴¹⁷ Roxin 2006, S. 437-444.

⁴¹⁸ Wood 1990, S. 140-141.

⁴¹⁹ Hegel RPh, §§ 116-117.

oder sie dem Akteur nicht zuerkannt werden könnten, falls er keine dieser Folgen wirklich wollte. In der Tat glaubte Hegel, dass wir in vielen Fällen wissen könnten, welche Folge am wahrscheinlichsten sogar für eine bestimmte Tat notwendig wäre. Es wäre wahr, dass man all die Folge einer Tat nicht sicherlich wissen könnte, aber es wäre ein Irrtum daraus herzuleiten, dass keine Folge bestimmt werden könnte. Indem ich z. B. einen Fußball träte, würde von mir erwartet, dass er in Bewegung gesetzt würde. Hegel sagt: „es gibt notwendige Folgen, die sich an jede Handlung knüpfen, wenn ich nur ein Einzelnes, Unmittelbares hervorbringe, und die insofern das Allgemeine sind, das es in sich hat.“ (HEGEL RPH, § 118 Zusatz). Aber ich könnte zweifelsohne all die möglichen Folgen einer Tat nicht darstellen. Mit einem Ballschuss könnte ich z. B. die Nase eines Spielers brechen, wenn der Ball mit seinem Gesicht heftig zusammenstieße. Aber im Allgemeinen hätte als ein körperliches Verhalten eine Tat in sich Eigenschaften, um die objektiven Kausalkräfte zu zeigen. Damit könnte man dem Akteur nicht von ihm gewollte Folgen zurechnen, falls der Akteur *das Wissen* oder in einer Umformulierung Larenz' die *Möglichkeit des Wissens* der möglichen Folgen seiner Tat hätte.⁴²⁰ Wenn z. B. ein Akteur *A* mit seiner Handlung *H* eine Absicht *P* gehabt hätte, aber wüsste, dass seine *H* eine hohe Wahrscheinlichkeit *W* hätte, oder der Natur der Tat selbst diese Wahrscheinlichkeit *W* gehörte, die Menge der Folgen *F* zu bewirken, wo $F=(f_1, f_2, f_3..f_n)$, f_2 der Absichtserfolg und f_3 der Tatbestand einer Strafvorschrift wären, beginge *A H*, dann geschähe auch *F* und er beginge damit eine Straftat. Die Idee wäre dann, dass der Akteur das Risiko auf sich genommen hätte, diese Straftat zu begehen. Vielleicht wäre das Hauptbeispiel dasjenige des betrunkenen Fahrers, der jemanden durch Überfahren oder einen Autounfall getötet hätte, als er nach Hause fuhr. Er hätte gewusst, dass mit dem Alkoholkonsum die Wahrscheinlichkeit eines Unfalls besonders erhöht sein würde, aber er hätte sowieso getrunken und danach wäre er mit einem Auto gefahren. Mit diesem Eingehen des Risikos hätte der Fahrer gewusst, dass er jemanden hätte töten können.

Die Erscheinung des Vorsatzes wäre deswegen in sich selbst für die Zurechnung und ihre Zuerkennung von Bedeutung. Der Vorsatz wäre die subjektive Eigenschaft, wodurch wir die Tat als Ursache verschiedener Folgen

⁴²⁰ Larenz 1927; Wood 1990, S. 141.

betrachten könnten. So bestünde nach Hegel „das Recht des Wissens“, weil es bei dem Vorsatz hauptsächlich um die Frage nach der Kenntnis des Akteurs über die möglichen Folgen seiner Tat ginge.⁴²¹ Er nennt dies auch das „Recht der Objektivität der Handlung“ und dies wäre „sich vom Subjekt als *Denkendem* als gewußt und gewollt zu behaupten.“ (HEGEL RPH, § 120, Hervorhebung Hegel). Der vorsatzfähige Akteur wäre dann ein Akteur, der denken und planen könnte. Deswegen wären Kinder und geistig Kranke nach Hegel nicht wirklich im Besitz einer Zurechnungsfähigkeit.⁴²² Sie wären nicht fähig, über die möglichen Folgen ihrer Tat nachzudenken. Am Ende gehörten dann die Zurechnung und die Schuld dem Vorsatz. In einem der letzten Sätze im Vorsatzabschnitt sagt Hegel: „*Nur* das nämlich, was ich von den Umständen wußte, kann mir zugerechnet werden.“ (HEGEL RPH, § 118 Zusatz, Hervorhebung DdVC).

Solch eine Vorstellung der Relevanz des Vorsatzes in der Zurechnung könnte aber infrage gestellt werden, und so wäre es geschehen.⁴²³ Wenn wir die Absicht von dem Vorsatz analytisch unterscheiden könnten, warum könnten wir dann nicht die Absicht als die höchste subjektive Eigenschaft betrachten? Schließlich wäre es nicht die Absicht, die im Zentrum der Handlung stünde. Bräuchte man wirklich die Idee des Vorsatzes für die Determination einer guten Handlung? Wenn die Absicht gut wäre, würde dann nicht auch die Tat unabhängig vom Vorsatz gut sein? Viele dieser Fragen versuchte Hegel zu lösen, wenn er über die Vorstellung des *Guten* und des *Gewissens* als Folge der Absicht spricht.

3 – Die Grenze des individuellen Gewissens und der Individualität

In sich selbst wäre der Vorsatz in der Tat für den Begriff der Handlung nicht geeignet, glaubte Hegel. Jener wäre jedenfalls notwendig für die Tat, das wirkliche Verhalten in der Welt, aber er wäre nicht, was im Zentrum der *Handlung* läge. Es gäbe Hegel zufolge einen begrifflichen Unterschied zwischen Handlung und Tat, obwohl beide Begriffe dasselbe Ereignis in der Welt bedeuteten. Hegel beginnt seine Analyse der Absicht mit der folgenden Bemerkung: „die Bestimmtheit der

⁴²¹ Hegel RPh, § 117.

⁴²² Hegel RPh, § 120.

⁴²³ Hegel RPh, § 140.

Handlung ist für sich nicht ein zu einer äußerlichen Einzelheit isolierter, sondern den mannigfaltigen Zusammenhang in sich enthaltender *allgemeiner* Inhalt.“ (HEGEL RPH, § 119, Hervorhebung Hegel). Eine Tat hätte unterschiedliche Folgen. Indem ich z. B. mit einem lauten Ton einen Kaffee in einem Café bestellte, könnten mich andere Individuen irritiert ansehen, weil ich sie gestört hätte. Diese Folge, die Störung anderer Gäste, wäre auf jeden Fall eine Wirkung meiner Tat. Daher könnte behauptet werden, dass meine Tat eine Störung anderer Gäste wäre. Diese Definition meiner Tat, nämlich dass sie viele störten, wäre aber keine Definition meiner Handlung, selbst wenn die Störung eine Folge meiner Tat wäre. Wenn ich die irritierten Gesichter anderer Gäste bemerkte, könnte ich mich für die Störung entschuldigen und sagen, „das war nicht meine Absicht“, oder „das war nicht, was ich wollte.“ Und dann später, wenn jemand mich fragte, warum ich andere Gäste gestört hätte, könnte ich ohne Zweifel antworten, „das habe ich nicht gemacht“, oder, „das war meine Handlung nicht.“ Meine Handlung wäre das Bestellen des Kaffees gewesen und nichts mehr als diese, obwohl sie unterschiedliche Folgen hätte.

Nach Hegel wäre eine Handlung zugleich mehr und weniger als eine Tat. Mehr als eine Tat, weil eine Handlung all die kleinen Taten in sich einschliesse. Es gäbe in einer einzigen Handlung viele unterschiedliche Momente, die nötig für die Ausführung einer Handlung wären. Um auf die Arbeit zu kommen, müsste ich duschen, auf ein Verkehrsmittel warten, dieses nehmen, dann bis zu meinem Büro laufen usw. Die Handlung wäre aber weniger als eine Tat, weil sie, obgleich sie verschiedene Taten enthielte, erst durch meine *Absicht* geklärt wäre. Man müsste nicht all die Folgen und auch die anderen Taten, die für die Vollendung meiner Handlung geschehen wären, sammeln. In sich selbst könnten sie in der Tat verschiedene andere Handlungen bedeuteten. In sich selbst sagte dann eine solche Sammlung der kleinen Taten nicht, was die Handlung wäre. Erst wenn sie *logisch* geordnet wären, d. i. wenn diese einzelnen Taten eine Einheit bildeten, wären sie der Ausdruck der Absicht. Die Absicht wäre dadurch die Allgemeinheit, die die verschiedenen Taten in eine einzige Einheit brächte. Deswegen wäre die Absicht nach Hegel der *Zweck* der Handlung.⁴²⁴ Als Zweck wäre die Absicht dann der

⁴²⁴ Hegel RPh, § 109.

Grund der Handlung.⁴²⁵ Wenn man jemanden nach dem Grund seiner Handlung fragte, wollte man wissen, was er mit seiner Tat erreichen wollte, was hätte er als Absicht. Hier gäbe es eine Erklärung meiner Handlung durch meine Absicht, gleichgültig, ob diese Erklärung eine *kausale* oder eine *intentionale* Erklärung wäre. Die Absicht erklärte die ganze Reihe von Taten und Folgen, die folgend nacheinander geschähen, selbst wenn auch darin verschiedene Folgen aufkommen könnten, die nicht als ein Resultat der Absicht angesehen werden würden. Diese wäre aber nur die *formelle* Seite der Absicht.⁴²⁶ Diese Seite gehörte zu dem Vorsatz in Ausführung einer Handlung durch die Tat, wie oben ausgeführt. Es gäbe noch eine *inhaltliche* Seite der Absicht.⁴²⁷

Die Absicht brächte die Handlung logisch zum Erfolg oder Nicht-Erfolg. Es gäbe kein anderes mögliches Resultat einer Handlung. Wenn die gewollte Absicht in der Welt geschähe, wäre dieses Ereignis ein Erfolg. Wenn der ganze Ablauf der Handlung endete, aber die gewollte Absicht nicht in der Welt geschähe, wäre diese Handlung nicht erfolgreich. Der Erfolg wäre als Ereignis eine bestimmte neue Gestaltung der Welt, wonach das Individuum trachtete. Diese neue Gestaltung der Welt wäre in sich *materiell*, da das Individuum diese neue Gestaltung *gewusst* verursachte. Jede Absicht wäre daher nicht nur ein abstraktes, zukünftiges Moment, das einfach als die Wirkung oder Folge der Handlung betrachtet werden würde, sonst wäre jede Folge einer Tat auch die Absicht dieser Tat. Aber die notwendige Beziehung zwischen der Absicht und der Handlung bewirkte, dass es auch eine bestimmte, als notwendig angesehene Folge dieser Handlung gäbe. Hegel sagt:

„Mord und Brand zum Beispiel sind als Allgemeines noch nicht der positive Inhalt meiner, als des Subjekts. Hat jemand dergleichen Verbrechen begangen, so fragt man, warum er sie verübt hat. Es ist nicht der Mord des Mordes wegen geschehen, sondern es war dabei noch ein besonderer positiver Zweck.“ (HEGEL RPH, § 121 Zusatz).

Im Allgemeinen wäre die Absicht einfach die logische Einheit verschiedener, einzelner Taten und ihrer Folgen als eine einzelne Handlung. Falls mich jemand

⁴²⁵ Hegel RPh, § 121 Zusatz.

⁴²⁶ Hegel RPh, § 121.

⁴²⁷ Hegel RPh, § 114, § 123.

fragte, was ich jetzt machte, und ich antwortete, dass ich eine Dissertation anfertigte, wäre diese Antwort die Absicht in ihrer Allgemeinheit, da sie einfach die Absicht meiner Handlung benannte. Das *Besondere* der Absicht hätte nach Hegel aber eine weitere Seite. Diese Seite wäre eine *intimere*, da sie die Widerspiegelung der Innerlichkeit des Subjekts wäre, seines *Interesses*.⁴²⁸

Ein Individuum läge einen subjektiven *Wert* auf diese Sache.⁴²⁹ Wenn es einem Individuum nach einem Auto verlangte, wäre seine allgemeine Absicht, d. i. das Handlungsziel seiner Handlung, zugleich seine subjektive Absicht, d. i. das innere Verlangen nach dem Auto, die durch den Gewinn des Autos nicht mehr bestünde. Das von ihm erworbene Auto besäße in seiner Äußerlichkeit einen subjektiven *Wert* für dieses Individuum. Dieser Wert macht sich durch den Begriff des *Interesses* verständlich. Das Interesse wäre die *objektive Äußerung* der subjektiven Triebe durch die Handlung des Individuums.⁴³⁰ Wir wüssten, dass dieses Individuum ein Auto als Absicht hätte, weil es Wert auf ein Auto legte. Das Interesse wäre eine Brücke zwischen der subjektiven Absicht und dem Objekt dieser Absicht. Mit dem Erwerb des Autos vollendete sich die Handlung. Der Erfolg der Handlung *befriedigte* das Individuum, d. i., seine ganze subjektive Motivation würde durch den Erfolg beseitigt werden und er zeigte keine für diese Handlung spezifische subjektive Anregung. Die Befriedigung wäre nach Hegel dann die unmittelbare Beziehung zwischen dem subjektiven Inhalt der Absicht und der allgemeinen Struktur der Handlung.⁴³¹ Die Befriedigung sei der unmittelbare Ausdruck der Erlangung der äußerlichen Sache, die das subjektive Verlangen beseitigte. Mit der Befriedigung erreichte das Individuum einen *subjektiv* geistigen Zustand, die Beruhigung.⁴³² Nach Hegel wäre aber die Befriedigung zum einen auf diesen *subjektiv* geistigen Zustand konzentriert und sie wäre zum zweiten die *negative* Formulierung von sich selbst, da sie in sich die *Beseitigung* einer Anregung wäre. Die Befriedigung wäre dann keine wirkliche

⁴²⁸ Hegel RPh, §§ 121-112.

⁴²⁹ Hegel RPh, § 122.

⁴³⁰ Hegel Enz III, § 475.

⁴³¹ Hegel RPh, § 121. In diesem Moment fokussieren wir uns auf die Relevanz der Handlungsstruktur für das Strafrecht. Mehr zu solch einer Struktur und der derzeitigen Reihe von Begriffen im nächsten Kapitel.

⁴³² Hegel Enz III, § 472 Zusatz.

Einstellung des Individuums; sie wäre nur Negation. Positiv umformuliert, wäre die Befriedigung das *Wohl*.⁴³³

Das Wohl hätte schon eine Erscheinung; es wäre ein wirklich, subjektiver geistiger Zustand eines Individuums. Die positive Beschreibung der Beruhigung. Als solches wäre das Wohl das angenehme Gefühl der Beruhigung, der unmittelbaren Befriedigung, die das Individuum fühlte und es befände sich in der Struktur der menschlichen Handlungsfähigkeit.⁴³⁴ Diese wäre aber das Wohl im *Abstrakt*, oder seiner *Form* nach. Hegel zufolge hätte das Wohl seinem *Inhalt* nach dann zwei mögliche Seiten. Die erste Seite wäre die *unmittelbare* oder *subjektive* Seite des Wohls.⁴³⁵ Als ein Subjekt, ein Akteur hätte das Individuum verschiedene Triebe, die es unmittelbar zu einem Ziel anregten. So wäre die Funktion die Handlung ihrer Struktur nach. Dies zu hemmen, sodass das Individuum Befriedigung durch seine Handlung finden könnte, wäre nach Hegel widersprüchlich. Daher meinte er, dass jedes ein *subjektives* Recht hätte: „[d]aß der Mensch ein Lebendiges ist, ist aber nicht zufällig, sondern *vernunftgemäß*, und insofern hat er ein Recht, seine Bedürfnisse zu seinem Zweck zu machen.“ (HEGEL RPh, § 123 Zusatz, Hervorhebung DdVC). Das wäre das *Recht der subjektiven Freiheit*.⁴³⁶ Dieses Recht wäre genau diejenige privatrechtliche Sphäre, die das Privatrecht den Individuen zuerkannte. Aber, wie gesehen, hätte diese privatrechtliche Sphäre in sich selbst begriffliche Probleme. Sie könnte nicht für sich die Individuen zum wahren wechselseitigen Respekt bringen. In der Tat versucht die Privatrechtlehre, die Idee der subjektiven Interessen zum Obersatz der Recht- und Morallehre zu erhöhen, indem sie die individuelle Äußerung und die Forderung unseres Willens ausgleiche.⁴³⁷ Wiederum verstünde sie auch nicht, so meinte Hegel, dass das Wohl eines Individuums *ontologisch* und *moralisch* nicht ein *rein individuelles* wäre. In der Tat wäre das individuelle Wohl an das *allgemeine Wohl* geknüpft; das *Recht der Subjektivität* im Allgemeinen.⁴³⁸ Jedes Individuum müsste daher nicht nur (i) die privatrechtliche Sphäre der anderen *respektieren*, sonst könnte diese Sphäre nicht bestehen, und daher wäre dieser

⁴³³ Hegel RPh, § 123.

⁴³⁴ Hegel Enz III, § 472 Zusatz.

⁴³⁵ Hegel RPh, § 123.

⁴³⁶ Hegel RPh, § 124.

⁴³⁷ Hegel RPh, § 124.

⁴³⁸ Hegel RPh, § 125.

Respekt eine *Forderung* an das Individuum, ein *moralisches Gebot*. Aber auch das, was jedes Individuum wäre, wäre (ii) auch mit dem Wohl der anderen verbunden.⁴³⁹ Das erste Moment begründete Hegel mit den folgenden Worten: „[m]eine sowie der anderen Besonderheit ist aber nur überhaupt ein Recht, insofern ich *ein Freies* bin. Sie kann sich daher nicht im Widerspruch dieser ihrer substantiellen Grundlage behaupten.“ (HEGEL RPH, § 126, Hervorhebung Hegel). Meine persönliche Freiheit hinge von dem Schaffen einer Sphäre der individuellen Freiheit ab. Man könnte dann mit Parsons sagen, dass es eine *funktionelle* Abhängigkeit meiner persönlichen Freiheit von dieser Sphäre der individuellen Freiheit gäbe. Ihrerseits hätte diese Freiheit bestimmte *funktionelle Vorbedingungen* [*functional prerequisites*], ohne dass diese Sphäre nicht bestehen könnte. Außer der bekannten Vorbedingungen jedes sozialen Systems hätte diese Privatsphäre spezifische funktionelle Vorbedingungen für jedes System und Subsystem. Im Fall der Privatsphäre wäre dies die *Anerkennung der anderen als Person*.⁴⁴⁰ Diese Anerkennung sei, wie Hegel sagt, ein Gebot, d. i., sie fordere von uns eine bestimmte Haltung und Handlungen, und, wie schon ausgeführt, fehle diese Möglichkeit in der Privatrechtslehre, da sie dem Individuum einen wahren Grund zur Handlung geben könnte.⁴⁴¹ Welzel drückte genau dieselbe Meinung wie Hegel aus, was Jakobs „Welzels Axiom“ nannte:⁴⁴²

„während der Zwang den Menschen zum bloßen Objekt kausaler Machteinwirkung, zur Sache unter Sache macht, legt ihm die Verpflichtung die *Verantwortung* für die sinnhafte Ordnung seines Lebens auf und macht ihn zum *Subjekt* seiner Daseinsgestaltung...*Verpflichtung* und *verantwortliche Person* gehören untrennbar zusammen. In jeder Verpflichtung wird der von ihr Betroffene als *verantwortliche Person* erfasst. Darum muss jeder Befehl, der als *Rechtsnorm* einen Menschen *verpflichten* will, ihn als *Person* anerkennen. *Die Anerkennung des Menschen als verantwortlicher Person ist die Mindestvoraussetzung, die eine Sozialordnung aufweisen muß, wenn sie nicht lediglich durch ihre Macht zwingen, sondern als Recht verpflichten will.*“ (WELZEL 1962, S. 239-240, Hervorhebung Welzel).

⁴³⁹ Hegel RPh, § 126.

⁴⁴⁰ Hegel RPh, § 36. Siehe letztes Kapitel.

⁴⁴¹ Hegel RPh, § 37.

⁴⁴² Jakobs 2010, S. 69-72.

Solche Vorbedingungen hätten die Folge, dass mein eigenes Wohl dann von dem Wohl anderer abhinge. *Das subjektive Recht hänge von einer durch das objektive Recht geschaffenen objektiven Norm ab.* Ohne ein solches allgemeines Gebot wäre kein subjektives Recht möglich. Dadurch nähme dieses Wohl mit der Berücksichtigung der anderen und ihren Interessen eine *objektive* Seite an. Das Individuum könnte nicht mehr nur seine eigenen Interessen betrachten, jetzt gäbe es auch eine *fordernde* Basis der Handlung. Das Wohl würde damit in seiner grundlegenden Basis zum *Notrecht*.⁴⁴³

Da die Interessen der Individuen Hegel zufolge in der Tat eine Äußerung ihrer *natürlichen, unmittelbaren* Triebe wären, gäbe es eine Möglichkeit eine *objektive* Basis dieser Interessen zu entwerfen. Das individuelle Wohl würde zu einer objektiven Kategorie, die auf zweifache Weise erschiene.⁴⁴⁴ Einerseits wäre das Wohl des Individuums in Bezug auf das Individuum als etwas *Lebendiges* mit seinen Bedürfnissen gegeben. Damit meinte Hegel, dass die Kategorie des Wohls um seinen Inhalt eine bestimmte Objektivität hätte. Der genaue Inhalt dieser Bedürfnisse selbst könnte unterschiedlich betrachtet werden.⁴⁴⁵ Jedoch gäbe es in all diesen Versuchen eine allgemeine Richtlinie, um die Bedürfnisse der Menschen und eine politische Moralität daraus zu entwickeln. Wie schon im ersten Kapitel ausgeführt, gäbe es meines Erachtens eine große Ähnlichkeit mit Hegels Verständnis H des subjektiven Rechts mit dem Sein. Zusammengefasst wären der Inhalt solcher subjektiven Rechte die Bedürfnisse, die durch den *Kampf um Anerkennung* innerhalb der Gesellschaft von den Teilnehmern dieses Kampfes objektiviert und dann anerkannt werden würden. Obwohl die Inhalte dieser Bedürfnisse in verschiedenen Zeiten auch verschieden sein könnten, drückten diese Bedürfnisse stets dasselbe aus, sie wären nämlich die Basis des *Lebens* der Individuen, d. i. die Möglichkeit dieser Individuen sie *selbst* zu sein. Auf der anderen Seite wären auch dieses Notrecht nicht nur eine Menge subjektiver Rechte, sondern auch diese *objektiven Normen*, die für die richtige *Aufrechterhaltung* jener subjektiven Notrechte dienten.⁴⁴⁶ Ohne diese objektiven

⁴⁴³ Hegel RPh, §§ 127-128.

⁴⁴⁴ Hegel RPh, §§ 127.

⁴⁴⁵ Siehe unter anderen: Maslow 1954; Deci & Ryan 1985; Sen 1985, 1992; Nussbaum 1992; Kenrick et al. 2010.

⁴⁴⁶ Hegel RPh, § 130.

Normen bestünden die subjektiven Notrechte nicht. Diese objektiven Normen wären eine *funktionelle Vorbedingung*, oder man könnte sie sogar noch *Bedürfnis* nennen, des Systems der subjektiven Notrechte. Diese innere Beziehung des subjektiven Notrechts und der objektiven Normen brächten einerseits die Notwendigkeit der Subjektivierung der objektiven Normen mit sich, damit sie als eine Forderung betrachtet und daher respektiert werden könnten. Als Forderung wäre zuerst das Wohl dann eine *Pflicht*, die ein Individuum gegen sich selbst und andere hätte und *internalisierte*, sodass ihm die Bedürfnisse der anderen und die objektiven Normen als Teil seiner motivationalen Orientierung sowie seiner Wertorientierung dienten. Andererseits erhielte die subjektive Forderung des Wohls durch die Objektivierung des Wohls in objektive Normen auch eine neue Gestaltung. Was das Individuum wollen sollte oder sogar müsste, ginge nicht mehr nur sein Wohl an. Der Inhalt seiner Handlung könnte von anderen durch einen bestimmten Maßstab kritisiert werden, nämlich das allgemeine Wohl. Seine Handlung bekäme Objektivität, wozu sie in die Welt gelangen müsste.

Die objektive Basis der Interessen brächte die moralische und ontologische Beziehung zwischen dem Wohl eines einzelnen Individuums und dem Wohl anderer Individuen zum Ausdruck. Jede Handlung könnte dadurch ein objektiver Ausdruck des Wohls des Individuums oder des Respekts des Wohls eines anderen sein. Diese Entfaltung eines allgemeinen Wohls zu einer individuellen, internalisierten Forderung macht das aus, was es in ihrer größten Form in der Moderne aufzeigte und Hegel zum einen das *Gute* und zum anderen das *Gewissen* nannte.⁴⁴⁷

Eine der ersten Behauptung über das Gute von Hegel wäre folgende: „Das Gute ist...die Einheit des Begriffs des Willens und des besonderen Willens. Es ist nicht ein abstrakt Rechtliches, sondern ein Inhaltvolles, dessen Gehalt sowohl das Recht als das Wohl ausmache.“ (HEGEL RPH, § 129 Zusatz). Meines Erachtens wäre das Gute die Anerkennung, dass eine Beziehung zwischen der Handlungsfähigkeit des Menschen und der Notwendigkeit der Rechtfertigung des Inhalts der Handlung vor anderen existierte. Das Gute wäre an und für sich die höchste Beziehung zwischen der subjektiven und objektiven Seite des Interesses.

⁴⁴⁷ Hegel RPh, § 128.

Seine Beziehung wäre *begrifflich*, d. i., sie wäre notwendig, nicht einfach zufällig.⁴⁴⁸ Während wir das individuelle und das allgemeine Interesse begrifflich voneinander getrennt denken könnten, wäre dasselbe nicht mehr um das Wohl möglich. Indem jemand *aus* dem Guten handelte, d. i., er handelte, weil er dachte, dass seine Handlung eine *gute* Handlung wäre, müssten wir sagen, dass er danach strebte, seine Handlung einem bestimmten, allgemeinen Maßstab anzugleichen. Wenn ein Individuum ein Kind z. B. vor dem Ertrinken gerettet hätte, weil die Handlung der Rettung eine gute Handlung wäre, meinten wir, dass es wüsste, dass es und all die Menschen dieser Handlung einen bestimmten Wert zusprechen. In diesem Fall müsste meine Handlung als gut betrachtet werden, weil sie den Zuschauern einen *guten* Zweck aufzeigte.⁴⁴⁹ Der subjektive Zweck der Handlung stünde in Zustimmung mit der Allgemeinheit des Glaubens an das Gute dieser Handlung.

Andererseits wäre auch die Anerkennung dieser Handlung als Gut zu verstehen, sodass man einfach handeln sollte, indem man sich vor dem Kontext der Erzeugung dieses Guten befände. Indem mir ein Freund z. B. sagte, „du sollst die Medizin *M* nehmen“, meinte er mit seiner Empfehlung, dass die Sache *S* oder die Handlung *H* für meinen Zweck *Z* *gut* wäre. Ich nähme dann die Medizin *M*, weil sie gut für mich wäre. Es gäbe eine Anerkennung dieser Sache *S* oder Handlung *H* für meinen Zweck *Z* des *allgemeinen* Guten, und, da ich anerkannte, dass diese Sache *S* oder Handlung *H* gut wäre, müsste ich diesem Guten gemäß handeln. An sich wäre das Gute stets objektiv oder allgemein. Wie aber Hegel zu sagen pflegte, wäre diese reine Objektivität des Guten das Gute im Abstrakt, nicht das *wirkliche* Gute.⁴⁵⁰ Das wirkliche Gute müsste jedoch nicht nur in der Welt vorkommen, um wirklich zu sein, es müsste *verwirklicht* werden, weil *es gut wäre*. Indem das Individuum z. B. das Kind vom Ertrinken rettete, müsste er diese Rettung wegen des *richtigen* Grundes ausführen, weil es gut wäre, das Kind zu retten. Hätte es das Kind wegen einer Belohnung oder einer anderen Absicht gerettet, wäre diese Handlung *für sich* noch nicht gut, obwohl sie an sich gut sein könnte. Eine Handlung wäre nach Hegel erst *wirklich* gut, d. i. *an sich und für*

⁴⁴⁸ Hegel RPh, §§ 130-131.

⁴⁴⁹ Hegel RPh, § 131.

⁴⁵⁰ Hegel RPh, § 131 Zusatz.

sich, indem sie *aus guten Gründen* ausgeführt werden würde.⁴⁵¹ Als solche wäre dann meine Handlung wirklich gut. Solch eine begriffliche Beziehung zwischen der Subjektivität und der Objektivität nannte Hegel das *Recht des subjektiven Willens*.⁴⁵² Er sagt:

„Das *Recht des subjektiven Willens* ist, daß das, was er als gültig anerkennen soll, von ihm *als gut eingesehen* werde und daß ihm eine Handlung, als der in die äußerliche Objektivität tretender Zweck, nach seiner *Kenntnis* von ihrem Werte, den sie in dieser Objektivität hat, als rechtlich oder unrechtlich, gut oder böse, gesetzlich oder ungesetzlich zugerechnet werde.“ (HEGEL RPH, § 132, Hervorhebung Hegel).

Ein subjektiver Zweck würde als *gut* anerkannt, indem meine Handlung (i) eine *gute Absicht* hätte; (ii) die Verwirklichung dieser Handlung *wegen des Guten* ihrer Absicht geschehen wäre; und (iii) der Akteur *gewusst* hätte, dass diese Absicht gut wäre, und er sich *sicher gewesen wäre*, dass diese Absicht gut wäre.⁴⁵³ Hegel nannte diese Fähigkeit das *moralische Selbstbewusstsein*, nämlich sich moralisch zu bestimmen.⁴⁵⁴

Hegel zufolge könnten wir aber diese Beziehung zwischen dem allgemeinen Guten und meiner Handlung zweierlei verstehen. Die erste Art besagte, dass die Beziehung zwischen dem allgemeinen Guten und der Besonderheit der Absicht nur geschehen könnte, weil diese Beziehung *innerlich* wäre. In diesem Fall wäre die Anerkennung des Guten und ihre Notwendigkeit die *Verpflichtung*. Hegel sagt darüber: „Das Gute hat zu dem besonderen Subjekte das Verhältnis, das *Wesentliche* seines Willens zu sein, der hiermit darin schlechthin seine *Verpflichtung* hat.“ (HEGEL RPH, § 133, Hervorhebung Hegel). Indem ich mich *verpflichtet* fühlte, eine Handlung *H* im Kontext *K* auszuführen, wenn *K* geschähe, handelte ich *H*. So definiert wäre die Verpflichtung das, was in der analytischen Moralphilosophie der *interne Grund* genannt wird.⁴⁵⁵ Das wäre die Position des

⁴⁵¹ Hegel RPh, § 131 Zusatz.

⁴⁵² Hegel RPh, § 132.

⁴⁵³ Hegel RPh, § 131 Zusatz.

⁴⁵⁴ Hegel RPh, § 135.

⁴⁵⁵ Williams 1981, S. 101-105.

moralischen Internalismus.⁴⁵⁶ Diese Position besagt, dass es zwischen der *Sicherheit* oder der *Überzeugung*, dass es im Kontext *K* eine richtige, auszuführende Handlung *H* gäbe, zugleich die *Motivation* gäbe, die Handlung *H* auszuführen.⁴⁵⁷ Korsgaard machte auch diesen Vergleich, indem sie ausführte, was sich in dem Begriff der Verpflichtung ausdrückte:

„‘obligation’ refers not so much to the action as to the *requiredness* of the action, to its normative pull...The idea that moral conduct is obligatory, like the idea that moral judgments express internal reasons, is intended to capture both elements of the normativity of morality: its power both to motivate and to bind.“ (KORSGAARD 1996, S. 44, Hervorhebung Korsgaard).

Wie sie sagt, spräche die Idee von der Verpflichtung nicht wirklich über die moralische Norm, die uns darüber informierte, was wir machen sollten, d. i., sie wäre nicht die Pflicht, sondern diejenige moralische Motivation, um dieser Pflicht zu folgen. Die wichtige Aussage wäre dann, dass diese Beziehung zwischen der Überzeugung und der Motivation *intern* wäre, d. i. indem wir einen Grund für eine Handlung hätten, verursachte dieser Grund diese Handlung. Man könnte mit dem Schema Parsons‘ sagen, dass die Beziehung zwischen der motivationalen Orientierung und der Wertorientierung *intern* wäre, indem ich etwas als gut ansehe, fühlte ich mich *unmittelbar* genötigt zu der Handlung, die sich für die Verwirklichung dieses Guten als unerlässlich erwiese.

Hingegen nähme Hegel, was er *Pflicht* nannte, nur als die Anerkennung der allgemeinen Natur des Guten, ohne dass sich das Individuum *unmittelbar* zum Handeln motiviert fühlte. Er sagt: „Indem die *Besonderheit* von dem Guten unterschieden ist und in den subjektiven Willen fällt, so hat das Gute zunächst nur die Bestimmung der *allgemeinen abstrakten Wesentlichkeit* – der *Pflicht*.“ (HEGEL RPH, § 133, Hervorhebung Hegel). Als abstrakte Wesentlichkeit des Guten wäre die Pflicht nur ein Befehl, ein *Sollen*: „tue *X*.“ Sie wäre die Betrachtung des Guten ohne die *innerliche* Motivation, ohne die *Besonderheit* des

⁴⁵⁶ Smith 1994, S. 60-63; Brink 1986, S. 37-43.

⁴⁵⁷ Smith 1994, S. 63-66; Brink 1986, S. 45-50.

Willens.⁴⁵⁸ Deswegen wäre die Pflicht durch das *Sollen* charakterisiert.⁴⁵⁹ Die Motivation der Handlung bestünde nicht, weil die Pflicht keine Besonderheit mit sich brächte, d. i., die Pflicht an sich wäre kein Grund. Obwohl die Pflicht an sich kein Grund wäre, könnte sie *für sich* zu einem Grund werden, und damit wäre sie eine Forderung, die in der Allgemeinheit des Guten existierte: „die Pflicht um der Pflicht willen“. Genau um diesen Punkt kritisierte Hegel die Moralphilosophie Kants als *inhaltlos* und daher *bestimmungslos* oder *leeren Formalismus*.⁴⁶⁰

Als solche wäre die Pflicht ein Unterschied zur Verpflichtung, da man eine Pflicht haben könnte, ohne dass man sich dazu verpflichtet fühlte. Im Gegensatz dazu wäre die Verpflichtung stets mit einer Pflicht verbunden, da jene das Gefühl wäre, eine Pflicht zu haben. Die Verpflichtung bedeutete dann die Anerkennung der Pflicht und das Gefühl, dieser Pflicht zu gehorchen. Nach Hegel hätte die Pflicht ihren wissenschaftlichen Grund zu sein, indem man verstünde, dass an die Pflicht stets eine motivationale Gruppe von Normen gekoppelt wäre. Bis zu diesem Punkt hätte Hegel kein Problem mit dem Argument Kants. In der Tat stimmte er ihm zu.⁴⁶¹ Nach ihm wäre auch eine *gute* oder *moralische* Handlung diejenige, die aus der Anerkennung ihres Guten nicht wegen ihrer Nützlichkeit geschähe. Das Problem, das Hegel mit der Morallehre Kants hätte, wäre tatsächlich mit der Bestimmung dieser Pflicht. Nach ihm trennte Kant die Pflicht von der Verpflichtung, indem er für eine *reine* praktische Vernunft argumentierte, d. i. die Befolgung einer Pflicht *wegen* der Pflicht selbst, oder wie Kant sagt, eine Handlung *aus* Pflicht.⁴⁶² Damit meinte Kant, dass man *erst* finden müsse, was die Pflicht durch einen bestimmten Prozess wäre, und damit fühlten wir uns dazu motiviert, d. i., wir fühlten uns verpflichtet. Der Prozess, so glaubte Kant, könnte uns nicht nur über unsere Pflicht informieren, sondern uns auch in dem Moment der Erkenntnis der Pflicht zu letzterer motivieren.⁴⁶³ Dieser Prozess des Pflichtfindens ergäbe sich, und wäre möglich, durch die *reine praktische Vernunft*.⁴⁶⁴

⁴⁵⁸ Hegel RPh, § 134.

⁴⁵⁹ Hegel RPh, § 135.

⁴⁶⁰ Hegel RPh, § 135.

⁴⁶¹ Hegel RPh, § 133 Zusatz.

⁴⁶² Kant GMS, S. 22-26.

⁴⁶³ Kant GMS, S. 41. Korsgaard 1996, S. 60-63.

⁴⁶⁴ Kant GMS, S. 15-16, 101-102.

Kant sagte in seinem vielleicht bedeutendsten Werk über Ethik, nämlich der *Grundlegung der Metaphysik der Sitten*, dass eine Handlung aus Pflicht eine Handlung sei, die keine Absicht bezweckte, aber einfach das Vorkommen eines guten Willens sei:

„eine Handlung aus Pflicht hat ihren moralischen Wert *nicht in der Absicht*, welche dadurch erreicht werden soll, sondern in der *Maxime*, nach der sie beschlossen wird, hängt also nicht von der Wirklichkeit des Gegenstandes der Handlung ab, sondern bloß von dem Prinzip des Wollens, nach welchen die Handlung, unangesehen aller Gegenstände des Begehrungsvermögens, geschehen ist.“ (KANT GMS, S. 26, Hervorhebung Kant).

Der Wille bestimmte aber die Handlung nicht direkt, sondern er bestimmte die *Maxime* der Handlung, die ihrerseits die Handlung tatsächlich determinierte. Nach Kant wäre die *Maxime*: „das subjektive Prinzip des Wollens.“ (KANT GMS, S. 27 Fußnote). Man könnte vielleicht die *Maxime* als das verstehen, was Hegel *Vorsatz* nannte.⁴⁶⁵ Es gäbe zwar eine gewisse Ähnlichkeit zwischen beiden Begriffen. Der *Maxime* gehörten all diejenigen subjektiven Teile an, die eine Handlung ausmachten. Pläne, gewünschte Objekte, Werte unter anderen wären alle Teile der *Maxime*. Wie der *Vorsatz* wären dann die *Maxime* die ganzen motivationalen Orientierungen einer Handlung. Kant sagt: „Die Regel des Handelnden, die er sich selbst aus subjektiven Gründen zum Prinzip macht, heißt seine *Maxime*.“ (KANT MDS, S. 331). Nach ihm käme, was aber die Handlung am Ende tatsächlich determinierte, der Wille, und nur durch den Willen könnte die *Maxime objektiviert* werden, sodass das Individuum aus Pflicht handelte.⁴⁶⁶

Der Wille in sich selbst, ohne irgendeine Qualifizierung, wäre nach Kant *die Kapazität, uns durch Gesetze zu bestimmen*.⁴⁶⁷ Der Wille wäre daher, wie er sagt, die „praktische Vernunft“. Durch den Willen könnten wir uns determinieren, in einer bestimmten Weise zu handeln. Indem ein Individuum in einer Weise *W* statt *Y* handelte, ist es so, weil es sich durch seinen Willen zu dieser Weise determiniert hätte. Der Wille wäre nach Kant wie nach Hegel, wie schon gesehen, etwas

⁴⁶⁵ Stekeler-Weithofer 2008, S. 52.

⁴⁶⁶ Kant GMS, S. 26; Wood 2003, S. 468-471.

⁴⁶⁷ Kant GMS, S. 41; Wood 2003, S. 468.

