

Politik und Philosophie: Eine Lektüre von Hegels Philosophie

Einleitung.....	1
Teil I. Hegel und Rechtspolitik.....	4
Einleitung.....	4
I. Hobbes und Rechtspolitik.....	7
I. 1. Voraussetzungen des Rechts.....	7
I. 2. Asymmetrie der Freiheit.....	11
I. 3. Menschliche Handlung.....	16
I. 4. Elemente der Autorisierung.....	19
I. 5. Repräsentation als Disposition.....	21
Exkurs: Autonomie des Rechts: Ordnung, Legitimation und Gewalt.....	25
II. Hegels Kritik. Konstitution des Menschen als Voraussetzung des Rechts.....	28
II. 1. Hegel und moderne Politik.....	28
II. 2. Adressatenwerdung.....	32
II. 3. Doppelte Konstruktion und Notwendigkeit.....	35
Ausblick.....	37
III. Rechtspolitik als Unterscheidung von Politischem und Nichtpolitischem.....	38
III. 1. Problemlage der »Konstruktion der absoluten Sittlichkeit«.....	38
III. 2. Die politische Differenz und das Recht.....	41
III. 3. Selbstteilung als Einsetzung der Politik.....	45
III. 4. »Tragödie im Sittlichen«.....	49
Ausblick.....	53
IV. Kritik der Positivität und Philosophie.....	54
IV. 1. Positivität der Wissenschaft.....	56
IV. 2. Positivität der Materie.....	60
IV. 3. Kritik der Philosophie.....	63
Exkurs: Kritik, Philosophie und Politik.....	65

Teil II. Philosophie und Befreiung.....	69
Einleitung	69
V. »Denken als solches« und Philosophie	71
V. 1. Voraussetzung der Philosophie.....	71
V. 2. Das Denken als solches im »Vorbegriff der Logik«	81
V. 3. Pippins Deutung des Denkens als solchem	87
VI. Seele und Bewusstsein: Zur »sinnlichen Gewissheit« der <i>Phänomenologie</i>	93
VI. 1. Drei Diskussionspunkte.....	94
VI. 2. Interpretationen	98
VII. Seele und Bewusstsein: Zur Anthropologie des subjektiven Geistes.....	105
VII. 1. Form der Empfindung, Identität und Teilung.....	106
VII. 2. Die Lesart Žižeks	115
VIII. Leben, Erkennen und Befreiung: Zur Lehre der »Idee«	119
VIII. 1. Von der »Notwendigkeit« zum »Begriff«	119
VIII. 2. Urteil. Einzelheit, Besonderheit und Allgemeinheit.....	122
VIII. 3. Objekt. »Mechanismus«, »Chemismus« und »Teleologie«	127
VIII. 4. »Leben«, »Erkennen« und »spekulative Idee«.....	133
IX. Rechtsphilosophie und Befreiung	143
IX. 1. Begriffe des Rechts	144
IX. 2. Hegel und Benjamin. Die revolutionäre Gegenwart	157
IX. 2. 1. Benjamins Begriff der Befreiung. Zur Entsetzung des Rechts.....	157
IX. 2. 1. 1. Zur Kritik der Kritik.....	159
IX. 2. 1. 2. Scheidung von Mittel und Zweck	160
IX. 2. 1. 3. Scheidung von Recht und Leben	163
Exkurs: Entsetzung des Rechts und Befreiung	166
IX. 2. 2. Hegel und Benjamin. Die revolutionäre Anschauung	168

IX. 2. 3. Arbeit des Geistes	173
Literatur.....	175

Einleitung

Die vorliegende Arbeit handelt von Hegels Politikbegriff. In Hegels Philosophie tritt die Politik nicht nur als Gegenstand der philosophischen Untersuchung ans Licht, sondern auch als das, worauf die Philosophie *als* Philosophie hinauswill. Ist daher von der politischen Philosophie Hegels die Rede, geht es um ein Doppeltes: Zum einen darum, wovon sie handelt, zum anderen darum, wie sie das tut.

Als Denk- und Handlungsform differenziert sich die Politik innerhalb der Gesellschaft. Sie ist eine Gesellschaftsform, die vor allem die Aufgabe der Selbstregulierung der Gesellschaft betrifft. Wenn in dieser Politik die ihr entsprechenden Unterscheidungen wie etwa »Rechtsperson« und »Staatsbürger« oder »subjektive Rechte« und »objektives Recht« erforderlich werden und miteinander einen symbolischen und institutionellen Zusammenhang bilden, entwickeln sich daran anknüpfend auch andere Unterscheidungen, die auf den errichteten Zusammenhang relativierend und modifizierend wirken und damit selber zu einem politischen Zusammenhang werden.

Es ist diese Dialektik, wenn Hegels Philosophie einerseits auf den Staat eingeht, wie er sich selbst im Unterschied zur bürgerlichen Gesellschaft und sonstigen institutionellen Einrichtungen der Gesellschaft hervorbringt und gewährleistet, und das Recht als *dessen* Leitdifferenz, und andererseits darauf hinweist, dass es dieser Gesellschaft um die »Versöhnung« geht, dass, was diese Aufgabe angeht, »eine öffentliche Existenz« der Philosophie zugeschrieben werden können müssten.

Hegels Philosophie ist eine politische Philosophie, in der unser politisches Leben in doppelter Hinsicht zum Thema wird. Einerseits handelt es sich um die »Notwendigkeit«, in der und mit der unser politisches Leben ermöglicht und sichergestellt wird. Ohne sich in die bestimmten Differenzformen hineinzubilden können wir unser Leben politisch nicht gestalten. Andererseits handelt es sich um das »Denken« der Notwendigkeit, mit dem wir unser Leben nochmals und im empathischen Sinne politisch machen. Jene Notwendigkeit bezieht sich auf die Politik notwendiger Art, von der aus auch die Politik der »Befreiung« stattfindet. Politik beginnt aus der Dimension der Notwendigkeit heraus zu gestalten, stellt sich einer wesentlichen

Erweiterung, wenn sie sich durch den Reflexionsversuch über ihre zentralen Komponenten relativiert. Politik setzt sich also mit der der »Befreiung« zusammen.

Hegels Politikbegriff beruht auf der philosophischen Überlegung zur Frage nach dem Verhältnis von »Notwendigkeit« und »Freiheit«, was zur Entwicklung eines spezifischen Befreiungsgedankens führt: Unser gesellschaftliches und politisches Leben ist zwar frei, aber nur auf der Basis der Notwendigkeit. Ein befreiendes Leben ist zwar frei im vollen Sinne, aber nur in der Gestalt der Reflexion der Notwendigkeit. Die zerrissene Struktur der Notwendigkeit ist und besteht fort. Was sich verändern kann, ist nur deren Form, und zwar insofern, als sie sich durch die Reflexion entwickeln kann.

Auf dieser Überlegung beruhend gliedert sich die vorliegende Arbeit in zwei Teile. Im ersten Teil geht es um jenen Politikbegriff, wie man ihn auch heute unter dem Namen »Liberalismus« kennt. Mit dem liberalen Paradigma der Politik setzte sich Hegel sein Leben lang in verschiedenen Ausdrucksformen auseinander. Für die vorliegende Arbeit wird vor allem seine Naturrechtskritik in den Blick genommen.

Hegels Naturrechtskritik ist davon ausgegangen, dass die politische Ordnung in seiner Zeit im Grunde genommen als Rechtsordnung verstanden und – wenn auch nur in einigen Grundzügen – institutionalisiert wird. Man versuchte nämlich die politische Ordnung vor allen Dingen auf das Problem des Rechts bezogen zu verstehen. Daher war die Politik vor allen Dingen als Rechtspolitik gefasst worden. Das Problem des Rechts besteht dabei darin, dass die Autonomie des Rechts nicht autonom, sondern vielmehr nur heteronom umzusetzen ist. Es bedarf daher immer gewisser Praktiken, damit es sich umsetzen kann. Soweit man diesen Umstand dem Recht inhärent sieht, dass das Recht aus problembezogener Sicht bestimmt wird, ergibt sich daraus auch der Versuch, die Politik von diesem Standpunkt aus herauszuarbeiten. So ist die Frage nach der Rechtspolitik ist durch die Frage nach der Anwendbarkeit des Rechts durchgedrungen. Die Frage nach der Rechtspolitik stellt sich nämlich, wenn man einsieht, dass die Autonomie des Rechts alles andere als autonom ist. Die Frage nach der Rechtspolitik kreist um die Einsicht, dass das Recht sich realisieren könnte, indem die ihm eigentümliche Problematik durch Mitteln, die der Politik gehören, behoben würde. Dies ist die Grundannahme, durch die Hegel mit von ihm kritisierten Naturrechtstheoretikern assoziiert wird.

Ein weiteres zentrales Merkmal von Hegels Naturrechtskritik wird dahingehend herausgearbeitet werden, dass die Kritik Hegels seinen Gegenstand, die Naturrechtstheorie,

gleichsam vollenden will. Hegel bemüht sich einerseits dort verborgene Probleme wie vor allem die Unterscheidung von Naturzustand und Rechtszustand zu enthüllen. Andererseits kommt es darauf an, die herausgestellte Problematik in positiver Hinsicht zu behandeln. Hegels Gedanke um den Begriff »Anerkennung« ist in diesem Zusammenhang herauszulesen. Mit dem Begriff der »Anerkennung« will Hegel einen Lösungsvorschlag über die von der Naturrechtstheorie ungenau und unzureichend behandelten Problematik herausarbeiten.

Im zweiten Teil untersucht die vorliegende Arbeit den Politikbegriff, der in Hegels Philosophiekonzeption eingebettet ist. Dabei wird davon ausgegangen, dass die Philosophie demzufolge durch das Anliegen der Befreiung entsteht und immer weitergetrieben wird. Das Anliegen der Befreiung prägt aus der Sicht der Hegelschen Philosophie die Entstehung und Weiterentwicklung der Philosophie. Und das gilt auch für die künstlerischen und die religiösen Praktiken, die Hegel im Rahmen des absoluten Geistes zusammen behandelt. Die drei Gestaltungen des absoluten Geistes richten sich auf die Wirklichkeit, worin das Bedürfnis der Befreiung entsteht. Darunter gehört auch die Wirklichkeit der Politik. In diesem Zusammenhang werde die Philosophie selber zur Politik.

Damit sind die beiden Themenkomplexe, auf denen die Gliederung der vorliegenden Arbeit beruht, skizziert. Der Teil, der das Thema »Politik« in uns wohlbekannter Gestalt behandelt, geht Hegels Naturrechtskritik nach. Im zweiten Teil, der das Thema »Befreiung« in den Mittelpunkt stellt, richtet sich der Blick auf die gesamte Philosophie Hegels. Dieser Schritt ist zwar riskant, aber nötig. Denn es geht hier um die Frage nach der Politizität der Philosophie Hegels, die erst durch eine rekonstruierende Lektüre von einzelnen Philosophien zu beantworten ist.

Teil I. Hegel und Rechtspolitik

Einleitung

Politik zielt auf das Politische. Was aber ist das Politische? Man pflegt auf diese Frage zu antworten: Es handle sich um das Rechtliche. Das Politische bestehe also darin, das Rechtliche – innerhalb einer territorialen Grenze einer Bevölkerung – zu verwirklichen, zu fördern und zu sichern. Politik verlange zwar nach politischer Macht, aber nur um dem Rechtlichen zu dienen. Inhaltlich gesehen sollte die Politik auf die Verfassung achten, und zwar auf die dort festgelegte Liste von Menschen und Grundrechten. Darüber hinaus müsste es hinzugefügt werden, dass die Politik auch ihrer Form nach auf das Recht angewiesen sein müsse, denn die politische Macht soll im Einklang mit dem Recht umgesetzt werden, selbst wenn sie inhaltlich gerechtfertigt ist.¹

Wenn so unser heutiges Politikverständnis mit dem Recht tief verwoben ist, ist zu bedenken, dass die Verwobenheit mit einem historischen Paradigma zu tun habe, was man mit dem Titel »Rechtsstaatlichkeit« bezeichnen kann. Der angegebene Wechsel zwischen Politik und Recht lässt sich nicht aus dem historischen Zusammenhang herausgelöst erweitern. Politik entwickelt sich in einer Gesellschaft. Nicht jede Gesellschaft hat ein politisches System zumindest derart, wie man es sich heute vorstellt. Eine demokratische Willensäußerung, die aus unserer Sicht als Schlüsselphänomen der Politik anzusehen ist, beispielsweise setzt schon voraus, dass es in der Gesellschaft ihr entsprechende Handlungsformen und -normen gegeben hat. Sie besteht also aus sehr bestimmten motivationalen, normativen und institutionellen Vorbedingungen, die als ein geschichtliches Konstrukt innerhalb der Gesellschaft zum Vorschein kommen. Aus dem Gesagten wird ersichtlich: In Bezug auf die Frage, was unter

¹ Vgl. Habermas, J., Faktizität und Geltung; Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats, Suhrkamp 1998, und vor allem das 3. Kapitel.

Politik zu verstehen ist, ist es ungenügend, zu beantworten, was unter Politik der Rechtstaatlichkeit zu verstehen ist.²

Das gilt auch für das Recht. Denn das Recht erklärt sich weder aus den politischen Ideen, wie sie sich in den Verfassungen wiederfinden, noch aus den Reden über die Normativität, wie sie sich in Bezug auf das Selbstverständnis des Rechts darstellt. Beide beziehen sich auf Erzählungen, die aus dem vorhandenen Rechtsstaatskomplex als dessen semantischer Bestandteil entstanden sind.

Recht und Politik sind nicht vorab in einem sich wechselseitig voraussetzenden Verhältnis zu fassen. Man muss sich daher fragen, wie diese Überschneidung von Recht und Politik zu verstehen ist. Was auf den ersten Blick als ein normatives Konstrukt erscheint, muss also auf seine Gewordenheit hin untersucht werden. Und zwar dahingehend, welche Vorgänge, welche Probleme und welche Lösungsstrategien mit welchen Folgeproblemen verbunden sind. Man spricht mit Recht von der Geschichtlichkeit der Normativität, die aber ungenügend ist, wenn sie nur dahingehend diskutiert wird, dass die Idee des Rechts in historischen Vorgängen realisiert worden wäre, dass die Autonomie nach und nach einen institutionellen Ausdruck bekommen hätte. Denn dabei ist angenommen, dass die ahistorische, für alle gesellschaftlichen Zusammenhänge allgemein geltende normative Gestalt auch eine institutionelle Realität bekomme.³ Wenn man von diesem Gesichtspunkt aus auf die Geschichte eingeht, erschließt sich die Geschichtlichkeit des Rechts nur im Sinne der zunehmenden Rationalität der Gesellschaft. Hinter einem solchen Verständnis steht die Vorstellung von Recht als Autonomie, wonach das Recht von seinem normativen Gehalt her zur Institutionalisierung bereit ist. Die Autonomie als solche wird a priori festgehalten, bevor sie umgesetzt wird. Die Umsetzung, auf die es hier ankommt, ist nichts anderes als die eines normativen Leitbildes. Diesem Verständnis der Autonomie sowie der Umsetzung der Autonomie folgt die vorliegende Arbeit nicht.

Von dieser Auffassung ausgehend wende ich mich der Naturrechtstheorie Hobbes' sowie der Kritik Hegels zu. Beide betrachteten den modernen Territorialstaat, der in historischer Hinsicht als ein Resultat der Verrechtlichung der gesellschaftlichen Zusammenhänge in Europa angesehen wird, dahingehend, dass es um das *Problem* der

² Vgl. Arendt, H., *Was ist Politik?*, 6. Auflage, Piper Verlag 2017.

³ Habermas, J., *Theorie des kommunikativen Handelns*. 8. Aufl., Suhrkamp 2011.

Autonomie des Rechts geht, dass die Politik, wie sie sich dort zu vollziehen hat, vor allen Dingen dem Problem gerecht werden muss. So rückt sowohl aus Hobbes' als aus Hegels Sicht die Frage nach der Rechtspolitik in den Mittelpunkt. Sie sind sich dabei darin einig, dass die Politik letztlich um das Problem des Rechts im Sinne des der Autonomie des Rechts kreist. Im ersten Kapitel wird Hobbes und in den darauffolgenden Kapiteln Hegel in der skizzierten Hinsicht untersucht.⁴

⁴ Auf die naheliegende Frage, warum der Schwerpunkt der Arbeit nicht auf der Politik, sondern auf dem Recht liegt, obwohl es um die Entwicklung der *Rechtspolitik* geht, kann an Luhmann anknüpfend geantwortet werden. Aus soziologischer Sicht weist er darauf hin: »Sowohl im Bereich des common law als auch im kontinentalen Zivilrecht musste die Einrichtung staatlich-politischer Herrschaft in eine bereits existierende Rechtskultur hineinwachsen und sich mit ihr arrangieren.« An der Stelle, an der es um die »strukturelle Kopplung« geht, weist Luhmann also darauf hin, dass das Recht eine viel längere Geschichte als die Politik hat. Es wurde daher in der frühen Phase des neuzeitlichen Staates nie inhaltlich von der politischen Macht determiniert. Vielmehr war es so, dass die politische Herrschaft, die Fürstenmacht beispielsweise, durch die Wirkung auf den Umgang mit dem Paradox des Rechts positive Werte aufwies. So heißt es bei Luhmann weiter: »Aufgabe des Fürsten, selbst dann und gerade dann, wenn er Souveränität erlangt hatte, war iurisdictio – im allgemeinen als Gesetzgebung, im Einzelfall als Rechtsprechung und dies auch auf der Negativseite des Rechtscodes: als Möglichkeit, Ausnahmen von für alle geltenden Recht (Dispense, Privilegien) zu gewähren, und sogar als das Recht, das Recht selbst in Notfällen auf Grund einer Prärogative, eines höherrangigen ius eminens zu brechen. [...] Auf Politik trifft man hier nur an der Stelle, wo der Rechtscode paradox wird – nämlich behauptet werden muss, dass das Recht durch Recht und durch Rechtsbruch gewahrt werden muss.« Luhmann, N., *Die Gesellschaft der Politik*, Suhrkamp 1998, S. 389. Auch Menke geht davon aus, dass die Politik in der Moderne von der Reflexion des Rechts getrieben wird. Vgl. Menke, C., *Kritik der Rechte*, Suhrkamp 2015.

I. Hobbes und Rechtspolitik

Im vorliegenden Kapitel versuche ich zu zeigen, inwiefern Hobbes' Rechts- und Politikgedanke den Begriff der Rechtspolitik betrifft.

Als Erstes möchte ich die Frage der »Voraussetzung des Rechts« klarstellen (I. 1). Im Anschluss wird das Paradox des Gehorsams formulieren, mit dem sich Hobbes befasst (I. 2). Nach dieser Klärung gehe ich auf Hobbes' Konstruktionskonzeption in Einzelheiten ein (I. 3, 4, 5).

I. 1. Voraussetzungen des Rechts

Man pflegt das Recht oder die rechtliche Form des Handelns im Vergleich mit der Moral oder der moralischen Form des Handelns versuchen zu erklären. Für eine moralische Handlung scheint es nicht von wesentlicher Bedeutung zu sein sich anzupassen, was in der Gesellschaft als Norm gilt. Denn von viel wichtigerer Bedeutung ist die innere Entscheidung des Handelnden selbst. Für die rechtliche Handlung scheint das Gegenteil der Fall zu sein. Ob etwas in der Gesellschaft als Norm, und zwar als Rechtsnorm zur Geltung gebracht ist, steht dort also an allererster Stelle. Ob und mit welchen guten und gerechten Absichten dies geschieht, ist zumindest nebensächlich.⁵ Angesichts dieses auf Kant zurückgreifenden Unterschieds, der auch als Positivismus zu bezeichnen ist, möchte ich hinzufügen, dass diese Unterscheidung doch noch nicht ausreicht, um es klarzustellen, wodurch denn das Recht eigentlich zu bestimmen ist.⁶

Der Positivismus macht darauf aufmerksam, dass es dem Recht, dem äußerlichen Gebrauch der Freiheit, wesentlich ist, zu fragen, ob diese oder andere Handlung

⁵ Zur Frage der Gewohnheit hinsichtlich der Erkenntnisregeln des Rechts vgl. Hart, H. L. A, *The Concept of Law*, 3. Edition, Oxford University Press 2012.

⁶ Kants Unterscheidung vom äußeren und inneren Freiheitsgebrauch, der zur Unterscheidung von Legalität und Moralität führt, impliziert nicht die positivistische Behauptung, dass das Recht einen von der Moral abweichenden Rechtfertigungsmechanismus in sich trägt. Kant ist vielmehr der Ansicht, dass die Unterscheidung von Legalität und Moralität auf der Moralität beruht. Mit dem Begriff »Moralität« bezeichnet Kant dabei zum einen eine der Formen der Normativität und zum anderen die Normativität als solche. Durch diese Unterscheidung entgeht Kant dem positivistischen Rechtsdenken. Vgl. Kant, I., *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre, Metaphysik der Sitten, Erster Teil*, Felix Meiner Hamburg 2009. Vgl. hier vor allem die Vorrede und die Einleitung zur Metaphysik der Sitten.

gesetzeskonform erfolgt. Er fokussiert mit Recht auf eine Bezugnahme, die im Rechtsvollzug immer mitvollzogen wird, die aber als das Moment der autoritativen Satzung verkürzt wird. Die Bezugnahme, die von Seiten des Positivismus mit der autoritativen Satzung gleichgesetzt wird, ist jedoch anhand eines umfassenderen und komplexeren Problemzusammenhangs näher zu erläutern. Sie bezieht sich, wenn man genau hinschaut, weniger auf die autoritative Satzung, die letztlich auf den vorhandenen Gewaltapparat zurückgeht, wie es der Positivismus behauptet, als auf die Hinwendung als solche, um die es dem Recht im eigentlichsten Sinne geht.

Die Hinwendung als solche geht über den institutionalisierten Zusammenhang von Recht, also den staatlichen und gerichtlichen Vollzug einerseits, und den nicht institutionalisierten, aber geläufig als rechtlich angesehenen Zusammenhang, den rechtmäßigen oder unrechtmäßigen Vollzug andererseits hinaus. Sie umfasst daher diejenige Handlungssphäre, in der man in der Regel ohne Rücksicht auf das Recht zu denken und zu handeln glaubt. Dort bezieht man sich also ohne klare Einstellung, ob diese Handlung gesetzmäßig oder nicht ist, bloß auf irgendwie funktionierende Gesetzesinstanzen. Und dieser Art Hinwendung gehören in der Tat *alle* soziale Praktiken an, auch diejenigen Verhaltensweisen, die man sich als Aussteiger aus der Gesetzesinstanz – mit welchen persönlichen, religiösen und politischen Absichten auch immer – vollziehen könnte. Selbst wenn es in minimalem Umfang ist, passiert dort die Hinwendung, und zwar insofern, als die damit zusammenhängenden Schemata wie etwa entweder Rechtsgemeinschaft oder nicht zur Geltung gebracht wird.⁷

Rechtsvollzug soll zwar auf eine autoritative Instanz angewiesen sein, aber eigentlich deswegen, weil durch diese Institution die Hinwendung an entsprechender Kraft gewinnen kann. Was die Hinwendung als solche angeht, ist festzustellen, dass sie auch mit vielen anderen Institutionen in Verbindung gesetzt werden kann. Denn im Kern handelt es sich nur darum, dass der Unterschied von Recht und Unrecht in jeder einzelnen sozialen Handlung wahrzunehmen ist. Was diese Forderung angeht, scheint die staatliche und richterliche

⁷ Diese Auffassung geht zurück auf Luhmann, der sie in Anlehnung an seinen Kommunikationsbegriff erörtert. Die rechtliche Kommunikation unterscheidet sich demzufolge nicht durch den klaren Verweis auf das Recht, d. h. durch die rechtliche Diskussion. Der Verweis auf das Recht oder Unrecht hat viel umfassendere Dimensionen. Daher ist zu sagen, dass es die Rechtsfrage nicht geben kann. Vgl. Luhmann, *Das Recht der Gesellschaft*, Suhrkamp 1993, S. 69.

Gewaltinstanz eher eine der möglichen institutionellen Optionen. Es könnte andere Art Institutionen bzw. Einrichtungen geben, die dazu dienen.

Abgesehen davon, dass die Rechtspraxis durch die *Bezugnahme* auf die *Differenz* von Recht und Unrecht gekennzeichnet ist und diese Differenz heute im Zusammenhang mit dem staatlichen Apparat überwiegend mit Hilfe der autoritativen Satzung zur Geltung kommt, ist herauszustellen, dass weder diese geschichtliche Institution noch andere einzelne Bezugnahmen in der Lage sind, jene für den Rechtsvollzug prägende Differenz von sich aus hervorzubringen. Denn jeder einzelne Akt, auch von institutioneller Art, scheint sich schon zu jener Differenz positionierend vollziehen zu müssen. Und diese Positionierung setzt voraus, dass die Differenz für alle wahrnehmbar ist. Aber woher kann diese Differenz kommen, wenn nicht von jeder einzelnen Bezugnahme?

Das so gekennzeichnete Problem oder Paradox durchzieht das Recht. Das heißt, dass das rechtliche Handeln seiner Möglichkeit nach dadurch bedingt ist. Es ist genau dieses Problem, um das die Kategorie der Rechtspolitik, wie sie sich in den folgenden Kapiteln näher darstellen wird, kreist. Dass dieses Problem, wenn auch in beschiedener Weise, wahrgenommen wird, bildet den eigentlichen Hintergrund für die Entwicklung der modernen politischen Theorie als Reflexionstheorie des Rechts. Wie gezeigt werden wird, rückt die Staatskonstruktion durch den Vertrag, wie sie sich im Rahmen der Naturrechtstheorie dargestellt hat, nur in der Hinsicht als allgemeines Denkmuster in den Vordergrund, inwiefern das Problem mit Hilfe der menschlichen Intelligenz zu lösen ist. Die leitende Metapher »Herstellung« hängt weniger, wie geläufig angenommen, mit der neuzeitlichen naturwissenschaftlichen Weltanschauung als mit der Problemwahrnehmung des Rechts zusammen. Da der Vertragsbegriff durch die in diesem Sinne technische Überlegung durchdrungen ist, wird wenig aufmerksam darauf gemacht, dass der Vertrag schon ein Rechtsvollzug ist, der ohne funktionierende Rechtsverhältnisse nicht denkbar ist. Auch darauf, dass das Problem nicht mit dieser oder jener Vertragsmodellierung zu behandeln ist, und zwar *deswegen*, weil es dem Recht als solchem innewohnt, wird darüber hinaus überhaupt keine Aufmerksamkeit gelegt.

Wenn aber in einer Gesellschaft rechtliche Handlungen ohne große Probleme erfolgen, bedeutet das daher nur, dass die Gesellschaft damit irgendwelcher Weise umzugehen vermag. Wenn umgekehrt danach gefragt wird, ob und mit welchen Mitteln das Problem zu lösen ist,

deutet das auf die Dysfunktion der gegenwärtigen Mittel hin, dass neue oder veränderte Lösungsansätze erforderlich sind. Denn durch die Dysfunktion gegenwärtiger Praktiken meldet sich das Problem *als* Problem. Es kommen verschiedene Problemformulierungen mit verschiedenen Lösungsangeboten zustande. In dieser Stoßrichtung kommt es auch zur politischen Reflexion. In der politischen Sphäre fragt man sich, ob und wie eine politische Gesellschaft zu realisieren ist, in der die Menschen sich und andere *als* Rechtsperson zu erkennen und anzuerkennen vermögen, ob und wie also eine politische Gesellschaft *als* Rechtsgesellschaft zu realisieren ist.

Der heutige Liberalismus steht in dieser Fragerichtung und unterscheidet sich nur durch jene Naivität von älteren Konzepten des Liberalismus, wonach die politische Ordnung, welche die dem Recht dienende Ordnung sein soll, von teilweise individuellen und teilweise kollektiven Handlungen der »freien« und »gleichen« Rechtssubjekte her konstituiert werden kann. Der heutige Liberalismus ist sich darüber nicht bewusst, dass die Rechtsordnung für jeden einzelnen Rechtsvollzug einen Voraussetzungscharakter beibehält. Er verwirft den Hobbes'schen Liberalismus mit der Begründung, dass dieser auf die Einsetzung der unbedingten Staatsgewalt eingegangen ist, die die bedingten subjektiven Rechte zur Folge hat. Dabei bleibt er ahnungslos, dass weder die bedingten noch die unbedingten subjektiven Rechte durch so etwas wie eine Idee der freiwilligen Übereinstimmung aus freien und gleichen Rechtssubjekten zu erschaffen sind.

In der folgenden Betrachtung werden Hobbes und Hegel dahingehend untersucht, dass die beiden sich darin einig sind, dass der Rechtsvollzug eines vom normalen Rechtsvollzug abweichenden Vollzugs bedarf, um sich zu realisieren. Dass diese zugleich rechtliche und politische Handlungsform in den Mittelpunkt der Betrachtung gestellt wird, machen die beiden Denker als liberale. Anders als beim heutigen Liberalismus kreisen sie um das Schicksal des Rechts.

I. 2. Asymmetrie der Freiheit

Ein Rechtsvollzug, so lässt sich Hobbes' Rechtsbegriff einführen, besteht aus zwei komplementären Elementen, zum einen der »Anwendung« und zum anderen der »Befolgung«. In Bezug auf die »Anwendung« ist vor allen Dingen zu bedenken, dass die Anwendung bei Hobbes nicht durch eine vorab festgelegte Regel begrenzt wird. Als Handlungstyp ist sie vielmehr auf die Umstände zugeschnitten, in denen die Regel unter Umständen ein oder ausgesetzt werden kann und muss (Hobbes, L, S. 252)⁸. Für diesen Begriff der Anwendung übernimmt die geläufige Unterscheidung zwischen dem Aufgreifen einzelner Regeln einerseits und dem Anwenden auf einzelne Fälle andererseits keine Rolle. Diesen Punkt macht Hobbes selber explizit, indem er über den Unterschied zwischen »Rat« und »Befehl« (L, vgl. 25. Kapitel) spricht. Anders als beim Rat, so Hobbes, geht der Befehl davon aus, dass eine Anwendung erfolgen soll, auch wenn sie dem Widerwillen des Betroffenen begegnet.⁹ Was dabei als das Anzuwendende aufgestellt wird, ist zweitrangig. Von viel wichtigerer Bedeutung ist die Anwendung selbst. In dieser Hinsicht nähert sich Hobbes der Tradition des Positivismus, wonach der Rechtsvollzug analog zum befehlenden Willen zu fassen ist.¹⁰

Die Bestimmung der Anwendung hat Konsequenz für die Bestimmung der »Befolgung«. Was die Befolgung angeht, spricht Hobbes daher von »Gehorsam«. Denn ihr geht es um die »Anwendung«, die als »Befehl« anzusehen ist. Aber aus demselben Grunde bezieht sie sich darüber hinaus auch auf die Freiheit im Sinne des befehlenden Willens, nämlich der Befugnis. Denn wenn es der Befolgung nur darum geht, zur Kenntnis zu nehmen, ob der Befehl verkündet ist, ist daraus zu folgern, dass die Befolgung ebenfalls als freier Wille realisiert wird, und zwar dort, wo es keinen Sinn macht, sein Wort zu halten (ebd., vgl. 21.

⁸ Hobbes, T., *Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines kirchlichen und bürgerlichen Staates*, hrsg. von Waas, L. R. Suhrkamp 2011. Im Folgenden wird diese Arbeit so abgekürzt: L.

⁹ Deshalb ist beim Befehl die Gewaltbereitschaft von vornherein wesentlich. Wenn man den Befehl als Zusammensetzung von Macht und Gewalt bestimmt, bedeutet das, dass der Befehl mit der Macht beginnt und sich unter Umständen in Gewalt verwandelt. Während die Macht auf Handlungskontinuitätssicherung hindeutet, verspricht die Gewalt die unmittelbare Realisierung. Die Macht verwandelt sich in Gewalt, wenn sie auf Hindernisse stößt. Auch die Verwandtschaft zwischen Politik und Gewalt erklärt sich aus dieser Dynamik von Macht und Gewalt. Zu diesem Punkt vgl. Röttgers, K., Flexionen des Politischen in: *Das Politische und die Politik*, hrsg. von Bedorf, T., und Röttgers, L., Suhrkamp 2010, S. 50.

¹⁰ Diese Annahme teilt auch Hegel, aber ohne positivistische Implikation. Auf diesen Punkt werden wir im weiteren Verlauf noch eingehen.

Kapitel). Als Handlungstyp hat die »Befolgung« mit der Freiheit zu tun. Und zwar mit einer Freiheit, die wie bei der Anwendung als Befugnis bestimmt wird, die allerdings dadurch begrenzt ist, dass es dazu noch keine Willensäußerung des Befehlshabers gegeben hat.

Sowohl als die Anwendung als auch als die Befolgung gilt die rechtliche Handlung der Freiheit. Die Freiheit zeichnet sich dabei durch eine Befugnis aus, mit welcher ausgestattet das Handelnde wie und was auch immer regelbezogen tätig ist. Beim rechtlichen Handeln bezieht man sich daher auf die Freiheit, die sich in zwei verschiedenen Modi befindet: Entweder als Freiheit, Regeln ein- oder auszusetzen, oder als Freiheit, die aber nur unter der Bedingung, dass es dazu keine Willensäußerung gibt, in Gang zu setzen ist. Diese Freiheit nennt man die »bürgerliche« Freiheit, jene die »souveräne« Freiheit. So schreibt Hobbes:

»Die Freiheit eines Untertanen ist daher auf die Dinge beschränkt, die der Souverän bei der Regelung ihrer Handlungen freigestellt hat: So zum Beispiel die Freiheit des Kaufs und Verkaufs oder anderer gegenseitiger Verträge, der Wahl der eigenen Wohnung, der eigenen Ernährung, des eigenen Berufs, der Kindererziehung, die sie für geeignet halten und dergleichen mehr.« (Hobbes, L, S. 205)

Die Einschränkung, durch die sich die Freiheit des Untertanen von der des Souveräns unterscheidet, ist nicht die Beschränkung, die dem Untertanen dieses oder jenes vorschreibt. Die Einschränkung, um die es hier geht, ist auf formeller Ebene und nicht inhaltlich zu verstehen. Es ist »freigestellt«, was und wie getan wird.