Höheres. Es ist wahr, dass beide Philosophen vom *freien* Willen sprachen. Meines Erachtens wäre solch ein Ausdruck jedoch für beide redundant. In der Tat glaubten sie nicht, dass es einen Willen geben könnte, der nicht auch frei wäre. Es gebe nach beiden Philosophen eine begriffliche Beziehung zwischen dem Willen und der Freiheit, sodass in dem Begriff des Willens auch der Begriff der Freiheit miteingeschlossen sei. Im Gegensatz dazu wäre, indem der Akteur sich für eine bestimmte Handlungsmaxime entschiede, deren Absicht das Objekt eines Triebs wäre, diese Entscheidungskapazität für beide die *Willkür*.⁴⁶⁸ Meines Erachtens wäre die Willkür aber eine Art des Willens, der allerdings noch nicht frei wäre. Hegel und Kant beließen die Möglichkeit dieser Interpretation, indem sie von „freiem Willen“ oder im Falle Kant „gutem Willen“ sprechen, und auch einem Willen, der noch nicht frei wäre. Ein *guter* Wille wäre nach Kant der Wille, der sich selbst bestimmte, d. i., er wäre *in sich selbst* der *Beweggrund* der Handlung.⁴⁶⁹ Als praktische Vernunft wäre der Wille fähig, sich selbst durch Gesetze zu bestimmen. Es wäre so, meinte Kant, weil die Vernunft als ein praktisches Vermögen nicht zu etwas anderem dienen könnte als, (i) den Willen zu determinieren und (ii) Gesetze für unsere Handlungen zu formulieren.⁴⁷⁰ Der Wille wäre gut, weil er sich selbst mit der Anerkennung eines Gesetzes bestimmen könnte. Dieses Gesetz zeigte sich als *objektiv* notwendig auf, da es für all die Individuen gültig wäre, und seine Anerkennung wäre explizit der Prozess der Pflichtdeterminierung und des sich Verpflichtens, da das Gesetz durch die Selbstdetermination des Willens dann auch als *subjektiv* notwendig gälte.⁴⁷¹ Die Anerkennung eines solchen Gesetzes käme wegen seiner Notwendigkeit als ein Gebot, dessen Form jene des *Imperativs* annähme.⁴⁷²

Nach Kant wäre der Imperativ die Verallgemeinerung, in der sich das Gebot in einer Formel ausdrückte, während das Gebot die subjektive, motivationale Seite des Grunds wäre. Es wäre kein Fehler, dass Kant solch eine Relation zwischen ihnen äußerte: „Die Vorstellung eines objektiven Prinzips, sofern es für einen Willen nötigend ist, heißt ein Gebot (der Vernunft) und die Formel des Gebots

⁴⁶⁸ Kant MdS, S. 317-318.

⁴⁶⁹ Kant GMS, S. 26-27.

⁴⁷⁰ Kant GMS, S. 19 – 22, 41.

⁴⁷¹ Kant GMS, S. 42 – 43.

⁴⁷² Kant GMS, S. 41 – 42.

heißt *Imperativ*“, (KANT GMS, S. 41, Hervorhebung Kant) oder „Imperativ [sind] nur Formeln, das Verhältnis objektiver Gesetze des Wollens überhaupt zu der subjektiven Unvollkommenheit des Willens dieses oder jenes vernünftiges Wesen, z. B. des menschlichen Willens, auszudrücken.“ (KANT GMS, S. 43). Es gäbe hier damit auch eine Ähnlichkeit zwischen dem Gebot und der Verpflichtung und dem Imperativ und der Pflicht. Ein Imperativ wäre dann die Abstraktion des Gebots, die die Form eines Gesetzes, die ein Sollen miteinschleße, nähme. Die Objektivität dieses Gesetzes zeigte sich darin auf, dass es für all die Individuen gültig wäre.⁴⁷³ Es hätte sich für jedes als notwendig erwiesen. Diese Notwendigkeit des Imperativs wäre aber doppelsinnig. Es könnte nicht verleugnet werden, dass für eine bestimmte Absicht eine oder mehrere bestimmte Handlungsweisen als notwendig betrachtet werden könnten. Die Gestalt dieser Handlung ermöglichte, dass ein bestimmtes Ziel erreicht werden würde. Es gäbe zwischen der Handlungsform und diesem Ziel eine gewisse Notwendigkeitsbeziehung. Die Handlung diene als Mittel einer Absicht. Diese Art des Imperativs wäre das, was Kant den *hypothetischen Imperativ* nannte.⁴⁷⁴ In diesem Fall wäre die Formel: „Wollen Sie *X*, Tun Sie *Y*“, oder wenn *X*, dann *Y*. Wenn jemand z. B. behauptete, dass ein Individuum, das eine Arbeitsstelle wollte, deren Aufnahme durch eine Prüfung geschähe, dafür viel lernen sollte, äußerte er damit einen hypothetischen Imperativ. Solch ein hypothetischer Imperativ wäre seit Hume schon sehr bekannt. Dies wäre, was man heute die *instrumentelle Vernunft* nennen könnte.⁴⁷⁵ Kant sagt: „Die *Ratgebung* enthält zwar Notwendigkeit unter subjektiver gefälliger Bedingung, ob dieser oder jener Mensch dieses oder jenes zu seiner Glückseligkeit zähle, gelten kann.“ (KANT GMS, 46, Hervorhebung Kant). Nach ihm gäbe es aber eine andere Art von Notwendigkeit, die sich durch ihre *Objektivität ohne Einschränkung* ausdrückte, d. i. eine Notwendigkeit, die existierte, obgleich keine Absicht oder kein Ziel mit ihr verknüpft werden könnte, und daher von dem Akteur eigentlich als *Gebot*, als *Gesetz* gezählt werden könnte, nämlich das, was Kant einen *kategorischen*

⁴⁷³ Kant GMS, S. 42.

⁴⁷⁴ Kant GMS, S. 43 – 45. Es gäbe in der Tat bestimmte Unterschiede zwischen zwei Arten des hypothetischen Imperativs: Imperative der *Geschicklichkeit* und der *Glückseligkeit*. Diese zwei Arten der Imperative hätten Partikularitäten, die sie voneinander unterschieden. Wir brauchen aber nicht diese Differenz gründlich zu erforschen, da insgesamt beide dasselbe wären, nämlich ein hypothetischer Imperativ.

⁴⁷⁵ Wood 1999, S. 64-65, 71.

Imperativ nannte.⁴⁷⁶ Die Äußerung z. B., dass man ein Individuum retten sollte, falls es in Gefahr wäre, wäre ein kategorischer Imperativ, weil kein anderes Ziel mit dieser Rettung gesucht werden würde als die Befolgung des Gebots selbst. Der Akteur sollte das Individuum retten, weil diese Handlung notwendig wäre. *Nur* diese Art der Notwendigkeit wäre nach Kant würdig, *moralisch* genannt zu werden, weil nur diese Notwendigkeit wirklich *gut und ohne Einschränkung* wäre, d. i., der Akteur, der diese Art von Notwendigkeit *anerkannte*, handelte *aus Pflicht* und daher wäre sein Wille ein *guter Wille*. Die folgende Frage wäre dann: Wie erkannte der Akteur diese Notwendigkeit an?

Kant glaubte, dass die Vorstellung eines hypothetischen Imperativs nicht so schwer wäre.⁴⁷⁷ Man müsste einfach denken, dass jedes Ziel ein Mittel für seine Erreichung bräuchte. Diese Beziehung wäre nach Kant *analytisch*, da jedes Ziel nur durch ein Mittel erreicht werden könnte. Man könnte sich dann nicht den Begriff des Ziels ohne denjenigen des Mittels vorstellen.⁴⁷⁸ Im Gegensatz dazu wäre der kategorische Imperativ schwieriger zu denken. Es gäbe keinen Teil der Idee dieses Imperativs, der uns ein praktisches Gesetz, ein Gebot als analytisch präsentierte, wie es bei dem hypothetischen Fall wäre. Man könnte daher seine Notwendigkeit nicht aus irgendeiner festen Basis herleiten. Es gäbe keine andere Basis für die Notwendigkeit als die Idee dieses Imperativs selbst. Er wäre notwendig, weil er notwendig wäre. Es gäbe eine Art von der *Selbstständigkeit* dieser Notwendigkeit. Sie brauchte keinen anderen Inhalt, wie es beim hypothetischen Imperativ der Fall wäre, wo die Notwendigkeit bestünde, indem auch das Interesse an der besonderen Absicht bestünde. Die Notwendigkeit des kategorischen Imperativs wäre *unabhängig* aller Inhalte und wäre wirklich *unbedingt*. Deswegen könnte *nur* diese Notwendigkeit eigentlich Gesetz sein.⁴⁷⁹ Das Problem wäre in der Tat zu determinieren, *was* in dem Handlungskontext tatsächlich notwendig wäre. Dafür fragte Kant: Was gälte für mich als *unbedingt notwendig* in einem Handlungskontext? Der erste Teil der Antwort besagt, dass die Notwendigkeit die *Maxime* der Handlung beträfe. Da der moralische Wert einer Handlung aus Pflicht *in der Maxime* noch besser bestimmen würde *als die*

⁴⁷⁶ Kant GMS, S. S. 43-46.

⁴⁷⁷ Kant GMS, S. 48-49.

⁴⁷⁸ Kant GMS, S. 46-49.

⁴⁷⁹ Kant GMS, S. 49-50.

Maxime, müsste die Antwort auch in der *Maxime* liegen, wie die *Maxime* beschlossen würde.⁴⁸⁰ Die ganze von Kant gegebene Antwort ist die überall bekannte und berühmte *Formel des allgemeinen Gesetzes*:⁴⁸¹ „handle nur nach derjenigen *Maxime* durch die du zugleich wollen kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz werde.“ Die Notwendigkeit des kategorischen Imperativs läge dann in der Weise, mit der er die *Maxime* bestimmte. Die *Maxime* müsste von allen Individuen als ein gültiges Gesetz anerkannt werden.

Die Pflicht wäre nach Kant nichts anderes als die Notwendigkeit einer Handlung, weil es ein Gesetz gäbe, das diese Handlung erforderte.⁴⁸² Wüssten wir, was der Inhalt des Gesetzes wäre, kennten wir damit auch unsere Pflicht. Durch die Formel des allgemeinen Gesetzes könnten wir wissen, welche Pflicht wir in dem Handlungskontext hätten. Weil die Pflicht, die wir erkannten, auch in sich ein Gebot wäre, wäre sie nicht nur objektiv-notwendig, sondern auch subjektiv-notwendig, da das Erkennen des Gebots zugleich mit seiner Anerkennung erfolgte. Durch die praktische Vernunft, die auch der Wille wäre, erkannten wir die Notwendigkeit dieses Gesetz und daher wären wir motiviert, moralisch zu handeln. Die praktische Vernunft wäre dann das Mittel, durch das das Gebot erkannt werden könnte, und die Kapazität, das Gebot zu vollziehen. Nach Hegel wäre aber der Versuch Kants, eine Ethik durch den kategorischen Imperativ zu begründen, nicht nur gescheitert, sondern dieser Versuch wäre sogar ein gefährlicher Irrtum.

Wie oben schon erwähnt, glaubte Hegel, dass die Ethik Kants bestenfalls ein leerer Formalismus wäre.⁴⁸³ Hegel meinte damit, dass die Idee des kategorischen Imperativs die wahre Vorstellung der Pflicht umkehrte, weil das Gute durch die Pflicht determiniert werden würde statt die Pflicht durch das Gute. Indem das Gute die Pflicht bestimmte, hätten wir einen objektiven Parameter für die Pflicht. Er wäre objektiv einerseits, weil alle wüssten, worum es ginge, wenn wir darüber sprächen, was gut oder böse wäre, und andererseits, weil auch wir alle mit der Zuschreibung eines Inhalts als gut und damit der Notwendigkeit dieses Inhalt,

⁴⁸⁰ Kant GMS, S. 26.

⁴⁸¹ Korsgaard 1996; Wood 1999.

⁴⁸² Kant GMS, S 26.

⁴⁸³ Hegel RPh, § 135.

Pflicht zu werden, übereinstimmen. So wäre die Idee der Objektivität der *Sittlichkeit* oder des *objektiven Geistes*.⁴⁸⁴ Durch den kategorischen Imperativ behauptete das Subjekt, dass ein bestimmter Inhalt gut wäre, weil er verallgemeinert werden würde, und zugleich eine Pflicht wäre. Ein Subjekt behauptete, weil es seine Maxime verallgemeinert hätte, dass diese jetzt den Status von einem *moralischen* Gebot hätte, d. i., seine Maxime würden zur Pflicht. Nur dann könnte das Subjekt mit Sicherheit sagen, was das Gute wäre. Der Inhalt der Handlung erhielte einen Wert *nach* und *wegen* der Zusprechung einer Pflicht. Die Prozedur des kategorischen Imperativs bildete Hegel zufolge keine wahre Objektivität des Guten, da der Prozess der Verallgemeinerung der Maxime in sich jeden Inhalt als ein Allgemeines, und damit ein praktisches Gesetz, bestätigen könnte.⁴⁸⁵ Nach Hegel „kann alle unrechtlige und unmoralische Handlungsweise gerechtfertigt werden.“ (HEGEL RPH, § 135). Das käme sogar zu dem höchsten Widerspruch, dass zwei Subjekte, die zwei gegenseitige Maximen in demselben Handlungskontext hätten, beide Maximen in der Tat verallgemeinern könnten, selbst wenn sie gegeneinanderstießen.⁴⁸⁶ Bevor wir behaupten könnten, dass eine Handlung eine Pflicht wäre, müssten wir Hegel zufolge den Wert des Inhalts dieser Handlung voraussetzen. Es gäbe dann einen *Vorrang des Guten vor der Pflicht*.⁴⁸⁷

Diese Prozedur hätte eine noch schädlichere Folge, sie brächte nämlich das Subjekt zu einer *unendlichen* Individualität, die sich vor den anderen affirmierte. Durch die Prozedur des kategorischen Imperativs fehlte Hegel zufolge die Teilnahme anderer Subjekte. In der Tat litte die kantische Moralphilosophie im Ganzen an dem Problem des Subjektivismus. Die ganze Idee Kants wäre, dass das Subjekt mit der praktischen Vernunft seine Pflicht entdecken könnte und sich dadurch verpflichtet fühlte, diese Pflicht durchzuführen. Die Erkenntnis der Pflicht durch den kategorischen Imperativ lieferte uns die richtige Motivation, diese Pflicht zu erfüllen. Diese richtige Motivation müsste schließlich sein, was am Ende das Gute der Handlung tatsächlich ausmachte. Was aber der kategorische Imperativ durch seinen Prozess erzeugte, wäre nicht der Inhalt einer Pflicht und die Verpflichtung zu diesem Inhalt, sondern die *absolute Gewissheit* des Guten

⁴⁸⁴ Hegel RPh, §§ 144-153.

⁴⁸⁵ Hegel RPh, § 135.

⁴⁸⁶ Hegel Enz III, § 508.

⁴⁸⁷ Hegel RPh, § 148.

des Inhalts seiner Handlung. Solch eine absolute, aber noch durchaus subjektive Gewissheit nannte Hegel *Gewissen*.⁴⁸⁸

Die Determination einer Handlung durch den kategorischen Imperativ als gut machte diese Handlung gut.⁴⁸⁹ Und dieser Prozess wäre im Ganzen die Ausübung einer praktischen Vernunft, die sich von allen äußeren Elementen reinigen könnte. Es gäbe daher kein anderes Element für die Determination der Pflicht als eine praktische Vernunft, die in diesem Moment deswegen ganz subjektiv wäre. Das Gewissen wäre die Sicherheit seiner eigenen moralischen Stellung in der Welt, der Anspruch der Gültigkeit und Berechtigung des Inhalts seiner Handlung.⁴⁹⁰ Hegel sagt: „das Gewissen weiß sich selbst als das Denken, und daß dieses mein Denken das allein für mich Verpflichtende ist.“ (HEGEL RPH, § 136 Zusatz). Dann sagt er noch weiter:

„Das *Gewissen* drückt die absolute Berechtigung des subjektiven Selbstbewußtseins aus, nämlich *in sich* und *aus sich* selbst zu wissen, was Recht und Pflicht ist, und nichts anzuerkennen, als was es so als das Gute weiß, zugleich in der Behauptung, daß, was es so weiß und will, in *Wahrheit* Recht und Pflicht ist.“ (HEGEL RPH, § 137, Hervorhebung Hegel).

Die Folge des Gewissens wäre, dass die Besonderheit des Inhalts nicht mehr wichtig für das moralische Urteil wäre, weil die Gewissheit, dass man das Moralische tue, versicherte, dass die Handlung und ihr Inhalt moralisch *per definitionem* wären.⁴⁹¹ Das hätte die verwirrende Konsequenz, dass jede Handlung gut wäre, falls das Subjekt sich selbst oder seine Handlung als gut ansähe. Sogar diejenigen Handlungen, die wir in allen Kontexten als böse betrachteten, könnten für gut gehalten werden, falls der Akteur in dem Moment der Handlung wirklich glaubte, dass diese Handlung gut wäre.⁴⁹² Dieses kreierte das Paradoxon, dass dieselbe Handlung in demselben Kontext als gut und zugleich als böse von dem Akteur und von unterschiedlichen Zuschauern betrachtet werden könnte und *alle*

⁴⁸⁸ Hegel RPh, § 136.

⁴⁸⁹ Hegel RPh, § 138.

⁴⁹⁰ Hegel RPh, § 137.

⁴⁹¹ Hegel RPh, § 138.

⁴⁹² Hegel RPh, § 139.

tatsächlich *richtig* wären.⁴⁹³ Am Ende führten der kategorische Imperativ und der Vorrang des Gewissens zu einem *unendlichen Subjektivismus*, da man keine Entscheidung mehr treffen könnte, ob eine Handlung gut ohne eine direkte Beziehung mit der Überzeugung des Akteurs wäre oder nicht. Man brauchte nicht mehr das Mitsubjekt, um den moralischen Gehalt einer Handlung zu bestimmen, weil das Individuum in sich selbst der *ganze* Boden des Guten wäre.

Hegel möchte aber diese Idee des Gewissens als solches nicht verwerfen. In der Tat wusste er, dass diese Idee einen Fortschritt der Idee der Freiheit in der Moderne wäre und wir sie annehmen sollten, falls wir die Freiheit im Ganzen erklären wollten.⁴⁹⁴ Er sagte: „Das wahrhafte Gewissen ist die Gesinnung, das, was *an und für sich* gut ist, zu wollen. Es hat daher feste Grundsätze, und zwar sind ihm diese die für sich objektiven Bestimmungen und Pflichten.“ (HEGEL RPH, § 137, Hervorhebung Hegel). Das Gewissen als solches wäre die Vorstellung der Gewissheit seines Guten. Dieses führte aber zu einem starken Subjektivismus, wie ausgeführt. Aber das Moment gäbe ihm Wichtigkeit in der Sicherheit des Guten als Pflicht. Schließlich wäre es die Anerkennung des Guten als Pflicht von dem Akteur, was die Idee der Verpflichtung ausmachte und auch die Idee des guten Willens, die nicht mehr in sich kantisch wäre. Das wäre das, was Hegel *Gesinnung* nannte. Jedoch bräuchte man, bevor man über die Gewissheit des Guten der Handlung sprechen könnte, zuerst den Boden des Guten als *objektiv*.⁴⁹⁵ Diese Objektivität des Guten drückte sich in der Idee der *Sittlichkeit*, noch spezifischer, in der Idee des *gesamten Rechtssystems* und der *ethischen Pflichtlehre*, die die institutionellen und unmittelbarsten Seiten der Sittlichkeit wären, aus, die besagten, welche Pflicht die Individuen hätten und was das *wahre* Gute wäre.

Die Sittlichkeit ist einer der komplexesten Begriffe Hegels. Es wurde viel über die Idee der Sittlichkeit gesprochen. Was uns aber jetzt betrifft wäre, wie die Idee der Sittlichkeit die Gesamtheit der Beziehungen der Individuen voraussetzte. Zu diesen Beziehungen gehörte die Idee der *Anerkennung*. Wir haben in diesem Kapitel gesehen, wie das Wohl eines Individuums mit der Handlung der anderen

⁴⁹³ Hegel RPh, § 140.

⁴⁹⁴ Wood 1990, S. 174-175.

⁴⁹⁵ Hegel RPh, § 141.

verbunden ist. Das wäre genau die Idee des objektiven Guten. Es gäbe von ihm dann eine Zuerkennung des anderen als *verantwortlich* in derselben Weise, wie ich für das Wohl der anderen verantwortlich wäre. Das andere Individuum könnte erst ein Subjekt sein, indem ich ihm nicht nur als Person, d. i. als *subjektiver Rechtsträger*, sondern auch als ein *Subjekt*, d. i. als ein *zurechnungsfähiges* Individuum, betrachtete. Es gäbe für die Existenz einer Rechtsordnung eine doppelte Anerkennung, die in ihren beiden Formen in der Tat nicht voneinander getrennt gesehen werden könnte, weil sie *konkret*, d. i., *funktionell* voneinander abhängig wären. Dieses zeigte aber, dass die Anerkennung die Basis dieser Rechtsordnung wäre. Das Subjekt bestünde, erst wenn es als solches anerkannt würde.

In diesem Kapitel haben wir die Logik dieser Beziehung gesehen, wie jedes freie Individuum zugleich Person und Subjekt sein müssten, wie das Privatrechtssystem dann ein umfassendes Rechtssystem, d. i., das objektive Recht bräuchte, um verwirklicht zu werden. Es gäbe eine *genetische* und auch *funktionelle* Priorität der Anerkennungspraxis vor der Existenz der Rechtsfähigkeit. Wir haben das z. B. im Fall der Schuld gesehen. Wir haben aber noch nicht das Individuum der Freiheit in seinem Ganzen untersucht. Eine solche Untersuchung wäre noch inkomplett, falls wir nicht sähen, an welche Voraussetzungen Hegel glaubte, dass es sie gäbe, damit ein Individuum frei sein könnte. Das ist unser Leitmotiv des folgenden Kapitels.

KAPITEL 3

DIE KONSTRUKTION DES SUBJEKTS DER FREIHEIT

Nach Hegel gebe es ein Paradoxon innerhalb der Privatrechtslehre. Diese Theorie besagt einfach, dass ein subjektives Rechtssystem existieren müsste, um den Individuen Freiheit zu gewähren und diese zu schützen. Ich sei frei, indem ich subjektive Rechte habe. Die Freiheit sei durch eine Sphäre der Privatrechte kreiert. Von diesem Punkt aus wäre es möglich zu behaupten, dass Individuen in einer Gesellschaft frei wären, selbst wenn all diese kein Bewusstsein oder kein Entscheidungsvermögen hätten, unter der Bedingung, dass sie einen ganzen Komplex der Freiheit erführen.⁴⁹⁶ Nehmen wir an, dass eine Gesellschaft existierte, in welcher es eine umfangreiche Privatrechtssphäre gäbe, weil dort ein effizientes und umfassendes Privatrechtssystem bestünde. Aber ihre Einwohner hätten keine wirklichen Entscheidungen, weil sie ganz kontrolliert wären. Jede ihrer Handlungsentscheidungen wäre die Folge eines externen Prozesses *P*.⁴⁹⁷ Sie hätten kein Bewusstsein, keinen Glauben, und, noch wichtiger, sie entschieden sich nicht für ihre Handlungen, sondern das Gegenteil wäre die Wahrheit; ihre Handlungen würden nicht von ihnen entschieden. Meines Erachtens wäre es nicht intuitiv zu glauben und auszusagen, dass diese Individuen wirklich frei wären. Sie könnten ihre Handlungen nicht determinieren. In unserem Beispiel wüssten sie sogar nicht, was geschehe. Diese Personen wären nicht mehr als eine Maschine, die sich als Mensch verhält. Nichtsdestoweniger müsste die Privatrechtslehre behaupten, dass diese Individuen noch frei seien, obwohl sie für die Entscheidung ihrer Handlungen nicht verantwortlich sind, insofern sie ihre subjektiven Privatrechte genießen. Daher wären sie von der Privatrechtslehre her als *frei* zu betrachten, und das wäre ganz und gar kontraintuitiv.

⁴⁹⁶ Es wäre hier hilfreich, sich der Figur des „Zombies“ anzunähern, die in die analytische Philosophie des Geistes eingedrungen ist, indem es konzeptuell wäre, wenn eine bestimmte Bewusstseinstheorie Recht damit hätte, jemanden zu verstehen, der wie wir handelte, der aber kein phänomenologisches Bewusstsein hätte, über das er gehandelt hätte. Für die Anwendung und eine ausreichende Erklärung der Figur des Zombies in der gegenwärtigen Philosophie des Geistes siehe Kirk 2005.

⁴⁹⁷ Wir könnten diesen Punkt noch wie folgt umformulieren: dass statt der Handlungsentscheidung direkt jede *Handlung* die Folge eines externen Prozesses *P* wäre.

Wenn Handlungen einfach bloße auf die externe Welt gerichtete Reaktionen sind, hat der Wille keinen Platz in dieser Theorie. Handlungen können demzufolge nicht mehr als Folgen mechanischer Kausalketten sein.⁴⁹⁸ In diesem Sinn wären sie einfach nur wirkende Ursachen und sie stünden unter der notwendigen Gesetzmäßigkeit der kausalen Beziehung der Natur.⁴⁹⁹ Aber wenn die Freiheit kein leerer Begriff ist, muss diese eine Funktion in der Bestimmung jeder Handlung haben. Deswegen ist der Begriff der Person nicht dafür geeignet, an der ersten Stelle einer Handlungstheorie zu stehen, weil diese innerhalb der Personenlehre der Freiheitskonzeption nicht in der Lage wäre, die Struktur der menschlichen Selbstbestimmung zu erklären. Dem Personenbegriff ist es gleichgültig, was die entscheidende Handlung ist. Wichtig wäre nur, dass jedes Individuum seinen eigenen Weg frei von irgendeinem Hindernis schlagen könnte. Darin könnten wir keine Bahn für eine gute Handlungstheorie finden, weil dieser Begriff einfach zu schwach wäre. Solch eine Theorie sollte fähig sein zu erörtern, wie ein Individuum sich für eine bestimmte Handlung entschließt und warum es dies tut.

Darin, so behauptete Hegel, besteht das Paradoxon: durch die Privatrechtslehre wären die Individuen frei, weil sie subjektive Rechte hätten, die eine Freiheitssphäre schüfe, die mehr als ihre Freiheit verteidigte, sie tatsächlich kreierte; aber zu gleicher Zeit wäre es kein Fehler zu behaupten, dass es der Privatrechtslehre egal wäre, ob die Individuen ihre eigenen Handlungen wirklich dezidieren könnten. Der Privatrechtslehre zufolge müssen diese Individuen kein Entscheidungsvermögen besitzen, um frei zu sein. Daher fänden wir wie Hegel solch eine Behauptung mindestens merkwürdig, nämlich, dass schon die Individuen frei wären, indem sie subjektive Rechte hätten. Nach ihm existiere dies Paradoxon genau darum, weil die Privatrechtslehre auf keiner besonderen Handlungstheorie basiere.

Wir haben schon im letzten Kapitel eine bestimmte Auslegung über die Beziehung zwischen der Subjektivität und der Freiheit gesehen. Wir haben gesehen, dass die Idee der *subjektiven* Freiheit, d. i. die Freiheit eines Subjekts,

⁴⁹⁸ Hegel Enz I, § 195.

⁴⁹⁹ Hegel Enz I, § 204.

notwendig ist für die Idee der *privatrechtlichen* Freiheit, d. i. die Freiheit einer Person durch eine Sphäre von Privatrechten. Das war aber nur eine Seite davon, wie Hegel die Subjektivität und ihre Wichtigkeit für die Freiheit erfasste. Diese war die *funktionale* Seite dieser Beziehung, d. i. wie die Subjektivität für die Idee des subjektiven Rechts *funktional notwendig* wäre. Ohne diese Subjektivität wäre das System des Privatrechts nicht möglich. Er hatte die *strukturelle* Seite der Subjektivität für die Freiheit noch nicht ganz erklärt. Diese wäre eine notwendige Bedingung für die freie Handlung und sogar für die Befolgung von Normen und Regeln.⁵⁰⁰ Schließlich müsste es dem Subjekt möglich sein, die Normen zu befolgen, um die Normen tatsächlich zu befolgen. Man könnte diese Notwendigkeitsbeziehung auch wie folgt negativ formulieren: *ohne die Wahrheit der Subjektivität wäre die subjektive Freiheit nicht möglich.*⁵⁰¹ Es wäre explizit wegen der negativen Formulierung, indem man bemerken kann, dass die Subjektivität der Freiheit *konzeptuell* voranginge. Damit können wir den folgenden Schluss ableiten: Die Subjektivität hätte eine Existenz in sich selbst, von der die Freiheit abhinge, aber nicht umgekehrt. Es gäbe eine *notwendige* Beziehung zwischen der Subjektivität und der Freiheit.⁵⁰² Hegel will aber die Notwendigkeit der Subjektivität für die freie Handlung beweisen, sie also nicht nur für diese neue Theorie der Freiheit supponieren. Dafür müsste sich die Subjektivität als notwendig aufzeigen. Dieses Problem wäre die klassische Definition des *freien Willens*. Es ginge von diesem Punkt an nicht mehr um Freiheit an sich, sondern um einen spezifischen Sinn der Freiheit, nämlich, wenn mein Wille frei sein könnte.

Die Frage nach dem freien Willen wäre nicht eine bloße theoretische Frage. Es wäre vielmehr eine praktische Frage und sie nähme ihre Wichtigkeit daraus. Die Frage nach dem freien Willen wäre uns wichtig, weil wir wirklich wissen wollten, ob wir an unser Schicksal gefesselt wären oder ob wir Meister unseres Lebens wären. Gary Watson sagt z. B., „it is part of the skeptical thought that the

⁵⁰⁰ Es wird danach gezeigt, dass die Subjektivität eine notwendige Bedingung für die Freiheit ist, aber nicht hinreichend wäre. Es fehlt in der Subjektivität noch die Komponente der *Objektivität*, und damit alles, was diesen Begriff bestimmt. Siehe Hegel RPh, § 26.

⁵⁰¹ Wood 1990, S. 134-135; Williams 1997, S. 178 -182.

⁵⁰² Daraus könnten wir jedoch nicht herleiten, dass die Subjektivität eine hinreichende Bedingung für die Freiheit wäre. Es wäre schon klar, dass die Freiheit eine notwendige Bedingung dafür wäre, aber es könnte andere Bedingungen geben, so dass die Freiheit verwirklicht würde.

elusive freedom *matters* a great deal, that in particular the values of autonomy and moral responsibility are at stake.“ (WATSON 1982, S. 2, Hervorhebung Watson). Das Problem der Freiheit als freier Wille ist uns wichtig, weil wir ohne diesen Begriff nicht die basale Erfahrung des Besitzes unseres Körpers, nämlich, dass wir uns bewegen können, wie wir das wollen, hätten. Die einfachste Tat, wie z. B. zur Küche laufen und ein Glas Wasser trinken, wäre nicht mehr etwas Gewolltes, von uns Bewirktes, sondern ein mechanischer Reflex, ein bloßes Ereignis im Lauf einer Kausalkette, die seit dem Beginn des Universums existierte. Das wäre das Problem der *Autonomie*.⁵⁰³ Ich will, dass meine Handlungen und auch die Gesamtheit meiner geistigen Zustände von *mir* verursacht werden, dass mein Leben wirklich *meines* sei, dass ich darüber sprechen kann. Das ist in seinem Kern ein existentielles Problem, wie Robert Nozick richtig sagte: „Without free will, we seem diminished, merely the playthings of external forces. How, then, can we maintain an exalted view of ourselves? Determinism seems to undercut human dignity, it seems to undermine our value.“ (NOZICK 1992, S. 291). Aber das wäre nicht die einzige Wichtigkeit der Idee des freien Willens. Es gäbe eine praktische Seite, die wegen ihrer Wichtigkeit für unser alltägliches Leben nicht ignoriert werden könnte, nämlich die Frage nach dem freien Willen über die moralische Verantwortlichkeit.

Wie wir im letzten Kapitel gesehen haben, wiese die alltägliche Phänomenologie unseres Lebens darauf hin, dass wir in den Interaktionen mit anderen Individuen in unserer Gemeinschaft eine bestimmte Terminologie verwenden, die unseren Gefühlen und Gedanken zum Teil darin entsprächen, wie das Leben und die Verhältnisse zwischen den Individuen sein sollten. Wir schrieben den Handlungen bestimmte moralische Kategorien zu.⁵⁰⁴ Unserer Handlungen und jene der anderen fielen unter die Kategorie der *moralischen Verantwortlichkeit*. Wie schon erwähnt, denken wir als Menschen, dass eine Tat erst als *Meine* definiert werden kann, wenn wir diese tatsächlich verursachen und erst dann seien wir für etwas verantwortlich. Wir würfen beispielsweise niemanden moralisch oder rechtlich die Mordtat eines Menschen vor, falls wir später lernten, dass der Täter komplett von jemand anderem kontrolliert wurde,

⁵⁰³ Kane 2005, S. 2-4.

⁵⁰⁴ Strawson 1962, S. 1-28; Pettit 2001, S. 12-13; Kane 2005, S. 4-5.

wenn er nicht für seine Handlungen und Taten sprechen könnte. Wir könnten sogar behaupten, dass der wirkliche Mörder nicht derjenige war, der die Tat beging, sondern derjenige, der ihn kontrollierte.

In diesem Moment sei das Individuum nicht mehr nur als eine Person, ein reines Ich, konzipiert, sondern als *Subjekt*.⁵⁰⁵ Nach Hegel sei das Subjekt in heutigen Worten einfach der *Akteur*, d. i. ein *handelndes System* in der Parsons'sche Sprache. Indem etwas handeln kann, sei dies ein Akteur. Parsons sagt darüber: „[e]ach action is the action of an actor.“ (PARSONS & SHILS GTA, S. 54). Man muss System sagen, weil ein Akteur mehr sein kann als ein physisches Individuum. Eine Korporation oder eine Nation könnte auch ein Akteur sein, da sie die Welt modifizieren könnte. Meines Erachtens wurde die beste Definition eines Akteurs von Parsons gegeben:

„An actor is an empirical system of action. The actor is an individual or a collectivity which may be taken as a point of reference for the analysis of the modes of its orientation and of its processes of action in relation to objects. Action itself is a process of change of state in such empirical systems of action.“ (PARSONS & SHILS GTA, S. 56).

Man kann sehen, dass man diese Definition in unterschiedliche Punkte unterteilen kann. Was uns jetzt interessiert, ist, dass jeder Akteur ein System sein kann, das eine aus unterschiedlichen Teilen bestehende, grundlegende Struktur hat. Bevor man diese Struktur untersuchen kann, muss man wissen, was wir unter „Handlung“ verstehen, weil man den Begriff des Subjekts, oder des Akteurs, nur in Bezug auf den Begriff der Handlung erklären kann.

Selbst wenn wir bisher den Handlungsbegriff benutzten, geben wir keine relativ begrenzte Definition der Handlung. Vielleicht ist dann in diesem Moment eine vorläufige Definition der Handlung nötig. Daher könnten wir eine *Handlung* provisorisch so definieren: *eine bewusste, gewollte Bewegung, die versuchte, in der Welt einen gewünschten Sachverhalt hervorzubringen, weil das Subjekt einen Grund dafür hätte*. Eine Handlung wäre dadurch keine bloße Bewegung, sondern eine durch meine Absicht geleitete, und meine Absicht hätte einen bestimmten Inhalt, der sich in der Welt befände oder in der Welt geschehen sollte, und ich

⁵⁰⁵ Hegel Enz III, § 475; RPh, §§ 106-113.

hätte einen Grund für diese Absicht. Es gäbe daher eine begriffliche Verbindung zwischen der Welt und der Subjektivität und diese Verbindung wäre nur möglich, weil der Akteur in seiner Handlung stets einen Zweck hätte. Solch eine Definition hat eine reiche Geschichte. Sie kommt nicht nur in philosophischen Werken vor, sondern sie tauchte auch in der Soziologie auf. Meines Erachtens stimmte Weber auch mit einer solchen Definition überein, da er eine Handlung als jedes Verhalten definiert, mit dem ein *subjektiver Sinn* verbunden sei.⁵⁰⁶ Solch eine Idee eines subjektiven Sinns könnte als die Idee eines *Beweggrunds* interpretiert werden, da es der Grund dafür wäre, meine Absicht für mich selbst zu erklären, d. i., der Grund wäre genau der subjektive Sinn Webers, wie wir schon im letzten Kapitel gesehen haben. Nach Parsons wäre auch diese Definition der Handlung zentral in seinen Werken:

„The theory of action is a conceptual scheme for the analysis of the behavior of living organisms... There are four points to be noted in this conceptualization of behavior: (1) Behavior is oriented to the attainment of ends or goals or other anticipated states of affairs. (2) It takes place in situations. (3) It is normatively regulated. (4) It involves expenditure of energy or effort or “motivation”... any behavior of a living organism might be called action; but to be so called, it must be analyzed in terms of the anticipated states of affairs toward which it is directed, the situation in which it occurs, the normative regulation (e.g., the intelligence) of the behavior, and the expenditure of energy or ‘motivation’ involved. Behavior which is reducible to these terms, then, is action.“ (PARSONS & SHILS GTA, S. 53).

Als Subjekt erhielte das Individuum noch seine juristische Personalität. Es wäre auch rechtsfähig und hätte noch seinen Anspruch auf subjektive Rechte. Aber jetzt hätte es eine neue Seite. Ein Aspekt des Subjekts wäre, dass es sich von den Wechselfällen des Lebens beeinflussen lässt. Die Welt wirkte sich auf das Subjekt aus, aber nicht ohne dass es auch seine Macht darüber durchführen könnte. Daher sei ein Subjekt nicht ohne geistige Inhalte, sondern es wird dadurch definiert, und damit wäre es fähig, in der Welt zu handeln, da es jetzt Ziele für seine Handlung bilden kann, nämlich, den *Zweck*.

⁵⁰⁶ Weber WG, S. 1.

Der Zweck sei nach Hegel: „die *Besonderheit* des Willens als die Willkür und der zufällige Inhalt beliebiger Zwecke.“ (HEGEL RPh, § 25, Hervorhebung Hegel). Ein Subjekt sei dann ein Individuum, das bestimmte geistige Inhalte hätte, sich für einen dieser Inhalt als seinen Zweck entscheiden würde und versuchte, diesen zu verwirklichen.⁵⁰⁷ Um das Subjekt zu verstehen, müssten wir dann jetzt besser untersuchen, was genau der Zweck wäre und wie er möglich sein könnte.

1 – Die metaphysische Basis der Freiheit: Zweck als Überwindung des Mechanismus

Der erste, von Hegel gebrachte Punkt über den Begriff des Zwecks ist, dass es auch eine konzeptuelle Beziehung zwischen den Begriffen des Subjektiven und des Objektiven in der Postulierung des Zwecks gibt.⁵⁰⁸ Diese sei, in hegelscher Sprache, *die Negation der Subjektivität als reines Ich*, oder *die Negation der Negation*. Damit meint er einerseits, dass sich das Subjektive nur durch eine Distanzierung des Individuums von der Natur erkennen könne. Ich sei ein Ich, weil ich mich nicht mehr einfach innerhalb der Natur befinde, sondern ich sei davon entfernt, d. i., es gibt einen Abstand von mir zur Äußerlichkeit. Im Ernst und ohne Ergänzung, so glaubt er, könne diese Stellung, andererseits, nicht anders sein als diejenige des Solipsismus, da sich das Individuum nur zu sich selbst wende und die äußerliche Welt durchaus ignoriere. Nichtsdestoweniger sei es, zweitens, ein Fakt, dass das Individuum durch seine Handlung die Welt ändern könne.⁵⁰⁹ Indem ich handle, müsste ich nach etwas streben, das sich in der Welt befände, sogar wenn das Gewünschte nur eine gewisse körperliche Bewegung wäre. Sei eine Handlung komplett ineffektiv oder nicht in der tatsächlichen Welt zu finden, wie im Fall derjenigen, die in Träumen stattfinden, sei sie dennoch der Versuch, die Welt zu verändern, selbst wenn diese fiktiv wäre. Eine Handlung orientiere sich stets an der Welt und an den gewünschten Änderungen, die sie in ihr bewirken könne: „Das praktische Verhalten zur Natur ist durch die Begierde, welche selbstsüchtig ist, überhaupt bestimmt; das Bedürfnis zielt darauf, die Natur zu

⁵⁰⁷ Hegel Enz III, § 475.