Im Mittelpunkt steht also das Freiheitsverhältnis, das aus zwei unterschiedlichen Freiheitsformen durch eine *Asymmetrie* bestimmt besteht, in der der eine dem anderen – und nicht umgekehrt – Befehle geben kann und darf, und nicht umgekehrt. Um dieses Verhältnis zu charakterisieren, gilt es zu erkennen, dass das Verhältnis als solches nicht durch dessen Elemente – weder durch das bürgerliche noch durch das souveräne – zu produzieren ist. Diesen Aspekt bringt Hobbes auf den Punkt, indem er darauf hinweist, dass weder die Proklamation, die mit »Wort, Schrift oder andere[n] ausreichende[n] Willenszeichen« (Hobbes, ebd., S. 251) zu erfolgen ist, noch die Androhung, mit welchen konkreten Instrumenten auch immer, dazu dienen, den Gehorsam überhaupt zustande zu bringen. Weder Deklaration noch Androhung, weder kognitive noch motivationale Maßnahme reichen aus, um die *Bereitschaft* zum Gehorsam zu erschaffen.¹¹

¹¹ Vgl. Alexy, R., *Begriff und Geltung des Rechts*, Alber-Reihe Rechts- und Sozialwissenschaft 1992, S. 32 f.

Die Bereitschaft zum Gehorsam, um die Hobbes' Überlegung kreist, lässt sich aus heutiger Sicht im Hinblick auf die Staatsangehörigkeit einfach erläutern, denn sie zeigt sich auch in dem Faktum, dass das Gesetz nicht alle, sondern nur diejenigen Personen berücksichtigt, die bereits *dieser* Gesetzesinstanz angehören. Das liegt aber im Grunde genommen daran, dass das Freiheitsverhältnis, das den Rechtsvollzug erst ausmacht, von einem Paradox geprägt ist, das mit dem Begriff Gehorsam so zu formulieren ist: Der erste Gehorsam muss anderer Art sein, als der übliche. Denn es ist »nicht der Befehl, den beliebige Menschen aneinander richten, sondern nur der Befehl an einen Menschen, der schon vorher zum Gehorsam gegen einen anderen verpflichtet war« (Hobbes, L, S. 251).

Um den ersten Gehorsam zu markieren, könnte man von dem Begriff Verpflichtung Gebrauch machen. Nur jemand, der »zum Gehorsam verpflichtet« ist, richtet sich an den Befehl. Mit anderen Worten muss es Adressaten geben, von denen der Befehlshaber den Gehorsam erwarten kann. Wenn das so ist, drängt sich die Frage auf, wie und mit welchen Mitteln diese *Untertanwerdung* oder die *Adressatenwerdung* zu erklären ist. Auf diese Frage gerichtet entwickelt sich Hobbes' Konstruktionsprogramm, wonach eine andere Art Praxis zur Disposition zu stellen ist. Diesbezüglich findet sich die Hobbes'sche Modellierung des Herrschafts- und Gesellschaftsvertrags.

Wenn man nun den Blick über Hobbes hinaus richtet, ist zu sehen, dass dieser Hobbes'sche Ansatz in darauffolgenden Diskussionen zu einer allgemeinen Resonanz gelangt. Schmitt beispielsweise entwickelt ähnliche Gedanken, als er festhält, dass »jede Norm eine normale Situation voraussetzt und keine Norm für eine ihr gegenüber völlig abnorme Situation Geltung haben kann« (Schmitt 1932, S. 34¹²). Was Schmitt mit dem Ausdruck der »normalen Situation« andeutet, wird von Hobbes unter dem Gesichtspunkt des Paradoxes des Gehorsams aufgegriffen. Um es zu lösen, so die Grundüberzeugung des *Leviathans*, sollte man nach der der Sache entsprechenden »Kunst« greifen. Auf die Frage, was diese »Kunst« sein kann und sollte, zu antworten versuchend scheint es Hobbes nicht ganz bewusst zu sein, dass diese Art Handlung nicht bloß technisch, sondern zugleich rechtlich ist. Schmitt hingegen ist sich vollkommen bewusst, dass die Maßnahmen wie die »Suspendierung« eine Rechtspraxis ist, die allerdings nicht im üblichen Sinn des Wortes zu fassen ist. Eine solche Praxis gehört

¹² Schmitt, C., *Der Begriff des Politischen*, Duncker & Humblot, Berlin 1932, S. 34.

demzufolge doch noch der Rechtspraxis an, und zwar deswegen, weil sie mit einer der zentralsten Fragen des Rechts, der Frage der Ermöglichung des Rechtszustandes, in Verbindung gesetzt ist.

Den Schmitt'schen Gedanken teilend, schreibt Agamben so:

»In der Entscheidung über den Ausnahmezustand wird die Norm suspendiert oder ganz vernichtet; was aber bei einer solchen Suspendierung ansteht, ist die erneute Schaffung einer Situation, die es möglich macht, die Norm anzuwenden«. (Agamben 2004, S. 46¹³)

Diese Schmittianische Bemerkung geht auf Hobbes zurück, der, wie gezeigt, davon überzeugt ist, dass die normale Rechtspraxis nicht aus sich selbst zu ihrer eigenen Voraussetzung gelangen kann. Hobbes' Überlegungen führen in dieser Hinsicht die Kategorie der rechtskonstituierenden Handlung ein, die nach der Auffassung der vorliegenden Arbeit den Kern des modernen liberalen und bürgerlichen Politikbegriffs ausmachen. Sie unterscheiden sich aus demselben Grund von allen üblichen liberalen Auffassungen des Rechts, denen die Reflexion über die dem Recht inhärenten Problematik fehlt.

Den vorliegenden Abschnitt abschließend möchte ich hinzufügen, dass es nicht allein Hobbes ist, der die Rechtsreflexion ins Zentrum der politischen Reflexion gestellt hat. Das macht vielmehr den Kern fast aller – auch wenn ohne klares Bewusstsein – neuzeitlichen Naturrechtstheorien aus. Es gibt allerdings Auffassungen, die dieser Lesart nicht folgen würden. So spricht Taylor beispielsweise davon, dass die neuzeitliche Naturrechtstheorie durch eine »neue Betrachtungsweise der moralischen Ordnung« gekennzeichnet ist. Ihr gehe es um eine »normative Ordnung, die der politischen Gesellschaft zugrunde liegt«, in der sich die Menschen vor allem als »vernunftbegabte, gesellige Akteure« zueinander verhalten.¹⁴ In dieser und ähnlichen Auffassungen wird zu wenig darauf aufmerksam gemacht, dass sowohl die Akteure als auch die Gesellschaft durch einen neuen Freiheitsgedanken durchdrungen sind, in dessen Kern weniger das Normative als das Rechtliche im Sinne von Gesellschaftsform steht.

Unter diesem Blickwinkel sollte bemerkt werden, dass der allgemeine Topos »Vertrag« im Grunde genommen als etwas Technisches präzise untersucht wird. Ginge es nur um das moralische Miteinander, müsste es hinreichend sein, die moralische Idee zu betonen, das

¹³ Agamben, G., *Ausnahmezustand (homo sacer II. I)*, Suhrkamp 2004.

¹⁴ Taylor, C., *Ein säkulares Zeitalter*, Suhrkamp 2010, S. 275.

wechselseitige Vertrauen zum Beispiel, das offenbar in einem Vertrag mit ins Spiel gebracht werden kann und sollte. Die neuzeitliche Naturrechtstheorie geht vielmehr dem Vorgang des zu schließenden Vertrages nach. Sie denkt dabei darüber nach, um welchen Zielzustand es sich dabei handelt. Die in diesem Sinne technische Sichtweise steht also im Vordergrund.¹⁵ Daher ist auch zu sagen, dass der Vertrag nicht nur das Moralische, sondern auch das Juristische nicht in erster Linie betrifft. Ginge es um den juristischen Begriff des Vertrages, müsste die Theoriebildung überhaupt absurd sein. Denn der Vertrag im juristischen Sinne ist sowohl auf das moralische Vertrauen als auch auf das Dritte, das sich unter Umständen zwischen den Vertragspartnern einzumischen bereit ist, angewiesen und beide sind es, um deren Mangel es jetzt geht.¹⁶

Als Letztes ist zu bemerken, dass genau deswegen Kant sagt, der »ursprüngliche Vertrag« ist kein Vertrag. Er ist eine Idee und der »*Geschichtsurkunde* dieses Mechanismus nachzuspüren ist *vergeblich*«. ¹⁷ Kants Äußerung ist auf die Überzeugung gegründet, dass die praktische Philosophie sich auf das Normative beschränkt, *weil* sie sich nicht auf die Frage des Technischen, also die Frage der *Verwirklichung* des Rechtsverhältnisses, richten *kann*. Kants Bemühung um den »ursprünglichen Vertrag« geht mit dem Eingeständnis einher, dass sich die bisherigen Naturrechtstheorien »vergeblich« mit der Frage des Technischen beschäftigt haben. Diese hängt, wie in seinen Kleinschriften geäußert, von der Geschichte ab.¹⁸

¹⁵ Um es mit Luhmanns Worten auszudrücken, ist die Technik im Sinne eines »Konditionalprogrammes« zu verstehen. Damit meint er, dass ein Ereignis für den wiederholten Gebrauch fixiert wird: »Wenn man von A nach B gelangen will, muss man den Weg x nehmen. Und es ist klar, dass es Einrichtungen wie Wege oder Werkzeuge gibt, die nur im Hinblick auf solche Konditionalprogramme geschaffen werden.« Luhmann, N., *Die Politik der Gesellschaft*, hrsg. von Kieserling, A., 5. Aufl., Suhrkamp 2019, S. 24. Im hier einschlägigen Kontext lässt sich Luhmann folgend der Gesellschaftsvertrag als Technik im Sinne des Konditionalprogramms zur Herbeiführung eines Rechtszustandes verstehen.

¹⁶ Es ist deshalb wenig sinnvoll, die von Hobbes und anderen Naturrechtstheoretikern erstellten Vertragsmodelle daraufhin zu untersuchen, ob ihnen ein kohärentes Vertragsmodell gelungen ist oder nicht. Das ist nicht die Pointe bei der Vertragstheorie als Gesellschaftstheorie. Jeder Vertrag im juristischen Sinne verlässt sich auf das moralische Vertrauen und *zugleich* das institutionelle Eingreifen. Jeder Naturzustand ist hingegen durch die Abwesenheit der beiden Ressourcen gekennzeichnet. Kein Vertragsmodell bietet eine kohärente Erläuterung, dem darin enthaltenen Widerspruch zu entkommen. Die Vertragstheorie als Gesellschaftstheorie gewinnt daher an Bedeutung nur insofern, als sie sich auf das (unlösbare) Problem des Rechtszustandes richtet. Meiner Meinung nach ist die geschichtliche Gestalt der politischen Theorie nur hinsichtlich der unterschiedlichen Reflexionsversuche des Problems des Rechts relevant, nicht jedoch als Vertragstheorie.

¹⁷ Kant, I, *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre, Metaphysik der Sitten, Erster Teil*, Felix Meiner Hamburg 2009, §52.

¹⁸ Die Kantische Wende im Vertragsdenken, die sich im Begriff des »ursprünglichen Vertrags als Idee« zeigt, kann daher nicht einfach als die *Moralisierung* des naturrechtlichen Politikgedankens verstanden werden. Zu diesem Punkt vgl. Maus, I., *Zur Aufklärung der Demokratietheorie; Rechts- und demokratietheoretische*

I. 3. Menschliche Handlung

Wenn es einer Art Handlung bedarf, um der Problematik des »ersten Gehorsams« gerecht zu werden, sollte zunächst einmal auf die Frage eingegangen werden, was unter Handlung zu verstehen ist. Dieser Frage widmet sich der erste Teil des *Leviathans* namens »Of man«.

Eine menschliche Handlung besteht nach Hobbes' Auffassung aus rein körperlichen Bewegungen und in diesem Aspekt gibt es keinen wesentlichen Unterschied zur tierischen. Zu dieser »animalischen Bewegung« (Hobbes, L, S. 54) gehören viele kleinere Schritte. Unsere sichtbare körperliche Bewegung wie Gehen und Sprechen bestehen aus nicht wahrnehmbaren kleineren Bewegungen und von diesen »kleinen Anfängen«:

»Es mag eine Strecke noch so klein sein: Wird etwas über eine größere Strecke bewegt, wovon jene kleine ein Teil ist, so muss es zuerst über die kleine bewegt werden. Diese kleinen Anfänge der Bewegung, die sich im menschlichen Körper befinden, bevor sie als Gehen, Sprechen, Schlagen und andere sichtbare Handlungen in Erscheinung treten, werden gewöhnlich *Streben* genannt.« (Hobbes, L, S. 54 f.)

Unter diesem Blickwinkel wird der Fokus nun auf die unsichtbaren kleinen Bewegungen gelenkt, wo es sich aus Hobbes Sicht um das, was man gemeinhin unter »Streben« zu verstehen pflegt, handelt.

Das erste Moment des Strebens bezieht sich nach Hobbes auf die »Empfindung«. Diese »Bewegung«, die »in den Organen und inneren Teilen des menschlichen Körpers« in Gang kommt, ereignet sich erst »durch die Wirkung der Dinge« (ebd.) und hinterlässt ihre Spur im Körper. Die dadurch entstehenden »Überreste derselben Bewegung, die nach der Empfindung zurückbleiben«, sind es, die man die »Vorstellung« (ebd.) zu nennen pflegt. Unter Vorstellung

Überlegungen im Anschluss an Kant, Suhrkamp 1994. Auch Habermas entwickelt ähnliche Gedanken. Vgl. Habermas, J., *Faktizität und Geltung; Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Suhrkamp 1998, vor allem das 3. Kapitel. Dort führt Habermas auch seine Kritik an Hobbes an, der zufolge dieser die Frage nach der normativen Rechtfertigung der Herrschaft nicht folgerichtig stellt. Dabei bezieht sich Habermas auf die auf seine früheren Arbeiten zurückgehende Annahme, dass Hobbes zu der Zeit der Umformung der Phronesis in die Sozialphilosophie die Technik, nicht die Praxis, die Sozialwissenschaft, nicht die Phronesis, die Positivität, nicht die Normativität, vertritt. Vgl. dazu Habermas, *Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien*, Suhrkamp 1978, vor allem S. 48-88. Diese sowohl in *Faktizität und Geltung* als auch in *Theorie und Praxis* angenommene Kantianische Dichotomie teilen wir hingegen nicht.

versteht man, so Hobbes, einen Teil des Strebens, der durch die Empfindung entstanden am Ende als »Willensakt« zum Ausdruck kommt (ebd., S. 64).

Nach dieser bescheidenen Begriffserläuterung erweist sich die »Vorstellung« als ein Zwischenstadium zwischen der »Empfindung« und dem »Willensakt«, in dem die »Erscheinung der Empfindung« (ebd., S. 57) in eine ambivalente Bewegung versetzt wird. In diesem Zwischenraum befindet sich das Hin und Her von »Annähern« und »Zurückweichen«, von »Lust« und »Unlust«. Das Wichtige ist, dass die anfängliche Ursache damit gelöst wird. Sie verschwindet in der Schwankung von Neigung und Abneigung, was zur Folge hat, dass der letzte Willensakt, der auch als die »letzte Neigung« zu bezeichnen ist, nicht von außen her berechenbar ist. In diesem Zusammenhang fügt Hobbes nur hinzu, dass die »Sprachformen oder willentlichen Bezeichnungen unserer Leidenschaften« kein »untrügliches Zeichen« sind (ebd., S. 64).

Die menschliche Handlung entwickelt in sich einen inneren Bewegungsgrund, der in doppelter Hinsicht unberechenbar ist und bleibt. Erstens geht es um die Oszillation von Neigung und Abneigung und zweitens um die sprachlichen und sonstigen Zeichenmitteln, durch die der Umstand, um den es hier geht, noch komplizierter gemacht wird.

Aus dem Gesagten ist zu folgen, dass die menschliche Handlung ihrem Wesen nach konflikterregend ist. Denn die prinzipielle Unberechenbarkeit kompliziert sich durch die Sprache und ähnliche Instrumente. Daher kommt es zum allgemeinen Antagonismus, der beim Menschen noch schlimmer als bei anderen Tierarten wird (Schmitt 2015, S. 56¹⁹). Anders als bei der traditionellen Vorstellung hat die Vorstellung der »Glückseligkeit« keine allgemeingültige und allgemein akzeptierte Bestimmung in dem und zwischen den Menschen.

Wenn man nun daran erinnert, dass diese Erläuterung Hobbes' in Hinblick auf die Handlung als Staatskonstruktionskunst arrangiert wird, muss zugestanden werden, dass sie den Zweck verfehlt. Denn sie scheint in die Richtung zu weisen, in der es in den Vordergrund rückt, wie unwahrscheinlich es ist, die »rebellischen und eigensüchtigen Menschen in ein soziales Gemeinwesen einzufügen« (Schmitt, 1938, S. 57). In seiner Erläuterung erweist sich die

19 Schmitt, C., *Der Leviathan*, 5. Auflage, Klett-Cotta 2015, S. 56.

menschliche Handlung weniger als Mittel zur Lösung des Problems denn als Auslöser desselben.

Die Ambivalenz, dass einerseits von der »Kunst des Menschen« (Hobbes, L, S. 17) gesprochen wird, deren Klarstellung das gesamte Buch gewidmet sein soll, andererseits darauf hingedeutet wird, wie tief verwurzelt im menschlichen Handeln der Antagonismus ist, bringt den Leser zur Infragestellung des Buches selbst als philosophischen Textes. Man pflegt daher zu behaupten, dass dem Programm Hobbes' die Kohärenz fehlt, als ob diese möglich gewesen wäre. Hobbes' Denken gewinnt doch an Bedeutung, denn es ist auf die Paradoxien, die jedes Rechtsdenken ausgesetzt ist, gerichtet.

Im folgenden Abschnitt werde ich unter diesem Gesichtspunkt auf Hobbes' Vertragsbegriff eingehen. Auf den »Vertrag«, den er als eine »Kunst des Menschen« zur Herstellung eines kollektiven Ganzen programmieren will. Demzufolge soll in ihm ein spezifischer Autorisierungsprozess stattfinden.²⁰ So schreibt er an einer der entscheidendsten Passagen:

Ein »Vertrag eines jeden mit jedem [...] als hätte jeder zu jedem gesagt: Ich autorisiere diesen Menschen oder diese Versammlung von Menschen und übertrage ihnen mein Recht, mich zu regieren, unter der Bedingung, dass du ihnen ebenso dein Recht überträgst und alle ihre Handlungen autorisierst.« (ebd., S. 166)

Die hier angeführte Thematik wird im Folgenden näher erläutert.

²⁰ Während Hobbes in seinen früheren Arbeiten nur den Gedanken der Rechtsübertragung im Rahmen des Vertrags behandelt, entwickelt er den Begriff der Autorisierung erst im *Leviathan*. Zur Auseinandersetzung um die historischen Gründe hierzu siehe Skinner, Quentin, Hobbes on Persons, Authors and Representatives, *The Cambridge Companion to Hobbes' Leviathan*, Cambridge University Press 2007, S. 159 f. Zur Diskussion um die Frage, welche Veränderung auf der argumentativen Ebene durch die Einführung der Autorisierungskonzeption stattfindet vgl. Kersting, W., Vertrag, Souveränität, Repräsentation, Zu den Kapiteln 17 bis 22 des *Leviathan*, in: *Thomas Hobbes Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines kirchlichen und bürgerlichen Staates*, hrsg. von Kersting, W., Akademie Verlag 2008, S. 178 f.

I. 4. Elemente der Autorisierung

Mit dem Begriff »Autorisierung«, wie er sich im 16. Kapitel des *Leviathans* darstellt, bezeichnet Hobbes ein Vorgehen, dass jemand die Worte und Handlungen eines anderen als eigene erkennt und anerkennt. Die Anerkennung, um die es hier geht, erschöpft sich weder in einzelnen Akten noch einzelnen Situationen, vielmehr geht es um die Ermächtigung, einen Anderen in unbeschränktem Umfang im eigenen Namen denken und handeln zu lassen.

Was aber die Vertretung angeht, sollte sie auch eine Fähigkeit sein, mit der die Autorisierung zusammengesetzt werden kann und muss. Und wenn dem so ist, ist zu sagen, dass sich die beiden, in einem Prozess stehend, als einzelne Momente zueinander verhalten. Die Autorisierung bezieht sich also auf zweierlei, zum einen auf das Korrelat der Vertretung und zum anderen auf die Beziehung als solche.

Wenn der Fokus auf jene Seite gelegt wird, dann ist der Autor so zu charakterisieren, dass er dem einen Individuum oder mehreren Individuen die Befugnis verleiht, mit welcher dieses bzw. diese der Rolle der Stellvertretung gerecht werden kann oder können. Wenn es umgekehrt um den Prozess als solchen geht, muss eingeräumt werden, dass die Verleihung der Befugnis nur eine bedingte Rolle spielt, denn sie hängt von der Repräsentation Anderer ab. Der autorisierende Auftrag oder die Bevollmächtigung scheint unter dieser Bedingung als Moment des Prozesses keinen Vorrang haben zu können.

Dass der Autorisierungsprozess im Wesentlichen als Wechselspiel zwischen Autorisierung und Vertretung zu fassen ist, ist einer der entscheidenden Punkte für das Verstehen des Hobbes'schen Autorisierungsbegriffs. Dass dieser Aspekt in der vorherrschenden juristischen Tradition nicht oder zumindest zu wenig beachtet wird, ist auch Hobbes wohl bewusst.²¹ Der Begriff Autorisierung wird im folgenden Gedanken aufgegriffen: Es soll gute und ausreichende Gründe geben, damit die gegenwärtigen Mandatsverhältnisse weitergehen. Autorschaft heißt in diesem Kontext die Fähigkeit, ein Mandatsverhältnis mit

²¹ Vgl. Kersting, W., *Die politische Philosophie des Gesellschaftsvertrags*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1994, S. 90 f. In der Betonung der Differenz zwischen der Rechtswahrnehmungsvertretung, wie man sie sich in der Bevollmächtigung zwischen A und B vorstellt, und der »Autorisierung des Souveräns«, um die es im Hobbes'schen Autorisierungskonzept geht, vertritt Kersting die Ansicht, dass es in letzterem nicht um die Begründung eines rechtlichen Vertretungsverhältnisses geht.

gegenwärtigen politischen Mächten ein- oder auszusetzen. Dazu zählt immer auch die Fähigkeit, die »Verwirkung« (Hobbes, L, S. 169) in Anspruch zu nehmen, um damit die Beziehung zu beenden.²²

Gegen diesen auch zu Hobbes' Lebzeiten vorherrschenden Bemächtigungsgedanken²³ wendet sich Hobbes, indem er einen neuen Autorisierungsgedanken aufgreift. Hobbes' Denken hat also keinen gemeinsamen Nenner mit dem, was im Rahmen des traditionellen Bemächtigungsgedanken mit demselben Ausdruck gedacht wird. Ihm kommt es auf die Frage an, wie eine Ordnung aus mehreren Individuen herzustellen ist. Eine Ordnung, in der der eine mit der bürgerlichen Freiheit ausgestattet ist und der andere an die Stelle der souveränen Freiheit gestellt wird. Ihm geht es um die Ordnung aus solchen inneren Differenzen. Dass diese Ordnung, die Rechtsordnung, mittels des Autorisierungsprozesses hergestellt werden kann und soll, ist der Kerngedanke Hobbes', dem der Bemächtigungsgedanke ganz fremd ist.

Wie im folgenden Abschnitt verdeutlicht wird, legt Hobbes von diesem spezifischen Interesse geleitet den Schwerpunkt auf das Moment der Repräsentation, dessen Initiative auf das andere Moment der Autorisierung folgt. Der Autorisierungsprozess zeigt sich in Hobbes' Denken eher als Repräsentationsprozess, wobei das Moment der Autorisierung weder eine normative noch eine die Beziehung erschließende Bedeutung hat. Vielmehr gilt es dort als Gegenzug der Repräsentation, wobei es die Repräsentation ist, die für die darstellerische Gründung entscheidende Rolle übernimmt. Diese Eigentümlichkeit des Hobbes'schen Gedankens geht letztlich darauf zurück, dass die zentrale Frage verschoben wird von der Frage der legitimierenden Eingrenzung gegenwärtiger politischer Mächte zu derjenigen der Ermöglichung der als Rechtsordnung funktionierenden politischen Ordnung.

²² Zur Neuheit der Hobbesschen Konzeption der politischen Einheit vgl. Duso, Giuseppe, *Die moderne politische Repräsentation: Entstehung und Krise des Begriffs*, Duncker & Humblot 2005.

²³ Zu dem Punkt, dass Hobbes erst im *Leviathan* den Begriff der Autorisierung einbezieht, vgl. die vorige Fußnote.

I. 5. Repräsentation als Disposition

Die Repräsentation gewinnt hinsichtlich der einzusetzenden politischen Ordnung an doppelter Bedeutung, als die Darstellung einerseits und als die Herstellung andererseits. Daraus, dass die Repräsentation mit der Herstellung zusammenhängt, folgt, dass sie der Autorisierung vorangehen muss. Es kann die Autorisierung geben, nur wenn es das zu Autorisierende gegeben hat. In der zentralen Textpassage heißt es bei Hobbes:

»Eine Menge von Menschen wird zu einer Person gemacht, wenn sie von einem Menschen oder einer Person vertreten wird und sofern dies mit der besonderen Zustimmung jedes einzelnen dieser Menge geschieht. Denn es ist die Einheit des Vertreters, nicht die Einheit der Vertretenen, die bewirkt, dass eine Person entsteht. Und es ist der Vertreter, der die Person [...] verkörpert – anders kann Einheit bei einer Menge nicht verstanden werden. Und da eine Menge von Natur aus nicht aus Einem, sondern aus Vielen besteht, können sie nicht als ein Autor, sondern müssen als viele Autoren alles dessen angesehen werden, was ihre Vertretung in ihrem Namen sagt oder tut.« (Hobbes, L, S. 159)

Zwei Aspekte sind hier hervorzuheben. Der eine ist, dass die Einheit, die zu erstellen ist, nicht diejenige der Autoren sondern die des Vertreters sein soll. Der andere ist, dass die Autoren nicht unmittelbar auf die Einheit des Vertreters, sondern auf die von ihm vertretene Einheit gerichtet sein sollen. Als Autoren nehmen sie nur durch die vom Vertreter künstlich her- und dargestellte Einheit hindurch auf die diesem natürlich angehörende Einheit Bezug.

Es besteht zwischen den Autoren und dem oder den Vertretern keine unmittelbare Beziehung. Erst wenn der Vertreter aufgrund *seiner* natürlichen individuellen Einheit die politische Einheit erreicht hat, kann sich die Autorisierung vollziehen, und zwar bezogen auf die gerade erzeugte Einheit. Es ist nicht schwer vorzustellen, durch welche Problemorientierung dieses Gedankenexperiment getrieben wird. Die Sorge richtet sich also darauf, welche Rolle der unmittelbare Zusammenhang für die Widerspruchssemantik gespielt hat.²⁴

Angesichts der zentralen Frage, was unter der Herstellung der »künstliche Person« konkret zu verstehen ist, richtet sich Hobbes' Denken auf die Verdopplung der darstellenden

²⁴ Die Auffassung, dass die Widerspruchsproblematik den Hintergrund der bedingungslosen Autorisierung Hobbes' bildet, lässt sich als Standarddeutung der Hobbes'schen Autorisierungskonzeption verstehen. Vgl. vor allem, Kersting, W., ebd.

natürlichen Person in die natürliche Person und die künstliche. Um diesen Vorgang zu plausibilieren, greift Hobbes den Begriff »persona« auf:

»Persona auf lateinisch bedeutet eine Verkleidung oder die äußere Erscheinung eines Menschen, der auf der Bühne dargestellt wird, und manchmal auch in einem engeren Sinn den Teil, der das Gesicht verkleidet, wie eine Maske oder ein Visier.« (ebd., S. 156)

Hobbes' etymologische Erklärung legt schon nahe, in welche Richtung er seine Argumentation entfalten will. Er nährt sich einer der Traditionen, in der die Repräsentation als eine Art »Personifikation«, und zwar im Kontext des Schauspiels anzusehen ist.²⁵

Wird der Fokus auf das Theaterstück gelegt, wo man die Maske des Schauspielers als der Perspektivierung relevanter Gesichtspunkte dienend versteht, ist von besonderer Bedeutung, dass einer »als Person auftritt« und aufzutreten vermag.

Die Repräsentation ist schöpferisch, weil sie aus einer Vielzahl auseinanderlaufender Perspektiven eine Einheit erschließt. Die Erschließung, um die es hier geht, ist nicht von normativer Art. Sie ist vielmehr eine technische Eröffnung, die zurück auf die Darstellungskunst eines oder einiger Menschen geht. Die Repräsentation ist in dieser Hinsicht keine Stellvertretung, wie sie vom Gedanken der Bevollmächtigung verstanden wird. Denn sie beruht auf der »Personifikation«, die auf keine »vorgegebene Autorität« angewiesen ist (Hobbes, L, S. 158). Sie kann ohne solche Begründung in Gang kommen. Die Autoritäten lassen sich dabei »durch die Fiktion« aufgreifen. So heißt es: »Es gibt nur wenige Dinge, die nicht durch Fiktion vertreten werden können« (ebd.).²⁶

²⁵ Zur Bemerkung, dass die Bezugnahme von Hobbes auf die Herkunft des Wortes »Person« nur teilweise mit der Tradition des Begriffes zu tun hat, da nicht die griechische, sondern zum Teil die römische Tradition des Wortes einbezogen wurde, vgl. von Pechman, A., Der Souverän als »Träger der Persona«. Zur Konstruktion des Gesellschaftsvertrags in Thomas Hobbes' »Leviathan«, in: Zeitschrift für philosophische Forschung, Bd. 59 2005, S. 269 f.

²⁶ An diesen Punkt anknüpfend kann man zwar davon ausgehen, dass Hobbes hier ein Konzept der Fiktionalität herausarbeitet. Vgl. dazu Odzuck, E., Narration und Argument in der Politik: Die erzähltheoretische Kategorie der Fiktionalität in der Autorisierungstheorie von Hobbes' *Leviathan*, in: Narrative Formen der Politik, Springer, 2014. Von diesem plausiblen Ansatz ausgehend schlägt die Autorin aber eine »alternative« Deutung vor, die, anders als wie in der »Standarddeutung« vertreten, so Odzuck, Hobbes' Autorisierungstheorie so liest, dass diese auf das »erzähltheoretische Konzept der Fiktionalität« gründe, um die »Abhängigkeit der Souveränität von der Zwecksetzung der sie einsetzenden Individuen« (und nicht eine bedingungslose bzw. vorbehaltlose Unterwerfung) zu illustrieren«. S. 114. Das Konzept der Fiktionalität stelle ein »liberales Element, welches die Rechtmäßigkeit staatlicher Herrschaft an die Zustimmung bzw. Anerkennung der Individuen bindet«, dar. S. 118. Denn »die möglichen Handlungen der künstlichen Person, die der Schauspieler darstellen soll, sind dabei von vornherein beschränkt durch die Rolle, die der Autor festlegte und den Zweck, den der Autor verfolgte: Weigerte sich der Darsteller, die Regieanweisungen zu befolgen, oder agiert er gegen die Intention des Autors, wenn er beispielsweise den Charakter seiner Rolle durch sein Spiel ins Gegenteil verkehrt, dann erkennt der Autor (oder

In diesem Zusammenhang wird auch von Jesus gesprochen. Dieser »Menschensohn«, so Hobbes, handelt »nicht in eigenem Namen, sondern als Gesandter seines Vaters« (ebd., S. 159), als hätte er den Auftrag von Gott bekommen. Was im Gedanken der Bevollmächtigung als A und B, nämlich als Gott, der Beauftragende und als Sohn, der Schaffende, vorzustellen ist, verschmilzt hier miteinander im *einem*, dem Sohn, der einfach als Vertreter auftritt.²⁷

Was Hobbes hier unter Personifikation versteht, ist der Schlüssel für die »Kunst«, auf die er schon im Vorwort des Buches hinweist.²⁸ Es erweist sich als die Personifikationskunst, was er angesichts der Frage nach der Ermöglichung eines politischen Zusammenhangs herauszustellen sucht. Die grundlegende Einsicht lässt sich wie folgt ausdrücken: So wie eine künstliche Person auf der Bühne des Theaters auftritt und daraufhin eine Gerichtetheit auf sie von Zuschauern hervorgebracht wird, so soll die Einheit in der politischen Sphäre aus unzähligen einzelnen Perspektiven her konstituiert werden.