⁵⁰⁸ Hegel RPh, §§ 8-9.

⁵⁰⁹ Hegel Enz II, § 245.

unserem Nutzen zu verwenden, sie abzureiben, aufzureiben, kurz, sie zu vernichten.“ (HEGEL ENZ II, §245, Zusatz). Diese Fähigkeit, die Welt zu verändern, sei nach Hegel genau das, was den Willen von der Intelligenz unterscheide, obwohl beide Denken und damit dasselbe seien, wie wir schon im ersten Kapitel bemerkt haben. Die Differenz zwischen beiden drehe sich dann nicht um Wesenheit, sondern um *Orientierung* an der Welt. Die Intelligenz mache die Welt innerlich, und das sei ihre Richtung, während die Orientierung des Willens die Externalisierung von sich selbst in der Welt sei:

„Die *Intelligenz* hat sich uns als der aus dem Objekte *in sich gehende*, in ihm *sich erinnernde* und seine *Innerlichkeit* für das *Objektive* erkennende Geist erwiesen. Umgekehrt geht nun der *Wille* auf *Objektivierung* seiner noch mit der Form der Subjektivität behafteten Innerlichkeit aus.“ (HEGEL ENZ III, §469, Zusatz, Hervorhebung Hegel).⁵¹⁰

Diese Idee ähnelt dem, was unter dem Namen „Direction of Fit“ konzipiert wurde. In ihrem klassischen Werk, *Intention*, sah Anscombe eine Differenz zwischen zwei Arten von Beziehungen zwischen unserer Aussage und der Welt. Sie sagt, dass es Momente gebe, in den wir nicht unsere Worten kritisieren, wenn sie nicht der Welt gemäß seien, sondern in diesem Fall müsse das Gegenteil die Wahrheit sein, d. i., die Welt müsse unserer Aussage angepasst sein und sie sei kritisierbar, wenn diese Entsprechung nicht passiere.⁵¹¹ Nach Searle wäre solch ein Unterschied auch grundlegend, damit wir die uns möglich verschiedenen Aussagen und ihre Intentionalität und Sprachakte, und damit die Sprache selbst, verstehen.⁵¹² Platts definierte diesen Begriff noch besser in einer Weise, die meines Erachtens dem hegelschen Verständnis der Handlung und seine Verbindung mit der Welt sehr ähnlich sind:

⁵¹⁰ Auch der folgende Abschnitt macht diese Ähnlichkeit offenkundig:

„Der *praktische* Geist nimmt den umgekehrten Ausgangspunkt; er fängt nicht, wie der theoretische Geist, vom scheinbar selbständigen Objekte, sondern von seinen *Zwecken* und *Interessen*, also von *subjektiven* Bestimmungen an und schreitet erst dazu fort, dieselben zu einem Objektiven zu machen.“ (HEGEL ENZ, § 443 Zusatz, Hervorhebung Hegel).

⁵¹¹ Anscombe 1963, S. 1-5, 56-57.

⁵¹² Searle 1979, S. 3 – 4; 1983, S. 7-9.

“The distinction is in terms of the *direction of fit* of mental states to the world. Beliefs aim at being true, and their being true is their fitting the world; falsity is a decisive failing in a belief, and false beliefs should be discarded; beliefs should be changed to fit with the world, not vice versa. Desires aim at realization, and their realization is the world fitting with them; the fact that the indicative content of a desire is not realized in the world is not yet a failing in the desire, and not yet any reason to discard the desire; the world, crudely, should be changed to fit with our desires, not vice versa.” (PLATTS, 1979, p. 256-257, Hervorhebung Platts).

Ogleich wir diese konzeptuelle Beziehung zwischen dem Subjektiven und dem Objektiven betrachten könnten, prägte aber das Aufkommen des Zwecks auch ein zweites Moment der Entfremdung des Subjekts von der Natur. Hier ginge es nicht mehr um die Dichotomie Innen-Außen, durch die die Natur vorher erfasst wurde. In der ersten Spaltung, die durch die Distanzierung des Subjekts von der Natur charakterisiert wurde, wurde diese nach Hegel als eine Äußerlichkeit definiert: „Die Natur hat sich als die Idee in der Form des *Andersseins* ergeben. Da die *Idee* so als das Negative ihrer selbst oder *sich äußerlich* ist...die *Äußerlichkeit* macht die Bestimmung aus, in welcher sie als Natur ist.“ (HEGEL ENZ II, § 247, Hervorhebung Hegel). Dieses wäre aber ein erstes einfaches Verständnis der Natur. Ein tieferes, in der Moderne aufgekommenes besagte, dass die Natur nicht nur von einem äußeren Raum konfiguriert wäre, aber sich in diesem Raum einzelne Objekte befänden, deren Interaktion durch physische Gesetze geordnet würden.⁵¹³ Hegel setzte dieser modernen Anschauung nichts entgegen, sondern hätte diese angenommen:

„In dieser Äußerlichkeit haben die Begriffsbestimmungen den Schein eines *gleichgültigen Bestehens* und der *Vereinzelung* gegeneinander; der Begriff ist deswegen als Innerliches. Die Natur zeigt daher in ihrem Dasein keine Freiheit, sondern *Notwendigkeit* und *Zufälligkeit*.“ (HEGEL ENZ II, § 248, Hervorhebung Hegel).

⁵¹³ Man muss im Voraus bemerken, dass Hegel noch andere Schritte der Natur konzipierte, in denen diese nicht nur durch mechanische Gesetze geregelt wurde, sondern die Natur als „ein lebendiges Ganzes“. Solch eine Auslegung wäre meines Erachtens eine der wichtigen, wenn nicht die wichtigste, Folgen der hegelschen Konzeption der Handlung. Wir werden darüber im Anschluss sprechen.

In Hegels Sprache sei die Idee der Notwendigkeit die Gesetzlichkeit der Welt, dass es im Bereich der Natur unverzichtbare Gesetze gebe, die die Ordnung der Welt und ihre Objekte organisieren.⁵¹⁴ Es gebe ein Netz von notwendig gesetzten, d. i. mechanischen Beziehungen zwischen den in der Welt gefundenen Objekten, weswegen wir in der Lage seien, wissenschaftliche Urteile abzugeben und wissenschaftliche Schlüsse herzuleiten.⁵¹⁵ Diese Art der Notwendigkeit sei Hegel zufolge aber noch nicht die wahre Notwendigkeit, sondern eine „äußerliche Notwendigkeit“.⁵¹⁶ Wenn Hegel sagt, dass die mechanische Relation zwischen Objekten eine äußerliche Notwendigkeit sei, meint er, dass zwischen Objekt *A* und Objekt *B* eine unmittelbare, durch ein Naturgesetz geregelte, Beziehung gefunden werden könnte, die eine bestimmte Wirkung produzierte. Daher können wir sagen, dass: „we say that a determined event is *inevitable* or *necessary* (it cannot but occur), given the determining conditions.“ (KANE 2005, S. 6, Hervorhebung Kane). Das heißt, indem ein Objekt *A* und ein Objekt *B* in ein bestimmtes, durch Naturgesetze geregeltes Kausalverhältnis *K* einträten, produzierten diese einen Zustand *Z* als Wirkung ihres Kausalverhältnisses *K*. Diese Beziehung sei diejenige der *mechanischen Kausalität* oder des *Mechanismus*.⁵¹⁷

Die Relation zwischen der Ursache und der Wirkung könne in einem ersten Augenblick durch die Notwendigkeit erklärt werden. Aber wenn diese Relation zwischen Objekten eine sei, in der sich diese Objekte voneinander differenzieren und es keine Explikation gebe, *warum* kämen diese Objekte dann miteinander in Kontakt, wäre diese Relation der Notwendigkeit dadurch nur eine *Möglichkeit*, da es möglich wäre, dass in einer anderen Welt die physischen Gesetze und das Kausalverhältnis zwischen den in der Natur gefundenen Objekten unterschiedlich sein könnten. Was sich daher in dieser Idee der Natur ausprägte, wäre die Idee der *Zufälligkeit*.⁵¹⁸ Es gäbe keine Rechtfertigung dafür, dass es so sein müsste, dass es

⁵¹⁴ Hegel Enz I, §§ 147-151.

⁵¹⁵ Hegel Enz I, §§ 153-156.

⁵¹⁶ Hegel Enz I, § 157; Enz II, § 248 Zusatz.

⁵¹⁷ Hegel Enz I, §§ 195-199.

⁵¹⁸ Auch in einem anderen Teil seiner Untersuchung des Raums und der Zeit in seiner Naturphilosophie macht Hegel klar, dass die Relation zwischen den Objekten eine sei, die mit den Begriffen der Zufälligkeit und Äußerlichkeit erfüllt seien:

„Es gehört ferner zu dieser begrifflosen Reflexion, die sogenannten Kräfte als der Materie *eingepflanzt*, d. i. als ihr ursprünglich *äußerlich* anzusehen, so daß eben diese Identität der Zeit und des Raums, welche bei der Reflexionsbestimmung von *Kraft* vorschwebt und welche

ein bestimmtes Kausalverhältnis zwischen Objekt *A* und Objekt *B* gäbe. Wir könnten höchstens sagen, wie oben in der Idee der Notwendigkeit gesehen, wie wir in den Besitz eines gewissen Zustands *Z* gekommen wären. Desto weniger könnten wir eine Erklärung geben, warum die Naturgesetze in der bestimmten Weise, die man beobachtet, so wären. Wir könnten nur behaupten, dass es einfach so wäre. Es sei ein Zufall, dass die Welt in einer bestimmten Weise statt einer anderen konstituiert wäre. Man könnte nur eine Erklärung darüber geben, wie sich die Objekte miteinander verhalten, indem man diese in dem Gesamt der Naturgesetze introduzierte.

Indem wir Hegels ganzer Argumentation folgen, könnte das Verhalten des Lebewesens zwar erst durch die Hinzufügung des Zwecks erklärt werden, dadurch wäre jedes Lebewesen aber von der Natur entfremdet. Mit der Inklusion des Zwecks in dem Rahmen der Erklärung einer körperlichen Bewegung, besonders der *menschlichen* Bewegung, wären wir dann in Gefahr, in ein Paradoxon zu geraten: wie könnte jeder in einer mechanischen Welt leben und zur selben Zeit handeln, d. i. sich durch eine Absicht, einen Zweck bewegen? Das schien durchaus widersprüchlich zu sein.⁵¹⁹ Robert Kane weist genau darauf hin, dass

„[t]he problem of free will arises in human history when, by reflections such as these, people are led to suspect that their actions might be determined or necessitated by factors unknown to them and beyond their control. This is why doctrines of *determinism* or *necessity* are so important in the history of debates about free will.“ (KANE 2005, S 5, Hervorhebung Kane).

Dies Paradoxon wurde auf eine exemplarische Weise schon in der Moderne von Kant dargestellt, nämlich, was er die *dritte Antinomie der reinen Vernunft* nannte.⁵²⁰

Nach Kant seien zwei völlig widersprüchliche, aber von verschiedenen Philosophen vertretene Thesen nicht nur denkbar, sondern sogar erforderlich,

in Wahrheit das *Wesen* der Materie ausmacht, als etwas ihr *Fremdes* und *Zufälliges*, von außen in sie Gebrachtes, gesetzt ist.“ (HEGEL ENZ II, § 261, Hervorhebung Hegel).

⁵¹⁹ Malcolm 1968.

⁵²⁰ Kant KrV, B 472-B 479.

indem wir mit dem Begriff von Kausalität selbst arbeiten. Die erste These besagt: „Die Kausalität nach Gesetzen der Natur ist nicht die einzige, aus welcher die Erscheinungen der Welt insgesamt abgeleitet werden können. Es ist noch eine Kausalität durch Freiheit zu Erklärung derselben anzunehmen notwendig.“ (KANT KRV, B 472). In diesem Zitat sei Freiheit vielen Philosophen zufolge die Fähigkeit, eine neue Kausalkette zu beginnen.⁵²¹ Kants Argument dafür wäre, dass das Supponieren der Freiheit als *prima Causa* notwendig sei, sonst sei der Begriff der mechanischen Kausalität selbst widersprüchlich, da wir keine erste Ursache für die ganze Kausalkette voraussetzen könnten und dadurch in einen infiniten Regress geraten seien. Daher wäre die Freiheit für die These der Kausalität nach den Gesetzen der Natur von unbedingter Wichtigkeit.⁵²²

Die zweite These, oder *Antithese* wie Kant diese nannte, da diese indirekt der ersten entgegenstehe, besagt: „Es ist keine Freiheit, sondern alles in der Welt geschieht lediglich nach Gesetzen der Natur.“ (KANT KRV, B 473). Die Erklärung dafür wäre, wenn wir die Wirklichkeit der Freiheit in der Welt postulierten, wären wir nicht fähig, wissenschaftliche Erklärungen zu liefern, da einerseits diese auf der Einheit der Erfahrungen beruhten und andererseits die Freiheit durch die Spontaneität definiert wäre, wohingegen diese Einheit von der Regularität der Kausalität abhinge. Die Natur könnte nicht erklärt oder verstanden werden, indem wir noch den Begriff der Freiheit in der Welt anwenden. Deswegen sagt Kant:

„Also ist die transzendente Freiheit dem Kausalgesetze entgegen, und eine solche Verbindung der sukzessiven Zustände wirkender Ursachen, nach welcher keine Einheit der Erfahrung möglich ist, die also auch in keiner Erfahrung angetroffen wird, mithin ein leeres Gedankending...Natur also und transzendente Freiheit unterscheiden sich wie Gesetzmäßigkeit und Gesetzlosigkeit, davon jene zwar den Verstand mit der Schwierigkeit belästigt, die Abstammung der Begebenheiten in der Reihe der Ursache immer höher hinauf zu suchen, weil die Kausalität an ihnen jederzeit bedingt ist, aber zur Schadhaltung durchgängige und gesetzmäßige Einheit der Erfahrung verspricht, da hingegen das Blendwerk von Freiheit zwar dem forschenden Verstande in

⁵²¹ Kant KrV, B 474.

⁵²² Kant KrV, B 472-474. Banham 2003, S. 39-41;

der Kette der Ursachen Ruhe verheißt, indem sie ihn zu einer unbedingten Kausalität führet, die von selbst zu handeln anhebt, die aber, da sie selbst blind ist, den Leitfaden der Regeln abreißt, an welchem allein eine durchgängig zusammenhängende Erfahrung möglich ist.“ (KANT KRV, B 473-475).

Wenn allein präsentiert, wären beide Thesen sehr vernünftig und hilfreich, um die Welt zu verstehen. Dennoch bestünden sie nicht nebeneinander. Eine der Thesen müsste abgelehnt oder zumindest ganz verändert werden, wenn wir ein gutes Bild von der Welt haben wollten.

Dasselbe von Kant erwähnte Problem kommt auch in der zeitgenössischen Philosophie der Handlung und der des Geistes als das Problem der „Mental Causation“ vor, und die Frage lautet: „wie können wir eine hinreichende Erklärung für unser Verhalten in dieser mechanischen Welt geben, falls wir supponieren, dass der Geist auf das Verhalten irgendwie wirken kann?“ Die schon von Kant freigelegte Aporie wurde auch von zeitgenössischen Philosophen beschrieben.⁵²³ Die ganze Argumentation der mentalen Verursachung ist normalerweise durch die folgenden drei Prinzipien charakterisiert:⁵²⁴

- (1) *Das Prinzip der kausalen Geschlossenheit der Welt*: die physische Welt sei kausal geschlossen, d. i., wenn es ein physisches Ereignis E in der Welt gäbe, existierte ein einstiges, hinreichendes, physisches Ereignis E' , das E verursachte;
- (2) *Das Prinzip des kausalen Ausschlusses*: man brauchte nicht zwei hinreichende Ursachen für dasselbe Ereignis, d. i., wenn das Ereignis E zur Zeit Z eine hinreichende Ursache U hätte, hätte E keine andere Ursache außer U ;
- (3) *Das Prinzip der psychophysischen Verursachung*: einige physische Ereignisse seien von geistigen Ereignissen verursacht, d. i., manchmal

⁵²³ Lowe 2004, S. 26-29; Kim 2005, S. 15-22.

⁵²⁴ Die Philosophen können diese Prinzipien unterschiedlich nennen, ein bisschen anders auslegen oder ihre Menge abwandeln, sie sind aber derselbe Begriff, selbst wenn sie verschiedene Namen haben.

gäbe es bestimmte physische Ereignisse *E*, die von bestimmten früheren geistigen Ereignissen *G* verursacht worden seien.⁵²⁵

Man kann sehen, dass diese Prinzipien zusammen gesehen widersprüchlich wären. Wie in der dritten kantischen Antinomie müsste eines dieser Prinzipien ausgeschlossen werden, wenn wir einen nicht-widersprüchlichen Rahmen von unserer Welt haben wollten, da sie im Wesentlichen eine neue Formulierung der dritten kantischen Antinomie wären. Es gäbe tatsächlich keine „offene Zukunft“, wenn wir die Ereignisse in der Welt und ihre Beziehungen betrachteten, wie die Lehre des Mechanismus sie beschrieben hat, und die Möglichkeit, auf andere Weise zu handeln, wäre wesentlich in unserem Verständnis des freien Willens.⁵²⁶

Minimal sind diejenigen heutzutage, die wirklich eine komplette Freiheit der Menschen verteidigen. Es gibt sogar diejenigen, die die Freiheit der Menschen verteidigen, die Meinung vorbringen, dass es diese nicht ohnehin gäbe, da die Menschen, obgleich sie frei sein könnten, auch unfrei sein könnten, und in manchen Fällen auch unfrei wären. Sie wären nicht von Natur aus, von Geburt aus, frei. Im Laufe ihres Lebens *müssten die Menschen sich befreien*. Sie müssten darum kämpfen. Daher wäre es sinnvoll zu behaupten, dass die Menschen, obwohl sie Zwecke hätten, d. i. ihre Handlungen nur durch eine neue Konzeption der Kausalität erklärt werden könnten, die nicht mechanisch wäre, nicht wirklich frei sein könnten. Um wirklich frei zu sein, braucht es mehr als einfach nur ein Ziel zu haben. Um wirklich frei zu sein, müsste die Freiheit kein *passives* Geschehen, aber eine *aktive* Fähigkeit sein. Um wirklich frei zu sein, müssten die Menschen dann, sagen diese Philosophen, *autonom* sein. Was aber bedeutet es, autonom zu sein, oder umgestaltet, was bedeutet Autonomie?

Es gibt viele und verschiedene, die die Konzeptionen der Autonomie anerkennen sowie auch viele und verschiedene Kritiker und wir müssen uns damit befassen. Dafür wurden unterschiedliche Vorschläge gemacht. Meines Erachtens hätten wir zwei Möglichkeiten, diese ganze Diskussion in der Philosophie zu sehen, wir könnten sie nämlich entweder *praktisch* oder *metaphysisch* interpretieren, die Differenz läge dann zwischen den Fragen, die sie zu

⁵²⁵ Lowe 2004, S. 27; Kim 2005, S. 21-22.

⁵²⁶ Kane 2005, S. 6-7; Watson 1982, S. 2

beantworten suchten. Praktisch hätte sie dann einen Focus über das Konzept des freien Willens, das die Frage der *moralischen Verantwortlichkeit* als seinen Kern hätte, und metaphysisch wäre ihre Orientierung am Konzept der Ontologie des Geistes, deren Frage die von der *geistigen Kausalität* wäre, oder wie einige es verstehen könnten, die Frage nach der *menschlichen Autonomie*. In der Diskussion über den freien Willen könnten wir dann diese unterschiedlichen Vorschläge in zwei umfassende Gruppen einordnen. Beide Gruppen würden zugeben, dass die Phänomenologie der Intentionalität der Handlung wahr sei, d. i., wir hätten geistige Ereignisse, die wir Intentionen, Absichten, unter anderem, nennen, die vermeintlich unser Verhalten nicht nur beeinflussen, sondern es auch rechtfertigen können, und damit seinen ontologischen Status von einem bloßen Verhalten zur Handlung ändern könnten.

Über das Problem des freien Willens sagen einige Philosophen, dass wir nicht alle diese Prinzipien akzeptieren könnten, falls wir diesen Widerspruch auflösen wollten. Diese Stellung zu diesem Problem wurde *Inkompatibilismus* genannt.⁵²⁷ Auf dieser Seite gibt es diejenigen, die sagen, dass man entweder das Prinzip der kausalen Geschlossenheit der Welt oder das Prinzip des kausalen Ausschlusses oder sogar beide ablehnen sollte, d. i., man sollte die metaphysische Basis des Determinismus nicht akzeptieren. Es sind die *Libertären*, die behaupten, dass man sich zwischen dem Determinismus und dem freien Willen der zweiten Möglichkeit zuwenden müsse.⁵²⁸ Es gibt aber diejenigen, die glauben, dass das Prinzip der psychophysischen Verursachung eine schlecht philosophische Fiktion sei, die wir in die Abfalleimer der Geschichte des Denkens werfen sollten. Sie sind als Anhänger des *harten Determinismus* bekannt.⁵²⁹

Die Naturwissenschaften nahmen durch die Moderne bis heute allmählich die Fragen an, die zuvor von der Philosophie gestellt wurden, und zeigten, dass viele in der Tat sinnlos seien und die Reste, die noch eine gute Existenzbegründung beibehielten, nur durch die wissenschaftliche Methode zu Recht untersucht werden könnte.⁵³⁰ Wegen des mechanischen Determinismus wäre es zwar

⁵²⁷ Van Inwagen 1975, S. 46-58; Watson 1982, S. 4-5; Ekstrom 2000, S. 21-54; Kane 2005, S. 23-31; Fischer et al. 2007, S. 3-4.

⁵²⁸ Kane 2005, S. 32-39.

⁵²⁹ Kane 2005, S. 67-79.

⁵³⁰ Skinner 1971, S. 11-30.

selbstverständlich, dass sich der Determinismus im Allgemeinen noch einmal im Bereich der Naturwissenschaft im Ganzen befindet. Aber es wäre ein Fehler, zu glauben, dass sich der Determinismus in diesem Bereich einschliesse. Derartige Versuche, das menschliche Verhalten in umfassender und reduktiver Weise zu begreifen sind auch andererseits im Bereich der Geisteswissenschaften zu finden. So glauben es viele Psychologen, Soziologen, Anthropologen, und sogar Philosophen. In diesen Bereichen und unter ihren verschiedenen Strömungen können wir solch eine Bahn überall finden. Vielen zufolge wäre die Freiheit nicht mehr als eine Illusion. Viele Psychologen und Neurowissenschaftler glauben beispielsweise, selbst wenn sie nicht offensichtlich so etwas behaupten, dass die Menschen nicht unter der absoluten Kontrolle von den psychischen oder neurophysiologischen Prozessen stünden, dass es zumindest verborgene psychologische Mechanismen gäbe, die die Menschen dazu antrieben, sich in einer nicht bewussten Weise zu verhalten.⁵³¹ Auch unter den Philosophen wäre diese Ansicht zu finden, dass die Frage nach Freiheit, wenn diese als die Möglichkeit, sich ein Individuum durch seinen eigenen Willen zu determinieren, verstanden werden würde, eine falsche Frage, eine Illusion sei, obgleich die Illusion des freien Willens oder zumindest die Erfindung einer intelligiblen Freiheit für das gemeinsame Leben nützlich sein könnte, wie die Idee der zivilen und politischen Freiheit, wie die Notion der moralischen Verantwortlichkeit.⁵³² Nach diesen Autoren sollten wir unsere moralische Terminologie ändern und dafür braucht man die Führung der neuen Kenntnisse der Wissenschaft von dieser Problematik.

Andere glauben, dass die drei Prinzipien gerechtfertigt seien und wir daher alle diese behalten müssten, aber eine von diesen wäre gründlich falsch ausgelegt.

⁵³¹ Siehe dazu: Skinner 1971 und Wegner 2002. Nach einigen Ansichten hätte auch Freud die Möglichkeit des freien Willens negiert:

„*Freud's views on the nature of human nature would easily fall toward determinism.* Freud believed that most of our behavior is determined by past events rather than molded by present goals. Humans have little control over their present actions because many of their behaviors are rooted in unconscious strivings that lie beyond present awareness. Although people usually believe that they are in control of their own lives, Freud insisted that such beliefs are illusions.“ (FEIST & FEIST 2009, S. 67, Hervorhebung DdVC).

⁵³² Für die Verteidigung einer solchen Perspektive, die als ‚*hard determinism*‘ bezeichnet wurde, wenn es die Verneinung des freien Willens gäbe, und auch derjenigen Perspektive, die ‚*compatibilism*‘ genannt wurde, siehe unter anderen: Hobbes Leviathan; Hume THN; Smilansky 2000; Pereboom 2001, 2007; Kane 2005, S. 12-23, 67-79; Fischer 2007. Strawson 1962, S. 1-28.

Man müsste daher einfach eine dieser Prinzipien anders formulieren, um den Determinismus und den freien Willen einander anzupassen. Das wäre die Haltung des *Kompatibilismus*.⁵³³ Sie vertritt, dass wir in der Metaphysik keine wahre Antwort auf diese Frage finden könnten. Ihre Anhänger bemühten sich dann zu zeigen, dass die Frage nach dem freien Willen nicht ontologisch formuliert sein sollte, sondern *praktisch* gestellt werden müsste. Nicht nur würde die Vorstellung der Autonomie in der Suche einer metaphysischen Antwort ausgeklammert, sondern diese könnte sogar nicht wirklich mit dem ganzen Umfang der Begriffe innerhalb der Frage nach der Autonomie angemessen behandelt werden. Diese Begriffe wären in sich praktisch und nur durch solch eine Auffassung wäre die Frage nach der Autonomie gut zu behandeln.

Innerhalb jeder Gruppe und auch jeder Problemgestaltung sähen wir auch unterschiedliche Vorschläge, wie wir vorgehen sollten, falls wir dieses Problem würden auflösen wollen. Auf der Seite der ontologischen Untersuchung der geistigen Verursachung gibt es auch etwa zwei umfassende Gruppen. Eine dieser Gruppen sei skeptisch über die Existenz von geistigen Ereignissen oder zumindest über die Relevanz solcher geistigen Ereignisse für das menschliche Verhalten. Sie besagt, dass entweder der Geist oder seine angeblichen Ereignisse keine wirksame Rolle für das Verhalten von jemandem spielen, obwohl wir Intentionen oder Absichten hätten oder solche Intentionen und Absichten tatsächlich ein Scheinproblem seien, die, wie im harten Determinismus, durch die Wissenschaft eliminiert sein müssten.⁵³⁴ Die geistige Ereignisse und Zustände seien nicht mehr als bloße *Epiphänomene* oder eine reine Fiktion einer nicht-wissenschaftlichen Erklärung.⁵³⁵ Die erste These sei die des *Epiphänomenalismus* und die zweite des *eliminativen Materialismus* (oder einfacher, *Eliminativismus*). Der Epiphänomenalismus sei nach Braddon-Mitchell und Jackson: „the doctrine according to which mental properties...are causally impotent – they make no difference to what happens. They may themselves have causes, but they do not cause anything.“ (BRADDON-MITCHELL & JACKSON 1996, S. 6).⁵³⁶ Indem

⁵³³ Dennett 1984; Watson 1982, S. 5-8; Ekstrom 2000, S. 55-80; Pereboom 2001; Kane 2005, S. 12-22; Fischer et al. 2007, S. 3-4.

⁵³⁴ Braddon-Mitchell & Jackson 1996, S. 239-242.

⁵³⁵ Kim 1998, S. 128-130.

⁵³⁶ Nichts Anderes sagt Kim:

wir diese These analysieren, könnten wir schließen, dass diese These in der Tat sehr interessant ist, jedoch nicht wegen ihrer Plausibilität, sondern wegen ihrer völligen Unglaubwürdigkeit. Dieser These nach wäre die ganze Phänomenologie der bewussten Handlung, dass unsere Entscheidungen, Glauben, und andere geistigen Zustände, relevant seien für unser Verhalten, z. B. ich stand von meinem Bett auf, um in die Küche zu gehen, weil ich dies so entschied oder wollte, nichts sei falsch in sich selbst, aber irreführend, weil sich die kausalen relevanten Elemente nicht im Geist befänden, selbst wenn wir diese Gefühle tatsächlich hätten. Am besten wäre die Phänomenologie der geistigen Zustände das Nebenprodukt der wirklich kausalen, physischen Elemente, wie die Träume das Nebenprodukt bestimmter Hirnprozesse wären, die keine kausale Relevanz hätten. Churchland zufolge sei der Eliminativismus „the thesis that our commonsense conception of psychological phenomena constitutes a radically false theory, a theory so fundamentally defective that both the principles and the ontology of that theory will eventually be displaced.“ (CHURCHLAND 1989, S. 1). Der Eliminativismus wäre ein radikaler Physikalismus, der besagt, dass alle mentalen Inhalte nichts mehr als rein physikalische Prozesse wären. Es gäbe überhaupt *kein geistiges* Element. Die ganze mentale Sprache wäre einfach ein Irrtum der täglichen Sprache, den die Wissenschaft mit der Zeit aus unserem täglichen Vokabular auszupfen würde.⁵³⁷

Man könnte vielleicht behaupten, dass ein tiefgehender Unterschied zwischen beiden Thesen besteht, sodass sie nicht miteinander verglichen werden könnten, da der Epiphänomenalismus den Körper-Geist-Dualismus voraussetze, während der eliminative Materialismus reduktionistisch sei. Das könnte vielleicht wahr sein, aber ich bin der Meinung, dass diese Differenz heutzutage nicht angewendet werden könnte, da der Dualismus nicht mehr akzeptierbar wäre, und die Folge beider Theorien dieselbe wäre, nämlich *die kausale Kraft der geistigen Ereignisse falsch wären*. Wenn eine Theorie des Geistes am Ende epiphänomenalistisch wäre,

„Epiphenomenalism is the thesis that although all mental events are caused by physical events, mental events are only ‘epiphenomena,’ that is, events without powers to cause any other event. Mental events are effects of physical powers, but they do not in turn cause anything else, being powerless to affect physical events or even other mental events; they are the absolute termini of causal chains” (KIM 1998, S. 129).

⁵³⁷ Churchland 1989b.

würde sie deswegen abgelehnt oder müsste sie eliminativ werden, falls sie noch würde überleben wollen. Der Epiphänomenalismus wäre dann der erste Schritt zu dem eliminativen Materialismus.⁵³⁸ Sie beide wären *radikale skeptische Theorien* des Geistes.⁵³⁹

Die kausal relevant physikalischen Prozesse oder Elemente wären aber nach unterschiedlichen Theorien sehr verschieden. Heutzutage wären die Verteidiger solcher Perspektiven viele Neurowissenschaftler oder kognitive Psychologen, die behaupten, dass Handlungen, oder in einer neutralen Sprache, das *Verhalten*, durch Hirnprozesse bewirkt seien.⁵⁴⁰ Obwohl wir schon diese auf die menschliche Neurophysiologie konzentrierte Strömung des Epiphänomenalismus Anfangs des 20. Jahrhunderts sehen konnten, die alte Theorie, die den Epiphänomenalismus am erfolgreichsten verteidigte, gehörten diejenigen der Stimulus-Response-Theorien, zu denen des Behaviorismus und der klassischen Konditionierung.⁵⁴¹

Die Thesen des Epiphänomenalismus oder Eliminativismus beruhen auf zwei unterschiedlichen, aber miteinander verknüpften Ideen. Die erste ist schon kurz umrissen worden, nämlich *die metaphysische Strategie*.⁵⁴² Das menschliche Verhalten ließe sich nicht gut durch die mentale Terminologie, wie Überzeugungen, Glauben, Wünsche oder Begierde, erklären. Indem wir im Alltag versuchten, das menschliche Verhalten durch diese geistige Terminologie zu erklären, befänden wir uns innerhalb einer wissenschaftlich sehr unangenehmen Stelle, weil die „Volkpsychologielehre“, d. i. die von uns verwendbare alltägliche Psychologie, womit wir das alltägliche Verhalten durch diese geistige Terminologie verstehen und erklären könnten, im Widerspruch zu den heutigen neurowissenschaftlichen Kenntnissen stünde. Indem wir eine volkpsychologische Erklärung zu etwas gäben, meinten wir eine ganze Theorie, die daher danach streben müsste, wissenschaftlich zu sein, d. i., sie müsste eine ontologische Basis voraussetzen, so dass sie einen ontologischen Fundus für das Verständnis der Begriffe dieser Theorie hätte. Die Volkpsychologielehre müsste

⁵³⁸ Steward 1997, S. 238-257.

⁵³⁹ Ich werde von hier ab beide Thesen, den Epiphänomenalismus und den Eliminativismus, unter demselben umfassenden Begriff des Epiphänomenalismus zusammenfassen, da ich, wie erklärt, beide als verschiedene Phasen einer einzigen skeptischen Weltanschauung sehe.

⁵⁴⁰ Gallagher 2006, S. 109-111.

⁵⁴¹ Taylor 1964, S. 111-115; Graumann 1980, S. 16-23; Gardner 1985, S. 109-111.

⁵⁴² Braddon-Mitchell & Jackson 1996, S. 240.

aber das Prinzip der psychophysischen Verursachung rechtfertigen, d. i. wie diese geistige Ontologie die physische Welt beeinflussen könnte, und sie könnte das nicht, so sagten die Verteidiger des Eliminativismus.⁵⁴³ Im Gegensatz dazu, behaupteten sie, dass von uns ein wirklich wissenschaftlicher Realismus die Stellung forderte, dass es *keine* wirklichen physischen Entitäten gäbe, die *auch* geistig wären.⁵⁴⁴

John B. Watson z. B. spricht direkt und ohne Rücksicht über den Unterschied zwischen der neuen und besseren Psychologie, d. i. dem Behaviorismus, und der alten, noch mystischen Psychologie:

„Possibly the easiest way to bring out the contrast between the old psychology and the new is to say that all schools of psychology except that of behaviorism claim that "*consciousness*" is the subject matter of psychology. Behaviorism, on the contrary, holds that the subject matter of human psychology is the *behavior or activities of the human being*. Behaviorism claims that "*consciousness*" is neither a definable nor a usable concept; that it is merely another word for the "*soul*" of more ancient times.“ (WATSON 1924, S. 3, Hervorhebung Watson).

Es gäbe dann nach Watson, und auch den anderen Behavioristen, keine Zustände oder Ereignisse, die wir wirklich als mental definieren könnten, die sich nicht auf das Verhalten bezögen. Dieser Standpunkt wäre nichts Anderes als das, was wir auch in der neurophysiologischen Strategie finden könnten, da beide Standpunkte dieselbe logische Form hätten, obgleich die Begriffe und ihre empirische Basis verschieden wären.⁵⁴⁵ Donald O. Hebb sagt auch über das Verlassen des Geistes als eine selbstständige Sache und sein neues neurologisches Verständnis:

„Mind is an activity of the brain, and that our knowledge of it is chiefly theoretical, inferred from behavior rather than being obtained directly from self-observation (i.e., from introspection, "looking inward")... There are two theories of mind, speaking very generally. One is animistic, a theory that the body is inhabited by an entity—the mind or soul—that is quite different from it, having nothing in common with bodily processes. The second theory is physiological or mechanistic; it assumes

⁵⁴³ Melnyk 1991.

⁵⁴⁴ Churchland 1979, S. 1-6.

⁵⁴⁵ Churchland 1989, S. 77-110.

that mind is a bodily process, an activity of the brain. Modern psychology works with this latter theory only.“ (HEBB 1958, S. 2).

Darin stünde auch die zweite Idee des Eliminativismus, nämlich, da die geistigen Entitäten keine wirklichen Entitäten wären und sie einfach ein Irrtum seien, der im Laufe der Zeit und mit der ständigen Arbeit von Neurowissenschaftlern und Psychologen verschwinden würde, wie andere Theorien und Begriffe, z. B. Alchemie, Vitalismus, Kreationismus u. a..⁵⁴⁶ Anhand von verschiedenen Beispielen aus der Geschichte der Wissenschaft behaupteten dann die Verteidiger des Eliminativismus, dass viele Theorien ein solches Schicksal erlitten hätten und auch die Theorie und die Begriffe der Volkspsychologie einfach zu einer Kuriosität der Geschichte der Wissenschaft werden würden. Ihnen zufolge sei diese zweite Idee *die erklärende Strategie*. Diese Strategie wäre einfach eine Behauptung, denn da viele alte Theorien nicht das Verhalten und seine unterschiedlichen, problematischen Erscheinungen gegen die Hand einer empirisch gut gegründeten Wissenschaft überleben könnten, wäre dadurch zu erwarten, dass dasselbe mit der Volkspsychologielehre passieren würde.⁵⁴⁷ In dieser Richtung könnten wir Braddon-Mitchell und Jackson verstehen, wenn sie sagen:

„Just as Aristotelian physics was replaced by Newtonian physics, which in turn was replaced by relativity theory and quantum theory, and just as Ptolemaic astronomy was replaced by Copernican and Keplerian astronomy, precisely because the older theories were exposed as degenerating research programmes by the newer ones, so the eliminativist urges that all the evidence points to folk psychology being replaced in the future by a neuroscience that provides us with new, superior categories for explaining and predicting behaviour.“ (BRADDON-MITCHELL & JACKSON 1996, S. 242).

Dies sei nicht die einzige Stellung zu der Problematik der Handlung und der geistigen Verursachung. Es gibt auch diejenigen, die behaupten, dass unsere Phänomenologie der Handlung und der Verursachung wahr und wirksam sein sollte, sonst wäre es ein großes Mysterium, das Aufkommen dieser

⁵⁴⁶ Churchland 1989a, S. 8-9; Stich 1996, S. 93-94.

⁵⁴⁷ Churchland 1989a, S. 6-9.

Phänomenologie zu erklären. Was könnten diese geistigen Inhalte sein, wenn sie nicht wahr wären? Existieren sie, aber wären sie wirkungslos, warum existieren sie dann, wenn sie keine Funktion hätten? Diese Antwort sei manchen zufolge lächerlich.⁵⁴⁸ Das wäre aber keine gute Antwort gegen den Eliminativismus, da sie die ganze Notion der propositionalen Einstellungen und damit auch ihre Phänomenologie ablehnten. Meines Erachtens wären aber beide Haltungen zur dieser Problematik unhaltbar. Wie könnten wir wirklich negieren, dass diese Phänomenologie wahr sei? Daher sollte die Stellung des Epiphänomenalismus und des Eliminativismus entweder falsch sein, oder wir müssten durchaus verneinen, dass wir diese Phänomenologie hätten. Dagegen und für die Phänomenologie der geistigen Entitäten kämen ins Spiel diejenigen, die sich für die sogenannte Volkpsychologie einsetzten und die Anwendung dieser, um die Handlung zu erklären, nämlich die *Intentionalisten*. Die diese Stellung einnehmenden Philosophen behaupten, dass die Phänomenologie nicht nur wahr sei, aber auch wichtig, um die Handlung zu determinieren und adäquat zu erklären.