die Zuschauer des Stücks) ihn nicht mehr als legitimen Darsteller der Rolle an. Als Darsteller einer Rolle ist der Schauspieler gebunden an die Intention des Autors. [...] Wird die künstliche Person als Geschöpf des Autors den Intentionen ihres Autors nicht gerecht, handelt es sich nicht mehr um die vom Autor hergestellte künstliche Person.« ebd., S. 116. Eine solche Lesart ist schon deshalb zurückzuweisen, weil Hobbes mit seiner Repräsentationskonzeption einen solchen Autorbegriff, der sich in den Ausdrücken wie »als Geschöpf des Autors« oder »Intentionen ihres Autors« darstellt, bereits in Frage gestellt hat. Hobbes weist ausdrücklich darauf hin, dass die künstliche Person nicht vom Autor, sondern von derjenigen Person, die sie verkörpert, hergestellt werden soll. So heißt es: »Denn es ist die Einheit des Vertreters, nicht die Einheit der Vertretenen, die bewirkt, dass eine Person entsteht. Und es ist der Vertreter, der die Person [...] verkörpert – anders kann Einheit bei einer Menge nicht verstanden werden.« (Hobbes, L, S. 159)

²⁷ Schmitt vertritt in einem Vortrag über Hobbes aus dem Jahr 1938 die Auffassung, dass die Rolle der souverän-repräsentativen Person im Gesellschaftsvertrag Hobbes' nicht überschätzt werden darf. So heißt es: »Die innere Logik des von Menschen hergestellten Kunstproduktes ›Staat‹ führt nicht zur Person, sondern zur Maschine. Nicht die Repräsentation durch eine Person, sondern die faktisch-gegenwärtige Leistung des wirklichen Schutzes ist das, worauf es ankommt. Die Repräsentation ist nichts, wenn sie nicht *tutela praesens* ist.« vgl. Schmitt, C., *Der Leviathan*, 5. Auflage, Klett-Cotta 2015, S. 54. Dies ist allerdings erklärungsbedürftig, wenn man bedenkt, dass Schmitt in seiner *Verfassungslehre* der Ansicht ist, dass die Repräsentation für die Konstruktion der politischen Einheit eine wesentliche Rolle spielt. In diesem Zusammenhang spricht er von dem »Prinzip der Identität«. Dazu schreibt er: Das »Volk kann auf zwei verschiedene Weisen den Zustand politischer Einheit erreichen und halten. Es kann schon in seiner unmittelbaren Gegebenheit [...] politisch aktionsfähig sein. [...] Dieses Prinzip der Identität des jeweils vorhandenen Volkes mit sich selbst als politischer Einheit beruht darauf, dass es keinen Staat ohne Volk gibt und ein Volk daher als vorhandene Größe immer wirklich anwesend sein muss. Das entgegengesetzte Prinzip geht von der Vorstellung aus, dass die politische Einheit des Volkes als solche niemals in realer Identität anwesend sein kann und daher immer durch Menschen persönlich repräsentiert werden muss. [...] Es gibt zunächst keinen Staat ohne Repräsentation.« Schmitt, C., *Verfassungslehre*, 10. Aufl., Duncker & Humblot 2017, S. 205 f.

²⁸ Es ist aber fraglich, ob und inwiefern dieser Begriff der Personifikation in die Hobbes'sche Anthropologie zu integrieren ist. Es ist fragwürdig, dass der Mensch der Hobbes'schen Anthropologie folgend seine Worte und Handlungen im Namen eines anderen folgerichtig vorzuführen vermag. Zu diesem Punkt vgl. von Pechmann, ebd., S. 268 f.

Dieser Blickwinkel teilt der Autorisierung eine neue Bedeutung zu. Ihr geht es weder um die Erschließung noch um die Rechtsfertigung dessen, was zustande gebracht wird. Wenn es trotzdem nicht ganz redundant ist, dass die Autorisierung erfolgt, stellt sich damit die Frage, worin genau ihr Stellenwert besteht. Auf diese Frage scheint Hobbes' Antwort zu sein, dass darunter die »Ernennung« zu verstehen ist, in der und mit der der Unterschied von Akteur und Zuschauer aktualisiert wird. Autorisierung bezieht sich also auf die Aufteilung dessen, was im Namen des Ganzen denkt und handelt einerseits und dessen, was schweigen muss andererseits, wenn jene Worte und Handlungen in den Vordergrund gerückt werden. Geht es um das Selbst im Außen, geht das Selbst im Inneren zurück, ganz ähnlich wie beim Schauspiel.

Exkurs: Autonomie des Rechts: Ordnung, Legitimation und Gewalt

Der Autorisierungsgedanke gibt Hobbes' Staatskonstruktion eine entscheidende Ausprägung. Er wird von der Problemüberzeugung, dass der Rechtszustand nicht von rechtlichen Mittel her zu verschaffen ist, als der »einzige Weg« (L, vgl. 17. Kapitel) zur Lösung aufgegriffen.

Nur wenn dieser Kontext verkannt wird, kann es zur Behauptung kommen, dass der Autorisierungsgedanke Hobbes' auf die Rechtsfertigung einer über jeden Legitimierungsversuch hinausgehenden souveränen Gewalt eingerichtet ist. Diese Einstellung ist sich darüber nicht klar, dass und inwiefern die Frage Hobbes' der der Rechtfertigung gerade nicht gleicht. Hobbes' Frage richtet sich auf die Bedingung der Realisierung eines jeden rechtlichen Handelns. Die Frage der Rechtsfertigung erhebt sich nur dann, wenn die Gesellschaft wie auch immer schon verrechtlicht ist.²⁹ Was die Frage nach der Autonomie des Rechts angeht, sind zwei Fragen voneinander zu trennen, die nach der Legitimation einerseits und die nach der Voraussetzung andererseits. Wenn in Hobbes' Staatskonstruktion jene Frage zu wenig berücksichtigt zu sein scheint, ist es deswegen, weil sie auf diese konzentriert ist. Das bedeutet, dass es nicht unmittelbar damit zusammenhängt, dass die Staatstheorie Hobbes' auf die Legitimierung der souveränen Gewalt zugeschnitten ist.

Mit Blick auf die gegenwärtige Diskussion ist aber anzumerken, dass dieses Charakteristikum auch noch zu wenig berücksichtigt ist. Die vorherrschende Lesart interpretiert die Hobbes'sche und sonstige Naturrechtstheorien immer noch dahingehend, dass sie teils institutionelle, teils persönliche, politische Gewalt »rechtfertigen« wollte.

Butler beispielsweise kritisiert die neuzeitlichen Naturrechtstheorien (einschließlich der von Hobbes), dass sie auf einer Art »retrospektiver« Erzählung beruht, die inmitten der Geschichte stattfindet. So schreibt sie:

²⁹ Zur Entparadoxierung vgl. Luhmann, N., *Das Recht der Gesellschaft*, Suhrkamp 1993. Um nur auf eine Stelle zu verweisen, heißt es: »Codes allein sind mithin nicht existenzfähig. Wenn eine Operation unter einen Code gebracht und damit einem System zugeordnet wird, tritt unvermeidlich die Frage auf, welcher der beiden Werte zuzuordnen ist. Das heißt: Ein codiertes System erzeugt die Suche nach weiteren Gesichtspunkten. Es hat in dieser Hinsicht Erfolg – oder es läuft sich selbst in der Tautologie/Paradoxie seines Codes fest und verschwindet. Deshalb genügen »irgendwelche« Gesichtspunkte, um die Autopoiesis über Enttautologisierung/Entparadoxierung in Gang zu halten«. S. 190.

»Ein bemerkenswerter Zug dieser Phantasievorstellung vom Naturzustand als ›Grundlage‹ liegt darin, dass hier offenbar von Anfang an ein Mann da ist. [...] Mit dem ersten Moment der Erzählung [...] ist beispielsweise über die Geschlechtszugehörigkeit schon entschieden. Unabhängigkeit und Abhängigkeit wurden voneinander geschieden und Maskulin und Feminin sind zum Teil in Bezug auf ebendiese Verteilung der Abhängigkeit festgelegt. Die primäre Gründungsfigur des Menschlichen ist maskulin. [...] Dieses Individuum besitzt bereits eine Geschlechtszugehörigkeit, aber keine sozial zugewiesene; Vielmehr ist es, weil es Individuum ist – und die soziale Form ist in dieser Szene maskulin –, ein Mann.« (Butler 2020, S. 52³⁰)

Butler betont mit Recht, dass das »Individuum« zusammen mit den Begriffen wie »männlich«, »unabhängig« etc. von der Erzählung her aufgegriffen und in den »Naturzustand« projiziert wird, der wie eine »Grundlage« sein soll.

Auf die Frage, wodurch eine solche Projektion getrieben wird, antwortet Butler wie folgt:

»Welche Wünsche oder welches Begehren repräsentiert oder artikuliert er [der Naturzustand, Anm. J. L.]? Meines Erachtens gehören diese Wünsche weder einfach dem Individuum noch einem autonomen psychischen Leben an, sondern unterhalten vielmehr einen entscheidenden Bezug zu den sozialen und wirtschaftlichen Bedingungen, auf die sie verweisen. Dieser Bezug kann als inverses Bild fungiert, als kritischer Kommentar, als Rechtfertigung oder auch als schonungslose Kritik.« (Butler 2020, S. 51 f.)

Im Mittelpunkt steht nach Butler das Interesse an der »Kritik« an der vorhandenen Gesellschaft: Einer Kritik, in der diese Gesellschaft durch den aus ihr herausgenommenen und dann als normatives Bild aufgestellten Begriffskomplex beschrieben wird. Der Naturzustand erweist sich unter diesem Blickwinkel nur als Korrelat solcher Pseudokritik.

Wenn Butler in der naturrechtstheoretischen Theoriebildung eine pseudokritische Affirmation des vorhandenen Gesellschaftszusammenhangs erblickt, steht diese Lesart in der Tradition der Kritischen Theorie. So schreibt beispielsweise Habermas:

»Für Hobbes, der den Untertanenstatus der Bürger durchaus mit Privatrechten ausstattet, kann das Legitimationsproblem natürlich nicht *innerhalb* der schon begründeten Rechtsordnung, also über Staatsbürgerrechte und Verfahren der demokratischen Gesetzgebung geregelt werden. Es muss sogleich mit der Konstituierung der Staatsgewalt, sozusagen auf einen Schlag gelöst, oder besser: zum Verschwinden gebracht werden. Hobbes will ja zeigen, dass sich die absolutistisch verfasste Gesellschaft im ganzen als eine instrumentelle Ordnung aus den zweckrationalen Erwägungen aller Beteiligten rechtfertigt.« (Habermas 1998, S. 119)

³⁰ Buttler, J., Die Macht der Gewaltlosigkeit: Über das Ethische im Politischen, Suhrkamp 2020.

Hier wird behauptet, dass Hobbes auf das »Legitimitätsproblem« gerichtet ist, in das eine »allein privatrechtlich« entworfene Rechtsordnung zwangsläufig versetzt wird. Sein Ziel sei dabei, dieses Problem weiterhin als unsichtbar und unproblematisch zu beschreiben.

Buttler und Habermas sind sich darin einig, dass sie in der naturrechtstheoretischen Theoriebildung eine pseudokritische und ideologische Gesellschaftskritik sehen, deren faktische Wirksamkeit darin zu finden ist, dass die Frage nach der Legitimation nicht in richtiger Weise erhoben wird. Bei der naturrechtstheoretischen Gesellschaftskritik befasst man sich nach Buttlers Auffassung mit der Frage nach der Rechtfertigung der in der Gesellschaft zur Geltung gekommenen Geschlechterverhältnisse. Auf demselben Muster basierend legt Habermas den Schwerpunkt auf die Frage nach der Rechtfertigung der absolutistisch verfassten politischen Macht, die dem Problem der mangelnden demokratischen Teilnahmerechten ausgesetzt ist.

Für die Kritische Theorie, die sowohl Buttler als auch Habermas repräsentieren, gilt es zu prüfen, ob im naturrechtstheoretischen Theoriemodell eine im echten Sinne kritische Kritik konzipiert ist. Dabei ist angenommen, dass eine Gesellschaftstheorie auf einer aufrichtigen Kritik basieren soll. Das Entscheidende für diese Kritik ist die Herausstellung der in der Gesellschaft schon wirksamen Normativität, sei es das gerechte Genderverhältnis oder das gerechte Rechtsverhältnis. Von diesen Annahmen weicht aber Hobbes' Gesellschaftstheorie ab. Denn er erblickt in die Ermöglichung des rechtlichen Auseinanders, was weder mit Apologie noch mit Kritik des bereits vorhandenen rechtlichen Miteinanders zu verwechseln ist.

II. Hegels Kritik. Konstitution des Menschen als Voraussetzung des Rechts

Das vorliegende Kapitel widmet sich der Frage, in welcher Hinsicht die Frage der Verwirklichung der rechtlichen Form des Handelns in Hegels Naturrechtskritik und seiner eigenen Philosophiekonzeption diskutiert wird. Unter diesem Blickwinkel wird sein sogenannter *Naturrechtsaufsatz*³¹ ins Zentrum der Auseinandersetzung gestellt. Im *Naturrechtsaufsatz* nimmt Hegel sowohl die kritische Analyse der Naturrechtssemantik als auch die eigene Theoriebildung hinsichtlich dieser Thematik vor. Für die kritische Auseinandersetzung liegt der Schwerpunkt auf der Theoriekonzeption als solcher, in der zuerst der Naturzustand und dann der Vertrag zum Übergang vom Naturzustand zur politischen Gesellschaft konzipiert wird. Dabei richtet sich Hegels Blick vor allem auf die Frage, von welcher Bedeutung das Konzept von Naturzustand hinsichtlich der Aufgabe der Klärung über die Rechtspolitik ist. Hinter diesem Theoriekonzept steht nach ihm die zentrale Frage nach der Adressatenwerdung der Rechtsgemeinschaft. Auf dieser kritischen Auseinandersetzung beruhend arbeitet Hegel den Begriff der »Anerkennung« als Muster von Rechtspolitik heraus.

II. 1. Hegel und moderne Politik

Zu Beginn rekapituliere ich kurz das Thema »Politik als Voraussetzung des Rechts«, dann skizziere dessen Berührungspunkte mit Hegels Rechts- und politischer Philosophie.

Für unser gegenwärtiges Politikverständnis ist die Überlegung von maßgebender Bedeutung, ob eine Handlung als politische Handlung angesichts der Menschen- und Grundrechte akzeptabel ist, wie sie sich in der Verfassung niedergeschrieben haben. Das gilt nicht nur für den Inhalt, sondern auch für die Form der Handlung. Alle politische Maßnahmen müssen den Rechtsnormen entsprechen, und zwar infolge der vorgeschriebenen Verfahrensregeln. Die doppelte Verwobenheit mit dem Recht, zum einem in normativer und

³¹ Hegel, G.W.F., Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, seine Stelle in der praktischen Philosophie und sein Verhältnis zu den positiven Rechtswissenschaften, *Jenaer Schriften 1801-1807*, Bd. 2, Suhrkamp 1986. Im Folgenden wird diese Arbeit so abgekürzt: Nat.

zum anderen in organisatorischer Hinsicht, kennzeichnet das, was man heute unter Politik versteht.

Wie schon im letzten Kapitel erläutert, ist es alles andere als selbstverständlich, dass man sich unter Politik jenes Paradigma der Rechtsstaatlichkeit vorstellt. Die Annahme, dass die Politik ihre Ziel- und Strukturbestimmung angesichts der Frage der Umsetzbarkeit des Rechts bekommt, dass die Politik sich also vor allem darum kümmert, nicht diese oder jene Grundsätze und Grundwerte des Rechts, sondern die all dies ermöglichende und erhaltende Ordnung als solche zu verschaffen, ist für Hobbes' politische Theorie wohl prägend, aber nur dergestalt, dass diese Ordnung erst hergestellt werden soll. Eine solche Politik besteht also schon bei Hobbes nur in seiner politischer Reflexion, nicht in seiner Realität.

Wenn man hier den Blick zurück in die Antike wendet, stellt sich heraus, dass die Kennzeichnung der Verwobenheit mit dem Recht kaum eine große Rolle für die Bestimmung der Politik spielt. Es scheint das dem Recht innewohnende Problem wohlbekannt zu sein. Aber auf die Frage gerichtet, inwiefern die Politik damit umzugehen hat, spricht Aristoteles einfach von der »Gewohnheit« (Aristoteles, PO, II, 1269a20³²):

»Es ist nicht das gleiche, ob man an einer Kunst ändert oder an einem Gesetz. Das Gesetz erlangt die Kraft, vermöge deren man ihm gehorcht, nur durch die Gewohnheit, und diese entsteht nur durch die Länge der Zeit. Wenn man also die vorhandenen Gesetze leicht mit anderen, neuen Gesetzen vertauscht, so heißt das die Kraft des Gesetzes schwächen.« (ebd.)

Die »Kraft des Gesetzes« befindet sich nicht im Gesetz. Man kann und sollte damit »nur durch die Gewohnheit«, die von der »Länge der Zeit« abhängt, umgehen. Die Änderung wäre in diesem Sinne schädlich, wenn auch aus guten und gerechten Gründen.