Innerhalb der Theorien der Handlung gäbe es aber unterschiedliche Positionen, die sich auch in zwei Gruppen charakterisieren ließen. Meines Erachtens nach basiert der Unterschied zwischen den beiden Gruppen auf einer angeforderten Reduktion der geistigen Inhalte auf physische Eigenschaften. Dieser Unterschied sei uns sehr wichtig, um die Notion der Verantwortlichkeit zu begreifen. Eine von diesen glaubt, dass solch eine Reduktion nötig wäre, wenn wir eine nicht-dualistische Geisteslehre haben wollten und die oben sogenannte Aporie der geistigen Verursachung auflösen wollten. Mele sagte: „Causalism typically is embraced as part of a naturalistic stand on agency according to which mental items that play causal/explanatory roles in action are in some way dependent upon or realized in physical states and events“ (MELE 1997, S. 3). Diese Gruppe plädierte für eine *Kausallehre der Handlung* und könnte als *Kausalismus* bezeichnet werden. Dieser Ansatz bestünde aus zwei grundlegenden Ideen: (1) ob ein Verhalten eine Handlung sei, begründe sich auf die Art und Weise, wie dieses Verhalten verursacht würde; (2) und die Handlung werde durch ihre Ursache erklärt und auch gerechtfertigt.⁵⁴⁹ Alfred R. Mele sagt: „Causal

⁵⁴⁸ Braddon-Mitchell & Jackson 1996, S. 6-7.

⁵⁴⁹ Mele 1997, S. 1-26.

theories of action hold that an event's being an action depends upon how it was caused. These theories feature as causes such psychological or mental items as beliefs, desires, intentions, and related events.“ (MELE 1997, S. 2-3). Im Allgemeinen glaubt ein Kausalist, dass ein Verhalten *V* eine Handlung *H* wäre, wenn es die richtige Ursache hätte, nämlich irgendwelche intentionale Zustände wie Glauben, Überzeugungen, Wünsche, Triebe usw.⁵⁵⁰ Jede Kausallehre der Handlung konzipierte in verschiedener Weise, was diese richtige Ursache wäre, selbst wenn die Ursache stets ein intentionaler Zustand oder eine Gruppe davon wäre.

Andererseits hätten wir auch diejenigen, die abstritten, dass irgendeine Art von mentaler Verursachung erforderlich wäre, weil die ganze Notion von Kausalität noch zu dunkel sei, um diese benutzen zu können, um den Begriff der Handlung zu erläutern. Sie behaupteten, dass diese Verbindung zwischen der Handlung und den propositionalen Einstellungen nicht kausal wäre, vielmehr wäre sie in der Tat eine *analytische Beziehung*, d. i., ein Verhalten sei eine Handlung, weil die Handlung mit irgendeinem intentionalen Zustand oder einer *Intention* verbunden sei.⁵⁵¹ Die Intention sei der *Grund* dafür, dass ich in dieser Weise handelte. Indem ich z. B. zu einer Buchhandlung gehe und jemand mich fragt, warum ich dazu kam, und ich antwortete: „weil ich ein Buch kaufen will“ oder „Heute ist die Veröffentlichung des Buches meines Lieblingsverfassers“, erkläre ich mein Verhalten. Es wäre nicht mehr eine bloße Körperbewegung, wie ein Spasmus, sondern es hätte einen Grund, oder noch von vielen so gesagt, ein *Ziel*. Man müsste aber nach den Befürwortern beachten, dass es eine kausale Verbindung zwischen dem Verhalten und der Intention geben könnte. Das wäre möglich. Aber es wäre nicht diese kausale Verbindung zwischen dem Verhalten und der Intention, oder irgendeinem intentionalen Zustand, die den *ontologischen Kern* des Begriffs der Handlung ausmache.⁵⁵² *Das Verhalten wäre eine Handlung, indem es einen Grund dafür hätte, und das wäre einfach begrifflich*, d. i., die Beziehung zwischen dem Verhalten und der Intention, aus der die Handlung bestünde, wäre linguistisch. Ob die Intention die Handlung verursachte

⁵⁵⁰ Davidson 2001, S 11-17; Costa 1987, S. 831.

⁵⁵¹ Weber WG, S. 1-2; Graumann 1980, S. 21-29; Malcolm 1968, S. 45-72; Ginet 2002, S. 386-389.

⁵⁵² Ginet 2002, S. 391.

oder nicht wäre gleichgültig, um ein Verhalten als Handlung einzuordnen. Dieser Ansatz wird von einigen *Nicht-Kausalismus* genannt und die Philosophen, die diese Position verteidigen, könnten *Nicht-Kausalisten* genannt werden.

Die Frage lautet somit: spricht Hegel über diese Problematik? Nimmt er eine dieser Positionen auf oder schlägt er uns etwas Neues vor, so dass wir diese Brücke zwischen der Freiheit und dem Determinismus überwinden könnten? Meines Erachtens wäre es gerechtfertigt zu behaupten, dass Hegel eine komplexe Theorie proponierte, die die oben verschiedenen Einsichten dieses Themas in demselben Rahmen vereinigt. Wir könnten es die *systemtheoretische Handlungslehre* nennen. Dafür stütze ich mich stark auf die Werke von Talcott Parsons und anderen analytischen Philosophen. Zuerst müssen wir jedoch verstehen, wie Hegel diese Problematik behandelt.

Der erste Schritt daraus ist, dass Hegel die wissenschaftliche Anschauung ablehnt, dass die Hinzufügung des Zwecks ein Paradoxon ergeben könnte. Beide seien nicht nur kompatibel, sondern sie seien beide nötig für eine Gesamtwissenschaft. Sie seien in der Tat einfach auf verschiedene Ebenen der Naturerfahrungen und der wissenschaftlichen Kenntnisse angewendet.⁵⁵³ Er sagt über die Naturwissenschaft seiner Zeit, dass

„[e]s jedenfalls als ein sehr wesentlicher, ja als der Hauptmangel der neueren Naturforschung angesehen werden [muß], daß dieselbe auch da, wo es sich um ganz andere und höhere Kategorien als die des bloßen Mechanismus handelt, gleichwohl diese letztere, im Widerspruch mit demjenigen, was sich einer unbefangenen Anschauung darbietet, so hartnäckig festhält und sich dadurch den Weg zu einer adäquaten Erkenntnis der Natur versperrt.“ (HEGEL ENZ I, § 195 Zusatz).

Interessanterweise sei genau das Problem der Leib-Geist-Trennung nach ihm ein exemplarisches Beispiel dieser Eroberung der mechanischen Auffassung der Welt zum Nachteil anderer wissenschaftlicher Erklärungen.⁵⁵⁴ Nur wenn wir alle weltlichen Verhältnisse durch den Mechanismus erklären wollten, gerieten wir in das Paradox der geistigen Verursachung. Nichtsdestoweniger könnte und müsste

⁵⁵³ Hegel Enz I, § 200 Zusatz; Stekeler-Weithofer 1992, S. 398-399.

⁵⁵⁴ Hegel Enz I, § 195 Zusatz.

man die mechanische Erklärung in anderen Bereichen der Wissenschaften benutzen, falls es so gefordert wäre.⁵⁵⁵ Nach Hegel könnten Schmerzen und andere organischen Erklärungen zu Recht von dieser Erklärungsart Gebrauch machen. Zwar könnten wir einige Handlungen erst verstehen, wenn wir die dahinterstehenden Regeln auch verstehen, die wir auswendig gelernt befolgen. Solche Erklärungen wären aber mechanisch, da die auswendig gelernten durchgeführten Regeln in der Tat nicht aus dem Willen befolgt wären, sondern durch etwas Äußerliches bestimmt würden.⁵⁵⁶

Noch wichtiger wäre der Punkt, dass nach Hegel der Mechanismus selbst den Weg zur teleologischen Erklärung öffnete. Die mechanischen Verhältnisse zeigten sich nicht durch einen einzigen ontologischen Modus, vielmehr gäbe es in der Tat zwei Modi dieser Verhältnisse. Die erste Art der mechanischen Betrachtung sei der *formelle Mechanismus*. Dieser Mechanismus erklärte ein Naturgeschehen durch die Postulierung einer unmittelbaren Verbindung zwischen zwei oder mehr voneinander unabhängigen Objekten, die nicht in den Objekten selbst zu finden wäre. Diese Art des Mechanismus setze dann zwei strukturelle Punkte voraus.⁵⁵⁷ Die mechanischen Beziehungen, die sich innerhalb der Natur befänden, seien nach Hegel *unmittelbar* und *äußerlich*. Sie seien unmittelbar, weil die Verhältnisse zwischen den Objekten nicht durch ein Drittes vermittelt seien, d. h., diese beständen für sich selbst und benötigten keine Hilfe anderer Elemente, die sich in den miteinander kausal verbundenen Objekten befinden. Zum anderen seien sie äußerlich, weil die notwendig präsumierten Elemente einfach in der Welt existieren müssten. Dieser Begriff der Äußerlichkeit wäre dem der Zufälligkeit sehr ähnlich, weil wir beide dazu bräuchten, keine Absicht zu zählen, um diese Art der Kausalität aufzufassen. Daher sagt Hegel: „Das Objekt I. in seiner Unmittelbarkeit ist der Begriff nur *an sich*, hat denselben als subjektiven zunächst *außer ihm*, und alle Bestimmtheit ist als eine äußerlich gesetzte.“ (HEGEL ENZ I, § 195, Hervorhebung Hegel). Die Unmittelbarkeit einer mechanischen Kausalkette könnte durch die folgende Struktur charakterisiert werden:

⁵⁵⁵ Hegel Enz I, § 195 Zusatz.

⁵⁵⁶ Hegel Enz I, § 195.

⁵⁵⁷ Von Wright 1971, S. 1-8.

Ursache X → Wirkung X,

in der die Beziehung zwischen beiden Momenten direkt sei und man dieses kausale Verhältnis durch die sprachliche Struktur ‚wenn..., dann...‘, nämlich, durch einen logischen Konditional beschreiben könnte.⁵⁵⁸ Zwei Ereignisse seien durch einen Konditional aneinander angeschlossen und dadurch wären sie erklärt. Ein sehr einfaches Beispiel dafür wäre: wenn es regnet, dann wird die Straße nass. Naturtatsachen geschähen unmittelbar in ihren Beziehungen, weil wir kein anderes Element brauchten, um die Wirkung zu erklären, da wir die Ursache und die Naturgesetze haben. Meines Erachtens ist es durchaus einfach zu sehen, dass diese Darstellung der Lehre des Mechanismus zu derjenigen des Determinismus perfekt passt. Wie bereits aufgezeigt, wäre in diesem jede Wirkung *W* notwendig für eine frühe vorherige Ursache *U*, sodass jene ohne diese nicht geschehen könnte und, wenn die Ursache *U* vorkäme, geschähe in folgenden auch die Wirkung *W*.

Aber nach Hegel gäbe es einen anderen Modus des Mechanismus, dessen ontologischer Kern *relational* wäre, nämlich den *differenten Mechanismus*. Während der formelle Mechanismus die Naturgeschehen durch eine äußere Kraft erklärte, die sich zwei oder mehr voneinander unabhängigen, unterschiedlichen Objekten aufdrängten, existierte diese Kraft für den differenten Mechanismus erst, wenn zwei Objekte in eine Beziehung miteinander träten.⁵⁵⁹ Damit könnte man behaupten, dass diese Kraft noch äußerlich wäre, weil sie eine Variable wäre, die sich in der Natur befände, aber sie wäre in einem wichtigen Sinne nicht mehr äußerlich, sodass sie von der Beziehung zwischen zwei oder mehreren Objekten *abhängig* wäre. Sie könnte nur existieren, weil die Objekte einen Zusammenhang miteinander hätten. Diese Kraft wirkte dann gegenseitig auf die Objekte, die sie kreierten. Diese Objekte *beeinflussten* daher auch einander, und dadurch wären sie beide die Ursache und die Wirkung voneinander. Dieser differente Mechanismus wäre dann ein *kommunikatives Beziehungsschema*, wodurch selbstständige Objekte miteinander in Verbindung kämen und aufeinander wirken könnten, indem sie von den anderen Teilen „Auskünfte“ erhielten, die von ihrer Beziehung selbst erworben würden.⁵⁶⁰ Die Differenz wäre nichts Anderes als die

⁵⁵⁸ Von Wright 1971, S. 38-41; Nagel 1979, S. 47-52, 73-75.

⁵⁵⁹ Stekeler-Weithofer 1992, S. 395-396.

⁵⁶⁰ Pask 1992, S. 17-18.

Differenzierung oder die Unterscheidung seiner selbst von einer jetzt geschaffenen Äußerlichkeit, die wir auch *Umwelt* nennen könnten, durch die innerliche Kommunikation der Einheit, d. i. Kommunikation zwischen den Teilen der Einheit.⁵⁶¹ Gregory Bateson definierte durch diese Linien einen sehr ähnlichen Begriff in einer guten Weise, der sogar denselben Namen, „difference“, trägt:

„it takes at least two somethings to create a difference. To produce news of difference, i.e., *information*, there must be two entities (real or imagined) such that the difference between them can be immanent in their mutual relationship; and the whole affair must be such that news of their difference can be represented as a difference inside some information-processing entity.“ (BATESON 1979, S. 68, Hervorhebung Batesons).

Nach Hegel wäre z. B. die Erdanziehungskraft ein solches Naturgeschehen, da sie nur bestünde, wenn die Körper in einer Beziehung miteinander stünden. Meines Erachtens könnte man ohne Bedenken aussagen, dass dieses Verständnis die erste Annäherung an eine Systemtheorie wäre, die Hegel in seiner Philosophie machte, da wir in diesem Moment mit dem Zusammenhang dieser Objekte in der Tat das erste Auftreten einer *offenen Einheit*, oder eines *offenen Systems*, hätten als sie noch keine *innere* Wirklichkeit erhielten, um sich selbst zu determinieren und ihre Identität zu befestigen, und sie im Ganzen nicht von ihrer Umwelt zu unterscheiden wäre, da die miteinander bezogenen Objekte noch in einer *äußerlichen* Relation zueinander stünden. Dieses System stünde noch strukturell offen zu der Umwelt und diese Objekte erführen noch eine unwahre, oder nicht komplette Selbständigkeit voneinander und daher wäre ihre Beziehung und die ganze Einheit noch nicht wirklich selbstständig.⁵⁶² Sie wäre keine *wirkliche* Einheit. Aber die Idee einer systemischen Einheit käme schon in diesem Moment auf, selbst wenn sie noch nicht komplett wäre. Hegel sagt:

„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. – Es ist nur durch die Natur dieses Zusammenschließens...daß ein Ganzes in

⁵⁶¹ Luhmann 1973, S. 174-176; 1984, S. 31-34, 191-192.

⁵⁶² Hegel Enz I, § 196.

seiner Organisation wahrhaft verstanden wird.“ (HEGEL ENZ I, § 198).

Wir könnten die Notion des differenten Mechanismus mit der folgenden Struktur erfassen:

Ursache X/Wirkung X' ↔ Ursache X'/Wirkung X.

Es wäre diese Art von fortgeschrittenem Mechanismus, die sich als ein neuer Ansatz der Kausalität für ein noch komplettes Verständnis des Lebens und auch des Geistes zeigte, und sich auch im *Chemismus* und in der *Teleologie* befände. Erst damit wären wir in der Lage, die Gesamtwirklichkeit verstehen zu können.

Während sich der Mechanismus mit angeblich begrifflich voneinander selbstständigen Objekten, deren Bewegungen und Verhalten durch eine äußerliche Kraft bestimmt würden, sogar diejenigen in einer relationalen Beziehung, beschäftigte, lehrte der Chemismus über Objekte, die diesen relationalen Zusammenhang in sich selbst hätten.⁵⁶³ Nach Hegel wären sie ein *differentes Objekt*, d. i. ein Objekt, dessen bestimmte Eigenschaften durch ihren innerlichen Zusammenhang neue, höhere Eigenschaften produzierte und sich selbst änderte und dadurch Identität determinierte, indem es sich von der Gesetzlichkeit der Umwelt erhöhe.⁵⁶⁴ Hegel sagt: „Die chemisch-differenten Objekte sind das, was sie sind, ausdrücklich nur durch ihre Differenz und sind so der absolute Trieb, sich durch- und aneinander zu integrieren.“ (HEGEL ENZ I, § 200 Zusatz). Die Kraft, die diese Einheit befestigte, sei dann nicht mehr äußerlich, sondern *innerlich*, weil die Eigenschaften, die sich aneinander binden *vom* Objekt seien, d. i., sie seien *im* Objekt.⁵⁶⁵ Hegel zufolge sei diese Kraft dann nicht mehr zufällig oder gleichgültig, aber sie erhalte genau dadurch ihre Notwendigkeit. Die innerliche Kraft zwischen den Eigenschaften sei es, was das Objekt bildete und nicht das Gegenteil, wie im Mechanismus, weil, während im Mechanismus die Objekte selbstständig bestünden, d. h. die äußerliche Kraft nicht notwendig für ihre individuelle Existenz sei, könnten die Objekte im Chemismus nicht ohne diese Relation bestehen. Die systematische Relation erhalte daher ihre Wirklichkeit im Chemismus, weil sie

⁵⁶³ Hegel Enz I, § 200.

⁵⁶⁴ Hegel Enz I, § 201; Enz II, § 326.

⁵⁶⁵ Stekeler-Weithofer 1992, S. 398.

erst da wirklich eine Einheit bildete. So wie Hegel über den Chemismus spricht, besagt nach Gordon Pask, dass

„a system is organizationally closed (autopoietic or P-individuated or socially-individuated, as you wish) or simply that there is a system insofar as there is some fabric (biological, mental, conceptual, societal) upon which productive operators act to give products.“ (PASK 1992, S. 18).

Im Mechanismus erführe das Objekt eine unwahre Selbstständigkeit, weil es eine Totalität wäre, deren direkte Existenz von anderen Objekten nicht abhängig wäre, dessen Verhalten aber von ihnen und einer äußerlichen Kraft determiniert wäre. Im Chemismus befände sich diese Kraft aber innerhalb des Objekts und sie sei das Ereignis der innerlichen Beziehung zwischen den Eigenschaften des Objekts. Diese Organisation zwischen den Objekten und der von ihnen produzierten Kraft sei es, was Hegel *chemische Prozesse* nennt.⁵⁶⁶ Meines Erachtens könnten wir dann die chemische Struktur in folgender Weise betrachten:

$$\text{Ursache W} \rightarrow [\text{Ursache X} \leftrightarrow \text{Ursache Z}] \rightarrow \text{Wirkung Y}$$

Allerdings sei der Chemismus nach Hegel zusammen mit dem Mechanismus noch nicht in der Lage, die ganze Wirklichkeit des Lebens zu erklären. Der chemische Prozess sei noch nicht selbstständig. Das Produkt des chemischen Prozesses, das von Hegel sogenannte *Neutrale*, sei das, was durch den innerlichen Zusammenhang ganz bestimmt würde. Diese Beziehung zwischen dem Neutralen und dem chemischen Prozess sei daher unmittelbar, d. i., es gäbe keinen Grund dafür außer der faktischen Behauptung, dass es einfach so wäre! Das wäre die Äußerlichkeit des Neutralen.⁵⁶⁷

Zusammenfassend könnten wir sagen, dass sich im Chemismus schon eine wirkliche Einheit, oder ein wirkliches System, befände, da es jetzt eine wirkliche Trennung zwischen der Umwelt und der Einheit gäbe, sodass diese Einheit eine bestimmte Innen-außen-Wirkung auf die Umwelt besitze. In diesem Sinne wäre der chemische Prozess selbstständig, weil er etwas Neues in die Welt bringen

⁵⁶⁶ Hegel Enz I, §§ 200-201.

⁵⁶⁷ Hegel Enz I, § 203.

könnte, was noch nicht existierte. Er wäre dann eine *geschlossene Einheit* oder ein *geschlossenes System*, deren Teile eine partikuläre Organisation mit ihren eigenen Gesetzen zeigten und sie dadurch von ihrer Umwelt entfernte, selbst wenn sie mit ihr eine kommunikative Beziehung beibehielte.⁵⁶⁸ Jeder Versuch zu erklären, warum sie sich in einer bestimmten Weise verhielte, müsste dann innerhalb der Teile und ihrer Organisation, und damit ihrer Gesetze, nach der Erklärung suchen. Der Grund des Verhaltens wäre jetzt im System, nicht mehr außerhalb von ihm. Der Chemismus wäre aber noch nicht wirklich selbstständig, weil dieser Prozess einfach gegeben sei. Sein Produkt sei von daher von *außen* determiniert.⁵⁶⁹ Hegel sagt darüber: „Der Begriff als solcher ist nur erst das Innere dieses Prozesses und kommt hier noch nicht in seinem Fürsichsein zur Existenz. Im neutralen Produkt ist der Prozeß erloschen, und *das Erregende fällt außerhalb desselben.*“ (HEGEL ENZ I, § 202 Zusatz, Hervorhebung DdVC). Die Beziehung zwischen den innerlichen Teilen der Einheit sei *unmittelbar* verantwortlich für das Aufkommen des Produkts. Indem sich diese Teile in einem bestimmten innerlichen Zustand befänden, d. h. das Produkt sei unabhängig von dem System selbst und irgendeiner Beziehung mit der Umwelt, die es auch haben könnte, kreierte. Die Verursachung des Produkts sei in der dadurch entstehenden Äußerlichkeit zu finden, d. i., es gäbe keine Erklärung dafür, dass dieses Produkt und nicht ein anderes aus dieser innerlichen Beziehung entstanden wäre! Es gäbe einfach eine direkte Beziehung zwischen der Organisation der Einheit und der Verursachung des Produktes. Deswegen wäre es ohne Verlust möglich, den Prozess statt mit einer chemischen, organischen Erklärung auch mit einer mechanischen Erklärung wiederzugeben.⁵⁷⁰ Das wäre nach Hegel dann noch nicht genug, um ein umfassendes Bild des Lebens darzustellen.⁵⁷¹ Wenn wir z. B. eine komplette Erklärung für den Lauf *L* einer Katze *K* in einer Umwelt *U* geben möchten, könnten wir keine liefern, wenn wir uns einfach auf die Naturgesetze- und physiologischen Gesetze stützen. Mit diesen wäre es uns nur möglich zu erörtern, *wie* die Katze *K* in der Umwelt *U* laufen könnte, d. h., wir könnten nur ihren Lauf *L* mechanisch und physikalisch

⁵⁶⁸ Luhmann 1973, S. 175; Pask 1992, S. 19. Selbst wenn Hilary Putnam eine differente Idee vor Augen hat, könnte sein Konzept in gleicher Weise angewendet werden. Siehe Putnam 1967, S. 433-438.

⁵⁶⁹ Hegel Enz I, §§ 202-203.

⁵⁷⁰ Nagel 1979, S. 403.

⁵⁷¹ Stekeler-Weithofer 1992, S. 399.

beschreiben. Dadurch hätten wir aber noch keine wahre Erörterung des Laufs *L* der Katze *K*. Dafür wäre es notwendig, dass man versteht, *warum* die Katze *K* rennt. Um zu erklären, warum sie rannte, könnten wir uns nicht der mechanischen oder chemischen Erklärungen bedienen, da diese zu grob wären, wenn wir über das Lebendige sprechen. Es fehlte noch in dieser Erklärungsart etwas, nämlich das Element des *Zwecks*. Dafür müsste eine neue Art von Erklärung Anwendung finden, die sich nicht einfach auf eine mechanische Erklärung reduzieren ließe, und dies wäre, Hegel zufolge, eben die *Teleologie*.

In seiner ersten Annäherung an die teleologische Erklärung sagt Hegel, dass die Teleologie

„die Einheit des Mechanismus und des Chemismus [ist]. Der Zweck ist wieder, wie das mechanische Objekt, in sich beschlossene Totalität, jedoch bereichert durch das im Chemismus hervorgetretene Prinzip der Differenz, und so bezieht sich derselbe auf das ihm gegenüberstehende Objekte.“ (HEGEL ENZ I, § 194 Zusatz 2).

Damit meinte Hegel das Objekt in der Teleologie sei einerseits, wie im Mechanismus, in seinem Ganzen betrachtet, d. i., das Objekt sei die Ursache einer Wirkung in der Welt. Die mechanische Beziehung zwischen dem Objekt und der Welt wäre aber von außen determiniert, da das Verhalten des Objekts nicht intern wäre, sondern durch äußerliche Kraft bestimmt wäre. In der Teleologie wäre die Kraft andererseits jener ähnlich, die sich im Chemismus befände, sie wäre nicht mehr äußerlich, weil diese nicht mehr bloß da wäre. Diese Kraft wäre von der Einheit kreiert, wie im Chemismus, und determinierte ihr Verhalten. In dem Chemismus wäre diese Kraft jedoch noch äußerlich im Sinne einer unmittelbaren Beziehung zwischen der Einheit und ihrem Produkt, selbst wenn die Kraft innerlich geschaffen würde. Das Resultat entspränge einer unveränderbaren, nicht von der Einheit selbst festgelegten, mathematischen Formel. Diese wäre noch eine starke, äußerliche Bestimmung. Jetzt sei die Teleologie diejenige Erklärung, deren Wirkung nicht mehr ein *unmittelbares* Produkt ihrer innerlichen Beziehung wäre, das sich einfach wegen dieser Beziehung ergäbe, sondern das Produkt wäre etwas,

das die Einheit zu erlangen strebte. Daher sei die Teleologie, oder die teleologische Erklärung, diejenige Erklärung, deren erklärendes Zentrum wir *Zweck* nannten.⁵⁷²

Die Konzeption des Wesens des Zwecks als epistemologisches Konstrukt sei nach Hegel, dass dieser die Vermittlung zwischen der Ursache und der Wirkung in einer Kausalkette sei.⁵⁷³ Daher seien die zwei wesentlichen, strukturellen Bestandteile, die für die teleologische Kausalität notwendig seien, dann die *Innerlichkeit* und die *Mittelbarkeit*. Diese beiden Konzepte wären besser zu verstehen, wenn sie im Vergleich mit den zwei Prinzipien des Mechanismus, der *Äußerlichkeit* und der *Unmittelbarkeit*, stünden. Die in der Natur geschehenden kausalen Relationen seien ‚an sich‘, d. i. äußerlich und unmittelbar, weil die innerliche, selbstbewusste Komponente fehlte, nämlich der Zweck. Hegels Definition des Zwecks ist wie folgt: „Durch diese *Negation* der Äußerlichkeit und Unmittelbarkeit, worein der Begriff als Objekt versenkt war, ist er *frei* und *für sich* gegen jene Äußerlichkeit und Unmittelbarkeit gesetzt, – *als Zweck*.“ (HEGEL ENZ I, § 203, Hervorhebung Hegel). Dies ist aber eine negative Definition des Zwecks. Positiv könnten wir behaupten, dass *der Zweck aus der durch seine Innerlichkeit konstituierten Mittelbarkeit bestünde* – der Zweck wäre dann die Folge einer wirklichen Einheit, obwohl man diese Einheit erst durch den Zweck erkennen könnte.

Dieselbe Idee würde auch in Bezug auf die Handlungslehre, oder praktisch, so formuliert werden:

„Der moralische Standpunkt ist der Standpunkt des Willens, insofern er nicht bloß *an sich*, sondern *für sich unendlich* ist. Diese Reflexion des Willens in sich und seine für sich seiende Identität gegen das Ansichsein und die Unmittelbarkeit.“ (HEGEL RPH, § 105, Hervorhebung Hegel).

Der Wille sei in der Lage, sich außer der Naturkausalität zu bestimmen, weil er sich inmitten der Ursache und der Wirkung befände und beide determinierte. Darin verstünde man, dass die Freiheitskonzeption jetzt mehr wäre, als das bloße Hindernis vor sich zu haben, wie es Hegel zufolge in der Konzeption des

⁵⁷² Hegel Enz I, § 203 – 204.

⁵⁷³ Hegel Enz I, § 204.

Privatrechts geschehe. Subjektfreiheit sei dann *die Fähigkeit, seine eigenen Handlungen zu bestimmen*, wie schon Kant einmal sagte. Diese Freiheitskonzeption spräche dem Willen eine Doppelfunktion zu. Einerseits gäbe es eine Subsumtion des Zwecks unter dem Willen. Dadurch dürften wir sagen, indem ich einen Zweck hätte, übte ich meinen Willen aus, und indem mein Wille meine Handlung determinierte, machte er dies durch die Bestimmung eines Zwecks, der *Absicht*, der Handlung.⁵⁷⁴ Die Anwendung des Ausdrucks ‚an sich‘ und des ‚für sich‘ bezeichnet, was Hegel im Sinn hatte, als er diesen Übergang zum Subjekt konzipierte. Etwas sei ‚für sich‘, wenn es sich seiner eigenen Fähigkeiten oder Eigenschaften bewusst sei. Wenn der Wille *für sich* sei, bedeutet das, dass der Wille *bewusst* von seinen eigenen Tätigkeiten sei. Die Handlung sei für das Subjekt bewusst gewollt. Es wüsste, dass es handelte. Diese sei kein Unfall. Aber dieser Sprung sei im Willensfall noch nicht komplett, weil der Wille, indem er sich seiner Tätigkeit bewusst sei, seine Fähigkeit erweiterte, d. h. er jetzt seine Tätigkeit *steuern* könnte. Der Wille wäre das, was wir *durchsetzendes Denken* nennen. Indem das Individuum in einer bestimmten Weise handelte, handelte es *zweckmäßig*, d. h., seine Handlungen befänden sich nicht mehr in der Sphäre der mechanischen Kausalität der Naturwissenschaft, sondern sie repräsentierten eine teleologische Beziehung, die einer unterschiedlichen kausalen Struktur angehörte, weil die Kausalkette durch den *innerlichen Zweck* bestimmt und miteinander verbunden wäre.⁵⁷⁵ Er hätte einen *Vorsatz*, der die ganze Äußerlichkeit der Handlung bestimmte.⁵⁷⁶ Dasselbe meint von Wright, wenn er sagt: „What constitutes the unity of the outer aspect of an action is not, be it observed, the causal tie linking its various phases. The unity is constituted by the subsumption of the phases under the same *intention*.” (VON WRIGHT 1971, S. 89, Hervorhebung von Wright).

In sich selbst sagt der Begriff des Zwecks nicht mehr, dass der Lauf eines kausalen Verhältnisses eine bestimmte Richtung hätte, d. i., er sagte, dass es einen Zweck in diesem kausalen Verhältnis gäbe, sodass ein früheres Element diesen Zweck veranlasste. Jedoch wäre solch ein zu grobes Verständnis nicht mehr als

⁵⁷⁴ Hegel RPh, § 106 Zusatz.

⁵⁷⁵ Hegel Enz I, §§ 203-204.

⁵⁷⁶ Über die Begriffe von Absicht und Vorsatz haben wir ausführlich im letzten Kapitel gesprochen und daher brauchen wir nicht mehr, darauf einzugehen.

der Lauf einer mechanischen Kausalkette.⁵⁷⁷ Der Zweck und die teleologische Erklärung müssen mehr sein als diese Formulierung, ein Mittel bewirkte ein Ende, sonst wäre die Teleologie nicht unterschiedlich vom Mechanismus, wo eine Ursache eine Folge hätte. Das zeigte nur, dass die Teleologie in der Tat eine Art von Kausalität wäre. Man braucht aber auch noch andere Punkte, aus denen der Zweck bestünde, sodass wir ihn erklären könnten. Es gäbe daher die zwei Eigenschaften der Teleologie, die wesentlich und grundlegend aussähen, nämlich *die Konstituierung des von der Umwelt geschlossenen Systems*, die meines Erachtens dem hegelschen Begriff der Innerlichkeit entspräche, und auch *die kybernetische Regulierung des Verhaltens*, die dann dem hegelschen Begriff der Mittelbarkeit entspräche.⁵⁷⁸

In der teleologischen Kausalität sei der Zweck keine bloße Folge eines Mittels wie im Mechanismus. In diesem wäre das Ende einer Kausalkette gleich. Es wäre durch die Naturgesetze determiniert und ob das Ende heute *X* und morgen *Z* wäre und sei dem Mechanismus egal. Wichtig wäre, dass sich diese Kausalkette durch die Naturgesetze erklären ließe. Dasselbe passierte nicht in der Teleologie. Das Ende der Kausalkette sei wichtig. Deswegen wäre es mehr als ein gleichgültiges Ende, es wäre ein *Ziel*, oder, wie Hegel es nennt, ein *Zweck*. Er sagt dazu: „Der Zweck...ist gesetzt als *in ihm selbst* die Bestimmtheit oder das, was dort noch als Anderssein erscheint, die Wirkung zu enthalten, so daß er in seiner Wirksamkeit nicht übergeht, sondern sich *erhält*.“ (HEGEL RPH, § 204, Hervorhebung Hegel). Daher sei nach Hegel diese Kausalitätsart die *Endursache*, d. h., selbst wenn sich das Individuum durch seine Handlung letztendlich verwirklichen wollte, was es als Zweck hätte, und darin der Zweck das Ende dieser Kausalkette wäre, wäre er gewissermaßen auch der Anfang dieser, indem sich das Individuum der Notion widmete, durch seine Handlung bestimmte Folgen angesichts seines Zwecks hervorzubringen.⁵⁷⁹ Taylor formuliert diesen Punkt wie folgt:

„explanation by purpose involves the use of teleological form of explanation, of explanation in terms of the result for the sake of which the events concerned occur. Now when we say that an event occurs for the sake

⁵⁷⁷ Mackie 1980, S. 272-274.

⁵⁷⁸ Nagel 1979, S. 400-401.

⁵⁷⁹ Hegel Enz I, § 204.

of an end, we are saying that it occurs because it is the type of event which brings about this end...To offer a teleological explanation of some event or class of events, e.g., the behavior of some being, is, then, to account for it by laws in terms of which an event's occurring is held to be dependent on that event's being required for some end." (TAYLOR 1964, S. 8-9).

Dieses Verständniss der Welt schüfe dann das Problem der „rückwärtigen Verursachung“ [*backward causation*], d. i., ein späteres Ereignis könnte ein früheres verursacht haben, kritisierten manche Philosophen und Wissenschaftler, da wir mit der Notion des Zwecks und der Teleologie im Allgemeinen behaupten könnten, dass der Zweck der Anfang, nämlich die Ursache, und auch das Ende, nämlich die Wirkung, einer teleologischen Kausalkette sei, und das wäre überhaupt sinnlos.⁵⁸⁰ Solch ein Verständnis wäre ganz widersprüchlich zu dem, was wir schon über die physische Welt und die Naturgesetze erfahren und gekannt hätten, behaupteten sie. Die einzige Formulierung des Handelns, die eine wahre wissenschaftliche Theorie von unserer Welt widerspiegelte, wäre eine, die in ihrem Kern die Notion der mechanischen Kausalität ernsthaft hervorbrächte, wie die damalige S-R-Konditionierung oder die heutige Neuropsychologie.

Solch einen Vorwurf abzuweisen, wäre meines Erachtens nicht so schwierig, wenn man verschiedene, miteinander mitgehende Punkte versteht. Erstens gälte die Teleologie nicht als ein Ersatz für den Mechanismus, sondern sie versuchte, unterschiedliche Phänomene zu erklären, und damit komplementierten sie sich. Man könnte zwar in einer teleologischen Erklärung kausale Beziehungen als notwendig verstehen.⁵⁸¹ Die Antwort dieser Frage läge in der Annahme, ob Determinismus und Kausalität dasselbe wären. Meines Erachtens würden, je nachdem wie wir die Frage der menschlichen Handlung und des Begriffs des Determinismus beantworten, unterschiedliche Arten von Kausalität nicht nur möglich werden, sondern auch notwendig.

So wie ich das sehe, könnte der Kern des Begriffs des Determinismus in zwei analytische Punkte unterteilt werden. Der erste Punkt wäre derjenige der Lehre der Kausalität. Darüber haben wir oben schon viel gesprochen und wir werden später noch mehr darüber sprechen, aber zusammenfassend könnte man noch sagen, dass

⁵⁸⁰ Taylor 1964; Von Wright 1971; Mackie 1980, S. 273-275.

⁵⁸¹ Ayer 1982, S. 17-21.

die Kausalität besagt, dass jedes Ereignis von einem anderen bewirkt würde. Wir müssen aufpassen, dass die Lehre der Kausalität keine feste Beziehung zu der Idee des Physikalismus hätte, d. i. mit der Doktrin, die besagte, dass in der Welt *nur physische Ereignisse geschähen*. Es gibt schließlich auch die Vorstellung einer Kausalität zwischen *geistigen* Ereignissen. Auch muss man darauf achten, dass die Kausalität in sich selbst nicht ausreicht, obgleich sie notwendig wäre, um uns behaupten zu lassen, dass die ganze Welt determiniert wäre. Mit der Behauptung der Kausalität könnten wir nur sagen, dass zwei nicht gleichzeitig vorkommende Ereignisse miteinander verbunden wären, d. i., das später vorkommende Ereignis wäre eine Konsequenz eines früheren Ereignisses. Es gäbe keine Notwendigkeit damit *begrifflich* festzumachen. Man könnte z. B. mit dem früher vorkommenden Ereignis *E* statt des später vorkommenden Ereignisses *E'* ein auch noch später vorkommendes Ereignis *E''* kausal verbinden.⁵⁸² Es gäbe daher *keine Notwendigkeit* zwischen zwei Ereignissen, die miteinander in einem Kausalverhältnis stünden, einfach die kausale Beziehung, die besagte, dass ein früheres Ereignis *E* ein späteres Ereignis *E'* verursachte. Ayer sagt:

„That all causes equally necessitate is indeed a tautology, if the word 'necessitate' is taken merely as equivalent to 'cause': but if, as the objection requires, *it is taken as equivalent to 'constrain' or 'compel'*, then *I do not think that this proposition is true*. For all that is needed for one event to be the cause of another is that, in the given circumstances, the event which is said to be the effect would not have occurred if it had not been for the occurrence of the event which is said to be the cause, or vice versa, according as causes are interpreted as necessary, or sufficient conditions: and this fact is usually deducible from some causal law which states that whenever an event of the one kind occurs then, given suitable conditions, an event of the other kind will occur in a certain temporal or spatio-temporal relationship to it. In short, *there is an invariable concomitance between the two classes of events; but there is no*

⁵⁸² Damit können wir zumindest auf zwei verschiedene Weisen den Mangel an Notwendigkeit der Kausalität verstehen. Erstens produzierte ein vorhergehendes Ereignis nicht notwendigerweise stets dieselbe Wirkung, sondern es könnte unterschiedliche Wirkungen hervorbringen. Es gäbe keine notwendige Wirkung, die von einer bestimmten Ursache hervorgerufen würde. Das Ereignis *E* könnte z. B. in einem Moment eine Wirkung *W* haben, aber in einem anderen Moment eine Wirkung *W'*. Zweitens könnte eine später vorkommende Wirkung das Resultat von unterschiedlichen Ursachen sein. Es gäbe keine bestimmte Wirkung, die von einer bestimmten notwendigen Ursache hervorgerufen werden müsste. Eine Wirkung *W* könnte in einem Moment von einem Ereignis *E* verursacht werden, aber auch von einem Ereignis *E'* in einem anderen Moment.

compulsion, in any but a metaphorical sense.“ (AYER 1982, S. 21, Hervorhebung DdVC).

Wann aber die Lehre der Kausalität zu derjenigen des Determinismus würde, läge in dem zweiten analytischen Punkt des Determinismus. Da keine Notwendigkeit mit der Lehre der Kausalität verbunden wäre, wäre es sinnvoll, die Sache in dieser Weise auszulegen, dass der Begriff des Determinismus dann in seinem Kern auch die Lehre der Notwendigkeit hätte. Diese Lehre besagt, dass es zwischen zwei voneinander zeitlich getrennten Ereignissen nicht nur eine Kausalrelation gäbe, sondern auch eine *Notwendigkeitsbeziehung* und die Folge in keiner anderen Art möglich sein könnte, d. i., mit dem Geschehen eines Ereignisses *E* wäre ein später vorkommendes Ereignis *E'* notwendig verbunden, sodass dieses und nur dieses Ereignis *E'* entstünde, indem das Ereignis *E* zuvor vorkäme. Kane sagt:

„Determinism is thus a kind of necessity, but it is a conditional necessity. A determined event does not have to occur...[b]ut it must occur when the determining conditions have occurred...all doctrines of determinism imply that every event, or at least every human choice and action, is determined by some determining conditions in this sense.“
(KANE 2005. S. 6.).

Man könnte dann die Lehre der Kausalität von der des Determinismus trennen. Die Lehre der Kausalität besagt *nur*, dass es eine umfangreiche, umfassende Kausalkette im Reich der *Natur* gäbe, in der sich all die Ereignisse in der Welt befänden, und jedes partikuläre, physische Ereignis von einem anderen vorhergehenden Ereignis verursacht würde. Es gäbe daher keinen Widerspruch zwischen der Teleologie und der Lehre der Kausalität. In der Tat wäre nach Hegel die Teleologie eine *Art* von Kausalität.

Zweitens änderte die Teleologie den Lauf der Zeit nicht, wie ihre Kritiker behaupten. In der Tat sei die teleologische Erklärung wie die mechanische Erklärung strukturiert, es gäbe nämlich ein Medium, das das Ende herbeiführte, und nicht das von den Kritikern geglaubte Gegenteil, wo das Ende das Medium hervorriefe. Es gäbe keinen rückwärtigen, aber nach vorn gerichteten Lauf der Zeit. Drittens, und das ist vielleicht der wichtigste Punkt, sei das Ende in der

Teleologie *nicht* als verwirklichtes *Ereignis* wichtig, aber als das Ziel, dieses Ende zu verwirklichen.⁵⁸³ Dieses Ziel befände sich am Beginn der Kausalkette und nicht an ihrem Ende, wie das erstrebte Ereignis. Deswegen verhielten sich ein Individuum, irgendein lebendiges Wesen, oder sogar eine komplexe Maschine, in einer determinierten Weise, weil sie einen bestimmten Zweck hätten und versuchten, diesen zu verwirklichen, und nicht weil dieser Zweck in einer angeblichen Zukunft existierte und auf uns in seiner Vergangenheit wirkte. Meines Erachtens kann man aus diesen Punkten sehen, dass die Teleologie dann keine rückwärtige Verursachung wäre, wie es von ihren Gegnern behauptet wurde. Doch obgleich der Zweck nicht in die Kritik der rückwärtigen Verursachung geriete, gäbe es andere Kritiken, besonders die eliminativistische Kritik, die besagt, dass es eine Inkompatibilität zwischen einem teleologischen Geschehen und einer mechanischen Welt gäbe, wie schon oben aufgeführt. Wir müssten aber zuerst wirklich verstehen, was man unter dem Begriff „Teleologie“ versteht, bevor wir beide Kausalitätsarten gegeneinanderstellen dürfen.

Mit der vorläufigen Auslegung könnten wir jetzt eine bessere Definition für den Begriff Zweck geben: ein Zweck wäre *der Endpunkt einer Kausalkette, wonach man strebt*. Ein Zweck existierte noch nicht, sei es in der Gegenwart oder in der Zukunft, und, wenn sein Inhalt in der Welt aufkommt, wäre er nicht mehr ein Zweck, oder Ziel, er wäre jetzt ein Tatbestand in der Welt. Daher wäre meines Erachtens der wichtige Punkt nicht der Inhalt, den man anstrebte, sondern das Faktum, dass es *eine Bemühung gäbe, um diesen Inhalt zu verwirklichen*. Das charakterisierte die teleologische Beziehung. Auf den ersten Blick könnte man denken, dass die Bemühung etwas Internes, oder Subjektives wäre, wie eine zu verbrauchende Energie, die die Einheit hätte, etwas zu erlangen. Das wäre aber bei diesem Punkt nicht korrekt. Man muss erkennen, dass eine solche Charakterisierung noch nicht die *materielle* Basis für die teleologische Beziehung lieferte. Nach Hegel wäre die teleologische Beziehung in diesem Augenblick ganz abstrakt, oder rein formal. Als Kausalitätsart müsse die Teleologie in der Tat abstrakt sein, sonst ließe sie sich vielleicht nicht auf unterschiedliche Phänomene

⁵⁸³ Mackie 1980, S. 275.

anwenden. Die hier verwendete Notion von Bemühung wäre in der Tat objektiv, d. i. aus der Perspektive eines Beobachters.⁵⁸⁴

Durch die Beobachtung der Umwelt U könnte man z. B. dann sagen, dass die Katze K in der Umwelt U rannte, weil diese eine Maus M jagte, d. i. man könnte sagen, dass die Maus M der Zweck der Katze K wäre. Warum wäre aber M der Zweck von K ? Supponieren wir, dass sich K für eine Handlung h_1 unter einer Gruppe möglicher Handlungen $H(h_1, h_2, h_3 \dots h_n)$ entschieden hätte. Am Ende der Handlung h_1 wäre aber K nicht erfolgreich gewesen, d. i., K hätte M nicht gefangen. Sie hätte einen Fehler f_1 begangen. Aber dann bewegte sich K anders. Somit könnten wir dann beobachten, dass sie eine neue Vorgehensweise hätte. Sie handelte h_2 . In den Fehler f_1 , die K in der U begangen hätte, geriete sie nicht mehr. Jedoch scheiterte sie noch einmal an dem Versuch, die M zu fangen. Damit handelte die K h_3 . Wenn sie noch einmal scheiterte, handelt sie unterschiedlich, bis sie M finge oder die Umwelt U änderte, d. i., M befände sich nicht mehr da, wo sie zuvor gewesen wäre. Durch die Beobachtung dieser Szene könnten wir sagen, dass der Lauf L der Katze K in der Umwelt U durch die Einführung der Maus M erläutert würde, oder K wollte M fangen.

Wir können sehen, dass die Maus M die Ursache und das Ende dieser Kausalkette wäre, weil die Einführung der Maus M in die Umwelt U die bestimmte Folge hätte, dass die Katze K rennt. Wir könnten auch kontrafaktisch verfahren und sehen, dass die Katze K nicht rennen würde, wenn die Maus M aus der Umwelt U herausgezogen werden würde. Hegel affirmiert diese Idee, indem er behauptet:

„Die Zweckbeziehung ist dadurch mehr als *Urteil*; sie ist der *Schluß* des selbständigen freien Begriffs, der sich durch die Objektivität mit sich selbst zusammenschließt...Indem er [der Zweck] noch innerhalb der Sphäre der Objektivität oder der Unmittelbarkeit des totalen Begriffs steht, ist er von der Äußerlichkeit als solcher noch affiziert und hat eine objektive Welt sich gegenüber, auf die er sich bezieht.“ (HEGEL WL II, S. 444, Hervorhebung Hegel).

Auch Taylor drückt dieselbe aus, indem er sagt:

⁵⁸⁴ Zum Unterschied zwischen der Beobachterperspektive und der Teilnehmerperspektive siehe Peters 1993, S. 33-45.

„the behaviour is a function of the state of the system and (in the case of animate organisms) its environment; but the relevant feature of system and environment on which behaviour depends will be what the condition of both makes necessary if the end concerned is to be realized... The condition of an event *B* occurring, is, then, not a certain state of *P* [purpose], but that the state of the system *S* and the environment *E* be such that *B* is required for the end *G*, by which the system's purpose is defined.” (TAYLOR 1964, S. 9-10).

Was wir am Ende sagen könnten, wäre, dass es aber nicht bedeutete, dass ein späteres Ereignis ein früheres verursachte. In der Tat ließe sich die Teleologie, wie gesehen, durch die Elemente in der Umwelt erklären, ohne dass wir die Vorstellung einer rückwärtigen Verursachung annehmen müssten.

Es könnte aber der Fall sein, dass die Einführung der Maus *M* in der Umwelt *U* keinen Lauf *F* einer Katze *K* zur Folge hätte. Die Katze *K* z. B. könnte keinen Hunger haben und würde daher die Maus *M* nicht verfolgen. Oder wir könnten daran denken, dass eine Katze *K* zwischen einer Maus *M*₁ und einer Maus *M*₂ wählen müsste. Zwischen diesen beiden Ereignissen des Eintritts einer Maus *M*, oder mehrerer, und der Reaktion der Katze *K* gäbe es den Zweck der Katze *K*, der diese Kausalkette erörtern könnte und der Katze *K* angehörte. Weil ein solches Wesen fähig sei, sich ohne direkte mechanische Einflüsse seiner Umwelt zu bestimmen, sei es eine geschlossene Einheit:

„Active behavior is that in which the object is the source of the output energy involved in a given specific reaction... passive behavior, on the contrary, the object is not the source of energy; all the energy in the output can be traced to the immediate input.” (ROSENBLUETH ET AL. 1943, S. 18).

Beispiele solch einer teleologischen Beziehungen wären biologische Prozesse, tierisches Verhalten und sogar ein mechanischer Betrieb bestimmter Automaten.⁵⁸⁵ Verschiedene Faktoren könnten für die Auswahl eines bestimmten Zwecks eine Wichtigkeit zeigen. Im Fall eines Tierverhaltens wären diese meistens mit den Biologischen verbunden, die das Verhalten bestimmen. Im

⁵⁸⁵ Rosenblueth et al. 1943, S. 18-19; Nagel 1979, S. 408-418.

menschlichen Verhalten wären andere Elemente noch entscheidender, wie geistige Inhalte – Wünsche, Überzeugungen usw. Auch die Maschinen, die solch eine Kausalitätsart zeigen, hätten etwas, was die teleologische Beziehung etablierte. Die Struktur innerhalb all dieser konkreten Fälle wäre aber dieselbe. Es gäbe stets ein Input, der durch ein bestimmtes System verarbeitet würde, und danach eine Wirkung von dem System verursachen würde.

Insgesamt wäre die Struktur teleologischer Beziehungen ganz unterschiedlich, was sich im Mechanismus zeigte, weil die kausalen Relationen zwischen zwei Ereignissen auch andere seien.⁵⁸⁶ Meines Erachtens wäre in einer teleologischen Beziehung die Struktur wie folgt:

Ursache Y –[Vermittlung V]→ Wirkung Z.

Die kausale Relation zwischen beiden wäre nicht direkt, wie im Mechanismus. Es gäbe stets eine Vermittlung, ohne die eine bestimmte Kausalkette nicht erklärt werden könnte, weil ein physikalisches Ereignis als Ursache unzureichend sei, um die determinierte Wirkung zu erläutern, oder metaphysisch gesagt, zu produzieren. Eine Vermittlung müsste aber ein definierter Prozess sein, weil sie nicht dasselbe wäre wie in einer mechanischen Kausalkette, wo eine kausale Verbindung zwischen den Ereignissen *A* und *C* durch das Ereignis *B* aneinander angeschlossen sein könnte. Selbst wenn die Kausalität in diesem Fall zwischen *A* und *C* nur durch die Anwendung eines Dritten *B* erklärbar wäre, weil die Elemente nicht unselbstständigen seien, wäre es uns nicht gestattet zu behaupten, dass dieses dritte Element eine Vermittlung zwischen der Ursache und der Wirkung sei.⁵⁸⁷ Wir könnten z. B. diese Kausalkette in zwei andere teilen – $A \rightarrow B$ und $B \rightarrow C$ – und jede diskret untersuchen. Alle mechanischen Kausalketten könnten bis in die einzelnen Elemente geteilt und so analysiert werden. Im Gegenteil dazu wäre es mit einer teleologischen Erklärung unmöglich, die wichtigen Elemente oder die relevanten Kausalketten voneinander abzutrennen und diese diskret auszulegen. Sie seien nicht trennbar, weil die Vermittlung in der Teleologie dadurch determiniert sei, was von der äußeren Umwelt *strukturell* getrennt sei, da innerhalb der Vermittlung andere Gesetze in Kraft träten, die nicht in der Umwelt gelten

⁵⁸⁶ Hegel WL II, S. 445.

⁵⁸⁷ Hegel Enz I, §§ 195-198.

würden. Die Vermittlung einer teleologischen Kausalkette erhielt eine Identität, weil sie eine in sich selbst, nämlich die in hegelscher Sprache, *different mechanische* Relation zeigte, die die internen Eigenschaften miteinander fest verbände, d. i., das Verhältnis des Systems hinge von ihrer innerlichen Organisation ab. Diese aus einem innerlichen Zusammenhang nicht spezifischer Eigenschaften bestehende Einheit hätte sehr wichtige metaphysische und epistemologische Folgen, wie oben ausgeführt.

Es könnte jedoch behauptet werden, dass die Vermittlung sich nicht auf die Idee des freien Willens gründen müsste, da man auch jede biologische Einheit als eine solche Vermittlung verstehen könnte. Der Chemismus wäre nach Hegel genau das, was diese Einheit erklärte. Man könnte eine ganze Idee einer teleologischen Erklärung unterziehen, ohne dass diese Erklärung die Vorstellung des freien Willens brauchte. Heutzutage gäbe es viele neue Theorien, die die Gefahr des Determinismus auf die menschliche Handlung auch noch einmal hervorbrachten.⁵⁸⁸ Viele dieser Theorien reden mit Emphase, dass man *nur* die physische, körperliche, d. i. physiologische Seite der Menschen brauchte, um ihr Verhalten zu erklären. Unterschiedliche Bereiche der Naturwissenschaften widmen sich dem menschlichen Verhalten und versuchen zu erklären, wie alle unsere Handlungen aus natürlichen Prozessen bestünden. Selbst wenn diese Wissenschaften unsere Handlungen nicht direkt erklären könnten, glaubten sie die Bestandteile dieser, wie das Wollen, Wünschen, sogar Glauben, zu erläutern. Jede spezifische Naturwissenschaft versucht unser Verhalten durch ihr eigenes Studienobjekt auszulegen. Neurophysiologen sagen z. B., dass unsere Handlungen und unser Verhalten das Resultat einer Menge Gehirnvorgänge seien, während Genetiker dieselben Probleme durch die Anwendung ihre Theorien über die Fakten der Erbanlage der Menschen erklären wollen.

Aber die Vermittlung in der Teleologie könnte nach Hegel nicht wie diejenige des Chemismus sein, weil in dem Chemismus die Vermittlung noch eine starke Relation mit der Äußerlichkeit besäße. Ein Körper folgte bestimmten biologischen Gesetzen, wie jenen der Physik. Selbst wenn es einen bestimmten Prozess der Rückkopplung gäbe, wäre dieser begrenzt. Die Selbstregulierung einer

⁵⁸⁸ Kane 2005, S. 10.

chemischen Einheit wäre wie die eines mechanischen Systems und könnte durch die Idee des Mechanismus erklärt werden. Der Begriff des Zwecks passte nicht in dieses Schema hinein. Es gäbe daher noch keine wahre Selbstständigkeit, sondern eine neue Umwelt, die sich aus der Physik ausdifferenzierte. Diese Theorie könnte dann nicht alle Fakten der Handlungen erklären. Es fehlte dazu die Vorstellung des Zwecks. In sich selbst wäre aber die Teleologie auch nicht in der Lage, die Fakten unseres sozialen Lebens und die Phänomenologie der Freiheit zu erfassen.

Es wäre klar, dass die Rede des Zwecks aber eine konzeptuelle Wahrheit statt einer empirischen Tatsache wäre.⁵⁸⁹ Sie wäre nur die abstrakte Beschreibung des Handlungsprozesses. Ein Verhalten sei eine Handlung, indem sie einen Zweck hätte. Dieser Satz wäre ein Bedingungssatz und Sätze solcher Art wären begrifflich, da sie definieren, was ein Objekt wäre. Das bedeutete aber nicht, dass der Zweck nicht in der Welt existierte. Selbst wenn eine Bedingung ein Objekt definierte, also ob dieses Objekt wirklich bestünde oder nicht und wie wir diese Bedingungen erkennen könnten, wäre er eine empirische Sache. Der Zweck müsste auch eine empirische Seite haben, sonst könnte er nicht abstrakt sein. Es gäbe dann mehr die Idee des Zwecks als einfach einen speziellen Fall der Wirkung. Wir könnten dann sagen, dass das Verhalten *empirisch* einen Zweck haben müsste, um eine Handlung zu sein. Damit meinte Hegel, dass (1) der Inhalt eines Zwecks stets in einem Kontext bestimmt sein müsste, da dieser eine Verbindung mit der Umwelt des Akteurs hätte, und (2) die empirische Forschung auch ihre Relevanz für die Studie der Handlungen der Menschen in ihren bestimmten Umgebungen bestimmter Wissenschaften hätte, wie die Psychologie oder Anthropologie. Ohne die empirische Seite könnte es daher keine Handlung geben. Eine Frage stellte sich, indem wir über die empirische Seite des Zwecks reden. Wie könnte man diese empirische Seite des Zwecks besser verstehen? Meines Erachtens nannte Hegel diese Kapazität des Menschen, seinem Zweck einen bestimmten, aber noch subjektiven Inhalt zu geben, den *subjektiven Willen* oder den *praktischen Geist*.⁵⁹⁰

⁵⁸⁹ Malcolm 1968, S. 48-47.

⁵⁹⁰ Hegel Enz III, §§ 469-480.

2 – Die psychologische Basis der Freiheit: der praktische Geist

Wie wir gesehen haben, habe der Zweck nach Hegel zwei Seiten, und in Bezug auf die menschlichen Handlungen sei die erste Seite die *subjektive* Seite, in der der Zweck uns einerseits als ein *analytisches* Konstrukt für die menschliche Handlung dient, d. h., der Zweck erkläre, wonach die Person strebt, und andererseits als die *empirischen* Inhalte, die den Menschen zur Tätigkeit drängen:⁵⁹¹

„Bedürfnis, Trieb sind die am nächsten liegenden Beispiele vom Zweck. Sie sind der *gefühlte* Widerspruch, der *innerhalb* des lebendigen Subjekts selbst stattfindet, und gehen in die Tätigkeit, diese Negation, welche die noch bloße Subjektivität ist, zu negieren.“ (HEGEL ENZ I, § 204, Hervorhebung Hegel).

Es sei auch durch dieses Gefühl des Widerspruchs, der innerhalb des Subjekts existiere, dass Hegel die organische Motivation für das Handeln erörtern kann. Ein Zweck existiere empirisch, indem eine Person die Welt anders konzipiere, als sie tatsächlich ist, und sich motiviert fühle, diese Welt zu ändern, um sie seinen Vorstellungen anzupassen. Das sei Hegel zufolge das Wesen des *Trieb*s oder des Willens selbst.⁵⁹² Es fehlt in der Person noch ein externes Objekt, das die Welt gut organisieren könne. Das bringt uns zu der zweiten Seite des Zwecks, nämlich der *objektiven* Seite.⁵⁹³

Diese objektive Seite seien diejenigen äußeren Bedingungen, die eine Person erfüllen sollte, um seine Befriedigung zu erreichen.⁵⁹⁴ Indem eine Person *P* einen Trieb *T* hätte, erfüllte sie ihren Trieb *T* durch eine äußerliche Sache *S*. Diese objektive Seite wäre mit ihrem natürlich umwelthaften Kontext angeschlossen. Eine Person, die sich in der Wüste befände und nach Wasser verlangte, hätte eine sehr niedrige Probabilität, ihren Trieb zu erfüllen. Es gäbe daher eine Kluft zwischen den subjektiven und objektiven Seiten, was Hegel unter dem Namen *Endlichkeit* verstünde. Beide Seiten wären inkomplett und benötigten daher einander, weil sich die subjektive und die objektive Seite erst durch eine begriffliche Verbindung miteinander verständlich machten. Deswegen definierte

⁵⁹¹ Stekeler-Weithofer 2005, S. 320.

⁵⁹² Hegel Enz I, § 204. Daher definiert Hegel Willen als eine Art von Denken.

⁵⁹³ Hegel Enz I, § 208 Zusatz.

⁵⁹⁴ Hegel Enz I, §§ 204-205; Rph, § 8.

er *Befriedigung* als: „Frieden her zwischen dem Subjekt und Objekt.“ (HEGEL ENZ I, § 204). Die Befriedigung bedeute den Erwerb eines äußeren Objekts, das diese persönliche Lücke ausfüllen könnte. Wäre aber der Trieb ein einfacher Wunsch, würde die Vorstellung der Befriedigung unmöglich, da ein Wunsch nicht in sich die Motivation für die Handlung mitbrachte. Die Motivierung der Personen wäre aber in der subjektiven Seite zu finden und es sei diese Motivierung die erste Brücke, die beide Seiten verbinden könnte. Die Motivation wäre als Begriff nicht direkt an das Objekt selbst angeknüpft, sie müsste aber *stetig* ein Objekt der Befriedigung voraussetzen, sonst könnten wir tatsächlich keine Motivation haben. Der praktische Geist, oder die subjektive Seite des Willens, erhalte seinen Inhalt in derselben Weise wie die Intelligenz, da beide verschiedene Seiten des Geistes seien, und zwar durch die *Empfindungen*, die die äußerliche Sache zu Inhalten strukturierte und umwandelte. Hegel sagt über den subjektiven Geist: „Der Inhalt, der zu Anschauungen erhoben wird, sind *seine* Empfindungen, wie seine Anschauungen [es sind], welche in Vorstellungen, und so fort Vorstellungen, die in Gedanken verändert werden usw.“ (HEGEL ENZ III, § 440, Hervorhebung Hegel). Als Tätigkeit gäbe es aber den praktischen Geist, der diese motivierende Eigenschaft in die Vorstellung des Objekts hineinbrachte. Das Objekt sei hier dann nicht verstanden, als wie es später durch die Intelligenz werde, sondern es werde von dem Individuum verlangt. Aber eine solche motivierende Kapazität müsse Hegel zufolge eine Art von Gefühl sein, nämlich ein *praktisches Gefühl*.

Nach Hegel sei die erste Approximation des Willens an einen Inhalt gebunden etwa natürlich oder unmittelbar, d. i., wir hätten diesen besonderen Inhalt nicht bewusst gewollt – er sei gegeben, einfach in uns –, und wir fühlten diesen Inhalt in uns sehr stark. Unser Wollen und sein Inhalt wären miteinander so stark verflochten, dass wir nicht das Wollen, sondern den Inhalt bemerkten. Aber, wir bemerkten auch, dass das, was wir wollen, noch nicht existierte. Wir hätten ein Bedürfnis. Es sei eine *innere* Lücke, die erforderte, durch eine besondere Sache befriedigt zu werden. Der Inhalt unseres Wollens sei genau „die Partikularität des Bedürfnisses“.⁵⁹⁵ Damit sagt er, dass das praktische Gefühl ein *Sollen* enthielte. Ich hätte die Überzeugung, die von dem Gefühl generiert würde, worin ihre Unmittelbarkeit und Natürlichkeit läge, dass ein Objekt in der Lage wäre, mein

⁵⁹⁵ Hegel Enz II, § 471.

Bedürfnis zu befriedigen. Daher *solle* ich nach diesem Objekt trachten. Deswegen fühle ich mich motiviert, dieses mein Bedürfnis befriedigende Objekt zu erhalten: „Das Gefühl ist aber nichts anderes als die Form der unmittelbaren eigentümlichen Einzelheit des Subjekts, in die jener Inhalt, wie jeder andere objektive Inhalt, dem das Bewußtsein auch Gegenständlichkeit zuschreibt, gesetzt werden kann.“ (HEGEL ENZ III, § 471).

Das praktische Gefühl habe auch eine noch spezifisch motivierende Weise, die sich qualitativ aufzeigte. An jedem äußerlichen Objekt seiner Inhalte sei auch ein bestimmtes Gefühl angeknüpft, nämlich die Gefühle des *Angenehmen* oder des *Unangenehmen*, die vom Geist generiert seien.⁵⁹⁶ Wenn ich im Kontakt mit einem Objekt käme, fühlte ich seine natürlichen Empfindungen, wie seine Größe, sein Gewicht, seinen Geschmack usw. Dadurch fühlte ich aber auch ein mit ihnen verkoppeltes Gefühl vom Angenehmen, falls dieses Objekt mein Bedürfnis befriedigte, oder vom Unangenehmen, falls es mein Bedürfnis erhöhte, dessen Ursprung sich im Geist befinde.⁵⁹⁷ Diese zweiten Empfindungen blieben in mir, wie alle anderen, die später zu Erinnerungen und Vorstellungen werden könnten. Ich finde mich dadurch motiviert, die von mir als angenehm gefühlten Objekte zu erwerben und die von mir als unangenehm gefühlten Objekte zu vermeiden. Diese Motivation bekomme nach Hegel auch in diesem Punkt eine neue Seite des Sollens des praktischen Gefühls:

⁵⁹⁶ Hegel Enz III, § 401. Es gebe Hegel zufolge drei Arten von Inhalten des praktischen Gefühls. Das Angenehme und das Unangenehme wären erst die erste Stufe des praktischen Gefühls. Sie seien in die Menschen und auch in die Tiere *natürlich* und daher *unmittelbar* eingeschrieben. Sie gehörten der animalischen Seele an. Sie seien aber stets mit bestimmten Objekten verbunden, deswegen seien sie *Einzelne*, d. h., sie könnten nicht begrifflich erfasst werden, da sie keine propositionalen Gehalte hätten. Die zweite Art des praktischen Gefühls sei diejenige, die schon propositionalen Gehalt zeigte und damit wissenschaftlich verstanden werden könnte, aber keine eigentümlichen Inhalte hätte. Obwohl seine Gestaltungen verallgemeinert werden könnten, seien die Inhalte jeder Gestaltung dem Individuum eigen, da es noch seine Inhalte von außen erhalte. Zu dieser zweiten Klasse von Gefühl gehört, was wir heute als *Emotionen* verstehen. Letztlich existierte auch dasjenige Gefühl, deren Inhalt und Gestaltung dieselben seien. Diese seien die *moralischen* oder *sittlichen* Gefühle. Seine Inhalte hätten ihren Ursprung in dem Denken selbst. Wir wären dann nicht von außen determiniert. Die moralische Motivation wäre innerlich und wir könnten sie *moralische Emotionen* nennen.

⁵⁹⁷ Hegel Enz III, § 401 Zusatz. Es ist aber meines Erachtens nicht klar, ob Hegel die Relation zwischen beiden Empfindungen *kausal*, d. h., indem ich die Empfindung *E* fühle, verursachte diese *E* eine neue Empfindung *E'*, oder eine von *Supervenienz*, d. h., die von mir gefühlte Empfindung *E'* käme mit der Empfindung *E* wegen einer Relation zwischen ihren Eigenschaften zusammen. Diese Diskussion könnte aber beiseitegeschoben werden; was für uns wichtig ist, ist, dass es einfach eine Relation zwischen beiden Empfindungen gäbe und nicht, was für eine Art von Relation es zwischen ihnen gäbe.

„Der *fühlende* Wille ist daher das Vergleichen seines von außen kommenden, unmittelbaren Bestimmtheits mit seinem durch seine eigene Natur gesetzten Bestimmtheits. Da das letztere die Bedeutung dessen hat, was sein *soll*, so macht der Wille an die Affektion die Forderung, mit jenem übereinzustimmen. Diese Übereinstimmung ist das *Angenehme*, die Nichtübereinstimmung das *Unangenehme*.“ (HEGEL ENZ III, § 472 Zusatz, Hervorhebung Hegel).

Diese Idee des praktischen Gefühls fände eine große Ähnlichkeit in der Notion des *Hedonismus*, der in der Handlungslehre des britischen Empirismus, besonders von Hobbes und Hume, und auch des Utilitarismus von Bentham und John Stuart Mill als eine ontologische Basis zu finden sei.⁵⁹⁸

Der Hedonismus ist ein Begriff, der verschiedene Thesen in sich einschließt. Man müsste aber nicht damit verstehen, dass dieser Begriff „essentially contested“, d. i. wesentlich umstritten wäre, sondern er hätte unterschiedliche, aber voneinander abgegrenzte Anwendungen. Es gäbe keine große konzeptuelle Unbestimmtheit in den Anwendungen des Begriffs vom Hedonismus. Meines Erachtens könnten wir den Hedonismus in drei unterschiedliche Anwendungen oder Thesen einteilen. Die erste These lautete: jeder Mensch sucht nach Freude und vermeidet Schmerz. Man muss beachten, dass dieser Satz *deskriptiv* ist, d. h., er ist eine *faktische* Aussage über das menschliche Verhalten. Diese wäre die These des *ontologischen Hedonismus*. Hingegen besagt die zweite These: der Mensch sollte nach Freude suchen und Schmerz vermeiden. Es gibt damit eine gründliche sprachliche Differenz zwischen beiden Thesen, da die zweite nicht behauptete, dass sich das menschliche Verhalten unerlässlich nach der Suche nach Freude oder der Vermeidung des Schmerzes ausrichtete. Es könnte in der Tat sein, dass jemand nach Schmerz verlangte, obwohl er nicht sollte. Der Satz wäre *normativ*, d. i., er gibt dem Menschen eine Norm, oder eine Regel, die er befolgen könnte oder müsste. Deswegen wäre die zweite These der *normative Hedonismus*. Beide Thesen zusammen öffnen ein drittes Verständnis des Hedonismus, nämlich des *axiologischen Hedonismus*. Diese dritte These folgt der folgenden Überlegungen. Erstens, indem ich faktisch nach Freude suche und Schmerz vermeide, verstehe ich allmählich, dass diese Konzepte mehr als für die bloße

⁵⁹⁸ Hobbes Leviathan; Hume THN; Bentham PML; Mill Utilitarianism.

Koordinierung der Handlung existierten. Sie gäben mir, was *gut* und *schlecht* wäre. Ein Objekt wäre gut (oder schlecht), falls es auf mich freudig (oder schmerzhaft) wirkte. Ich verstünde dann, dass es eine sprachliche Äquivalenz zwischen gut und freudig, schlecht und schmerzhaft gäbe. Sie wären Synonyme. Wenn ich sage: *X* ist gut, ist es sprachlich analytisch, dass *X* mir Freude macht, selbst wenn ich das nicht meinte. Gleichermassen könnte die Aussage: „*X* macht mir Freude“ als „*X* ist gut“ verstanden werden.⁵⁹⁹ Solch eine sprachliche Äquivalenz, die wir in den Alltag durch die Anwendung des Wortes „gut“ oder „schlecht“ in Verbindung mit „Freude“ und „Schmerz“ gewinnen, brachte auch der normative Hedonismus in sich selbst implizit mit. Eine normative Lehre könnte keine Handlung empfehlen, falls sie keinen Maßstab hätte, wodurch sie unsere Handlungen bewerten könnten. Dafür braucht sie eine *Werttheorie* oder *Axiologie*. Im Fall des normativen Hedonismus wäre dieser Maßstab genau die Idee, dass etwas gut wäre, indem es mir Freude macht, und gegensätzlich etwas schlecht wäre, wenn es in mir bewirkt, Schmerz zu erfahren. Deswegen sollte ich nach Freude suchen, da sie gut wäre, und sollte Schmerz vermeiden, weil er schlecht wäre. Jeremy Bentham drückte all diese Vielfältigkeit des Begriffs von Hedonismus schon am Anfang seiner Moraltheorie mit Klarheit aus:

„Nature has placed mankind under the governance of two sovereign masters, *pain* and *pleasure*. It is for them alone to point out what we ought to do as well as to determine what we shall do. On the one hand the standards of right and wrong, on the other the chain of causes and effects, are fastened to their throne. They govern us in all we do, in all we say, in all we think: every effort we can make to throw off our subjection, will serve but to demonstrate and confirm it.“ (BENTHAM PML, S. 1, Hervorhebung Bentham).

Hegel verstünde mit einer ganzen Klarheit diese sprachlichen oder analytischen Beziehungen der Wörter „gut“ und „schlecht“ mit den Begriffen „Freude“ und „Schmerz“, die der Hedonismus realisierte:

„Die berühmte Frage *nach dem Ursprunge des Übels* in der Welt tritt, wenigstens insofern unter dem Übel zunächst nur das Unangenehme und der *Schmerz* verstanden wird, auf diesem Standpunkte des formellen

⁵⁹⁹ Siehe z. B. Stevenson 1937.

Praktischen ein. Das Übel ist nichts anderes als die Unangemessenheit des *Seins* zu dem *Sollen*.“ (HEGEL ENZ III, § 472, Hervorhebung Hegel).

Das praktische Gefühl habe dann das Problem, dass es an sich, d. i. allein betrachtet, nur noch ein Gefühl wäre, und daher könnte es das Individuum nicht wirklich zur Handlung anreizen. Als *Gefühl* machte es uns nur die Empfindungen, die uns affizieren, bewusst und es sei das organisatorische Zentrum aller Empfindungen, und dadurch werde es unmittelbar bewusst von sich selbst.⁶⁰⁰ Hegel sagt: „Im praktischen Gefühl ist es zufällig, ob die unmittelbare Affektion mit der inneren Bestimmtheit des Willens übereinstimmt oder nicht.“ (HEGEL ENZ III, § 473 Zusatz). Deswegen wäre das praktische Gefühl nach Hegel nur ein Sollen und nicht ein Müssen. Meines Erachtens benutzte er genau den Begriff des Sollens, weil er den Gedanken hatte, dass diese Motivation des praktischen Gefühls nur *prima facie* wäre, d. i., sie zählte zusammen mit anderen Motivationen, oder Beweggründen, und dass sie keine wirkliche Kraft in sich selbst hätte, um sich durchzusetzen.⁶⁰¹ Ich könnte eine Menge von Objekten begehren, ohne dass ich etwas für den Erwerb dieses Objekts machte. Ich könnte z. B. nach einem Objekt *O* ein stark angenehmes Gefühl erfahren und ich wüsste, dass ich in demjenigen Moment die Handlung *H* ausführen müsste, um dieses Objekt zu erlangen. Jedoch beginge ich keine Handlung *H*, sondern handelte ich *H'*, und erhalte damit kein Objekt *O*, sondern das Objekt *O'*. Als Sollen wäre das praktische Gefühl dann einfach ein Urteil. Wir hätten einen Grund, so zu handeln, aber nicht mehr. Das praktische Gefühl könnte uns dann dahingehend die Richtung geben, was wir bedürften; was wir erreichen sollten, um dieses Bedürfnis zu befriedigen. Dennoch könnte es aber nicht meine Handlung wirklich hervorrufen. Kim stimmt damit zu und akzentuiert die rechtfertigende Rolle der Motivationen, indem er sagt:

„We often choose not to act on our desire, and sometimes we change or get rid of them when we realize that pursuing them is too costly, leading to consequences that we do not want...*The belief-desire pair that is related to an action in accordance with DBA [the desire-belief-action*

⁶⁰⁰ Hegel nannte dieses organisatorische Zentrum „Totalität“, während Parsons es „System“ nannte.

⁶⁰¹ Rosenberg 2008, S. 32-36.

principle] can be 'reason' for that action...an agent may have a reason, a 'good' reason, to do something but fail to do it.“ (KIM 1998, S. 126-127, Hervorhebung DdVC).

Es gäbe zwischen der Bestimmtheit des Gefühls und der Handlung einen anderen nötigen Schritt, der beide miteinander verknüpfen könnte.⁶⁰² Nach Hegel sei dieses Inzwischen der Trieb, der die entscheidende Motivation für die Handlung produzieren könnte. Maller und Knobe drücken sehr deutlich die Differenz zwischen beiden Begriffen aus:

„Desire and intentions are both representational states, and they both express a pro attitude toward the state of affairs they represent, frequently propelling the agent to act in such a way as to bring about that state. However, there is an important difference. *When we say that an agent has a desire, we are not saying that she has actually decided to do anything...*When, however, people adopt an intention, they are actually deciding to perform the action in question.“ (MALLER & KNOBE 2001, S. 46, Hervorhebung DdVC).

Auch erlitt der Hedonismus dasselbe Problem der motivationalen Kapazität. Die Menschen hätten eine Disposition, nach Freude zu suchen und Schmerz zu vermeiden, sagten die Verteidiger des Hedonismus. Das wäre aber in der Tat keine gute Erklärung, wie Empfindungen vom Angenehmen oder Unangenehmen das menschliche Verhalten anregen könnten. Am Ende würde solch eine Kapazität von seinen Verteidigern einfach vorausgesetzt, eine bloß operationelle Annahme. Er könnte höchstens erstens eine Lehre über die sprachliche Quelle von manchen moralischen Begriffen sein und zweitens eine Deskription der psychologischen Dispositionen des menschlichen Verhaltens. In sich selbst erklärte er wirklich nicht, warum die Menschen nach Freude suchten und Schmerz vermieden. Dazu müsste die Lehre des Hedonismus in dieser angeblichen Disposition auf eine innere Tendenz oder einen Impuls hinweisen, die mehr wären als das bloße

⁶⁰² Maller & Knobe 2001, S. 45-68. Hegel unterscheidet auch eindeutig zwischen beiden, selbst in seinen Sprachwendungen, indem er sagt:

„Den Trieb und Leidenschaft setzt man einerseits die schale Träumerei eines Naturglücks gegenüber, durch welches die Bedürfnisse ohne die Tätigkeit des Subjekts, die Angemessenheit der unmittelbaren Existenz und seiner inneren Bestimmungen hervorzubringen, ihre Befriedigung finden sollen“ (HEGEL ENZ III, § 475).

Supponieren einer Disposition, nämlich eine motivationale Energie, die den Menschen zum Handeln bringen könnte. Nach Hegel sei dann der Wille in diesem Punkt im Moment der *Leidenschaft*, dessen begriffliches Zentrum der *Trieb* und die *Neigung* sei.

Wie das praktische Gefühl, das selbst ein Teil des Willens sei, sei der *Trieb* noch ein anderes Moment, oder Teil, des Willens. Hegel zufolge sei es in der Tat der *Trieb*, der die Welt durch die Handlung wirklich verändern könnte.⁶⁰³ Er sagt, dass, „er [der Wille] als *Trieb* dazu fortgeht, die im Gefühl nur *gegebene* Übereinstimmung seiner innerlichen Bestimmtheit mit der Objektivität zu einer solchen zu machen, die erst durch ihn *gesetzt* werden *soll*.“ (HEGEL ENZ III, § 469 Zusatz, Hervorhebung Hegel). Dazu müsste aber der Wille (i) eine Energie beinhalten und (ii) diese mobilisieren, um das Verhalten in der Welt hervorzubringen und diese verändern zu können.

Die *Leidenschaft* wäre nach Hegel die Doktrin des *Triebes* und der *Neigung* und der erste wirkliche Ausdruck des Willens. Der *Trieb* wäre nicht mehr das praktische Gefühl, das die in uns natürlich gefundenen Bestimmungen als Angenehmes oder Unangenehmes kategorisierte, obwohl er dies voraussetzte, indem der Wille diese Bestimmungen zu verwirklichen versuchte. Der *Trieb* sei „eine *Besonderheit* der Willensbestimmung“ (HEGEL ENZ III, § 474, Hervorhebung Hegel) und es wäre, wie oben gesehen, kein Zufall, dass Hegel auch mit fast denselben Worten den *Zweck* definierte. *Indem ich einen Trieb hätte, hätte ich einen Zweck, und, um einen Zweck zu haben, brauchte man dazu einen Trieb.* Allerdings wäre diese *Besonderheit* in einem ersten Moment noch nicht als *Trieb*, sondern als *Begierde* zu verstehen.

Eine *Begierde* sei die *Besonderheit* in ihrer reinen, unmittelbaren Kraft, die ganz auf der Seite der *endlichen Objektivität* stünde, d. i. eine widersprüchliche Objektivität. Diese Notion bedarf einer tiefen Auslegung. Nach Hegel orientierte sich die *Begierde* direkt an dem Objekt ihrer Befriedigung und damit stünde sie in diesem Kontext in unmittelbarem Bezug zu dem einzelnen Bedürfnis.⁶⁰⁴ Sie könnten nicht voneinander getrennt werden, weil sie eins seien. Dies wäre etwa

⁶⁰³ Hegel Enz II, § 359.

⁶⁰⁴ Hegel Enz II, § 245 Zusatz; Enz III, § 426, § 468 Zusatz.

wie ein naiver metaphysischer Realismus, der die Äußerlichkeit postulierte und die innere Wirklichkeit der Menschen damit verschmölze. Hegel sagt:

„[Die Begierde] steht somit auf dem Standpunkt des noch *nicht überwundenen* Gegensatzes zwischen dem Subjektiven und dem Objektiven. Sie ist etwas *Einzelnes* und sucht nur das *Einzelne* zu einer *einzelnen*, augenblicklichen Befriedigung.“ (HEGEL ENZ III, § 473 Zusatz, Hervorhebung Hegel).