Mit diesem Hinweis deutet Aristoteles an, in welcher Hinsicht sich die Politik mit dem Recht auseinandersetzen soll. Die Politik soll, so lässt sich daraus schließen, in Bezug auf das Recht negativ bleiben. Das scheint dazu zu führen, dass die Politik nicht die Gewohnheit untergraben darf, denn das macht es zum Resultat, dass damit die Kraft des Gesetzes antastet. Aristoteles' Überlegung fehlt also die Idee, dass es genau die Politik sein soll, mit deren Macht das Problem des Rechts zu beheben ist. Seine Reflexion läuft nicht weiter in die Richtung, in der danach gefragt wird, ob die Kraft des Gesetzes auch außerhalb der Gewohnheit mit anderen

³² Aristoteles, *Politik*, übers. und erl. von Rolfes, E., Felix Meiner Hamburg 1981, II, 1269a17.

Mitteln erzeugt werden kann und ob die Politik diese Rolle übernehmen soll. Anstatt auf diese Frage einzugehen, scheint Aristoteles der Politik eine kluge Einschränkung gegenüber dem Recht vorzuschlagen.

Wie steht es aber mit Hegel? Inwiefern beschäftigt er sich mit dem angerissenen Paradigmenwechsel in der Politik? Einerseits spricht man von seinem Aristotelismus.³³ Andererseits wird betont, wie tief verwurzelt in Hegels Philosophie die zeitgenössische politische Bewegung, die Französische Revolution und die darauffolgende politische Unruhe usw., ist.³⁴ Die Kontroverse scheint insofern nicht auszureichen, als die Modernität des Hegel'schen Politikdenkens nicht dahingehend untersucht ist, dass und inwiefern er in die Autonomie des Rechts blickt. Denn unter diesem Blickwinkel rücken die Fragen nach der Herausarbeitung der politischen Differenz in rechtlich organisierten Gesellschaften ins Zentrum seiner philosophischen Betrachtung.³⁵ In seiner Philosophie geht Hegel auf die Rechtspolitik ein, deren Notwendigkeit und Grundzüge durch die Frage der Anwendbarkeit des Rechts geprägt sind. Die politische Differenz wird hinsichtlich der Mobilisierung der rechtlichen Differenz in Betracht gezogen.

In Hegels Texten zeigen sich verschiedene Begriffe zum Thema »Rechtsordnung«. Der Begriff der »absoluten Unterwürfigkeit« (Hegel, Nat, S. 448) und viele andere ähnliche Begriffe legen schon nahe, dass sein Fokus auf der Ordnung als solcher und damit auch deren Binnenstruktur gelegt ist. »Freiheit« und »Herrschaft« sind nämlich Begriffe, die nicht einzelne Phänomene, sondern die Struktur dieser Ordnung betreffen. Auch die Begriffe wie »Recht«

³³ Zur Behauptung des Aristotelismus Hegels vgl. vor allem Kimmerle, H., Die Staatsverfassung als »Konstituierung der absoluten sittlichen Identität« in der Jenaer Konzeption des »Naturrechts«: Der spekulative Charakter von Hegels politischer Philosophie in: *Hegels Rechtsphilosophie im Zusammenhang der europäischen Verfassungsgeschichte*, hrsg. von Lucas, H. Ch./Pöggeler, O., Frommann-Holzboog 1986. Kimmerle entfaltet eine Lesart, wonach die früheren Schriften Hegels zwar inhaltlich auf die zeitgenössische Diskussion um die Verfassung und Verfassungsrechte angewiesen sind, die im Gefolge der Revolution von 1789 entstehen, aber im Grunde als philosophische Arbeit auf die Aristotelische Position von Politik hin konzipiert sind. Erst ab der Phase seiner Geistesphilosophie von 1805/06 gibt er demnach diese Auffassung auf. Aber trotz der Einführung der sich an der Freiheit der Individuen orientierenden Begriffe wie Anerkennung, ist demzufolge Hegels politische Philosophie auf »die innere Norm des sittlichen Lebens und seiner Entwicklung, wie sie ursprünglich im Naturrechtsaufsatz aufgezeigt wurde« gerichtet, verbleibt also in Aristotelischer Absicht (Kimmerle, ebd., S. 143, S. 147).

³⁴ Vgl. Ritter, J., *Hegel und die Französische Revolution*, Suhrkamp 1965. Zur kritischen Auseinandersetzung vgl. Habermas, J., *Theorie und Praxis, Sozialphilosophische Studien*, Suhrkamp 1978, vor allem S. 128-147.

³⁵ Hier und im folgenden Kapitel verstehe ich unter »politischer Differenz« diejenige Differenz, die die Politik ausmacht, indem sie sich selbst in Differenz zu gesellschaftlichen Formen konstituiert. Politik beruht auf ihrer eigenen Differenz, die ihren konkreten Ausdruck in je verschiedenen Gesellschaftsformen finden kann und muss.

und »Politik« hängen unmittelbar mit den Begriffen wie »Vielheit« und »Einheit« etc. zusammen. Was im Mittelpunkt steht, ist dabei die Frage nach der »Relativität«, die mit der Grundeinsicht in Verbindung gesetzt wird, dass das von Hobbes und sonstigen Naturrechtstheoretikern als bloße Einheit vorgestellte Ganze (das unsterbliche Tier oder der allgemeine Wille, mit dem jeder besondere Wille einfach übereinstimmt) in sich zerrissen ist. Die Rechtsordnung bedarf, so Hegels These, ihrer Struktur nach einer Vermittlung: Einer Aktivität, mit der sie, mit ihrer mangelnden Einheit, zu produzieren und reproduzieren ist. Wenn dabei davon ausgegangen wird, dass dieses Problem der Vermittlung durch die Politik gelöst werde, heißt diese Politik Rechtspolitik.

Auf diese Weise handelt Hegels Text vom naturrechtstheoretischen Thema der Rechtspolitik. Er spricht von verschiedenen abstrakten Bestimmungen wie »Einheit«, »Vielheit«, »Allgemeinheit«, »Einzelheit« usw. unter dem Gesichtspunkt, dass es um die zerrissene Binnenstruktur geht. Durch die Auseinandersetzung wird sich herausstellen, dass es letztlich um den Menschen geht, der auf *bestimmte* Formen bezogen »schlechthin gesetzt« ist, so dass er der damit einhergehenden Zerrissenheit ausgesetzt ist. Wenn er mit diesem Problem praktisch umzugehen versucht, sollte er eine Praxisform entwickeln, deren Sinn und Bedeutung durch den Problemzusammenhang zu charakterisieren ist.

Damit sind die Grundzüge der Hegelschen Rechtspolitik skizziert, die ich im vorliegenden und dem nächsten Kapitel näher darstellen will.

II. 2. Adressatenwerdung

Ein Rechtssubjekt, so lässt sich Hegels zentrale Einsicht zusammenfassen, ist nicht mit dem Menschen gleichzusetzen. Im Naturzustand ist jedoch vom »Menschen« die Rede, obwohl es dort nur um das Rechtssubjekt und die es ausmachende Freiheit geht.

Das Rechtssubjekt befindet sich und vollzieht sich aus Hegels Sicht mit der als die Dialektik der »Scheidung« anzusehenden Bewegung (Hegel, Nat, S. 445). Die »Scheidung« bezieht sich einerseits auf die »Auslöschung einer großen Menge von Besonderheiten und Entgegensetzungen« (ebd.), die andererseits zur Hervorbringung des »Wesentlichen« führt. Das Wesentliche, sofern es im Unterschied zum Unwesentlichen besteht, welches abstrahiert worden ist, enthält in sich kein objektives Kriterium. Trotzdem bringt das Wesentliche von sich aus das mit, was dem Kriterium dient. Bei diesem Vorgehen kommt die Annahme ins Spiel, die besagt, dass das »durch Abstraktion unmittelbar [...] absolut Notwendige übrigbleiben müsse« (ebd.). Die Reste seien das absolut Notwendige. Das in diesem Sinne Notwendige setzt sich als »einfache und geringe Menge von Qualitäten« dem »Aposteriorischen« entgegen (ebd., S. 444). Mit dieser Bewegung ergibt sich das, was man als die »Natur und Bestimmung des Menschen« (ebd.) zu bezeichnen pflegt.

Was als die Natur und Bestimmung des Menschen anzusehen ist, kann man nicht in inhaltlicher Hinsicht bestimmen. Das Wesentliche ist, dass diese Natur und Bestimmung nicht zu abstrahieren sind. Die in diesem Sinne als wesentlich und notwendig anzusehenden Bestimmungen bilden den Kern dessen, was unter dem Rechtssubjekt und dessen Freiheit zu verstehen ist. Die »Natur« zeichnet sich in dieser Hinsicht dadurch aus, dass sie nicht verlassen werden kann. Daraus ist zu folgern, dass alles mit dem Begriff »Natur« versehene als das »absolut Notwendige« und das »Wesentliche« bewertet werden kann. Die Liste wird länger und umgekehrt, wenn man wiederum davon abstrahiert. Das Bleibende hingegen ist nur die Tätigkeit zu abstrahieren von allem, was als abstrahierbar gilt. Das ist die Bestimmung dessen, was man unter Rechtssubjekt versteht.

Die geschilderte Bewegung des Rechtssubjekts, so Hegel, beruht letztlich auf dessen »unvollkommen reflektierte Anschauung« (ebd., S. 441). Unvollkommen ist es deswegen, weil die Abstraktion nicht bis zu dem Punkt getrieben wird, an dem die Wahrheit der Abstraktion sich offenbart. Eine pendelnde Bewegung zwischen den abstrahierten und zu abstrahierenden

Bestimmungen macht das Rechtssubjekt eigentlich aus. Wenn es sich im Naturzustand findet, ist dieser der Inbegriff dessen, was für es als nicht abstrahierbar und in dem Sinne unverzichtbar gilt. Aber warum gilt das Abstrahierende als solches nicht als abstrahierbar, während alles andere abstrahierbar? Das verborgene Grundmotiv ist das Glauben, dass es nur das Rechtssubjekt als solches sei, das wesentlich sei.

Aus der Analyse folgt: Auf das Rechtssubjekt sowie den Naturzustand, wie das Rechtssubjekt sich ihn vorstellt, ist keineswegs zu verzichten, und zwar deswegen, weil es hier um das Rechtssubjekt selbst geht. Jedoch kommt es zugleich darauf an, dass dieser Zustand verlassen werden soll, damit der natürliche Mensch, der im Wesentlichen das Rechtssubjekt sei, so, wie er sein will, sein kann. Der auffallende Widerspruch zwischen dem Ziel und dem Resultat der naturrechtstheoretischen Untersuchung, dass auf den Naturzustand verzichtet wird, um das Leben möglichst so, wie dort, geführt zu werden, dass der Rechtszustand um des Naturzustandes willen hereingeführt wird, steckt aus Hegels Sicht im Kern des naturrechtstheoretischen Politikverständnisses. Der Widerspruch, auf den es diesen Theorietypen ankommt, ist nicht derjenige Widerspruch, der nur in der Theoriebildung versteckt, der durch die kohärentere Ausarbeitung der Theorie wie etwa eine bessere Vertragstheorie, wie man sich heute noch in der Diskussion zur Gesellschaftstheorie einige Beispiele vorstellen kann, zu vermeiden ist, sondern um einen ganz spezifischen Widerspruch, der mit dem *reellen* Widerspruch zusammenhängt, der der Sache zukommt.

Der Naturzustand ist, anders als in der Naturrechtstheorie behauptet, nicht zu verlassen. Er ist, so Hegels Einsicht, der Rechtszustand oder genauer ein Bestandteil des Rechtszustands, obwohl er dort im Hinblick auf jenen Zustand in Betracht kommt, um dessen Verlassen es dem Rechtszustand geht. Die Betrachtung scheint vordergründig zum Gegenstand zu haben, was sich dem Rechtszustand entgegensetzt. In der Tat ist sie darauf gerichtet das zu konstituieren, was als Teil des Rechtszustandes anzusehen ist, nämlich, dass der Mensch, wie oben erläutert, sich und andere als Rechtssubjekte zu verstehen hat. Diese Konstruktion, die den Menschen zum Rechtssubjekt, und somit die Freiheit zur rechtlichen Befugnis, verstehen lässt, ist für die darauffolgende Konstruktion des Rechtszustands, konstitutiv.

Nur wenn der Mensch sich und andere als die im oben angeführten Sinne »negative Einheit« sieht, von deren Standpunkt her alles »unmittelbar vernichtet und nichts ist« (ebd., S. 444), findet er es notwendig, sich in das, was als »positiv absolut und an sich seiend« anzusehen

ist, einzufügen (ebd., S. 449). Jener Prozess geht in diesen über. Es ist nicht dieser oder jener Prozess, sondern der Übergang, um den es der Naturrechtstheorie eigentlich geht.

Hegel macht in Bezug auf diese seine Kritik keinen wesentlichen Unterschied zwischen der empiristischen und der Kantischen und Kantianischen – vor allem Fichte'schen – Auffassung der Naturrechte. Von der idealistischen Variante sagt er nur, dass sie den Vorteil erweist, dass die Subjektivität noch abstrakter aufgefasst wurde, als es bei der empiristischen der Fall war. Das Wesentliche habe sich nicht verändert. Denn sowohl die idealistische als auch die empiristische seien auf die Konstruktion eingestellt, dass und inwiefern der Mensch von Natur aus als Rechtssubjekt Freiheit hat. Ob diese bloß beschildert oder aus der Deduktion abgeleitet werde, mache keinen wesentlichen Unterschied. So schreibt Hegel:

»Wir müssen die kritische Philosophie [...] so besonders im Naturrecht als den Kulminationspunkt desjenigen Gegensatzes betrachten, der, wie die Kreise auf der Oberfläche des Wassers von dem Punkt an, wo es bewegt wird, sich konzentrisch ausbreiten, endlich in kleinen Bewegungen die Beziehung auf einen Mittelpunkt verlieren und unendlich werden, sich in früheren wissenschaftlichen Bestrebungen aus der Verslossenheit der Barbarei von schwächeren Anfängen immer mehr vergrößerte, bis er in der kritischen Philosophie durch den absoluten Begriff der Unendlichkeit sich selbst verständigte und als Unendlichkeit auch sich aufhebt.« (Nat. S. 437)

Die Pointe der Passage besteht nicht darin, dass die kritische Philosophie eine höhere Version erreicht hat, sondern darin, dass mit dieser Entwicklung das Problem erahnt wird, in das sie der Sache nach versteckt ist. Die Subjektivität des Subjekts bestimmt sich als Unendlichkeit und hebt sich somit auf. Welche Probleme Hegel damit konkret meint, wird näher in den nächsten Hegels eigener Konzeption gewidmeten Kapiteln erläutert.

II. 3. Doppelte Konstruktion und Notwendigkeit

In der Naturrechtstheorie, so lässt sich der vorige Abschnitt zusammenfassen, wird der eine Teil der Konstruktion, um die es der Realisierung des rechtlichen Handelns geht, nämlich die des Subjekts, auf der Ebene der Theoriebildung behandelt, als beschäftigte sie sich mit einem Gedankenexperiment. Dadurch wird sich eine der entscheidenden Aufgaben der Konstruktion erledigt, und zwar in der Art und Weise, dass die Aufgabe nicht als Aufgabe vor Augen geführt wird. Das Rechtssubjekt soll gewesen sein, dass es ihm auf die Konstruktion eines Rechtszustandes ankommt. Um ihn zu konstituieren, kommt es auf das Verlassen des Naturzustandes an. Das bedeutet, dass der Mensch als Rechtssubjekt vorwegbestimmt in den Naturzustand gesetzt wurde. Mit der Metapher »Verlassen« wird verstellt, dass der Naturzustand in der Form des Übergehens in den Rechtszustand erst *im* Rechtszustand vorgestellt wird. Denn die Vorstellung Rechtssubjekt kann nur Sinn machen, wenn es um die Vorstellung Rechtszustand geht. Der Topos »Vertrag« – wenn auch der »ursprüngliche Vertrag«, der eigentlich als reine »Idee« nicht tatsächlich geschlossen zu werden braucht – verdeckt die Sache, dass der Übergang vom Naturzustand zum Rechtszustand, die Verbindung zwischen den beiden Sphären, nicht herzustellen ist, und zwar deswegen, weil es genau die Binnenstruktur des Rechtszustandes ist.³⁶

Die verzerrte Vorstellung zurückweisend stellt Hegel fest, dass es der Rechtsordnung um die Entgegensetzung dessen geht, was einerseits als »Naturzustand« vorausgesetzt und was andererseits als »Rechtszustand« postuliert wird. Diese »relative Identität« ist es, was für die Rechtspolitik entscheidend ist. Deshalb ist ihr zentrales Merkmal das »Hinzukommen« (Hegel, Nat., S. 447). Wenn der Mensch dem Prinzip des Rechtssubjekts nach auf die Freiheit der unbedingten Befugnis besteht, muss in diesen Freiheitsanspruch das Prinzip des Rechtszustands, das der Freiheit der bedingten Befugnis, in Erscheinung kommen. Da die »Einheit *an die Stelle* der vielen atomen Qualitäten« eintreten soll, muss sie nur als »*Anderes und Fremdes*« (ebd., S. 446) erscheinen. Um diese Relation zu bestimmen, entwickelt sich daraufhin die reflexiven Begriffe, wie »Vielheit« und »Einheit«, »natürliche«, »private« und

³⁶ Kant beschäftigt sich zwar nicht unmittelbar mit dieser Thematik, diese wird aber von ihm vorausgesetzt, wenn er sich auf die Frage der Rechtfertigung der durch diesen Vorgang zustande gekommenen politischen Ordnung konzentriert.

»positive«, »öffentliche« usw., die letztlich darauf schließen lassen, dass diese Relativität für eine Rechtsordnung konstitutiv ist.

Das »Hinzukommen« charakterisiert die politische Ordnung im Hinblick auf die Realisierung des rechtlichen Handelns und der rechtlichen Freiheit. Wie im letzten Kapitel erläutert, ist das Recht der Differenz von Recht und Unrecht angewiesen, und diese hat einen Voraussetzungscharakter für den einzelnen Fall oder den einzelnen Vollzug. Das heißt, dass die Differenz als die einzelne Bezugnahme ermöglichende Instanz dieser entzogen ist. Damit zusammenhängend gewinnt das Hinzukommen der »Majestät« in die »natürliche«, »private« und »negative« Freiheit an Bedeutung. Die politische Ordnung zielt in diesem Zusammenhang auf etwas Spezifisches, nämlich auf die Erhaltung der Differenz, indem sie das Rechtssubjekt und dessen Freiheit in die *eine* Ordnung hineinfügen lässt, selbst wenn ihre Macht nicht dazu gelangt, dass das Freiheitsvermögen, das das Rechtssubjekt von Natur aus in sich hat, damit umformiert wird.

Durch das Hinzukommen zeichnet sich die politische Ordnung für diejenige, die sich und andere als Rechtssubjekt verstehen und verstehen wollen, aus. Das Hinzukommen bildet die Wesensbestimmung dieser Politik, denn in der Politik wiederholt sich die Bewegung permanent, dass die Einheit um der Vielheit willen, das Notwendige um des Notwendigen, ein- und ausgesetzt wird. Das Wesentliche ist verdoppelt, zum einen das natürliche Freiheitsvermögen, das das Rechtssubjekt ausmacht, zum anderen die es hemmende Macht, damit es in Aussicht kommen kann. Beide sollen in *einem* Verhältnis sein. Die »Vermittlung« wird daher so kompliziert, dass der Mensch mit Hilfe der Einsetzung der öffentlichen Macht zum Rechtssubjekt wird, womit er daran leidet, sich in die private und die bürgerliche Sache eingeschränkt zu werden, wenn er aber wiederum daran erinnert, dass er als Rechtssubjekt alles zu abstrahieren vermag, damit fängt er die ganze Bewegung von vorne an.

Das alles macht aus Hegels Sicht die Rechtspolitik aus. Die erwähnten Elemente sind es, was man unter politischer Differenz zu verstehen hat. Die politische Differenz besteht nämlich darin, zwischen dem Natürlichen einerseits und dem in ihm hindernden und ermöglichenden Politischen zu vermitteln. Inwiefern diese Differenz innerhalb der Gesellschaft, die aus Rechtssubjekten besteht, zu gestalten ist, wird im dritten Kapitel des Naturrechtsaufsatzes verfolgt.

Ausblick

Der Rechtszustand ist *zugleich* der Naturzustand. Das hat die Naturrechtstheorie verkannt, indem sie einerseits den Naturzustand unter der Form der ahistorischen Voraussetzung beschildert (oder »deduziert«) und andererseits den Rechtszustand so erfasst, dass er erst durch den mit dem »Verlassen« des Naturzustandes einhergehenden »Vertrag« konstituiert wird. Der Rechtszustand enthält den Naturzustand in doppelter Hinsicht, zum einen als das, was zu sichern ist, und zum anderen, als das, was nicht so zu sichern ist, wie er jetzt ist. In dieser doppelten Bestimmung bleibt die Naturrechtstheorie, ohne bewusst daran zu denken, dass diese Bestimmung als solche für den Rechtszustand konstitutiv ist, und darüber hinaus, dass durch diese Bestimmung auch der Teil des Naturzustands konstituiert ist. In dieser Bewusstlosigkeit verstrickt, ist sich die Naturrechtstheorie nicht über das Ziel, die Mittel und die Vorgehensweise der Rechtspolitik im Klaren.

III. Rechtspolitik als Unterscheidung von Politischem und Nichtpolitischem

Auf die Frage nach der Rechtspolitik versucht Hegel im dritten und vierten Kapitel seines *Naturrechtsaufsatzes* eine Antwort zu entwickeln, die, wie noch aufgezeigt werden wird, vielschichtig ist. Der zentrale Gedanke läuft in zwei Richtungen, auf die ich in diesem und dem nächsten Kapitel näher eingehe. Erstens geht es um den vieldiskutierten Begriff der »Anerkennung«, der, wie noch zu klären sein wird, mit der Frage in Verbindung gesetzt ist, wie überhaupt die Rechtspolitik gestaltet wird: Der Frage danach, in welcher Weise die Komponente der politischen Differenz, das Politische und das Rechtliche, zueinander in Beziehung zu setzen sind. Als Antwort auf die Frage nach der *Gestaltung* der politischen Differenz tritt im Begriff »Anerkennung« auf, worauf der Versuch folgt, ihn anlog zur Darstellung der Tragödie zu veranschaulichen.

Nachdem die der Sache nach notwendige Form der Reflexion angegeben ist, kommt es darüber hinaus auf die Frage an, dass und wie die angerissene Reflexionsform in das Problem der »Positivität« gerät, und welche Reflexionsformen ihm gerecht werden, wenn es entstanden ist. Der Blick Hegels geht mit dieser Fragestellung über die im vorigen Kapitel hinsichtlich der Anerkennung des Rechtlichen dargestellten Rechtspolitik hinaus und beginnt zu diskutieren, inwiefern die Philosophie mit der Rechtspolitik zusammenhängen kann und sollte.

Diese beiden Grundthesen verfolge ich im vorliegenden und dem nächsten Kapitel. Im vorliegenden Kapitel konzentriere ich mich auf die erste These der »Anerkennung« als Kernmerkmal der in der Rechtsgesellschaft zur Disposition stehenden politischen Differenz.

III. 1. Problemlage der »Konstruktion der absoluten Sittlichkeit«

In den einleitenden Absätzen des dritten Kapitels des *Naturrechtsaufsatzes* schreibt Hegel, worauf es nun ankommt. Während sich die beiden vorangegangenen Kapitel, so Hegel, allein mit »Abstraktionen« befasst haben, komme es bei der folgenden Betrachtung auf die »Gestalt der absoluten Sittlichkeit« an. Diesen neuen Standpunkt beschreibt Hegel so:

»Da es hier zunächst auf die Bestimmung dieser hierin enthaltenen Verhältnisse ankommt und also die Seite der Unendlichkeit herausgehoben werden muss, so setzen wir das Positive voraus, dass die absolute Totalität

nichts anderes als ein Volk ist, was sich auch schon an dem Negativen, das wir hier betrachten, in den folgenden Momenten desselben klar machen wird.« (Hegel, Nat., S. 481)

Hierin macht Hegel deutlich, dass die Betrachtung auf das, was bisher nicht in den Blick genommen wurde – nämlich die »Seite der Unendlichkeit«, auf die das »Negative«, um das es den bisherigen Betrachtungen ging – eingeht, wobei der neue Gegenstand der Betrachtung als das »Positive«, das »nichts anderes als ein Volk« sein, zu bestimmen ist.

Hegels Erklärung erweckt den Eindruck, als bezöge sich seine Betrachtung von nun an auf eine wie auch immer gegebene Nation, in der die einzelnen Individuen wie auch alle anderen Komponenten so etwas wie »Abstraktionen«, denen keine Selbständigkeit zukommt, bewertet werden. Wenn hier das »Volk« als das »Positive« im Gegensatz zum »Negativen« »vorausgesetzt« sein soll, erhebt sich der Zweifel, ob es sich überhaupt um eine philosophisch sinnvolle Diskussion handelt.

Dieser und ähnliche Vorbehalte³⁷ scheinen einer Erläuterung zu bedürfen: Einer Erläuterung nämlich über die zentralen Begriffe wie das »Positive«, die »Positivität« und nicht zuletzt das »Volk«. Das »Positive« und die »Positivität«, wie von Hegel im nächsten Kapitel näher dargestellt, hängt zusammen mit dem, was sich auf der Weise der Individuation gestaltet und zu gestalten vermag. Unter Individuation versteht er dabei nicht nur das »Positive«, sondern auch das »Negative«. Beide sind dabei als miteinander im Wechselspiel stehend anzusehen. Das bedeutet, dass die Individuation demzufolge aus diesen beiden Extremen besteht. Was das Negative angeht, gestaltet sich an einer »Potenz«, die sich ihrerseits in die »Totalität der Potenzen« hineinbildet. Für den einzelnen Individuum und deren Weltverhältnisse bedeutet es konkret, dass es als das Negative dem Positiven ausgesetzt ist. Das Positive ist das Andere, auf das das Negative als das Negative angewiesen ist. Es ist daher dasjenige Andere, das für das Negative mit konstitutiv ist. Das Positive und das Negative sind in *einem* Verhältnis differenziert. Was als das Negative und was als das Positive zu nennen ist, hängt daher davon ab, um welche Seite es sich jeweils handelt. Im Kern handelt es sich um ein

³⁷ Habermas' Lesart Hegels steht diesem Bild nah. Demnach sei es Hegels Verdienst, den »Not- und Verstandesstaat des modernen Naturrechts« kritisiert zu haben. Dabei sei er auf die »gemeinsame ethnische oder kulturelle Herkunft des mehr oder weniger homogenen Volkes als Ursprung und Garant jener Art von normativen Bindungen, für die der possessive Individualismus blind ist«, angewiesen. Vgl. Habermas, Inklusion – Einbeziehen oder Einschließen? Zum Verhältnis von Nation, Rechtsstaat und Demokratie in: *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie*, Suhrkamp 1999, S. 165.

und denselben Prozess, dessen doppelseitige Bewegungen die Bewegung der Individuation ausmachen.

Das »Volk«, das für die nun einzusetzende Betrachtung »vorausgesetzt« wird, so meine Lesart, ist in eine solche als konstruktivistisch anzusehende Sichtweise Hegels eingebettet. Was das Volk kennzeichnet, ist unter diesem Gesichtspunkt weder eine ethnische noch eine sonstige kulturelle Charakteristik, um deren philosophische »Konstruktion« es sich hier handelte. Das »Volk« ist ein Konstrukt aus der Individuation, in der die Differenz vom »Positiven« und »Negativen« produziert und reproduziert wird. Mit dem »Volk« verweist Hegel aus diesem Grund weniger auf eine physische Entität, die wie auch immer *da* ist, sondern vielmehr auf einen Konstruktionsprozess, der in je konkreten Gesellschaften in Gang kommt.

Wenn in diesem Sinne das »Volk« vorausgesetzt wird, kommt es bei dieser Voraussetzung vor allen Dingen darauf an, zu erkennen, *wie* die Konstruktion in je konkreten Gemeinwesen erfolgt. Die Voraussetzung bezieht sich auf dieses Ziel, die Konstruktion zu konstruieren. Die zweite Konstruktion, die philosophische Konstruktion im Unterschied zur ersten, die als realer Prozess erfolgt, will aber letztlich, so Hegel im letzten Kapitel, auf die »Konstruktion der absoluten Sittlichkeit« hinaus. An dieser Stelle geht der Blick der philosophischen Konstruktionsarbeit über die im realen Prozess wahrzunehmende Konstruktion hinaus, über die »Gestalt«, um die es im Moment geht. In die philosophische Konstruktion wird die möglichst schönste und absolute Gestalt einbezogen, um deren Konstruktion es der Philosophie geht.

III. 2. Die politische Differenz und das Recht

Aus der so angerissenen Perspektive heraus gestaltet sich das Volk, auf das nun angesichts der darin enthaltenen Verhältnissen der »Unendlichkeit« näher eingegangen wird. Das Volk sei die »Form als das absolut Negative«. Wenn der Fokus auf die »Seite des Verhältnisses mit dem Positiven« gelegt wird, erweist es sich auch als die »Materie« anzusehen ist (Hegel, Nat., S. 481). Damit gemeint ist das Verhältnis eines jeden Individuums zu dem, was in es wirkend über es hinausgeht. Das Volk hat also mit der »Indifferenz« des Verhältnisses zu tun, während sich das einzelne mit verschiedenen Verhältnissen beschäftigt. Die Indifferenz begrenzt sich aber auf das »Bestehen des Gegensatzes« (ebd., S. 482). Das heißt, dass das Volk nicht zuletzt durch die Existenz bestehender Individuen und deren Beziehungen zueinander bedingt ist.

Angesichts des »Bestehens des Gegensatzes« kommen zwei Prinzipien in Betracht: Zum einen das der »Negation der Negation«, zum anderen das der »Negation und Entgegensetzung selbst in ihrem Bestehen« (ebd.). Hegel meint mit jenem das politische, mit diesem das Rechtliche. Was das Prinzip des Politischen angeht, steht es im Verhältnis mit dem Rechtlichen und nicht zuletzt dem Praktischen überhaupt, was von Seiten des Politischen als das Andere, das zu negieren ist, anzusehen ist. Das Politische besteht also in der Negation des Nichtpolitischen. Damit gemeint ist konkret das Praktische und das Rechtliche. Der Begriff Indifferenz kennzeichnet dieses Konstrukt, in dem das Politische dem Rechtlichen und dem Praktischen als dem Nichtpolitischen entgegengesetzt ist.

Die abstrakten Formulierungen, die Hegel zu Beginn des dritten Kapitels angibt, führen dazu, die politische Differenz in ihren Kernzügen zu verdeutlichen. Die Pointe Hegels besteht dabei darin, dass das Politische von sich aus vom Nichtpolitischen, d. h. dem Praktischen überhaupt und dem Rechtlichen aus, zu differenzieren hat. Das Politische befindet sich und vollzieht sich durch die »Negation der Negation«. Was zu negieren ist, findet in der »reinen inneren Formlosigkeit und Einfachheit« (ebd., S. 482) statt. Dieses »Negative« soll mit der Negation des Politischen in *einem* Verhältnis stehen. Um dieses Verhältnis zu charakterisieren, spricht Hegel von der »Indifferenz« des Verhältnisses.

Was das Ökonomische angeht, geht Hegel davon aus, dass es – zusammen mit dem Rechtlichen – jenem Prinzip des Praktischen überhaupt entspricht. Die Individuen verlangen

nach der Befriedigung einzelner Bedürfnisse. Damit sind sie in eine gesellschaftliche Produktions- und Verteilungsstruktur verstrickt, die sich bis zum »System der allgemeinen gegenseitigen Abhängigkeit« entwickelt. Das Rechtliche kommt zustande, wenn und insofern die um die Sache kreisenden Zusammenhänge im Hinblick auf ihre Inhaber und deren Verfügungsmacht nochmals reflexiv werden. Die »formale Einheit oder das Recht« (ebd., S. 489) bezieht sich im eigentlichsten Sinne auf die materielle Einheit, die wiederum auf der genießenden und arbeitenden Tätigkeit einzelner Individuen beruht.

In der ökonomischen und rechtlichen Einheit kommt es letzten Endes auf das Individuum an, das wenn auch nur darauf Bezug nehmend selbstbezüglich ist und bleibt. In dieser Hinsicht gehören sie dem »System der Realität« an. Unter dieser Auffassung ist Hegels Auseinandersetzung mit der Nationalökonomie zwar unverkennbar, darf aber nicht überschätzt werden, denn das Entscheidende ist bei ihm, dass es im Kern um ein formlos, rein negativ tätiges Individuum geht, das nicht mit dem Gewinn maximierenden rationalen Wesen zu verwechseln ist.³⁸ Sowohl das ökonomische als auch das rechtliche System beruhen nach Hegels Auffassung auf formlosen Kräften, die letztlich dem Individuum angehören.

Was die Form des Rechts angeht, wird das Individuum die »Rechtsperson« oder das Rechtssubjekt. Das Individuum ist in Bezug auf das System der Realität nicht mehr formlos, sondern dadurch gekennzeichnet, dass es sich und andere durch diese Form zu bestimmen vermag. Alle sind demzufolge Rechtspersonen. Die »Gleichheit«, um die es dabei geht, verweist aber auf die »relative Identität der entgegengesetzten Bestimmtheiten«. Das heißt, dass die Bestimmung nicht auf übliche Beziehungen, die das Individuum als solches betrifft, anzuwenden ist. Die Bestimmung der Gleichheit ist daher immer abstrakt. Sie bezieht sich nur auf die Allgemeinheit, die »nicht positiv absolut, sondern nur formal sein« kann (ebd., S. 484).