Meines Erachtens wollte Hegel in diesem Punkt behaupten, dass das Bedürfnis noch nicht subjektiv wäre, weil das Individuum das Objekt der Befriedigung mit dem Bedürfnis selbst verflocht. Diese Kenntnis erhielte das Subjekt erst durch das praktische Gefühl, in dem es lernen könnte, welche Objekte angenehm oder nicht angenehm wären. Allein wäre die Begierde reine Energie, so etwas Ähnliches, was manche Theoretiker *drive* nannten und sich in der ersten Periode der Freud'schen Psychoanalyse befände, in der die moderne Verhaltenspsychologie existierte und auch dem Parsons'schen Funktionalismus als handlungstheoretische Basis diene. Auch in Parsons könnten wir einen ähnlichen Unterschied finden, da er zwei interpretative Möglichkeiten für das Konzept von Motivation gibt. Die erste Interpretation spräche genau über den obigen Sinn der Begierde: eine Energie, die das Individuum nach einem Objekt schöbe, nämlich dem Drive. Nach Parsons wäre der Drive dann eine physiologische Energie, die den Menschen zur Handlung anrege. Als solcher wäre der Drive einfach ein Impuls, der sich nur auf ein Objekt hin orientierte.⁶⁰⁵ Die Beziehung des Drives mit dem befriedigenden Objekt wäre *unmittelbar*, d. i., es gäbe keine weitere Verarbeitung des Drives durch irgendeine kognitive Tätigkeit. Die Vorstellung des Drives wäre meines Erachtens dann ähnlich wie diejenige der Begierde, wo es nach Hegel auch keine weitere Verarbeitung der Begierde durch die Vernunft oder Intelligenz gäbe.

Anders als die Begierde wäre der Trieb nach Hegel nicht nur die Vorstellung eines Objekts als das Gewollte, als das Ziel meiner Handlung, wie manche Philosophen meinten, aber auch die *Fähigkeit*, sich in Bewegung zu setzen, um dieses Objekt der Befriedigung zu erlangen. Hegel sagt, „er [der Wille] muß dazu fortschreiten, die Objektivität als ein *Moment* seiner Selbstbestimmung zu *setzen*,

⁶⁰⁵ Parsons & Shils GTA, S. 110-111.

jene Übereinstimmung, seine Befriedigung, also selber *hervorzuheben*. Dadurch entwickelt sich die wollende Intelligenz zum *Triebe*.“ (HEGEL ENZ III, § 473 Zusatz, Hervorhebung Hegel). Der Trieb erhielte auch die mögliche kognitive Fähigkeit des Subjekts, sein Objekt zu erlangen. Bei Parsons gäbe es einen ähnlichen Begriff wie denjenigen des Triebs. Parsons sagt:

„on the other hand, we say ‘the motivation of an organism,’ referring to the organism’s ‘motives’ or ‘drives,’ we refer to a set of tendencies on the part of the organism to acquire certain goal objects...*Motivation* (or motives) in this last sense may be conceived as denoting certain more or less innate systems of *orientations* involving cognition of and cathetic attachment to certain means and goal objects.“ (PARSONS & SHILS GTA, S. 110-111, Hervorhebung Parsons).

Die zweite Interpretation beziehe sich auf die Art und Weise, in der das Individuum versuchte, seine Neigung zu erreichen. Genau das wäre der Trieb als ein Moment des Willens. In diesem Sinn gäbe es keinen begrifflichen Unterschied zwischen dem Begriff des Triebs und dem Begriff des Zwecks, falls dieser *empirisch* oder *konkret* betrachtet würde. Im Allgemeinen wäre der Trieb als Zweck dann mehr als nur leibliche Motivation, die uns nach einem bestimmen Objekt drückten, selbst wenn diese auch in dem Begriff des Triebs eingeschlossen wäre, sondern er wäre eine Orientierungsart, die das Individuum hätte, um sich ihre eigene Handlung in der Welt zu organisieren. Nichts Anderes meinte Stekler-Weithofer, indem er schreibt:

„Zwecke und Absichten, heißt das, wirken nicht einfach als bewegungsmotivierende Ursachen, also nicht so, wie die...Lehre...über Affekte, Dispositionen, Triebe und Motive sagen. Zwecke wirken nur vermittels einer Praxis des abduktiven praktischen Schließens.“ (STEKLER-WEITHOFER 2005, S. 318).

Nach Hegel hätte der Trieb in diesem Moment noch ein weiteres Merkmal, nämlich, dass das befriedigende Objekt *natürlich* wäre, d. i. dass der Inhalt des Triebs noch als *außen* determiniert würde.⁶⁰⁶ Wie gesehen böte das praktische

⁶⁰⁶ Hegel RPh, § 473 Zusatz.

Gefühl ein Objekt als gut oder schlecht und verknüpfte es mit einem bestimmten Bedürfnis. Der Trieb hätte durch dieses Verständnis noch keine Fähigkeit.

Meines Erachtens konzipierte Hegel in diesem Moment, was wir heutzutage in der Geistphilosophie als das *Überzeugung-Wunsch-Modell* kennengelernt haben und das in der Moralphilosophie *Humeanism* genannt wird.⁶⁰⁷ Dieses Modell wäre in der Tat sehr einfach, und vielleicht genau diese Einfachheit wäre seine Attraktivität. Wir könnten dieses Modell in drei Thesen gewissermaßen skizzieren. Zum einen gäbe es eine gewisse Reduktion *aller* unserer geistigen Zustände auf einen Komplex von *Überzeugungen* und *Wünschen*.⁶⁰⁸ Andere geistige Zustände wären einfach ein aus einem logischen Zusammenhang unterschiedlicher Überzeugungen und Wünsche bestehender Komplex, wie Thomas Hobbes einmal versuchte.⁶⁰⁹ Durch ein solches Verständnis wäre Freude z. B. einfach der Wunsch, dass *P*, und die Überzeugung, dass *P*. Diese These wäre die *ontologische* These dieses Modells. Zum zweiten wäre jede Handlung stets das Resultat einer bestimmten Relation zwischen einem Wünschen und der Überzeugung, dass eine bestimmte Handlung diesen Wunsch hervorbrächte. Eine Handlung *H* wäre nach diesem Verständnis die Folge des Wunsches *W* und die Überzeugung, wenn *H*, dann *W*. Davidson fasste dieses Verständnis zusammen, indem er sagt: „Whenever someone does something for a reason, therefore, he can be characterized as (a) having some sort of pro attitude toward actions of a certain kind, and (b) believing...that his action is of that kind.“ (DAVIDSON 2001, S. 3-4). Supponieren wir, dass ich zu meinem Kühlschrank ginge, dann aus ihm einen Apfel herausnähme und ihn äße. Nach dem Überzeugung-Wunsch-Modell erklärten wir dieses Verhalten als eine Handlung, indem wir betrachteten, dass mein Wunsch, einen Apfel zu essen, und meine Überzeugung, dass es einen in dem Kühlschrank gäbe, meine Handlung, zu diesem Kühlschrank zu gehen, um einen Apfel zu erlangen, erklärten.⁶¹⁰ Man könnte diese zweite These als die *erklärende* These sehen. Zum letzten nähme dieses Handlungsmodell die Vorstellung an, dass sich die individuelle Motivation *nur* durch *interne Gründe* verstehen ließe. Die Relation zwischen dem Wunsch und der Überzeugung

⁶⁰⁷ Kim 1998, S. 126-127;

⁶⁰⁸ Searle 1983, S. 29-30.

⁶⁰⁹ Hobbes Leviathan, S. 33-42.

⁶¹⁰ Bratman 1987, S. 14-15; Smith 2010, S. 153.

kreierte einen *Grund*, zu handeln. Da ich den Wunsch hätte, einen Apfel zu essen, und die Überzeugung hätte, dass es einen in dem Kühlschrank gäbe, hätte ich deswegen einen Grund, zu diesem Kühlschrank zu gehen, um einen Apfel zu erlangen. Ich *sollte* zu diesem Kühlschrank gehen. Wie oben gesehen, würde dieser Grund von einer Handlung abgeleitet werden; um sie einfach zu erklären, wäre dieser Grund ein *erklärender* Grund. Er wäre der Sinn der Handlung, wie Weber meinte. Aber, wie auch schon beschrieben, könnte man den Handlungsgrund anders verstehen. Er könnte ein Beweggrund sein, oder ein *normativer* Grund, oder noch einfacher, ein *Motiv*. Nach diesem Verständnis hätte man dann einen Grund zu handeln, wenn man die Überzeugung hätte, dass die Handlung in jenem Kontext das Gewünschte brächte. Wenn ich den Wunsch, einen Apfel zu essen, und die Überzeugung hätte, dass es einen in meinem Kühlschrank gäbe, hätte ich den Grund, zu meinem Kühlschrank zu gehen, um einen Apfel zu holen. Jedes moralische Urteil, oder jede moralische Norm, wäre motivierend in diesem Sinn. Indem ich überzeugt wäre davon, dass *X* moralisch richtig wäre, käme der *X*-Kontext vor, dann fühlte ich mich motiviert, *X* zu tun. Diese dritte These wäre die *motivierende* These.⁶¹¹

Das Überzeugung-Wunsch-Modell wäre nicht ohne nicht gemeinte Folgen. Die wichtigste Folge dieses Modells wäre meines Erachtens, dass wir uns in seiner Einfachheit zu einer *hydraulischen* Konzeption der Handlung verpflichteten.⁶¹² Damit wäre ein Mechanismus gemeint, sodass man sogar eine Formel haben könnte. Die Idee wäre einfach, dass man mit einem gewissen Wunsch und der richtigen Überzeugung eine Handlung produzieren könnte. Hobbes z. B. sagt:

„These small beginnings of motion, within the body of man, before they appear in walking, speaking, striking, and other visible actions, are commonly called ENDEAVOUR...This endeavour, when it is toward

⁶¹¹ Es könnte einem vielleicht vorgeworfen werden, dass die erklärende und die motivierende These ein und dieselbe wären. Aber es ist nicht so. Die erklärende These besagt, dass die Handlung durch bestimmte geistige Zustände erläuternd wäre. Hingegen besagt die motivierende These, dass wir in einer bestimmten Weise handeln würden, falls wir bestimmte geistige Zustände hätten. Die erklärende These bräuchte nicht, damit einverstanden zu sein, dass, indem wir einen Grund hätten, wir auch eine Handlung hätten. Sie sagte einfach, dass, indem wir eine Handlung hätten, wir auch einen Grund dafür hätten. Für diesen Unterschied siehe Bratman 1987, S. 14-15.

⁶¹² Smith 1994, S. 101-102.

something which causes it, is called APPETITE, or DESIRE.“ (HOBBS
LEVIATHAN, S. 34, Hervorhebung Hobbes).

Solch eine Konzeption verteidigte offensichtlich eine *Verursachung* der Handlung. Eine Handlung wäre die *Wirkung* eines Grundes, nicht mehr die Relation zwischen einem Wunsch und einer Überzeugung. Noch dazu wäre gemeint, dass es keinen anderen geistigen Zustand zwischen dem Grund und der Handlung gäbe, sodass man, wenn man einen Grund hätte, danach auch eine Handlung hätte. Man könnte annehmen, dass die Art der kausalen Beziehung in diesem Fall diejenige des Mechanismus wäre.

Ein anderer, von Hegel formulierter Punkt ist, dass dieses Handlungsmodell in sich der Ausdruck eines *Naturalismus* sei. Der Trieb wäre *an sich* noch an die Natürlichkeit der Objekte angefesselt.⁶¹³ Es gäbe keinen Wunsch, der aus anderen geistigen Zuständen hergestellt werden könnte, außer demjenigen, der für keinen ein Wunsch an sich wäre, sondern ein Wunsch *für einen anderen* Wunsch. Um den gewünschten Wunsch zu erreichen, bräuchte man einen anderen Wunsch. Wie z. B. ein Fahrrad zu kaufen, weil man trainieren möchte, um gesund zu bleiben. Dieser Wunsch wäre in der Tat das Resultat einer *instrumentellen* Vernunft, die nur über die Mittel einer Handlung sprechen könnte. Es wäre ein *instrumenteller* Wunsch. Aber im Allgemeinen wären die Wünsche einfach gegeben. Man könnte nach diesem Modell nicht die Besonderheit unserer Triebe wählen.

Dieses Modell hätte von Anfang an das folgende Problem: Weil ein Individuum mehr als einen Wunsch und eine Überzeugung hätte, bleibt die Frage, wie es sich für einen Wunsch entscheiden könnte, ohne eine andere Fähigkeit vorauszusetzen. Es gäbe zwei mögliche Antworten. Erstens sollte man zugestehen, dass es einem nicht in jedem Moment möglich wäre, mehr als einen Wunsch erfüllen zu können. In der Tat gäbe es sogar Momente, in denen man keinen Wunsch erfüllen könnte. Daher müsste es für den einen oder anderen Wunsch in dem geeigneten Moment sein, weil kaum Momente existierten, wo es einen Konflikt zwischen Wünschen gäbe. Meines Erachtens wäre solch eine Antwort zu faul. Obwohl wir zugestehen könnten, dass es Momente gäbe, wo wir einen Wunsch erfüllen könnten, gäbe es auch Momente, wo Wünsche miteinander in

⁶¹³ Hegel Enz III, § 474.

Konflikt gerieten. Die zweite Antwort besagt, dass sich eine bestimmte Kraft in dem Wunsch selbst befände, sodass wir für einen Wunsch *W* statt des *W'* entschieden, weil Wunsch *W* stärker wäre als Wunsch *W'*. Wie in der anderen Antwort schon angedeutet könnten wir anerkennen, dass es innerhalb jedes Wunsches eine motivierende Kraft gäbe, sodass wir für einen Wunsch statt des anderen entschieden, weil der erste Wunsch stärker wäre als der zweite. In der Tat wären solche Fälle nicht so ungewöhnlich. In vielen Fällen äße man eine Pizza statt etwas Gesünderes, weil man sich nicht beherrschen könnte. Aber es gäbe auch Fälle, wo die Stärke zweier oder mehrerer Wünsche dieselbe oder zumindest ein ähnliche wäre. Wie könnte sich in diesen Fällen ein Individuum für den einen oder anderen Wunsch entscheiden, wenn sie dieselbe Stärke hätten?

Nach Hegel könnte man eine weitere Fähigkeit der Intelligenz supponieren, ohne dass wir dieses Modell verlassen müssten. Der Wille wäre in diesem Moment ein *reflektierender Wille*.⁶¹⁴ Als solcher wäre der Wille dann nicht nur über die Mittel der Fähigkeit zu dezidieren, sondern auch und am wichtigsten die Fähigkeit, als sich von dem Inhalt der Wünsche entfernend, sodass sich das Individuum nicht mehr ganz und direkt von einem bestimmten Wunsch determinieren ließe, damit er für den anderen Wunsch in einem Konfliktmoment entscheiden könnte.⁶¹⁵ Wie schon im ersten Kapitel gezeigt, wäre der Wille nicht mehr reine *Willkür*, und er könnte *second-order*-Entscheidungen realisieren. Hegel sagt: „Er [der Wille] ist auf dem Standpunkt, zwischen Neigungen zu *wählen*, und ist *Willkür*.“ (HEGEL ENZ III, § 477, Hervorhebung Hegel). Es wäre aufgrund der Intelligenz, dass wir die Gesamtheit unserer Wünsche und Überzeugungen in einem System organisieren könnten, obwohl diese Wünsche noch ganz gegeben und konfliktreich wären, da die Intelligenz als Willkür sich nur für den einen oder anderen Wunsch und damit für die eine oder andere Handlung entscheiden könnte. Er sagt: [D]a er [der Trieb] eine Form der *wollenden Intelligenz* ist, geht von dem *aufgehobenen* Gegensatze des Subjektiven und des Objektiven aus und umfaßt eine *Reihe* von Befriedigungen, – somit etwas *Ganzes, Allgemeines*.“ (HEGEL ENZ III, § 473 Zusatz).

⁶¹⁴ Hegel Enz III, § 476

⁶¹⁵ Hegel Enz III, § 476.

Solch eine Organisation wäre aber noch *natürlich*, d. i., sie wäre noch nur eine Bündelung unserer Wünsche und Überzeugungen, die in uns geschehen würden, und diese Organisation wäre am Ende nicht fähig, die Widersprüchlichkeit unserer Wünsche und Überzeugungen zu entfernen, da sie noch keine Allgemeinheit mit einem Prinzip entwickelte. Die Allgemeinheit wäre ohne ein leitendes Prinzip nur eine Häufung, sie wäre keine *wahre* Allgemeinheit. Was die Wünsche leitete, wäre die Vorstellung der *einzelnen* Befriedigung, d. i., jeder Wunsch hätte eine bestimmte Stärke und er stünde in einem Wettbewerb mit den anderen. Hegel sagt darüber:

„Das System dieses Inhalts, wie es sich im Willen unmittelbar *vorfindet*, ist nur als eine Menge und Mannigfaltigkeit von Trieben, deren jeder der meinige *überhaupt* neben andern un zugleich ein Allgemeines und Unbestimmtes ist, das vielerlei Gegenstände und Weise der Befriedigung hat.“ (HEGEL RPH, § 12, Hervorhebung Hegel).

Wir seien aber viel komplizierter als das menschliche Gebilde dieses Modells sowie unsere Handlungen, glaubt Hegel. Zusätzlich sei auch solch eine Anschauung des Menschen nach ihm eine, die nicht die ganze geistige Kapazität des Willens und der Intelligenz wirklich verstanden habe. Der Mensch sei in diesem Verständnis nur eine *befriedigungssüchtige* Maschine, die eine reine hedonistische Stellung verteidigen könne. Der Mensch handelte nur, wenn er einen Wunsch hätte. Ohne Wunsch gäbe es keine Handlung. Dieses Modell der menschlichen Handlung könnte die gesamte Komplexität der menschlichen Identität als Selbstverständnis nicht vollständig erklären. Nach Hegel wäre es die Vorstellung der *Glückseligkeit*, die uns ein solches Modell liefern könnte.

Man könnte Hegel vielleicht vorwerfen, dass die Glückseligkeit einfach einen menschlichen Zustand einer allgemeinen Zufriedenheit beschreibe, die einem menschlichen Handlungsmodell diene, als solche wäre sie jedoch kein Modell der menschlichen Handlung oder der menschlichen Identität. Glücklich zu sein, wäre einfach die Gesamtheit der Häufung von Vergnügen und der Beseitigung von Schmerz. Bentham sagt mit seiner typischen Anschaulichkeit: „What happiness consists of we have already seen: enjoyment of pleasures, security from pains.“ (BENTHAM PML, S. 70). Mill sagt nichts Anderes: „By happiness is intended pleasure, and the absence of pain; by unhappiness, pain, and the privation of

pleasure.“ (MILL UTILITARIANISM, S. 210). Durch dieses Verständnis, so Mill und Bentham, handelt das Individuum, um Vergnügen zu vermehren und Schmerzen zu vermeiden. Solch ein Verständnis wäre nicht weit weg von dem des Humeanism, da sie implizit meinten, dass ein Wunsch entweder nach Vergnügen suchen oder Schmerzen vermeiden wollte. Nach Hume wäre diese Beziehung explizit: „DESIRE arises from good consider'd simply, and AVERSION is deriv'd from evil...good and evil, or in other words, pain and pleasure.“ (HUME THN, S. 281). Hegel sah nicht mit denselben Augen, was diese anderen Philosophen meinten, dass nämlich die Glückseligkeit einfach ein Bündel von Vergnügen und vermiedenen Schmerzen wäre. Gleich ihrem Handlungsmodell wäre dieses ein armes Verständnis des Menschen und der menschlichen Vernunft. Durch diese Idee der Glückseligkeit könnten wir den Menschen nicht von anderen Tieren abheben, da dieses Modell ihnen geeignet wäre.

Die wahre Glückseligkeit, glaubte Hegel, sei die *Strukturierung all unserer Wünsche unter einem Prinzip*. Er sagt: „Die Glückseligkeit ist die nur vorgestellte, abstrakte *Allgemeinheit* des Inhalts, welche nur sein *soll*.“ (HEGEL ENZ III, § 480, Hervorhebung Hegel). Meines Erachtens meinte Hegel damit, dass wir nicht unsere Wünsche in uns schwebend hätten, und dass wir dann, indem wir plötzlich auf einen Kontext stießen, wovon wir überzeugt wären, einen unserer Wünsche verwirklichen könnten. In der Tat strukturierten wir unsere Wünsche in uns, sodass diese Struktur zu uns als eine Identität von uns selbst gälte.⁶¹⁶ Selbst wenn ich z. B. viel essen möchte, äße ich nicht mehr viel und zwar gesünder, weil ich ein faules Leben würde führen wollen, sondern weil ich mich jetzt als Läufer sähe, oder weil ich ohne eine bessere Körperkondition eine bestimmte Arbeit nicht leisten könnte. Was wir heute und gestern getan hätten, gehörte zu einem Lebensplan, den wir für uns selbst skizzierten und wodurch wir uns selbst interpretierten.⁶¹⁷ Weil ich mich als einen guten Ehemann sähe, benähme ich mich in einer besonderen Weise, um diese Erwartungen von mir selbst zu erfüllen. Daher sagte Hegel, dass diese Allgemeinheit der Glückseligkeit ein *Sollen* wäre.

⁶¹⁶ Hegel RPh, § 24.

⁶¹⁷ Man könnte hier eine große Ähnlichkeit mit Bratmans Planungstheorie sehen. Quante artikuliert schon eine solche Beziehung zwischen Hegels Handlungstheorie und Bratmans Planungstheorie, die ich hier als Hintergrund meiner Auslegung annehme, da ich ihr nicht direkt folge, die aber wichtig sein könnte. Siehe Bratman 1987, Quante 1993, 2010, 2011.

An sich wäre diese ein Netz von Selbsterwartungen, womit ich mich identifizierte. *Ich wäre, was ich von mir selbst erwartete.* Meine Identität wäre nicht nur *an sich*, d. i., ich hätte natürlich diese Wünsche, sondern sie wäre *für sich*, d. i., ich organisierte diese Wünsche in einer Weise, die ich mir selbst konzipierte. Das wäre *das allgemeine Selbstbewusstsein*.⁶¹⁸

Als allgemeines Selbstbewusstsein wäre der Wille in diesem Moment ein *freier Wille*, d. i. ein *an sich* und *für sich* Wille. Damit meinte Hegel, dass der Wille nicht nur über die geistigen Inhalte reflektierte und aus ihnen einen aussuchen könnte, die jedoch schon natürlich gegeben wäre, aber er könnte auch über die Inhalte und aus ihnen *determinieren*, was er für *notwendig für sich* hielte. Der Wille wäre in diesem Moment, was wir im ersten Kapitel *beschließende Reflexion* nannten.⁶¹⁹ Hegel sagt: „*freier Wille*, der *für sich als freier Wille* ist, indem der Formalismus, die Zufälligkeit und Beschränktheit des bisherigen praktischen Inhalts sich aufgehoben hat.“ (HEGEL ENZ III, §481, Hervorhebung Hegel). Hegel nannte auch diese Art des Willens das *durchsetzende Denken*, da der Wille als praktische Intelligenz die Identität des Individuums durch die Strukturierung der Wünsche und Überzeugungen bestimmte. Ich wäre sicher, was ich bin, und ich *affirmierte* die Sicherheit meiner Identität durch meine Handlungen, die jetzt selbstbewusst wären.⁶²⁰ Die Glückseligkeit wäre dann die Strukturierung meiner Wünsche und Überzeugung in einem System durch das Verständnis, das ich von mir selbst als *einzelne* und als *Mitglieder meiner Gesellschaft* hätte.

Meines Erachtens könnte man die Idee dieser Strukturierung durch die Konzeption Parsons' von *Need-Disposition* [*Bedürfnisdispositionen*] besser verstehen. Wir haben schon im letzten Kapitel die Relation der Bedürfnisdispositionen und der Rollenerwartungen erklärt, sodass wir nicht mehr darüber sprechen müssen. Wir haben aber noch nicht erklärt, wie diese Bedürfnisdispositionen bestehen könnten. Nach Parsons wären die Bedürfnisdispositionen eine Orientierungsart, die jede Person hätte, um sich in einer Situation an die in dieser Situation gefundenen Objekte zu orientieren und

⁶¹⁸ Hegel Enz III, §§ 436-437.

⁶¹⁹ Hegel RPh, §§ 12-13.

⁶²⁰ Hegel RPh, § 21.

ihre leibliche Motivation zu lenken.⁶²¹ In einem gründlichen Sinn wäre jedes Individuum *an sich* und *für sich* ein System von Bedürfnisdispositionen und auch die *Value-Orientation* [*Wertorientierung*], die auch eine wichtige Rolle spielte.⁶²² Meines Erachtens wäre die Idee der Bedürfnisdispositionen im gewissen Sinn die Idee der *Motivational Orientation* [*motivationalen Orientierung*], obwohl die motivationalen Orientierungen aus der *Handlungsperspektivanalyse* heraus geschähen, während die Bedürfnisdispositionen aus der *Personalitätsperspektivanalyse* aufträte.⁶²³ Die uns von Parsons gegebene erste Definition war sehr eindeutig:

„Need-dispositions...are tendencies to orient and act with respect to objects in certain manners and to expect certain consequences from these actions...on the one hand, it refers a tendency to fulfill some requirement of the organism, a tendency to accomplish some end state; on the other hand, it refers to a disposition to do something with an object designed to accomplish this end state.” (PARSONS & SHILS GTA, S. 114-115).

Die Bedürfnisdispositionen wären die Basis der Identität dieses Individuums als die Strukturierung der Überzeugungen und der Wünsche des Individuums durch die Evaluierung dieser Überzeugungen und Wünsche, die durch ihre Integration mit den Wertorientierungen unterschiedliche Triebe ausbildete, sodass sie eine bestimmte hierarchische Struktur besäße: „The personality system is an organized set of primary and complex need-dispositions which are related to one another in a hierarchical way.“ (PARSONS & SHILS GTA, S. 143). Wie ich normalerweise handelte, erhielte eine Erklärung durch diese Struktur. Meine Handlungen wären nicht diskrete Handlungen, die allein von all den anderen abgetrennt verstanden werden könnten. Eine Erklärung, warum ich *H* handelte, müsste all meinen anderen Handlungen und Trieben Rechnung tragen, sonst würde diese Erklärung inkomplett bleiben. Indem ich einen Bus nähme, könnten wir dieses Verhalten erst dann als eine Handlung verstehen, wenn wir diese Handlung mit anderen

⁶²¹ Parsons & Shils GTA, S. 54.

⁶²² Parsons & Shils GTA, S. 68-74, 92.

⁶²³ Parsons & Shils GTA, S. 113-114.

Handlungen analysierten. Das Bus-Nehmen könnte unterschiedliche Erklärungen haben, indem wir es mit einer oder einer anderen Handlung verknüpfen.

Die Bedürfnisdispositionen an sich wäre nicht nur ein abstraktes Modell der Handlung, sondern sie hätten besondere Inhalte, die nach Parsons für uns als *Objekte unserer Befriedigung* gälten.⁶²⁴ Es gäbe vier wichtige Klassen dieser Objekte, die in der Tat sehr wichtig wären. In der Tat schiene es, als ob die Verteidiger des Überzeugung-Wunsch-Modells vergäßen, dass der Mensch ein soziales Individuum wäre, und meinten, dass ein Modell der Handlung nicht mit dem Faktum umgehen müsste, dass jedes Individuum in der Tat ein *soziales Wesen* und *sozialisiert* wäre. Daher wären die Objekte der Handlungen nicht nur qua Sache verstanden, wie es mit dem Überzeugung-Wunsch-Modell zu passieren schiene, sondern die möglichen wären in vier Klassen geordnete Objekte:⁶²⁵ (1) die erste Klasse der Bedürfnisdispositionen wäre ohne Zweifel die Klasse der *physischen Sachen*, wie Essen, Getränke, Bücher, Autos usw., die wir in unserem täglichen Leben konsumierten; (2) die zweite Klasse wären die *Erwartungen* der anderen Individuen und die *interpersonalen Beziehungen*, die wir mit anderen haben könnten oder haben möchten. Liebe wäre vielleicht der paradigmatische Fall einer dieser Bedürfnisdispositionen; (3) die dritte Klasse der Bedürfnisdispositionen wären die *Beachtungserwartungen der kulturellen Normen der Gesellschaft*. Wir glaubten z. B., dass moralische Normen von mir und anderen Individuen befolgt werden müssten; (4) die letzte Klasse der Bedürfnisdispositionen wären *Rollenerwartungen*, was wir in dem letzten Kapitel zusammen mit der interpersonalen Beziehung gründlich auslegten. Wir erwarteten, dass sich andere in der Gesellschaft benehmen würden, wie ihre sozialen Rollen es vorschrieben. Da diese drei letzten Klassen stets die Handlung innerhalb einer Interaktion mit anderen, auf die die Handlungen ausgerichtet wären, und im Hinblick auf die Einfachheit und die Systematisierung voraussetzten, könnten wir diese drei Klassen *soziale Klassen* nennen.⁶²⁶

⁶²⁴ Parsons & Shils GTA, S. 115.

⁶²⁵ Parsons & Shils GTA, S. 115-116.

⁶²⁶ Wenn wir von „sozialer Klasse“ reden, sprechen wir über jene der Rollenerwartungen. Bei dem Unterschied zwischen den strikten und den umfassenden Konzeptionen ginge es um die Anwendung des Plurals. Sei es die strikte Konzeption, sei sie im Singular. Sei es die umfassende Konzeption, sei sie im Plural.

Als Akteure handelten wir nur in dem Versuch, nicht nur ein Objekt zu erlangen, aber auch um die Handlungen der anderen zu *beeinflussen*. Wir könnten dieses Objekt nicht direkt erlangen, sondern es müsste uns von den Altern geliefert werden. Wenn ich jemanden liebte und wollte, dass er auch mich liebte, dann müsste ich auf eine bestimmte Weise handeln, sodass er mich am Ende auch liebte. Meine Handlung könnte nicht unmittelbar das Gewünschte nehmen, wie ich es mit einem Kaffee z. B. tun könnte, sie müsste auf einen anderen Akteur wirken, sodass ich von ihm das erreichte, was ich wollte. Es könnte sein, dass es zwischen mir und dem, was ich wollte, einfach einen Akteur gäbe, wie in den meisten Fällen des Wirtschaftssystems. Indem ich z. B. einen Kaffee in einem Café kaufte, gäbe ich dem Angestellten einen bestimmten Betrag und dann bekäme ich einen Kaffee. Meine Handlung, das Geldgeben, beeinflusste meinen in diesem Kontext Alter, mir mein Gewünschtes zu geben. In anderen Fällen wäre der Alter in sich das Ziel meiner Handlung, d. i., ich *erwarte* von ihm eine bestimmte Verhaltensweise, die in sich selbst das Ziel meiner Handlung wäre, und kein weiteres Objekt, wie in dem Fall des Kaffees. Nach Parsons: „Alter’s various orientations may be either *goals* to be pursued or *means* for the accomplishment of goals.“ (PARSONS & SHILS GTA, S. 55, Hervorhebung Parsons). Indem ich z. B. die Liebe des Alters wollte und dafür handelte, erwartete ich von ihm eine Verhaltensweise, die für mich Liebe bedeutete. Was diese Verhaltensweise wäre, wäre durch meine Kultur, meine Gesellschaft und meine eigenen besonderen Erwartungen gestaltet.⁶²⁷

Bedürfnisdispositionen wären auch wegen der kulturellen Gestaltung bestimmt dauerhaft, d. i. die Bedeutungen meiner Erwartungen wären gewissermaßen fest. Was ich heute von einem Individuum in einer bestimmten Rolle erwartete, gleicht oder ähnelt dem, das ich in einer Zeitausdehnung erwartete. Sogar diejenigen Bedeutungen, die wir als Individuen hätten, wie unseren Geschmack, wären ziemlich fest. Was mir heute gefiele, änderte sich weder morgen noch übermorgen. Wir könnten ändern, aber dafür bräuchten wir Zeit. Und wenn diese Änderungen mit anderen verknüpft wären, dauerten diese noch viel länger. Bedürfnisdispositionen wären die unterschiedlichen *Neigungen*, die wir hätten, da sie ziemlich dauerhaft wären, die wir zum Teil aber danach entschieden hätten, deren Bedeutungen wir in unserer Kultur fänden. Damit

⁶²⁷ Parsons & Shils GTA, S. 143-156.

erhielte der Gewinn der Identität durch das Selbstverständnis und die Strukturierung der Bedürfnisdispositionen einen festen kulturellen, gesellschaftlichen Boden:

„it is quite clear that there must be a fundamental correspondence between the actor' own self-categorization or 'self-image' and the place he occupies in the category system of the society of which he is a part...it is clear that self-categorization must be learned in the course of the socialization process, and the process is often very complex, and to some degree the individual must learn to 'see himself as others see him' (that is, to accept the socially given definition of his status).“ (PARSONS & SHILS GTA, S. 147).

Solch eine Beziehung zwischen dem Selbstverständnis, der Kultur und der Gesellschaft machte die begriffliche Wichtigkeit der Wertorientierung für die Intelligenz aus. Das Selbstverständnis geschähe stets in dem sozialen Kontext, in dem sich das Subjekt befände. Wir könnten uns selbst nicht ohne die anderen verstehen. Da diese Relation des Selbstverständnisses wechselseitig wäre, hätte ich als Individuum auch eine Wirkung auf das Selbstverständnis anderer Subjekte. Sie verstünden sich, wie ich sie und mich selbst verstünde, und auch, wie ich die kulturelle und gesellschaftliche Semantik auslegte. Meine Intelligenz wäre dann mehr als ein Medium des Selbstverständnisses, denn sie wäre auch ein *kommunikatives Medium der Bestimmung gesellschaftlicher Semantik*.

3 - Die soziale Basis der Freiheit: die kommunikative Sittlichkeit

Es hätte eine besondere Interpretation von Hegel gegeben, die sogar berühmt wäre, wenn er gesagt hätte, dass wir als Individuen unter die Kategorie des Staates subsumiert werden müssten.⁶²⁸ Nach dieser Interpretation hätte Hegel gesagt, dass wir keine Wirklichkeit außer der Teilnahme an der Staatssubstanz hätten und dass wir damit auf diesen Staat reduziert wären. Deswegen wäre seine politische Theorie eine Befürwortung eines Totalitarismus des Staates. Dies wäre die *konservative* Leseart und eine der ersten Lesearten der Rechtsphilosophie.⁶²⁹ Nach

⁶²⁸ Popper 1966, S. 25-76; Stewart 1996, S. 70-128;

⁶²⁹ Smith 1989, S. 132-135; Patten 1999, S. 11-16.

Brooks: „The first great debate on the Philosophy of Right was over its political sympathies. From its first appearance, it had been charged with endorsing a dangerous conservatism bordering on totalitarianism and fascism.“ (BROOKS 2007, S. 1). Aber solch ein Streit um Hegels politische Haltung wäre heutzutage nach verschiedenen Kommentatoren und Kommentatorinnen kein Problem mehr.⁶³⁰ Wie sie betonen, müsste man zugeben, dass Hegel keinen Liberalismus verteidigt hätte, wie dieser bei Locke oder anderen der Fall wäre, zugleich hätte er aber auch keine Einsicht gewahrt, die die Türen für die Vorstellung eines Totalitarismus öffneten. Aber es gäbe ein Körnchen Wahrheit in einem solchen Problem. Selbst wenn solch eine Einsicht der hegelschen Theorie nicht mehr gemacht werden könnte, gäbe es andere ähnliche Probleme, die ernst genommen werden müssten.

Es wäre schon fast ein Gemeinplatz zu sagen, was wir sind, wären wir wegen des Kontexts, in den wir geboren wären. Solch eine Behauptung wäre fast tautologisch. Wenn wir aber sagten, dass wir stets bestimmt wichtige persönliche Eigenschaften unserem Geburtskontext verdanken müssten, könnten wir wirklich behaupten, dass wir frei wären? Schließlich meinte Hegel, dass wir *nur* frei wären, indem unser Wille an sich und für sich wäre, d. i., wir könnten nicht nur den schon gegebenen Inhalt unserer Handlung auswählen, sondern wir wären in der Lage, den Inhalt selbst zu bestimmen. Die psychologischen Bedingungen der Freiheit bejahten diese Frage. Als vernünftige Wesen wären wir fähig, unsere Inhalte aufzubereiten und dann in einer von uns als geeignet befundenen Weise einzuordnen. Wir könnten aber diese Fragestellung noch unendlich weiterverfolgen. Wären sie uns dann selbst, wenn wir unsere Inhalte gründlich bestimmen könnten, durch den Kontext nicht gegeben? Man könnte z. B. antworten, dass wir vielleicht den Kontext, in dem wir uns befänden, ändern oder zu einem neuen Kontext wechseln könnten. Die Problematik dauerte an. Obwohl wir den heutigen Kontext für einen neuen hinter uns lassen könnten, wären unsere basischen Persönlichkeitseigenschaften nicht wirklich verändert, weil wir sie in dem Kontext, in den wir hineingeboren worden wären, erworben hätten. Und wir

⁶³⁰ Brooks 2007, S. 1.

könnten unseren Geburtskontext nicht ändern. Dieses Problem wurde von Galen Strawson *das basische Argument* [*the basic argument*] genannt.⁶³¹

Wie er dieses Problem definiert, könnte in drei Hauptpunkte zusammengefasst werden:

- (1) *Die Bedingung der Freiheit*: wir seien frei, indem wir in einem bestimmten Bewusstseinszustand seien, was er *wahre Selbstbestimmung* nannte;
- (2) *Die Bedingung der wahren Selbstbestimmung*: wir seien in einem wahren Selbstbestimmungszustand, indem wir *all* die Elemente, die uns und daher die Selbstbestimmung selbst bestimmten, determinieren könnten;
- (3) *Das Paradoxon der Determination*: wir müssten aber schon vorher in einem wahren Selbstbestimmungszustand sein, um all die Elemente zu bestimmen. Dafür müssten wir das frühere Moment bestimmen können, um uns selbst zu bestimmen. Es gäbe entweder eine Zirkularität; wir müssten frei sein, um uns die Elemente der wahren Selbstbestimmung zu bestimmen, und wir müssten in einem Selbstbestimmungszustand sein, um etwas frei bestimmen zu können, oder wir gerieten in einen unendlichen Regress, da solch ein Bestimmungsablauf bis ins Unendliche führte.⁶³²

Aus diesem Argument könnten wir schließen, dass ein Individuum *niemals* für seine Handlung *wirklich* oder *letztendlich* verantwortlich wäre, da es auch nicht für seinen Charakter wirklich oder letztendlich verantwortlich sein könnte. Zwar, macht uns Strawson darauf aufmerksam, dass das Individuum noch seinen Charakter ändern oder sogar ganz verändern könnte. Aber das Anliegen wäre nicht, ob wir uns ändern könnten oder nicht, sondern dass wir nicht den Anfang ändern könnten, wir wären stets in einem uns gegebenen Kontext geboren: „any further changes that one can bring about only after one has brought about certain initial changes will in turn be determined, via the initial changes, by heredity and previous experiences.“ (STRAWSON 1994, S. 7).

⁶³¹ Strawson 1994, S. 5.

⁶³² Strawson 1994, S. 6-7.

Meines Erachtens könnten wir eine gewisse Parallele zwischen dem Vorwurf des Totalitarismus und dem Freiheitsproblem sehen. Es wäre offensichtlich, dass irgendeine Idee einer starken Sozialisation das Individuum unfrei machte, weil es jetzt von seiner Gesellschaft und auch der Kultur dieser Gesellschaft determiniert werden würde. Seine Ideen, Überzeugungen, Wünsche usw. würden von dieser Gesellschaft determiniert werden und daher wäre seine Handlung, wie sie sei. Aber man könnte sogar behaupten, dass uns die Idee einer schwachen Sozialisation unfrei machen könnte. Obwohl diese Gesellschaft unsere geistigen Inhalte nicht direkt bestimmen könnte, wären die von mir gelernte und auch angewendete Begrifflichkeit und Werte dieser Gesellschaft einfach mir gegeben. Ich wüsste, was ein Freund wäre und welche Verpflichtungen ich vor ihm hätte, weil ich die Begriffe der Sprache dieser Gesellschaft und die mit ihnen verbundenen Werte benutzte. Wir könnten daher nicht wirklich frei sein, wenn wir unsere Umgebung durch die gesellschaftliche Begrifflichkeit und Werte, die wir hätten, analysieren müssten, um zu handeln. Unsere kognitiven, kathektischen und evaluativen Orientierungen wären ganz vorherbestimmt und damit auch unsere Handlungen. Meines Erachtens träfe jedoch das basische Argument auf Hegels Freiheitskonzeption nicht zu.

Die erste Prämisse des basischen Arguments besagt, dass wir über unseren Anfang nicht entscheiden könnten, und dass wir daher nicht wirklich frei sein könnten. Insoweit wir das hinnehmen müssten, würde Hegel in der Tat gestehen, dass wir nicht freier wären, als wir geboren wären. In der Tat könnten wir noch in dem Laufe des Lebens bis an sein Ende sogar niemals frei werden. Seine Freiheitskonzeption ließe nicht nur das nicht zu, sondern sie setzte diese Unfreiheit sogar auch für viele Menschen voraus. Um frei zu werden, müsste das Individuum durch bestimmte Prozesse durchgehen, sodass er nur am Ende wirklich frei wäre. Das bedeutete nicht, dass Hegel eine Art von *prozeduraler* Freiheit konzipierte, wie z. B. Kant. Wir müssten unsere Intelligenz und damit unseren Willen in einer bestimmten Weise benutzen, damit wir frei sein könnten. Aber das bedeutete nicht, dass wir *unbedingt* frei würden, indem wir sie in dieser Weise anwenden. Nach Hegel könnten wir z. B. nicht sagen, dass Individuen, die in einer repressiven Gesellschaft leben und diese auch tolerierten, *wirklich* frei wären, selbst wenn sie ihre Intelligenz und ihren Willen in der richtigen Weise verwendeten und ihnen

der *natürliche* Status von *freien Menschen* verliehen würde.⁶³³ Sogar diejenigen Individuen, die um ihre Freiheit kämpften, könnten nicht frei sein in ihrer Totalität, weil noch ein sehr wichtiger Teil der Freiheit fehlte, nämlich die *kommunikative Anerkennung* oder *aner kennende Verständigung*.⁶³⁴ Diese Idee der kommunikativen Anerkennung bestimmt, was Honneth *kommunikative Freiheit* und auch nannte.⁶³⁵ Die Vorstellung der kommunikativen Freiheit könnte damit das basische Argument widerlegen, wenn sie aufwiese, dass der Anfang keine dauerhafte Relevanz für die Freiheit und die Verantwortlichkeit hätte.

Wir müssten aber darauf achten, dass es auch noch eine andere Seite der Freiheit gäbe. Nach Hegel wäre die kommunikative Freiheit die *individuelle* Erscheinung der Freiheit. Es gäbe aber noch ihr *institutionelles* Gegenstück, das Honneth *soziale Freiheit* nannte.⁶³⁶ Beide Freiheiten wären miteinander begrifflich und konkret verbunden. Man könnte nicht eine ohne die andere wirklich verstehen.⁶³⁷ Meines Erachtens könnten wir sagen, dass die soziale Freiheit das *An-Sich* des freien Willens wäre, während die kommunikative Freiheit das *Für-Sich* wäre. Indem Hegel sagt, dass die Freiheit der an sich und für sich freie Wille wäre, meint er, dass die sozialen und die kommunikativen Freiheiten zugleich bestünden. Die institutionelle Seite des freien Willens, die soziale Freiheit, wären dann all die institutionellen Vorbedingungen der kommunikativen Freiheit.⁶³⁸ Indem wir auf die Welt kommen, stießen wir auf eine gegebene Welt. Diese Welt wäre aber nicht nur die natürliche Welt, sondern auch eine gesellschaftliche und kulturelle Welt. Wir erwürben darin eine Sprache und auch eine Begrifflichkeit über diese Welt, sodass ich die Situation meines Handelns durch diese Begrifflichkeit verstehen müsste. Dies nannte Parsons *Wertorientierungen*.⁶³⁹

Wie wir im letzten Kapitel gesehen haben, spielten diese Wertorientierungen auf zweifache Weise eine sehr wichtige Rolle für die Handlung. Erstens wäre es durch diese, dass wir unsere Handlungen und auch unsere motivationalen

⁶³³ Hegel Enz III, §§ 432-433.

⁶³⁴ Honneth 2001b, S. 28-30; 2004, S. 216-221; Iser 2008, S. 265-274.

⁶³⁵ Honneth 2001b; 2004.

⁶³⁶ Honneth 2011.

⁶³⁷ Honneth 2011, S. 85-86.

⁶³⁸ Honneth 2011, S. 81-82, 85-86.

⁶³⁹ Parsons & Shils GTA, S. 157-172.

Orientierungen auswerten könnten. Die Art und Weise, wie wir unsere Bedürfnisdispositionen und wie wir uns verstünden und damit unsere Identität erhielten, wäre nach Hegel aufgrund der *Bildung* möglich.⁶⁴⁰ Zweitens hätten die Wertorientierungen eine noch *grundlegende* Rolle. Durch diese Orientierungen würde ein Individuum in einer Gesellschaft *sozialisiert*, d. i., es wäre mit diesen Orientierungen, mit der das Subjekt sein Verständnis über die Welt im Allgemeinen gewönne.⁶⁴¹ Was ich als ein Individuum wirklich wüsste, d. i. wie ich die Welt vor mir erfasste, würde mir durch die von mir internalisierten Wertorientierungen vermittelt. Ich sähe z. B. eine Frau als meine Ehefrau an, nicht nur weil ich ihr bestimmte Rollenerwartungen zuschriebe oder weil sie das Ziel einer Bedürfnisdisposition wäre, sondern weil ich eine durch die Wertorientierungen bestimmte Begrifflichkeit hätte, die mir die äußerliche Welt rahmen könnte. Diese Frau wäre meine Ehefrau, weil ich mit ihr ein Ritual durchlief, was Hegel *sittliches Verhältnis* nannte, sodass wir jetzt zu einem Ehepaar geworden wären.⁶⁴² Diese Frau, die ich sähe, würde von mir nach dem sittlichen Verhältnis *unmittelbar* als meine Ehefrau konzipiert. Die Kultur *konstituierte* dann meine Welt. Auch die Rollenerwartungen wären durch diese Wertorientierung gestaltet. Ein Individuum *I* sähe z. B. in einem Kontext *K* als Rollenerwartungen seiner Ehefrau eine Gruppe *R* von Rollenerwartungen, während das Individuum *I'* in einem Kontext *K'* eine Gruppe *R'* von Rollenerwartungen von seiner Ehefrau erwartete. Beide Ehefrauen würden als dasselbe betrachtet werden, sie hätten aber verschiedene Rollenerwartungen. Was man von jemandem in einer bestimmten gesellschaftlichen Position erwarten könnte, wäre durch die Wertorientierung, d. i. durch die Kultur, gestaltet. Durch die Wertorientierung könnte ich verstehen, was die anderen wären. Nur dann könnten wir wissen, welche Rollen sie hätten. Nach Parsons liest sich das wie folgt: „a social system is a function of the common culture, which not only forms the basis of the intercommunication of its members, but which defines, and so in one sense determines, the relative statuses of its members.“ (PARSONS 1964, S. 22). Durch die Wertorientierung könnten wir dann unsere motivationalen Orientierungen nicht nur in dem Handlungskontext bewerten, sondern auch unsere

⁶⁴⁰ Hegel RPh, §§ 186-187.

⁶⁴¹ Parsons & Shils GTA, S. 59-60.

⁶⁴² Hegel RPh, § 161.

beiden natürlichen und sozialen Welten nach der Internalisierung dieser Wertorientierungen verstehen.

Nach Hegel wäre diese institutionelle Lage genau das, was er *Sittlichkeit* nannte. Die Sittlichkeit wären all die *gesellschaftlichen Institutionen* und ihre *gründliche Semantik*, die sich durch einen geschichtlichen Entwicklungsprozess ergäben.⁶⁴³ Die Sittlichkeit wäre nach Hegel das Medium, d. i. die Vermittlung des absoluten Geistes, was wir heutzutage als Kultur verstehen, wodurch die Individuen zu sich selbst werden könnten.⁶⁴⁴ Zuerst gälte die Sittlichkeit als der bewertende Maßstab der Handlung wie die erste Funktion der Wertorientierungen:

„Das objektive Sittliche, das an die Stelle des abstrakten Guten tritt, ist die durch die Subjektivität als *unendliche Form konkrete Substanz*...das Sittliche [hat] einen festen *Inhalt*, der für sich notwendig und ein über das subjektive Meinen und Beliebe erhabenes Bestehen ist, die *an und für sich seienden Gesetze und Einrichtungen*.“ (HEGEL RPH, § 146, Hervorhebung Hegel).

Hegel könnte in diesem Punkt nicht klarer über seine Absicht sein. Wir als Akteure müssten nicht Normen, die unsere Handlung als moralische Vorgaben anwendete, aus einem angeblichen kategorischen Imperativ ableiten. Wir fänden diese innerhalb der Sittlichkeit, die uns diese moralischen Vorgaben zur Verfügung stellten. Diese *ethischen* Normen wären *nicht mehr unendlich subjektiv*, weil sie objektiv in der Sittlichkeit zu finden wären. Wir würden als Bürger einer Gesellschaft mit diesen Normen sozialisiert, d. i., wir internalisierten diese Normen und wir verwendeten sie *unmittelbar* als Maßstab für unsere Handlungen, weil diese Normen für mich jetzt als eine zweite Natur gälten.⁶⁴⁵ Das bedeutete aber nicht, dass diese Normen einfach da wären oder sie uns von oben nach unten auferlegt werden würden. Wir müssten sie nicht ohne weitere Fragen befolgen. Sie könnten nicht nur anzweifelt werden, sondern nach Hegel wäre genau diese Anzweiflung der Normen eine Bedingung der Freiheit.

⁶⁴³ Hegel RPh, § 263.

⁶⁴⁴ Hegel RPh, §§ 151-153.

⁶⁴⁵ Hegel RPh, § 151.

Die gesellschaftlichen Normen und Wertorientierungen als solche wären stets das Resultat eines Entwicklungsprozesses, der nicht in sich stets unumstritten wäre. Dieser Entwicklungsprozess wäre kein friedlicher Prozess. Er bestände aus Kämpfen und anderen *agonistischen* Geschehnissen, die in einem sozialen Raum aneinanderstießen.⁶⁴⁶ Individuen könnten die Rollenerwartungen, die sie voreinander hätten, nicht nur unterschiedlich verstehen, sondern auch unterschiedlich begreifen. Darin gäbe es den Unterschied, dass sie nicht nur in derselben sozialen Position eine Gruppe von Rollenerwartungen anders sehen könnten, sondern sie könnten *wollen*, dass diese Rollenerwartungen anders wären. Ich könnte z. B. die Rollenerwartungen meiner Position als Vater als eine Gruppe *G* von Pflichten verstehen. Meine Frau könnte mit derselben Position eine andere Gruppe *G'* von Pflichten verbinden. Das wäre nur eine intellektuelle Tätigkeit, indem wir eine Gruppe von Pflichten als die Charakterisierung der Rollenerwartungen einer Position verstehen. Indem ich und meine Frau über die Rollenerwartungen diskutierten, die ich als Vater hätte, wäre das Ende dieser Diskussion eine Art von intellektueller Verständigung. Ich könnte dann diese Pflichten einfach akzeptieren und in Übereinstimmung mit ihnen handeln. Das Anliegen dabei wäre die Frage, ob ich wirklich frei wäre, eine Frage danach wäre, ob ich diese Rollenerwartungen bloß übernehme, selbst wenn ich nicht wirklich zustimme, oder ich begriffe, dass diese Rollenerwartungen die *richtige* Erfassung meiner Position als Vater wären. Das Begreifen bedeutete deswegen mehr als eine intellektuelle Tätigkeit, wie das Verstehen wäre sie auch eine *wollende* Tätigkeit. Indem ich diese Gruppe *G* als die Rollenerwartungen meiner Position als Vater in meiner Gesellschaft erkannte, könnte ich jedoch diese Position anders ansehen. Statt der Gruppe *G* könnte ich eine Gruppe *H* von Pflichten als die *richtige* begreifen. Ich verhielte mich in meiner Vaterrolle danach, dass ich die Pflichten der Gruppe *H* erfüllte. Es gäbe Hegel zufolge in dem Begreifen eine *normative* Idee, die sich nicht in dem Verstehen aufhielte. Indem ich meine Rollenerwartungen als Vater als eine Gruppe *H* von Pflichten begriffe, behauptete ich, dass diese Konzipierung meiner Rolle die richtige wäre. Das bedeutete jedoch noch nicht, dass ich frei wäre.

⁶⁴⁶ Honneth 1992, S. 256-273.

Meine neuen Handlungen als Vater könnten z. B. meine Frau verwundern. Sie wäre davon überzeugt, dass ich als Vater die Gruppe *G'* als Rollenerwartungen hätte. Es tauchte dann zwischen uns in diesem Punkt eine gewisse *innerliche Spannung* auf. Diese könnte auf zweifache Weise gelöst werden: entweder könnten wir uns scheiden lassen, oder wir könnten über meine Pflichten als Vater diskutieren. Die Erhaltung meiner Familie als ein System benötigte die Lösung dieser Spannung, die nur durch eine neue Verständigung geschehen könnte. Ich müsste die neue Konzipierung meiner Rolle als Vater vor meiner Frau rechtfertigen. Durch die Rechtfertigung zeigte ich auf, dass diese neue Konzipierung einen Grund hätte. Dieser neue Grund gälte für mich und die Teilnehmer des Diskurses auch als ein Beweggrund, der mich motivierte, diese Rollenerwartungen zu übernehmen und auch zu verstehen. Ich könnte aber durch manche Argumente von meiner Frau überzeugt werden, dass die Rollenerwartungen in der Tat die Gruppe *G'* wären. Diese neue Überzeugung gälte für mich auch als ein Beweggrund, der mich anders motivierte. Mit einer gelungenen Lösung, die meine Familie als ein System aufrechterhielte, ergäbe sich die *Versöhnung* dieses Systems.⁶⁴⁷ Mit der Versöhnung kämen die Parteien zu einer Verständigung darüber, wie wir eine besondere soziale Position begreifen sollten. Die Beteiligten wären wirklich überzeugt, welche Rollenerwartungen *gerechtfertigt* wären, um eine Position zu erwarten. Sie wären durch diesen diskursiven Prozess wiedervereinigt und zugleich verändert. Hardimon sagt z. B.: „When two parties become genuinely *versöhnt* they do not resume their old relationship unchanged. They become *versöhnt* by changing their behavior and attitudes in fundamental ways.“ (HARDIMON 1994, S. 85, Hervorhebung Hardimon). Alles wäre erneut begriffen. Das System, die Beteiligten, und auch die Begriffe und die mit ihnen verbundenen Rollenerwartungen würden durch diesen Prozess geändert. Dadurch würden die Akteure zu *wahren freien Menschen*, da sie den Inhalt ihrer Positionen wie den ihrer Handlungen erneut begriffen, sodass diese sie widerspiegeln. Zusammen mit den praktischen Gefühlen wäre diese Art der Befreiung auch eine Art der Anerkennung, nämlich das, was wir zuvor *kommunikative Anerkennung* nannten.

⁶⁴⁷ Hardimon 1994, S. 84-118.

Die obige Frage wäre daher beantwortet. Unser Anfang wäre insofern wichtig, als dass er uns unsere erste Begrifflichkeit lieferte. Das bedeutete aber nicht, dass wir diese Begrifflichkeit ohne Weiteres ertragen sollten. In der Tat meinte Hegel, dass wir vor dieser eine kritische Stellung nehmen müssten, falls wir frei sein wollten. Wie die wahre Freiheit stets innerhalb eines Diskurses mit anderen über diese Begrifflichkeit geschähe, wäre im Bezug auf unseren Anfang kein Problem für die Idee der Freiheit, da Freiheit keine Idee einer allmächtigen Kontrolle über unsere Handlungen wäre, sondern eine *totale Identifikation* mit meiner Handlung. Diese totale Identifikation könnte nur innerhalb eines Kontextes geschehen, da dieser Kontext mir die Begriffe gäbe, womit ich diesen Kontext selbst begreifen könnte. Die Freiheit wäre deswegen stets *soziale Freiheit*.

ZITIERWEISE, SIGLEN UND ABKÜRZUNGEN

In der vorliegenden Dissertation werden die Zitate hauptsächlich das folgende Muster befolgen: Name, Jahr des Buchs oder des Aufsatzes, Seite. Ausnahmsweise werden klassische, und uns zentrale Bücher sowie einige wichtige Dokumente durch die folgenden Abkürzungen zitiert:

- | | |
|---------------|--|
| Bentham PML | Bentham, Jeremy (1907): <i>An Introduction to the Principles of Morals and Legislation</i> . Oxford: Clarendon Press. |
| BGB | <i>Bürgerliches Gesetzbuch in der Fassung der Bekanntmachung vom 2. Januar 2002</i> |
| Hegel Enz I | Hegel, G. W. F. (1830): <i>Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften I: Erster Teil. Die Wissenschaft der Logik. Mit den mündlichen Zusätzen</i> . In: Michel, Karl Markus; Moldenhauer, Eva (Hrsg.) (1970): <i>Werke in 20 Bänden. Bd. 8</i> . Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag. |
| Hegel Enz II | Hegel, G. W. F. (1830): <i>Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften II: Zweiter Teil. Die Naturphilosophie. Mit den mündlichen Zusätzen</i> . In: Michel, Karl Markus; Moldenhauer, Eva (Hrsg.) (1970): <i>Werke in 20 Bänden. Bd. 9</i> . Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag. |
| Hegel Enz III | Hegel, G. W. F. (1830): <i>Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften III: Dritter Teil. Die Philosophie des Geistes. Mit den mündlichen Zusätzen</i> . In: Michel, Karl Markus; Moldenhauer, Eva (Hrsg.) (1970): <i>Werke in 20 Bänden. Bd. 10</i> . Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag. |
| Hegel PhG | Hegel, G. W. F. (1807): <i>Phänomenologie des Geistes</i> . In: Michel, Karl Markus; Moldenhauer, Eva (Hrsg.) (1970): <i>Werke in 20 Bänden. Bd. 3</i> . Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag. |
| Hegel RPh | Hegel, G. W. F. (1820): <i>Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse</i> . In: Michel, Karl Markus; Moldenhauer, |

- Eva (Hrsg.) (1970): *Werke in 20 Bänden. Bd. 7.* Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Hegel VRPh IV Hegel, G. W. F. (2005): *Die Philosophie des Rechts: Vorlesung von 1821/22.* In: Hoppe, Hansgeorg (Hrsg.) (2005): *Die Philosophie des Rechts: Vorlesung von 1821/22.* Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Hegel WL II Hegel, G. W. F. (1831-1816): *Wissenschaft der Logik II: Erster Teil. Die objektive Logik. Zweites Buch; Zweiter Teil. Die subjektive Logik.* In: Michel, Karl Markus; Moldenhauer, Eva (Hrsg.) (1969): *Werke in 20 Bänden. Bd. 6.* Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Hobbes Leviathan Hobbes, Thomas; Gaskin, J. C. A. (Hrsg.) (1998): *Leviathan.* Oxford: Oxford University Press.
- Hume E Hume, David; Selby-Bigge, L. A. (Hrsg.) (1902): *Enquires Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals.* Oxford: Oxford University Press.
- Hume THN Hume, David; Norton, David Fate; Norton, Mary J. (Hrsg.) (2000): *A Treatise of Human Nature.* Oxford: Oxford University Press.
- Kant GMS Kant, Immanuel (1786): *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten.* In: Kant, Immanuel; Weischedel, Wilhelm (1968) (Hrsg.): *Theorie-Werkausgabe Immanuel Kant, Werke in zwölf Bänden, Band VII: Kritik der praktischen Vernunft. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten.* Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Kant KrV Kant, Immanuel; Jens Timmermann (Hrsg.) (1998[1787]): *Kritik der reinen Vernunft.* Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Kant MdS Kant, Immanuel (1798): *Die Metaphysik der Sitten.* In: Kant, Immanuel; Weischedel, Wilhelm (1968) (Hrsg.): *Theorie-Werkausgabe Immanuel Kant, Werke in zwölf Bänden, Band VIII: Die Metaphysik der Sitten.* Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Locke II Locke, John; Laslett, Peter (Hrsg.) (1988[1689]): *Two Treatises of Government.* Cambridge: Cambridge University Press.

Mill Liberty	Mill, John Stuart (1977[1859]): <i>On Liberty</i> . In: Mill, John Stuart; Robson, J. M. (Hrsg.) (1977): <i>The Collected Works, Volume XVIII. Essays on Politics and Society</i> . Toronto: Toronto University Press. S. 213-310.
Mill SL	Mill, John Stuart (1974[1843]): <i>A System of Logic Ratiocinative and Inductive Being a Connected View of the Principles of Evidence and the Methods of Scientific Investigation</i> . In: Mill, John Stuart; Robson, J. M. (Hrsg.) (1974): <i>The Collected Works, Volume XVIII. A System of Logic Ratiocinative and Inductive Being a Connected View of the Principles of Evidence and the Methods of Scientific Investigation. Books IV-VI and Appendices</i> . Toronto: Toronto University Press.
Mill Utilitarianism	Mill, John Stuart (1985[1891]): <i>Utilitarianism</i> . In: Robson, John M. (Hrsg.) (1985): <i>The Collected Works of John Stuart Mill, Volume X: Essays on Ethics, Religion, and Society</i> . London: Routledge and Kegan Paul.
Parsons SS	Parsons, Talcott (1951): <i>The Social System</i> . Glencoe: Free Press.
Parsons SSA	Parsons, Talcott (1949[1937]): <i>The Structure of Social Action: A Study in Social Theory with Special Reference to a Group of Recent European Writers</i> . New York: Free Press.
Parsons & Shils GTA	Parsons, Talcott; Shils, Edward A. (1951): <i>Values, Motives, and Systems of Action</i> . In: Parsons, Talcott; Shils, Edward A. (Hrsg.) (1962): <i>Toward a General Theory of Action</i> . Cambridge: Harvard University Press. S. 47-278.
Plato Rep	Plato; Ferrari, G. R. F. (Hrsg.): <i>The Republic</i> . Cambridge: Cambridge University Press.
UDHR	<i>Universal Declaration of Human Rights</i> .
Weber WG	Weber, Max; Winckelmann, Johannes (bes.) (1921[1972]): <i>Wirtschaft und Gesellschaft: Grundriß der verstehenden Soziologie</i> . Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).

BIBLIOGRAPHIE

- Alexander, Jeffrey C. (2006): *The Civil Sphere*. Oxford: Oxford University Press.
- Alexander, Larry; Ferzan, Kimberly Kessler (2009): *Crime and Culpability: A Theory of Criminal Law*. New York: Cambridge University Press.
- Alexy, Robert (1986): *Theorie der Grundrechte*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Amengual, Gabriel (2004): *Subjektivität in der Rechtsphilosophie Hegels*. In: Merker, Barbara; Mohr, Georg; Quante, Michael (Hrsg.) (2004): *Subjektivität und Anerkennung*. Paderborn: mentis Verlag. S. 213-227.
- Anderson, Elizabeth S. (1999): *What is the Point of Equality?* In: *Ethics*, Vol. 109, No. 2, 1999, S. 287-337.
- Anscombe, G. E. M. (1963): *Intention*. Cambridge: Harvard University Press.
- Austin, John; Campbell, Robert (Hrsg.) (1874): *Lectures on Jurisprudence or the Philosophy of Positive Law*. London: John Murray.
- Ayer, A. J. (1954): *Freedom and Necessity*. In: Watson, Gary (Hrsg.) (1982): *Free Will*. Oxford: Oxford University Press. S. 15-23.
- Banham, Gary (2003): *Kant's Practical Philosophy: From Critique to Doctrine*. New York: Palgrave Macmillan.
- Bateson, Gary (1979): *Mind and Nature: A Necessary Unity*. New York: E. P. Dutton.
- Benhabib, Seyla (1984): *Obligation, Contract, and Exchange: On the Significance of Hegel's Abstract Right*. In: Pelczynski, Z. A. (Hrsg.): *The State and Civil Society: Studies in Hegel's Political Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press. S. 159-177.
- Benhabib, Seyla (1992): *Situating the Self: Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics*. Cambridge: Polity Press.
- Benhabib, Seyla (2002): *The Claims of Culture: Equality and Diversity in the Global Era*. Princeton: Princeton University Press.
- Bennett, Jonathan (1995): *The Act Itself*. Oxford: Oxford University Press.
- Bentham, Jeremy (1907): *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*. Oxford: Clarendon Press.
- Berlin, Isaiah (1958): *Two Concepts of Freedom*. In: Berlin, Isaiah; Hardy, Henry (Hrsg.) (2002): *Liberty*. Oxford: Oxford University Press. S. 166-217.

- Berlin, Isaiah; Hardy, Henry (Hrsg.) (2002): *Liberty*. Oxford: Oxford University Press.
- Braddon-Mitchell, David; Jackson, Frank (1996): *Philosophy of Mind and Cognition*. Oxford: Blackwell Publishers.
- Brandom (2000): *Articulating Reasons: An Introduction to Inferentialism*. Cambridge: Harvard University Press.
- Brandom, Robert B. (1979): *Freedom and Constraint by Norms*. In: *American Philosophical Quarterly*. Vol. 16. No. 3. 1979. S. 187-196
- Brandom, Robert B. (1982): *Points of View and Practical Reasoning*. In: *Canadian Journal of Philosophy*. Vol. 12. No. 2. 1982. S. 321-333.
- Brandom, Robert B. (2007): *The Structure of Desire and Recognition: Self-Consciousness and Self-Constitution*. In: *Philosophy Social Criticism*. Vol. 33. No. 1. 2007. S. 127-150.
- Brandom, Robert B. (2009): *Reason in Philosophy: Animating Ideas*. Cambridge: Belknap Press.
- Bratman, Michael E. (1987): *Intention, Plans, and Practical Reason*. Cambridge: Harvard University Press.
- Bratman, Michael E. (1999): *Faces of Intention: Selected Essays on Intention and Agency*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Brink, David O. (1986): *Moral Realism and the Foundations of Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Brooks, Thom (2007): *Hegel's Political Philosophy: A Systematic Reading of the Philosophy of Right*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Bundesministerium der Justiz und für Verbraucherschutz (2015): *Bürgerliches Gesetzbuch in der Fassung der Bekanntmachung vom 2. Januar 2002 (BGBl. I S. 42, 2909; 2003 I S. 738), das zuletzt durch Artikel 1 des Gesetzes vom 20. November 2015 (BGBl. I S. 2018) geändert worden ist*.
- Carter Ian; Kramer, Matthew H.; Steiner, Hillel (2007): *General Introduction*. In: Ders. (Hrsg.) (2007): *Freedom: A Philosophical Anthology*. Oxford: Blackwell Publishing. S. xvii-xxi.
- Carter Ian; Kramer, Matthew H.; Steiner, Hillel (Hrsg.) (2007): *Freedom: A Philosophical Anthology*. Oxford: Blackwell Publishing.
- Churchland, Paul M. (1979): *Eliminative Materialism and the Propositional Attitudes*. In: *The Journal of Philosophy*. Vol. 78. No. 2. 1981. S. 67-90.

Churchland, Paul M. (1989): *Folk Psychology and the Explanation of Human Behavior*. In: *Philosophical Perspectives*. Vol. 3. Philosophy of Mind and Action Theory. 1989. S. 225-241.

Cohon, Rachel (2000): *The Roots of Reasons*. In: *The Philosophical Review*. Vol. 109. No. 1. 2000. S. 63-85.

Cohon, Rachel (2008): *Hume's Morality: Feeling and Fabrication*. Oxford: Oxford University Press.

Coing, Helmut (1959): *Zur Geschichte des Begriffs „subjektives Recht“*. In: Lawson, Frederick H.; Grönfors, Kurt; Coing, Helmut (1959): *Das subjektive Recht und der Rechtsschutz der Persönlichkeit*. Frankfurt am Main: Alfred Metzner Verlag. S. 7-23.

Coing, Helmut (1962): *Zur Geschichte des Privatrechtsystems*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

Copp, David; Hampton, Jean; Roemer, John E. (Hrsg.) (1993): *The Idea of Democracy*. Cambridge: Cambridge University Press.

Dallinger, Ursula (2009): *Die Solidarität der modernen Gesellschaft: Der Diskurs um rationale oder normative Ordnung in Sozialtheorie und Soziologie des Wohlfahrtsstaats*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.

Danner, Manfred (1968): *Zum Problem der Kriminalstrafe aus deterministischer Sicht*. Hamburg: Kriminal Verlag.

Deci, Edward L.; Ryan, Richard M. (1985): *Intrinsic Motivation and Self-Determination in Human Behavior*. New York: Springer Science+Business Media.

Del Vecchio, Giorgio (1914): *The Formal Bases of Law*. Boston: Boston Book Company.

Dennett, Daniel C. (1971) *Intentional Systems*. In: *The Journal of Philosophy*. Vol. 68. No. 4. 1971. S. 87-106.

Dennett, Daniel C. (1984): *Elbow Room: The Varieties of Free Will Worth Wanting*. Oxford: Oxford University Press.

Dennett, Daniel C. (1987): *The Intentional Stance*. Cambridge: MIT Press.

Durkheim, Émile (1977): *Über die Teilung der sozialen Arbeit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

Düsing, Edith (1990): *Genesis des Selbstbewußtseins durch Anerkennung und Liebe: Untersuchungen zu Hegels Theorie der konkreten Subjektivität*. In: Eley, Lothar (Hrsg.) (1990): *Hegels Theorie des subjektiven Geistes in der „Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse“*. Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog Verlag. S. 244-279.

- Düsing, Edith (1991): *Zum Verhältnis von Intelligenz und Wille bei Fichte und Hegel*. In: Hesse, Franz; Tuschling, Burkhard (Hrsg.) (1991): *Psychologie und Anthropologie oder Philosophie des Geistes: Beiträge zu einer Hegel-Tagung in Marburg 1989*. Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog Verlag. S. 107-133
- Dworkin, Gerald (1976): *Autonomy and Behavior Control* In: *The Hastings Center Report*. Vol. 6. No. 1. 1976. S. 23-28.
- Dworkin, Gerald (1988): *Theory and Practice of Autonomy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ehring, Douglas (1987): *Causal Relata*. In: *Synthese*. Vol. 73. No. 2. 1987. S. 319-328
- Ekstrom, Laura Waddell (2000): *Free Will: A Philosophical Study*. Boulder: Westview Press.
- Eley, Lothar (Hrsg.) (1990): *Hegels Theorie des subjektiven Geistes in der „Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse“*. Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog Verlag.
- Feinberg, Joel (1965): *The Expressive Function of Punishment*. In: Ders. (1970): *Doing and Deserving: Essays in the Theory of Responsibility*. Princeton: Princeton University Press. S. 95-118.
- Feinberg, Joel (1970a): *Doing and Deserving: Essays in the Theory of Responsibility*. Princeton: Princeton University Press.
- Feinberg, Joel (1970b): *The Nature and Value of Rights*. In: Ders. (1980): *Rights, Justice, and the Bounds of Liberty: Essays in Social Philosophy*. Princeton: Princeton University Press. S. 143-158.
- Feinberg, Joel (1980): *Rights, Justice, and the Bounds of Liberty: Essays in Social Philosophy*. Princeton: Princeton University Press.
- Feist, Jesse; Feist, Gregory J. (2008): *Theories of Personality*. New York: McGraw-Hill.
- Fischer, John Martin (2007): *Compatibilism*. In: Fischer, John Martin; Kane, Robert; Pereboom, Derk; Vargas, Manuel (2007): *Four Views on Free Will*. Oxford: Blackwell Publishing. S. 44-84.
- Fischer, John Martin; Kane, Robert; Pereboom, Derk; Vargas, Manuel (2007): *Four Views on Free Will*. Oxford: Blackwell Publishing.
- Frankenberg, Günter (2003): *Autorität und Integration: Zur Grammatik von Recht und Verfassung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Frankfurt, Harry G. (1971): *Freedom of the Will and the Concept of a Person* In: *The Journal of Philosophy*. Vol. 68. No. 1. 1971. S. 5-20.

Frankfurt, Harry G. (1973): *Coercion and Moral Responsibility*. In: Ders. (1998): *The Importance of What We Care About: Philosophical Essays*. Cambridge: Cambridge University Press. S. 26-46.

Frankfurt, Harry G. (1976): *Identification and Externality*. In: Ders. (1998): *The Importance of What We Care About: Philosophical Essays*. Cambridge: Cambridge University Press. S. 58-68.

Frankfurt, Harry G. (1998): *The Importance of What We Care About: Philosophical Essays*. Cambridge: Cambridge University Press.

Frey, R. G.; Morris, Christopher W. (Hrsg.) (1991): *Liability and Responsibility: Essays in Law and Morals*. Cambridge: Cambridge University Press.

Gallagher, Shaun (2006): *Where's the Action? Epiphenomenalism and the Problem of Free Will*. In: Pockett, Susan; Banks, William P.; Gallagher, Shaun (Hrsg.) (2006): *Does Consciousness Cause Behavior?* Cambridge: MIT Press. S. 109-124.

Gardner, Howard (1985): *The Mind's New Science: A History of the Cognitive Revolution*. New York: Basic Books.

Ginet, Carl (2002): *Reasons Explanations of Action: Causalist versus Noncausalist Accounts*. In: Kane, Robert (Hrsg.) (2002): *The Oxford Handbook of Free Will*. New York: Oxford University Press. S. 386–405.

Goodin, Robert E.; Pettit, Philip; Pogge, Thomas (Hrsg.) (2007): *A Companion to Contemporary Political Philosophy*. Oxford: Blackwell Publishing.

Graumann, Carl F. (1980): *Verhalten und Handeln: Probleme einer Unterscheidung*. In: Schluchter, Wolfgang (Hrsg.) (1980): *Verhalten, Handeln und System: Talcott Parsons' Beitrag zur Entwicklung der Sozialwissenschaften*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag. S. 16–31.

Gray, John C. (1909): *The Nature and Sources of the Law*. New York: The Macmillan Company.

Gray, John; Smith, G. W. (1991): *J. S. Mill's On Liberty in Focus*. London: Routledge.

Habermas, Jürgen (1971): *Theorie und Praxis*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

Habermas, Jürgen (1973): *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

Habermas, Jürgen (1976): *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

Habermas, Jürgen (1990): *Strukturwandel der Öffentlichkeit: Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

Habermas, Jürgen (1991): *Erläuterungen zur Diskursethik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

Habermas, Jürgen (1992): *Nachmetaphysisches Denken: Philosophische Aufsätze*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

Habermas, Jürgen (1995): *Theorie des kommunikativen Handelns*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

Habermas, Jürgen (1998): *Faktizität und Geltung: Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

Habermas, Jürgen (1999): *Die Einbeziehung des Anderen: Studien zur politischen Theorie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

Hacker, P. M. S.; Raz, Joseph (Hrsg.) (1977): *Law, Morality and Society: Essays in Honour of H. L. A. Hart*. Oxford: Oxford University Press.

Hampton, Jean (1991): *A New Theory of Retribution*. In: Frey, R. G.; Morris, Christopher W. (Hrsg.) (1991): *Liability and Responsibility: Essays in Law and Morals*. Cambridge: Cambridge University Press. S. 377-414.

Handfield, Toby (Hrsg.) (2008): *Dispositions and Causes*. Oxford: Oxford University Press.

Hardimon, Michael O. (1994): *Hegel's Social Philosophy: The Project of Reconciliation*. Cambridge: Cambridge University Press.

Hardimon, Michael O. (1994): *Role Obligations*. In: *The Journal of Philosophy*, Vol. 91, No. 7, Jul., 1994, S. 333-363.

Harré, Rom; Madden, Edward H. (1975): *Causal Powers: A Theory of Casual Necessity*. Oxford: Basil Blackwell.

Hart, H. L. A. (1972): *Legal Rights*. In: Ders. (1982): *Essays on Bentham: Studies in Jurisprudence and Political Theory*. Oxford: Oxford University Press. S. 162-193.

Hart, H. L. A. (1982): *Essays on Bentham: Studies in Jurisprudence and Political Theory*. Oxford: Oxford University Press.

Hart, H. L. A. (1983): *Essays in Jurisprudence and Philosophy*. Oxford: Oxford University Press.

Hart, H. L. A. (1994): *The Concept of Law*. Oxford: Oxford University Press.

- Hart, H. L. A. (2008): *Punishment and Responsibility: Essays in the Philosophy of Law*. Oxford: Oxford University Press.
- Hart, H. L. A.; Honoré, A. M. (1959): *Causation in the Law*. Oxford: Oxford University Press.
- Hassemer, Winfried (1968): *Tatbestand und Typus: Untersuchungen zur strafrechtlichen Hermeneutik*. Köln: Carl Heymanns Verlag.
- Hassemer, Winfried (2000): *Strafen im Rechtsstaat*. Baden-Baden: Nomos Verlagsgesellschaft.
- Hassemer, Winfried (2009): *Warum Strafe sein muss: Ein Plädoyer*. Berlin: Ullstein Verlag.
- Hebb, Donald O. (1958): *A Textbook of Psychology*. Philadelphia: W. B. Saunders Company.
- Hefendehl, Roland; Von Hirsch, Andrew; Wohlers, Wolfgang (Hrsg.) (2003): *Die Rechtsgutstheorie: Legitimationsbasis des Strafrechts oder dogmatisches Glasperlenspiel*. Baden-Baden: Nomos Verlagsgesellschaft.
- Hegel, G. W. F. (1807): *Phänomenologie des Geistes*. In: Michel, Karl Markus; Moldenhauer, Eva (Hrsg.) (1970): *Werke in 20 Bänden. Bd. 3*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Hegel, G. W. F. (1820): *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*. In: Michel, Karl Markus; Moldenhauer, Eva (Hrsg.) (1970): *Werke in 20 Bänden. Bd. 7*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Hegel, G. W. F. (1830): *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften III: Dritter Teil. Die Philosophie des Geistes. Mit den mündlichen Zusätzen*. In: Michel, Karl Markus; Moldenhauer, Eva (Hrsg.) (1970): *Werke in 20 Bänden. Bd. 10*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Hegel, G. W. F. (1830): *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften I: Erster Teil. Die Wissenschaft der Logik. Mit den mündlichen Zusätzen*. In: Michel, Karl Markus; Moldenhauer, Eva (Hrsg.) (1970): *Werke in 20 Bänden. Bd. 8*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Hegel, G. W. F. (1830): *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften II: Zweiter Teil. Die Naturphilosophie. Mit den mündlichen Zusätzen*. In: Michel, Karl Markus; Moldenhauer, Eva (Hrsg.) (1970): *Werke in 20 Bänden. Bd. 9*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Hegel, G. W. F. (1831): *Wissenschaft der Logik I: Erster Teil. Die objektive Logik. Erstes Buch*. In: Michel, Karl Markus; Moldenhauer, Eva (Hrsg.) (1969): *Werke in 20 Bänden. Bd. 6*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

Hegel, G. W. F. (1831-1816): *Wissenschaft der Logik II: Erster Teil. Die objektive Logik. Zweites Buch; Zweiter Teil. Die subjektive Logik.* In: Michel, Karl Markus; Moldenhauer, Eva (Hrsg.) (1969): *Werke in 20 Bänden. Bd. 6.* Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

Hegel, G. W. F. (1970): *Jenaer Schriften 1801-07.* In: Michel, Karl Markus; Moldenhauer, Eva (Hrsg.) (1970): *Werke in 20 Bänden. Bd. 2.* Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

Hegel, G. W. F. (2005): *Die Philosophie des Rechts: Vorlesung von 1821/22.* In: Hoppe, Hansgeorg (Hrsg.) (2005): *Die Philosophie des Rechts: Vorlesung von 1821/22.* Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

Hegel, G. W. F.; Michel, Karl Markus; Moldenhauer, Eva (Hrsg.) (1970): *Werke in 20 Bänden mit Registerband.* Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

Held, David (2006): *Models of Democracy.* Cambridge: Polity Press.

Hespe, Franz; Tuschling, Burkhard (Hrsg.) (1991): *Psychologie und Anthropologie oder Philosophie des Geistes: Beiträge zu einer Hegel-Tagung in Marburg 1989.* Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog Verlag.

Hitchcock, Christopher (2007): *Three Concepts of Causation.* In: *Philosophy Compass.* Vol. 2, No. 3. 2007. S. 508-516.

Hobbes, Thomas; Gaskin, J. C. A. (Hrsg.) (1998): *Leviathan.* Oxford: Oxford University Press.

Hohfeld, Wesley Newcomb; Cook, Walter Wheeler (Hrsg.) (1919): *Fundamental Legal Conceptions as Applied in Judicial Reasoning and Other Legal Essays.* New Haven: Yale University Press.

Holmes, Stephen (1993): *Tocqueville and Democracy.* In: Copp, David; Hampton, Jean; Roemer, John E. (Hrsg.) (1993): *The Idea of Democracy.* Cambridge: Cambridge University Press. S. 23-63.

Honneth, Axel (1992): *Kampf um Anerkennung: Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte.* Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

Honneth, Axel (2000): *Das Andere der Gerechtigkeit: Aufsätze zur praktischen Philosophie.* Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

Honneth, Axel (2001a): *Unsichtbarkeit: Über die moralische Epistemologie von Anerkennung,* in: Ders. (2003): *Unsichtbarkeit: Stationen einer Theorie der Intersubjektivität.* Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag. S. 10-27;

Honneth, Axel (2001b): *Leiden an Unbestimmtheit: Eine Reaktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie.* Stuttgart: Reclam Verlag.

Honneth, Axel (2003): *Unsichtbarkeit: Stationen einer Theorie der Intersubjektivität.* Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

- Honneth, Axel (2004): *Gerechtigkeit und Kommunikative Freiheit. Überlegung im Anschluss an Hegel*. In: Merker, Barbara; Mohr, Georg; Quante, Michael (Hrsg.): *Subjektivität und Anerkennung*. Paderborn: mentis Verlag. S. 213-227.
- Honneth, Axel (2005): *Verdinglichung: Eine anerkennungstheoretische Studie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Honneth, Axel (2011): *Das Recht der Freiheit: Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Hösle, Vittorio (1998) *Hegels System: Der Idealismus der Subjektivität und das Problem der Intersubjektivität*. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Hume, David; Norton, David Fate; Norton, Mary J. (Hrsg.) (2000): *A Treatise of Human Nature*. Oxford: Oxford University Press.
- Hume, David; Selby-Bigge, L. A. (Hrsg.) (1902): *Enquires Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals*. Oxford: Oxford University Press.
- Husak, Douglas (2005): *Criminal Law Theory*. In: Golding, Martin P.; Edmundson, William A. (Hrsg.) (2005): *The Blackwell Guide to the Philosophy of Law and Legal Theory*. S. 107-121.
- Ikäheimo, Heikki (2002): *On the Genus and Species of Recognition*. In: *Inquiry*, Vol. 45, No. 4, 2002, S. 447-462.
- Illari, Phyllis; Russo, Federica (2014): *Causality: Philosophical Theory Meets Scientific Practice*.
- Iser, Mattias (2008): *Empörung und Fortschritt: Grundlagen einer kritischen Theorie der Gesellschaft*. Frankfurt am Main: Campus Verlag.
- Jakobs, Günther (1991): *Strafrecht, Allgemeiner Teil: Die Grundlagen und die Zurechnungslehre*. Berlin: De Gruyter.
- Jakobs, Günther (1992): *Der strafrechtliche Handlungsbegriff: kleine Studie*. München: C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung.
- Jakobs, Günther (1993): *Das Schuldprinzip*. Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Jakobs, Günther (1995): *Das Strafrecht zwischen Funktionalismus und „alteuropäischem“ Prinzipiendenken: Oder: Verabschiedung des „alteuropäischen Strafrecht*. In: *Zeitschrift für die gesamte Strafrechtswissenschaft*. Vol. 107. No. 4. 1995. S. 843-876.
- Jakobs, Günther (2003): *Der Zweck der Vergeltung: Eine Untersuchung anhand der Straftheorie Hegels*. In: Karras, Argyrios (Hrsg.) (2003): *Festschrift für Nikolaos K. Androulakis*. Athen: Ant. N. Sakkoulas Verlag. S. 251-269.

Jakobs, Günther (2004): *Staatliche Strafe: Bedeutung und Zweck*. Paderborn: Verlag Ferdinand Schöningh.

Jakobs, Günther (2008): *Norm, Person, Gesellschaft: Vorüberlegungen zu einer Rechtsphilosophie*. Berlin: Duncker & Humblot.

Jakobs, Günther (2010): *Zum Begriff der Person im Recht*. In: Koriath, Heinz; Krack, Ralf; Radtke, Henning; Jehle, Jörg-Martin (Hrsg.) (2010): *Grundfragen des Strafrechts, Rechtsphilosophie und die Reform der Juristenausbildung*. Göttingen: Universitätsverlag Göttingen. S. 69-88.

Jakobs, Günther (2012): *Rechtsgüterschutz: Zur Legitimation des Strafrechts*. Paderborn: Verlag Ferdinand Schöningh.

Jakobs, Günther (2012): *System der strafrechtlichen Zurechnung*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

Jescheck, Hans-Heinrich (1968): *Die kriminalpolitische Konzeption des Alternativ-Entwurfs eines Strafgesetzbuchs (Allgemeiner Teil)*. In: *Zeitschrift für die gesamte Strafrechtswissenschaft*. Vol. 80. No. 1. 1968. S. 54-88.

Jescheck, Hans-Heinrich (1978): *Lehrbuch des Strafrechts, Allgemeiner Teil*. Berlin: Duncker & Humblot.

Kane, Robert (2005): *A Contemporary Introduction to Free Will*. New York: Oxford University Press.

Kane, Robert (Hrsg.) (2002): *The Oxford Handbook of Free Will*. New York: Oxford University Press.

Kant, Immanuel (1786): *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. In: Kant, Immanuel; Weischedel, Wilhelm (1968) (Hrsg.): *Theorie-Werkausgabe Immanuel Kant, Werke in zwölf Bänden, Band VII: Kritik der praktischen Vernunft. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

Kant, Immanuel (1798): *Die Metaphysik der Sitten*. In: Kant, Immanuel; Weischedel, Wilhelm (1968) (Hrsg.): *Theorie-Werkausgabe Immanuel Kant, Werke in zwölf Bänden, Band VIII: Die Metaphysik der Sitten*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

Kant, Immanuel; Jens Timmermann (Hrsg.) (1998[1787]): *Kritik der reinen Vernunft*. Hamburg: Felix Meiner Verlag.

Kant, Immanuel; Weischedel, Wilhelm (1968) (Hrsg.): *Theorie-Werkausgabe Immanuel Kant, Werke in zwölf Bänden*.

Karras, Argyrios (Hrsg.) (2003): *Festschrift für Nikolaos K. Androulakis*. Athen: Ant. N. Sakkoulas Verlag.

Kaufmann, Armin (1982): *Die Aufgabe des Strafrechts*. In: Dornseifer, Gerhard; Horn, Eckhard; Schilling, Georg; Schöne, Wolfgang; Struensee, Eberhard;

Zielinski, Diethart (Hrsg.) (1982): *Strafrechtsdogmatik zwischen Sein und Wert: Gesammelte Aufsätze und Vorträge*. Köln: Carl Heymanns Verlag. S. 263-278.

Kaufmann, Armin; Dornseifer, Gerhard; Horn, Eckhard; Schilling, Georg; Schöne, Wolfgang; Struensee, Eberhard; Zielinski, Diethart (Hrsg.) (1982): *Strafrechtsdogmatik zwischen Sein und Wert: Gesammelte Aufsätze und Vorträge*. Köln: Carl Heymanns Verlag. S. 263-278.

Kelsen, Hans; Jestaedt, Matthias (Hrsg.) (2008[1934]): *Reine Rechtslehre: Einleitung in die rechtswissenschaftliche Problematik*. Tübingen: Mohr Siebeck

Kenrick, Douglas T.; Giskevicius, Vladas; Neuberg, Steven L.; Schaller, Mark (2010): *Renovating the Pyramid of Needs: Contemporary Extensions Built Upon Ancient Foundations*. In: *Perspectives on Psychological Science*. Vol. 5. No. 3. 2010. S. 292-314.

Kim, Jaegwon (1998): *Philosophy of Mind*. Boulder: Westview Press.

Kim, Jaegwon (2005): *Physicalism, or Something Near Enough*. Princeton: Princeton University Press.

Kirk, Robert (2005): *Zombies and Consciousness*. Oxford: Oxford University Press.

Kistler, Max; Gnessounou, Bruno (Hrsg.) (2007): *Dispositions and Causal Powers*. Hampshire: Ashgate Publishing.

Kluszczewski, Diethelm (1991): *Die Rolle der Strafe in Hegels Theorie der bürgerlichen Gesellschaft: Eine systematische Analyse des Verbrechens- und Strafbegriffs in Hegels Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Berlin: Duncker & Humblot.

Köhler Michael (1997): *Strafrecht: Allgemeiner Teil*. Berlin: Springer-Verlag

Koller, Peter (1981): *Zur Kritik der libertären Eigentumskonzeption: Am Beispiel der Theorie von Robert Nozick*. In: *Analyse & Kritik*. Vol. 3. No. 2. 1981. S. 139-154.

Koriath, Heinz; Krack, Ralf; Radtke, Henning; Jehle, Jörg-Martin (2010): *Grundfragen des Strafrechts, Rechtsphilosophie und die Reform der Juristenausbildung*. Göttingen: Universitätsverlag Göttingen.

Korsgaard, Christine M. (1989): *Kant's Analysis of Obligation: The Argument of Groundwork I*. In: Ders. (1996): *Creating the Kingdom of Ends*. Cambridge: Cambridge University Press. S. 43-76.

Korsgaard, Christine M. (1996): *Creating the Kingdom of Ends*. Cambridge: Cambridge University Press.

Kukathas, Chandran (2007): *Liberty*. In: Goodin, Robert E.; Pettit, Philip; Pogge, Thomas (Hrsg.) (2007): *A Companion to Contemporary Political Philosophy*. Oxford: Blackwell Publishing. S. 685-698.

Laitinen, Arto (2002): *Interpersonal Recognition: A Response to Value or a Precondition of Personhood?* In: *Inquiry*. Vol. 45. No. 4. 2002. S. 463-478.

Laitinen, Arto (2004): *Hegel on Intersubjective and Retrospective Determination of Intention*. In *Hegel Bulletin*. Vol. 25. No. 1-2. 2004. S. 54-72.

Laitinen, Arto; Sandis, Constantine (2010): *Hegel on Action*. London: Palgrave Macmillan.

Larenz, Karl (1927): *Hegels Zurechnungslehre und der Begriff der objektiven Zurechnung: Ein Beitrag zur Rechtsphilosophie des kritischen Idealismus und zur Lehre von der „juristischen Kausalität“*. Lucka: Reinhold Berger.

Larenz, Karl (1977): *Zur Struktur „subjektiver Rechte“*. In: Baur, Fritz; Larenz, Karl; Wieacker, Franz (Hrsg.) (1977): *Beiträge zur europäischen Rechtsgeschichte und zum geltenden Zivilrecht : Festgabe für Johannes Sontis*. München: C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung S. 129-148.

Larenz, Karl; Wolf, Manfred (2004) *Allgemeiner Teil des bürgerlichen Rechts*. München: C. H. Beck Verlag.

Lewis, David (1973): *Causation*. In: *The Journal of Philosophy*. Vol. 70. No. 17. 1973. S. 556-567.

Lewis, David (2000): *Causation as Influence*. In: *The Journal of Philosophy*. Vol. 97. No. 4. 2000. S. 182-197.

Locke, John; Laslett, Peter (Hrsg.) (1988[1689]): *Two Treatises of Government*. Cambridge: Cambridge University Press.

Lowe, E. J. (1980): *For Want of a Nail*. In: *Analysis*. Vol. 40. No. 1. 1980. S. 50-52.

Lowe, E. J. (2004): *An Introduction to the Philosophy of Mind*. Cambridge: Cambridge University Press.

Luhmann, Niklas (1984): *Soziale Systeme: Grundriß einer allgemeinen Theorie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

Luhmann, Niklas (1973): *Zweckbegriff und Systemrationalität: Über die Funktion von Zwecken in sozialen Systemen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

Luhmann, Niklas (1981): *Gesellschaftsstruktur und Semantik: Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft. Band 2*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

- Luhmann, Niklas (1981): *Subjektive Rechte: Zum Umbau des Rechtsbewusstseins für die moderne Gesellschaft*. In: Ders. (1981): *Gesellschaftsstruktur und Semantik: Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft. Band 2*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag. S. 45-104.
- Lyons, David (1969): *Rights, Claimants, and Beneficiaries*. In: *American Philosophical Quarterly*. Vol. 6. No. 3. 1969. S. 173-185.
- MacCormick, Neil (1977): *Rights in Legislation*. In: Hacker, P. M. S.; Raz, Joseph (Hrsg.) (1977): *Law, Morality and Society: Essays in Honour of H. L. A. Hart*. Oxford: Oxford University Press. S. 189-209.
- Macdonald, Margaret (1947): *Natural Rights*. In: Waldron, Jeremy (Hrsg.) (1984): *Theories of Rights*. Oxford: Oxford University Press. S. 21-40.
- MacIntyre, Alasdair (Hrsg.) (1976): *Hegel: A Collection of Critical Essays*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- Mackie, J. L. (1980): *The Cement of the Universe: A Study of Causation*. New York: Oxford University Press.
- Macpherson, C. B. (1962): *The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke*. Oxford: Oxford University Press.
- Malcolm, Norman (1698): *The Conceivability of Mechanism*. In: *The Philosophical Review*. Vol. 77. No. 1. 1968. S. 45-72.
- Malle, Bertram F.; Knobe, Joshua (2001): *The Distinction between Desire and Intention: A Folk-Conceptual Analysis*. In: Malle, Bertram F.; Moses, Louis J.; Baldwin, Dare A. (Hrsg.) (2001): *Intentions and Intentionality: Foundations of Social Cognition*. Cambridge: MIT Press. S. 45-67.
- Malle, Bertram F.; Moses, Louis J.; Baldwin, Dare A. (Hrsg.) (2001): *Intentions and Intentionality: Foundations of Social Cognition*. Cambridge: MIT Press.
- Margalit, Avishai (2001): *Recognition: Recognizing The Brother And The Other: Avishai Margalit.* In: *Aristotelian Society Supplementary Volume*. Vol. 75. No. 1. 2001. S. 127-139.
- Maslow, Abraham H. (1954): *Motivation and Personality*. New York: Harper & Row, Publishers.
- Maultzsch, Felix (2001): *Hegels Rechtsphilosophie als Grundlage systemtheoretischer Strafbegründung*. in: *Jura*. Vol. 23. No. 2. 2001. S. 85–92.
- Mele, Alfred R. (1997): *Introduction*. In: Mele, Alfred R. (Hrsg.) (1997): *The Philosophy of Action*. New York: Oxford University Press. S. 1-26.
- Mele, Alfred R. (2003): *Motivation and Agency*. New York: Oxford University Press.

Mele, Alfred R. (Hrsg.) (1997): *The Philosophy of Action*. New York: Oxford University Press.

Melnyk, Andrew (1991): *Physicalism: From Supervenience to Elimination*. In: *Philosophy and Phenomenological Research*. Vol. 51. No. 3. 1991. S. 573-587.

Merker, Barbara; Mohr, Georg; Quante, Michael (Hrsg.) (2004): *Subjektivität und Anerkennung*. Paderborn: mentis Verlag.

Mill, John Stuart (1974[1843]): *A System of Logic Ratiocinative and Inductive Being a Connected View of the Principles of Evidence and the Methods of Scientific Investigation*. In: Mill, John Stuart; Robson, J. M. (Hrsg.) (1974): *The Collected Works, Volume XVIII. A System of Logic Ratiocinative and Inductive Being a Connected View of the Principles of Evidence and the Methods of Scientific Investigation. Books IV-VI and Appendices*. Toronto: Toronto University Press.

Mill, John Stuart (1977[1859]): *On Liberty*. In: Mill, John Stuart; Robson, J. M. (Hrsg.) (1977): *The Collected Works, Volume XVIII. Essays on Politics and Society*. Toronto: Toronto University Press. S. 213-310.

Mill, John Stuart (1985[1891]): *Utilitarianism*. In: Robson, John M. (Hrsg.) (1985): *The Collected Works of John Stuart Mill, Volume X: Essays on Ethics, Religion, and Society*. London: Routledge and Kegan Paul.

Mill, John Stuart; Robson, J. M. (Hrsg.) (1974): *The Collected Works, Volume XVIII. A System of Logic Ratiocinative and Inductive Being a Connected View of the Principles of Evidence and the Methods of Scientific Investigation. Books IV-VI and Appendices*. Toronto: Toronto University Press.

Mill, John Stuart; Robson, J. M. (Hrsg.): *The Collected Works, Volume XVIII. Essays on Politics and Society*. Toronto: Toronto University Press.

Miller, David (1989): *Market, State, and Community: Theoretical Foundations of Market Socialism*. Oxford: Oxford University Press.

Mohr, Georg (1997): *Unrecht und Strafe: (§§82-104, 214, 218-220)*. In: Siep, Ludwig (Hrsg.) (1997): *G. W. E Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Berlin: Akademie Verlag. S. 95-124.

Moore, Michael S. (2009): *Causation and Responsibility: An Essay in Law, Morals, and Metaphysics*. Oxford: Oxford University Press.

Moore, Michael S. (2010): *Placing Blame: A Theory of the Criminal Law*. Oxford: Oxford University Press.

Mumford, Stephen; Anjum, Rani Lill (2011): *Getting Causes from Powers*. New York: Oxford University Press.

- Murphy, Jeffrie G. (1991): *Retributive Hatred: An Essay on Criminal Liability and the Emotions*. In: Frey, R. G.; Morris, Christopher W. (Hrsg.) (1991): *Liability and Responsibility: Essays in Law and Morals*. Cambridge: Cambridge University Press. S. 351-376.
- Murphy, Jeffrie G.; Hampton, Jean (1988): *Forgiveness and Mercy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Nagel, Ernest (1979): *The Structure of Science: Problems in the Logic of Scientific Explanation*. Indianapolis: Hackett Publishing Company.
- Neumann, Franz L. (1953): *The Concept of Political Freedom*. In: *Columbia Law Review*. Vol. 53. No. 7. 1953. S. 901-935.
- Nozick, Robert (1974): *Anarchy, State, and Utopia*. Oxford: Blackwell Publishers.
- Nozick, Robert (1992): *Philosophical Explanations*. Cambridge: Harvard University Press.
- Nussbaum, Martha C. (1992): *Human Functioning and Social Justice: In Defense of Aristotelian Essentialism*. In: *Political Theory*. Vol. 20. No. 2. 1992. S. 202-246.
- O'Connor, Tim; Sandis, Constantine (Hrsg.) (2010): *Blackwell Companion to the Philosophy of Action*. Oxford: Wiley-Blackwell.
- Parsons, Talcott (1949[1937]): *The Structure of Social Action: A Study in Social Theory with Special Reference to a Group of Recent European Writers*. New York: Free Press.
- Parsons, Talcott (1951): *The Social System*. Glencoe: Free Press.
- Parsons, Talcott (1964): *Social Structure and Personality*. New York: Free Press.
- Parsons, Talcott (1966): *Societies: Evolutionary and Comparative Perspectives*. Englewood Cliffs: Prentice-Hall.
- Parsons, Talcott (1968): *Social Interaction*. In: Ders. (1977): *Social Systems and the Evolution of Action Theory*. New York: Free Press.
- Parsons, Talcott (1971): *The System of Modern Societies*. Englewood Cliffs: Prentice-Hall.
- Parsons, Talcott (1977): *Social Systems and the Evolution of Action Theory*. New York: Free Press.
- Parsons, Talcott; Bales, Robert F. (Hrsg.) (1955): *Family Socialization and Interaction Process*. Glencoe: Free Press.
- Parsons, Talcott; Shils, Edward A. (1951): *Values, Motives, and Systems of Action*. In: Parsons, Talcott; Shils, Edward A. (Hrsg.) (1962): *Toward a General Theory of Action*. Cambridge: Harvard University Press. S. 47-278.

- Parsons, Talcott; Shils, Edward A. (Hrsg.) (1962): *Toward a General Theory of Action*. Cambridge: Harvard University Press.
- Parsons, Talcott; Treviño, A. Javier (Hrsg.) (2008): *Talcott Parsons on Law and the Legal System*. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing.
- Pask, Gordon (1992): *Introduction: Different Kinds of Cybernetics*. In: Van de Vijver, Gertrudis (Hrsg.) (1992): *New Perspectives on Cybernetics: Self-Organization, Autonomy and Connectionism*. Dordrecht: Springer Science+Business Media. S. 11-31.
- Patten, Alan (1999): *Hegel's Idea of Freedom*. Oxford: Oxford University Press.
- Pelczynski, Z. A. (Hrsg.) (1984): *The State and Civil Society: Studies in Hegel's Political Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Pereboom, Derk (2001): *Living Without Free Will*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Pereboom, Derk (2007) *Hard Incompatibilism*. In: Fischer, John Martin; Kane, Robert; Pereboom, Derk; Vargas, Manuel (2007): *Four Views on Free Will*. Oxford: Blackwell Publishing. S. 85-125.
- Peters, Bernhard (1991): *Rationalität, Recht und Gesellschaft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Peters, Bernhard (1993): *Die Integration moderner Gesellschaften*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Peters, R. S. (1958): *The Concept of Motivation*. London: Routledge & Keegan Paul
- Pettit, Philip (2001): *A Theory of Freedom: From the Psychology to the Politics of Agency*. Oxford: Oxford University Press.
- Pippin, Robert B. (2008) *Hegel's Practical Philosophy: Rational Agency as Ethical Life*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Pippin, Robert B. (2011): *Hegel on Self-Consciousness: Desire and Death in the Phenomenology of Spirit*. Princeton: Princeton University Press.
- Plato; Ferrari, G. R. F. (Hrsg.): *The Republic*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Platts, Mark de Bretton (1979): *Ways of Meaning: An Introduction to Philosophy of Language*. Cambridge: MIT Press.
- Pockett, Susan; Banks, William P.; Gallagher, Shaun (Hrsg.) (2006): *Does Consciousness Cause Behavior?* Cambridge: MIT Press.
- Popper, Karl R. (1968): *The Open Society and Its Enemies, Volume 2: Hegel, Marx, and the Aftermath*. London: George Routledge and Sons.

Pound, Roscoe (1958[2002]): *The Ideal Element in Law*. Indianapolis: Liberty Fund.

Psillos, Stathis (2002): *Causation and Explanation*. Stocksfield: Acumen Publishing.

Putnam, Hilary (1967): *The Nature of Mental States*. In: Ders. (1975): *Mind, Language and Reality: Philosophical Papers, Volume 2*. Cambridge: Cambridge University Press. S. 429-440.

Putnam, Hilary (1975): *Mind, Language and Reality: Philosophical Papers, Volume 2*. Cambridge: Cambridge University Press.

Quante, Michael (1993): *Hegels Begriff der Handlung*. Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog Verlag.

Quante, Michael (1997): „Die Persönlichkeit des Willens“ als Prinzip des abstrakten Rechts. Eine Analyse der begriffslogischen Struktur der §§ 34-40 von Hegels Grundlinien der Philosophie des Rechts. In: Siep, Ludwig (Hrsg.) (1997): *G. W. E Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Berlin: Akademie Verlag. S. 73-94

Quante, Michael (2001): „Die Persönlichkeit des Willens“ und das „Ich als Dieser“. Bemerkungen zum Individuationsproblem in Hegels Konzeption des Selbstbewusstseins. In: Quante, Michael; Rózsa, Erzsébet (Hrsg.) (2001): *Vermittlung und Versöhnung: Die Aktualität von Hegels Denken für ein zusammenwachsendes Europa. Mit einem Geleitwort von Hans Lenk*. Münster: LIT Verlag. S. 53-68.

Quante, Michael (2010): *Hegel's Planning Theory of Agency*. In: Laitinen, Arto; Sandis, Constantine (2010): *Hegel on Action*. London: Palgrave Macmillan. S. 212-231.

Quante, Michael (2011): *Die Wirklichkeit des Geistes: Studien zu Hegel*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

Quante, Michael; Rózsa, Erzsébet (Hrsg.) (2001): *Vermittlung und Versöhnung: Die Aktualität von Hegels Denken für ein zusammenwachsendes Europa. Mit einem Geleitwort von Hans Lenk*. Münster: LIT Verlag.

Radbruch, Gustav (1910[1987]): *Einführung in die Rechtswissenschaft. 1. Auflage*. In: Radbruch, Gustav; Kaufmann, Arthur (Hrsg.) (1987): *Gesamtausgabe, Band 1: Rechtsphilosophie I*. Heidelberg: C. F. Müller Juristischer Verlag. S. 91-209.

Radbruch, Gustav (1929[1987]): *Einführung in die Rechtswissenschaft. 7./8. Auflage*. In: Radbruch, Gustav; Kaufmann, Arthur (Hrsg.) (1987): *Gesamtausgabe, Band 1: Rechtsphilosophie I*. Heidelberg: C. F. Müller Juristischer Verlag. S. 211-406.

- Rainbolt, George W. (2006): *The Concept of Rights*. Dordrecht: Springer.
- Raz, Joseph (1984): *On the Nature of Rights*. In: *Mind*. Vol. 93. No. 370. 1984. S. 194-214.
- Raz, Joseph (1986): *The Morality of Freedom*. New York: Oxford University Press.
- Raz, Joseph (1999): *Practical Reason and Norms*. New York: Oxford University Press.
- Raz, Joseph (2009): *The Authority of Law*. New York: Oxford University Press.
- Ricoeur, Paul (2005): *The Course of Recognition*. Cambridge: Harvard University Press.
- Riedel, Manfred (1975): *Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie, Band 2*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Rosenberg, Alexander (2008): *Philosophy of Social Science*. Boulder: Westview Press.
- Rosenblueth, Arturo; Wiener, Norbert (1950): *Purposeful and Non-Purposeful Behavior*. In: *Philosophy of Science*. Vol. 17. No. 4. 1950. S. 318-326.
- Rosenblueth, Arturo; Wiener, Norbert; Biglow, Julian (1943): *Behavior, Purpose and Teleology*. In: *Philosophy of Science*. Vol. 10. No. 1. 1943. S. 18-24.
- Roxin, Claus (1966): *Sinn und Grenzen staatlicher Strafe*. In: Ders. (1973): *Strafrechtliche Grundlagenprobleme*. Berlin: Walter de Gruyter.
- Roxin, Claus (1973): *Strafrechtliche Grundlagenprobleme*. Berlin: Walter de Gruyter.
- Roxin, Claus (1974): „Schuld“ und „Verantwortlichkeit“ als strafrechtliche Systemkategorien. In: Roxin, Claus; Bruns, Hans-Jürgen; Jäger, Herbert (Hrsg.) (1974): *Grundfragen der gesamten Strafrechtswissenschaft: Festschrift für Heinrich Henkel zum 70. Geburtstag*. Walter de Gruyter. S. 171-197.
- Roxin, Claus (2006): *Strafrecht, Allgemeiner Teil, Band I: Grundlagen. Der Aufbau der Verbrechenslehre*. München: C. H. Beck.
- Roxin, Claus; Bruns, Hans-Jürgen; Jäger, Herbert (Hrsg.) (1974): *Grundfragen der gesamten Strafrechtswissenschaft: Festschrift für Heinrich Henkel zum 70. Geburtstag*.
- Rüthers, Bernd; Birk, Axel (2005): *Rechtstheorie: Begriff, Geltung und Anwendung des Rechts*. C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung.
- Rüthers, Bernd; Stadler, Astrid (2006): *Allgemeiner Teil des BGB*. München: C. H. Beck Verlag.

Scanlon, T. M. (1975): *Preference and Urgency*. In: *The Journal of Philosophy*. Vol. 72. No. 19. 1975. S. 655-669.

Schacht, Richard L. (1972): *Hegel on Freedom*. In: MacIntyre, Alasdair (Hrsg.) (1976): *Hegel: A Collection of Critical Essays*. Notre Dame: University of Notre Dame Press. S. 289-328.

Schluchter, Wolfgang (Hrsg.) (1980): *Verhalten, Handeln und System: Talcott Parsons' Beitrag zur Entwicklung der Sozialwissenschaften*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

Searle, John R. (1975): *A Taxonomy of Illocutionary Acts*. In: Ders. (1979): *Expression and Meaning: Studies in the Theory of Speech Acts*. Cambridge: Cambridge University Press. S. 1-29.

Searle, John R. (1979): *Expression and Meaning: Studies in the Theory of Speech Acts*. Cambridge: Cambridge University Press.

Searle, John R. (1983): *Intentionality: An Essay in the Philosophy of Mind*. Cambridge: Cambridge University Press.

Seelmann, Kurt (1993): *Wechselseitige Anerkennung und Unrecht. Strafe als Postulat der Gerechtigkeit?* In: Ders. (1995): *Anerkennungsverlust und Selbstsubsumtion: Hegels Straftheorien*. Freiburg: Verlag Karl Alber. S. 63-80.

Seelmann, Kurt (1995): *Anerkennungsverlust und Selbstsubsumtion: Hegels Straftheorien*. Freiburg: Verlag Karl Alber.

Seelmann, Kurt (2003): *Rechtsgutskonzept, „Harm Principle“ und Anerkennungsmodell als Strafwürdigkeitskriterien*. In: Hefendehl, Roland; Hirsch, Von Andrew; Wohlers, Wolfgang (Hrsg.) (2003): *Die Rechtsgutstheorie: Legitimationsbasis des Strafrechts oder dogmatisches Glasperlenspiel*. Baden-Baden: Nomos Verlagsgesellschaft. S. 261-267.

Sen, Amartya (1982): *Rights and Agency*. In: *Philosophy and Public Affairs*. Vol. 11. No. 1. 1982. S. 3-39.

Sen, Amartya (1985): *Well-Being, Agency and Freedom: The Dewey Lectures 1984*. In: *The Journal of Philosophy*. Vol. 82. No. 4. 1985. S. 169-221.

Sen, Amartya (1990): *Justice: Means versus Freedoms*. In: *Philosophy and Public Affairs*. Vol. 19. No. 2. 1990. S. 111-121.

Sen, Amartya (2002): *Rationality and Freedom*. Cambridge: Belknap Press.

Siep, Ludwig (1990): *Leiblichkeit, Selbstgefühl und Personalität in Hegels Philosophie des Geistes*. In: Eley, Lothar. (Hrsg.) (1990): *Hegels Theorie des subjektiven Geistes in der „Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse“*. Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog Verlag.

- Siep, Ludwig (Hrsg.) (1997): *G. W. E Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Berlin: Akademie Verlag.
- Skinner, B. F. (1971): *Beyond Freedom and Dignity*. London: Penguin Books.
- Smilansky, Saul (2000): *Free Will and Illusion*. Oxford: Oxford University Press.
- Smith, G. W. (1991): *Social Liberty and Free Agency: Some Ambiguities in Mill's Conception of Freedom*. In: Gray, John; Smith, G. W. (1991): *J. S. Mill's On Liberty in Focus*. London: Routledge. S. 239-259.
- Smith, Michael (1994): *The Moral Problem*. Oxford: Blackwell Publishing.
- Smith, Michael (2010): *Humeanism about Motivation*. In: O'Connor, Tim; Sandis, Constantine (Hrsg.) (2010): *Blackwell Companion to the Philosophy of Action*. Oxford: Wiley-Blackwell. S. 153-158.
- Smith, Steven B. (1989): *Hegel's Critique of Liberalism: Rights in Context*. Chicago: Chicago University Press.
- Solomon, R. C. (1974): *Reasons as Causal Explanations*. In: *Philosophy and Phenomenological Research*. Vol. 34. No. 3. 1974. S. 415-428.
- Sreenivasan, Gopal (2005): *A Hybrid Theory of Claim-Rights*. In: *Oxford Journal of Legal Studies*. Vol. 25. No. 2. 2005. S. 257-274.
- Stekeler-Weithofer, Pirmin (1992): *Hegels Analytische Philosophie: Die Wissenschaft der Logik als kritische Theorie der Bedeutung*. Paderborn: Verlag Ferdinand Schöningh.
- Stekeler-Weithofer, Pirmin (2005): *Philosophie des Selbstbewußtseins: Hegels System als Formanalyse von Wissen und Autonomie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Stekeler-Weithofer, Pirmin (2008): *Die Wirklichkeit des Guten: Hegels Kritik an Kants praktischer Philosophie*. In: *Methodus*. Vol. 3. 2008. S. 46-68.
- Stevenson, Charles Leslie (1937): *The Emotive Meaning of Ethical Terms*. In: *Mind*. Vol. 46. No. 181. 1937. S. 14-31.
- Steward, Helen (1997): *The Ontology of Mind: Events, Processes, and States*. Oxford: Oxford University Press.
- Stewart, Jon (Hrsg.) (1996): *The Hegel Myths and Legends*. Evanston: Northwestern University Press.
- Stich, Stephen P. (1996): *Deconstructing the Mind*. New York: Oxford University Press.
- Stoljar, Samuel (1984): *An Analysis of Rights*. London: Macmillian Press.

Strawson, Galen (1994): *The Impossibility of Moral Responsibility*. In: *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition*. Vol. 75. No. 1/2. 1994. S. 5-24.

Strawson, P. F. (1962): *Freedom and Resentment*. In: Ders. (2008): *Freedom and Resentment and Other Essays*. London: Routledge. S. 1-28.

Strawson, P. F. (2008): *Freedom and Resentment and Other Essays*. London: Routledge.

Syke, Gresham M.; Matza, David (1957): *Techniques of Neutralization: A Theory of Delinquency*. In: *American Sociological Review*. Vol. 22. No. 6. 1957. S. 664-670.

Taylor, Charles (1964): *The Explanation of Behaviour*. London: Routledge & Kegan Paul.

Taylor, Charles (1975): *Hegel*. Cambridge: Cambridge University Press.

Taylor, Charles (1979): *What's Wrong with Negative Liberty*. In: Ders. (1985): *Philosophy and the Human Sciences: Philosophical Papers 2*. Cambridge: Cambridge University Press. S. 211-229.

Taylor, Charles (1985): *Human Agency and Language: Philosophical Papers 1*. Cambridge: Cambridge University Press.

Taylor, Charles (1985): *Philosophy and the Human Sciences: Philosophical Papers 2*. Cambridge: Cambridge University Press.

The United Nations (1948): *Universal Declaration of Human Rights*.

Tuck, Richard (1979): *Natural Rights Theories: Their Origin and Development*. Cambridge: Cambridge University Press.

Tugendhat, Ernst (1992): *Der Begriff der Willensfreiheit*. In: Ders. (1992): *Philosophische Aufsätze*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

Tugendhat, Ernst (1992): *Philosophische Aufsätze*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

Tunick, Mark (1992): *Hegel's Political Philosophy: Interpreting the Practice of Legal Punishment*. Princeton: Princeton University Press.

Van de Vijver, Gertrudis (Hrsg.) (1992): *New Perspectives on Cybernetics: Self-Organization, Autonomy and Connectionism*. Dordrecht: Springer Science+Business Media.

Van Inwagen, Peter (1982): *The Incompatibility of Free Will and Determinism*. In: Watson, Gary (Hrsg.) (1982): *Free Will*. Oxford: Oxford University Press. S. 46-58.

Villey, Michel (1975): *Das Römische Recht in Hegels Rechtsphilosophie*. In: Riedel, Manfred (1975): *Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie, Band 2*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag. S. 131-151.

Von Hirsch, Andreas; Neumann, Ulfrid; Seelman, Kurt (Hrsg.) *Strafe-Warum? Gegenwärtige Strafbegründungen im Lichte von Hegels Straftheorie*. Baden-Baden: Nomos Verlagsgesellschaft.

Von Tuhr, Andreas (1923): *Der Allgemeine Teil des Deutschen Bürgerlichen Rechts*. Berlin: Verlag von Julius Springer.

Von Wright, Georg Henrik (1971): *Explanation and Understanding*. Ithaca: Cornell University Press,

Waldron, Jeremy (1989): *Rights in Conflict*. In: *Ethics*. Vol. 99. No. 3. 1989. S. 503-519.

Waldron, Jeremy (1999): *Law and Disagreement*. New York: Oxford University Press.

Waldron, Jeremy (Hrsg.) (1984): *Theories of Rights*. Oxford: Oxford University Press.

Wallace, R. Jay (1994): *Responsibility and the Moral Sentiments*. Cambridge: Harvard University Press.

Wallace, R. Jay (2014): *Emotions and Relationships: On a Theme from Strawson*. In: Shoemaker, David; Tognazzini, Neal (Hrsg.) (2014): *Oxford Studies in Agency and Responsibility, Volume 2: 'Freedom and Resentment' at 50*. New York: Oxford University Press. S. 119–42.

Watson, Gary (1975): *Free Agency*. In: Ders. (Hrsg.) (1982): *Free Will*. Oxford: Oxford University Press. S. 96-110.

Watson, Gary (1982): *Introduction*. In: Ders. (Hrsg.) (1982): *Free Will*. Oxford: Oxford University Press. S. 1-14.

Watson, Gary (Hrsg.) (1982): *Free Will*. Oxford: Oxford University Press.

Watson, John B. (1924): *Behaviorism*. London: Kegan Paul, Trench, Trubner and Company Limited.

Weber, Max; Winckelmann, Johannes (bes.) (1921[1972]): *Wirtschaft und Gesellschaft: Grundriß der verstehenden Soziologie*. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).

Wegner, Daniel M. (2002): *The Illusion of Conscious Will*. Cambridge: MIT Press.

Welzel, Hans (1962): *Naturrecht und materiale Gerechtigkeit*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

- Welzel, Hans (1969): *Das Deutsche Strafrecht: Eine systematische Darstellung*. Berlin: Walter de Gruyter.
- Welzel, Hans (1975): *Abhandlungen zum Strafrecht und zur Rechtsphilosophie*. Berlin: Walter de Gruyter.
- Wenar, Leif (2005): *The Nature of Rights*. In: *Philosophy & Public Affairs*. Vol. 33. No. 3. 2005. S. 223-252
- Williams, Bernard (1980): *Internal and External Reasons*. In: Ders. (1981): *Moral Luck: Philosophical Papers 1973-1980*. Cambridge: Cambridge University Press. S. 101-113.
- Williams, Bernard (1981): *Moral Luck: Philosophical Papers 1973-1980*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Williams, Robert R. (1997): *Hegel's Ethics of Recognition*. Berkeley: California University Press.
- Wood, Allen (2003): *The Good Will*. In: *Philosophical Topics*. Vol. 31. No. 1/2. 2003. S. 457-484.
- Wood, Allen W. (1990): *Hegel's Ethical Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Wood, Allen W. (1999): *Kant's Ethical Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Zucca, Lorenzo (2008): *Constitutional Dilemmas: Conflicts of Fundamental Legal Rights in Europe and the USA*. Oxford: Oxford University Press.