Bezüglich dieses Systems der Realität (dem ökonomischen und dem rechtlichen) liegt die Pointe Hegels darin, dass es – sowohl als ökonomische als auch als rechtliche Institution – letztlich auf der Individuation einzelner Individuen beruht und ihnen äußerlich bleibt. Einerseits zwingen das ökonomische und das rechtliche System den Menschen dazu, dass er sich und andere als ökonomische und Rechtsperson versteht. Andererseits können sie keinesfalls dazu gelangen, dass die Individuen nur als solche Personen existieren. Die beiden

³⁸ Vgl. vor allem, Habermas, J., Arbeit und Interaktion. Bemerkungen zu Hegels Jenenser ›Philosophie des Geistes‹ in: *Technik und Wissenschaft als ›Ideologie‹*, Suhrkamp 1969.

Institutionen sind in der Tat nur möglich, wenn auf der Ebene der Individuation etwas erfolgt. Was die Individuation als solche angeht, kommt es auf die formlose und einfache Tätigkeit an. Anders als vordergründig angenommen – so Hegels entscheidende Einsicht – widersprechen das ökonomische und das rechtliche System nicht dem Individuum. Ihnen geht es um die Ausdrücke und Resultate dessen, was vom Individuum getrieben wird.

Genau das Gegenteil, so Hegel, betrifft das Politische. In diesem Sinne ist von der »Negation der Negation« die Rede. Die erste Negation – das Individuelle und das »Praktische und Rechtliche« als das, was sich dadurch herauskristallisiert – wird dadurch negiert. Diese zweite Negation geht in die Richtung, in der die erste »negativ behandelt [wird] und seiner Herrschaft unterworfen« bleibt (ebd., S. 483): »Sein Emporschießen in Beziehung auf die Quantität und die Bildung zu immer größerer Differenz und Ungleichheit« sei »in dem Gefühl seiner inneren Nichtigkeit [zu] erhalten« (ebd.).

Schon in dieser Hinsicht wendet sich Hegel gegen die gängige Vorstellung der Politik, wonach sie ein bloßes Mittel zur Förderung des Gleichheitsprinzips ist. Wenn auf diese Weise die Politik nicht durch ihren *prinzipiellen* Unterschied zum Recht bestimmt wird, sondern als bloßes Übertragungsinstrument der dem Recht eigentümlichen Bestimmung angesehen wird, realisiert sich die Politik nur in dem Prinzip sich widersprechender Praktiken. Denn die Politik hängt auf dem Weg der »Abstufung der Ungleichheit« (ebd., S. 484) mit dem Prinzip der »Entscheidung« zusammen, das nichts mit dem Prinzip der Gleichheit zu tun hat.

Die vorherrschende Vorstellung von Rechtspolitik, so Hegels Kritik, muss sich über den *prinzipiellen* Unterschied zwischen dem Politischen und dem Rechtlichen klar werden. Die Gleichheit ist demzufolge kein politisches Prinzip, die Abstufung der Ungleichheit keine politische Praxis. Die Gleichheit ist eine der Grundbestimmungen, die dem Rechtssystem angehören. Das Rechtssystem beruht, wie gesagt, auf der Individuation einzelner Individuen, und entwickelt sich als Resultat eines jeden Individuationsprozesses. Jedes Individuum ist daher das »Nichtgleiche«, aus dem sich die Bestimmung der Gleichheit entwickelt. Als Individuum ist es der Bestimmung äußerlich. Als Rechtsperson ist es durch sie bestimmt. Die Tatsache, dass die Bestimmung der Gleichheit nicht ohne weiteres auf das Individuum angewendet werden kann, obwohl und weil sie dem Individuum entstammt, macht die Politik der Gleichheit im oben angeführten Sinne undenkbar.

Aus demselben Grund ist auch festzustellen, dass dem Recht das Problem inhärent ist, ob und inwiefern die Bestimmungen des Rechts wie die Gleichheit auf dem Weg des Rechts auf das Individuum anzuwenden sind. Während das Recht mit der Gleichheit zu tun hat, ist das Individuum das »Nichtgleiche«. Wenn die Gleichheit auf das »Nichtgleiche« angewendet wird, kommt es zur »Inkompatibilität« zwischen dem Allgemeinen und dem Einzelnen, wie es z. B. in der Geometrie zwischen dem Kreis und der Linie der Fall ist. Dieses Problem wird unlösbar, wenn man sich weiterhin nur mit dem Prinzip des Rechts beschäftigt.

Die damit angerissene Anwendungsproblematik des Rechts prägt Hegels darauffolgende Auseinandersetzung mit der politischen Differenz und deren konkreten Gestaltung, worauf ich im folgenden Abschnitt eingehe.

III. 3. Selbstteilung als Einsetzung der Politik

Dass das Prinzip der Gleichheit nicht als dasjenige der Politik gilt, führt nicht dazu, dass die Politik darüber hinaus etwas anderes oder sogar Gegensätzliches aufgreift, wie etwa Ungleichheit oder Diskriminierung. Hegel ist vielmehr der Ansicht, dass die Form der Gleichheit mit einer von ihr abweichenden Form zusammen zu realisieren ist, auf die die Politik eingehen soll. Die Politik der Gleichheit, so Hegels Einsicht, unterliegt nicht dem Prinzip der Gleichheit, um sich selbst zu realisieren. Hegel will nicht hinaus auf eine Politik, die etwas anderes oder Höheres als die Gleichheit vorzuführen sucht. Im Mittelpunkt seiner politischen Überlegung steht vielmehr die Frage der Realisierung des Prinzips der Gleichheit, die deshalb gestellt werden muss, weil er in die Unmöglichkeit blickt, die Gleichheit unmittelbar auf das Individuum, das »Nichtgleiche« anzuwenden.

In der politischen Reflexion Hegels kommt es vor allem und einzig auf die Form der Gleichheit an. Zu dieser Auffassung gelangt er aus seiner geschichtlichen Erkenntnis, wonach die Form des Rechts, wie von ihm in all seinen sowohl früheren als auch späteren Schriften wiederholt angemerkt, spätestens seit der späten Antike die vorherrschende Gesellschaftsform geworden ist. Das Individuum gilt unter dieser geschichtlichen und gesellschaftlichen Bedingung als Person oder Rechtsperson. Die Form des Rechts *ist* unter dieser Bedingung die des Individuums. Wenn aber diese Existenz, wie gezeigt, nicht mit der dem Individuum eigentümlichen Existenz zu vermengen ist, muss es dabei auf einen gesellschaftlichen Machtfaktor ankommen. Dieser muss nicht auf dem Prinzip beruhen, das aus dem Rechtsprinzip abzuleiten ist. An dieser Stelle der Überlegung wendet sich Hegel der Frage zu, wie die Politik zu gestalten ist, wenn es um die Kraft des Gesetzes geht, die dem Gesetz selbst fehlt. Hegels Antwort darauf geht in die folgende Richtung: Es muss eine gewisse Transzendenz geben, und zwar insofern, dass sie von der Politik her geschaffen wird.

Unter dieser Perspektive erinnert Hegel an die platonische Unterscheidung, wonach die »Gesetzgebungskunst« der »königlichen Kunst« unterliegt. So heißt es:

»Es ist klar, dass zu der königlichen Kunst die Gesetzgebungskunst gehört; Das Beste aber ist, nicht dass die Gesetze gelten, sondern der Mann, der weise und königlich ist, weil das Gesetz nicht vermag, das, was aufs Genauste und ganz allgemein das Vortrefflichste und Gerechteste wäre, vollkommen vorzuschreiben; [...] Es ist also unmöglich, dass für das nie Sichselbstgleiche das sich durchaus Selbstgleiche gut sei.« (ebd., S. 485)

Der Unterschied zwischen dem »Königlichen« und dem »Gesetzlichen« sowie die Überlegenheit von jenem gegenüber diesem werden dahingehend erläutert, dass das Gesetz auf das »nie Sichselbstgleiche« angewendet werden soll. Das Gesetz ist hingegen das »sich durchaus Selbstgleiche«. Daraus folgt: Es ist nicht möglich, »vollkommen vorzuschreiben«, »was aufs Genaueste und ganz allgemein das Vortrefflichste und Gerechteste wäre«. In diesem Kontext steht die »königliche Kunst« zur Disposition.

Die »königliche Kunst« wird von Hegel unter dem Gesichtspunkt aufgegriffen, dass das Gesetz als das sich Selbstgleiche auf das Nichtgleiche, das Individuum, bezogen am Werk sein muss. Hegel ist sich bewusst, dass die »Person« nicht mit dem Individuum zu verwechseln ist und diese Differenz oder die Kluft von Seiten des Rechtssystems problematisch ist. Die königliche Kunst will sich dahingehend gestalten, dass das Gesetz dadurch mit dem, was sich ihm entzieht, nämlich mit dem Individuum zusammenhängend wirksam ist.

Hegels Politikgedanke kreist um das Problem des Rechts. Er spricht von der königlichen Kunst im Unterschied zur gesetzgebenden Kunst, denn er geht davon aus, dass das Gesetz damit anwendbar werde. Die Pointe liegt also darin, dass es notwendig ist, dass die Politik auf prinzipieller Ebene vom Recht abweichend zur Geltung gebracht wird, damit das Recht umzusetzen ist. Es ist die politische Differenz, das Recht und dessen Differenz von Recht und Unrecht, Gleichheit und Ungleichheit, in Kraft zu setzen.

Die politische Differenz realisiert sich, indem, um Hegels Terminologie zu verwenden, das, was als »die Abstraktion der Seite der Gestalt« anzusehen ist, als die »Indifferenz« ins »absolute Sittliche« »[aufgenommen]« wird. Die »vollkommene Aufnahme des Verhältnisses in die Indifferenz« muss sich wiederum im »Verhältnis der organischen zur unorganischen Natur« (ebd., S. 487) darstellen. Die »Indifferenz« und das »Verhältnis« münden in die Differenz, »sich von der Differenz zu reinigen« (ebd., S. 488).³⁹

³⁹ Eines der entscheidenden Merkmale des modernen Politikverständnisses besteht darin, dass man die politische Einheit oder den Staat nicht mehr als »Zustand«, wie es der Ausdruck »Status« im etymologischen Wortsinn noch andeutet, ansieht, sondern als etwas, das denkt und handelt, und daher eher mit dem Term »Prozess« zu beschreiben wäre. Davon ist Hegel bereits gänzlich überzeugt. Die politische Einheit hat demnach keine *Grundlage*. Denn ihre Grundlage hängt wesentlich von ihrer *Tätigkeit* ab. Es geht um ihre eigene Differenzierung, und in diesem Sinne um die politische Differenzierung. Diesbezüglich weist Luhmann in seinen Texten an einigen Stellen auf Hegel und seine Rechtsphilosophie hin. Um nur eine davon anzuführen: »Die Gewohnheit, Staat und Gesellschaft zu unterscheiden, ist noch nicht zweihundert Jahre alt. Im Rückblick gesehen war sie der erste großartige Versuch, eine umfassende Theorie sozialer Verhältnisse auf eine Differenz zu gründen – und nicht mehr auf Einheit. [...] Der Letztbezug der Theorie wird von Einheit auf Differenz umgestellt. [Es] lässt sich [...] an Hegels Rechtsphilosophie [ablesen].« Vgl. Luhmann, N., Die Unterscheidung von Staat und Gesellschaft in:

Die angeführten abstrakten Bestimmungen bieten eine Erläuterung dessen an, inwiefern die politische Differenz im Zusammenhang mit der rechtlichen Differenz aktiv wird. Vom »Unorganischen« ist hinsichtlich des zu assimilierenden Bestandteils die Rede. Die Assimilation oder die »Aufnahme« kann und darf nicht dazu gelangen, dass dieser Teil aufgehoben wird. Für die politische Differenz sind daher zwei Aspekte wesentlich: Erstens ist sie selbstbestimmend; zweitens ist und bleibt sie auf das Andere bezogen. Das Andere ist das eigene Andere, das Rechtliche im Unterschied zum Individuellen. All das deutet auf die Bestimmung und die Grundstruktur der zu erfolgenden Rechtspolitik hin.

Die komplexe Verwobenheit politischer und rechtlicher Differenz platziert Hegel in seiner Theorie der geschichtlichen Erkenntnis. Das verdeutlicht Hegel mit den folgenden Bemerkungen unverkennbar:

»Aber das Verhältnis dieses, was durch seine Natur eines Anderen ist und seinen Geist nicht in sich selbst hat, zu der absolut selbständigen Individualität vermag seiner Form nach ein gedoppeltes zu sein, nämlich entweder ein Verhältnis der Individuen dieses Standes als besonderen zu den Individuen des ersten als besonderen, oder von Allgemeinem zu Allgemeinem. Jenes Verhältnis der Sklaverei ist in der empirischen Erscheinung der Universalität des römischen Reichs von selbst verschwunden; [...] Indem das Prinzip der formellen Einheit und der Gleichheit geltend werden musste, hat es überhaupt den inneren wahrhaften Unterschied der Stände aufgehoben [...] Das Prinzip der Allgemeinheit und Gleichheit hat sich so bemächtigen müssen, dass es an die Stelle einer Absonderung eine Vermischung beider Stände setzte; in dieser Vermischung unter dem Gesetz der formalen Einheit ist in Wahrheit der erste Stand ganz aufgehoben und der zweite zum allgemeinen Volk gemacht.« (ebd., S. 491)

Die Passage ist in drei Thesen zusammenzufassen: Erstens ist für das Politische die Negation der Negation konstitutiv und dabei ist es offen, wie das Prinzip der Negation der Negation konkret gestaltet wird. Zwischen den Differenten kann es verschiedene Beziehungsformen geben. Zweitens wird von dieser Auffassung ausgehend die Sklaverei zurückgewiesen. Denn diese Variante der politischen Differenz beruht auf der Bestimmung des »Besonderen zum Besonderen«, die dem »Prinzip der formellen Einheit und der Gleichheit« nicht entspricht. Drittens muss die mögliche Gestalt der politischen Differenz unter der

Soziologische Aufklärung 4, 5. Aufl., Springer VS, S. 65. Diesen Punkt betont auch Menke angesichts der neuen philosophischen Reflexion des Rechts. Vgl. Menke, C., Subjektive Rechte. Zur Paradoxie der Form in: *Das Politische und die Politik*, Suhrkamp 2010, S. 159-204.

allgemeinen Rechtsgesellschaft auf der Bestimmung des »Allgemeinen zum Allgemeinen« beruhen.

Die politische Differenz soll in je geschichtlich entwickelten gesellschaftlichen Strukturen durchgesetzt werden. Sie muss die Bedingung des allgemeinen Rechtszustands ernst nehmen, um sich selbst als funktionierende politische Differenz zu realisieren. Sie muss, daran anknüpfend, der Bestimmung des »Allgemeinen zum Allgemeinen«, was das Prinzip der Gleichheit ausmacht, entsprechend realisiert werden.

Im so zusammengefassten Gedankengang folgt Hegel exemplarisch der Frage nach der Rechtspolitik. Er fragt sich, wie und mit welcher konkreten Gestaltung die Rechtspolitik ermöglicht werden kann. Im Hintergrund schwebt der Gedanke mit, dass die Rechtsform *die* Form der Gesellschaft geworden ist und dieser Gedanke bildet genau den Hintergrund des Begriffs der »Anerkennung«.

Bevor im nächsten Abschnitt auf den Begriff der Anerkennung eingegangen wird, ist festzustellen, dass dieser in der Überlegung der möglichen und notwendigen politischen Differenz unter der Bedingung der allgemeinen Rechtsgesellschaft eingebettet ist. Die »Anerkennung« zeigt sich als die Gestaltung der politischen Differenz zur Rechtsgesellschaft, was man als Leser aus diesem vieldeutigen Begriff herauslesen möchte.⁴⁰

⁴⁰ Zur Kritik an der normativen und intersubjektiven Deutung der Hegelschen Anerkennung vgl. Menkes Begriff des »Nichtanerkehbaren«. Vgl. Menke, C., *Das Nichtanerkehbare. Oder warum das moderne Recht keine Sphäre der Anerkennung ist*, S. 87-108 in: *Sozialphilosophie und Kritik*, Suhrkamp 2009. Menke kritisiert die Anerkennungstheorie Honneths, die ihrerseits beansprucht, auf der Hegels zu beruhen, dahingehend, dass das moderne Recht von Honneth »als ein Medium sozialer Teilnahme« aufgefasst, was nicht Hegel zuzuschreiben ist. Für Hegel ist das Recht immer zugleich ein Medium der Entsittlichung. Diese Möglichkeit, die in der rechtlich verfassten Gesellschaft strukturell gegeben ist, ist für den Hegelschen Ansatz der Anerkennung konstitutiv. Menke schreibt in diesem Zusammenhang: »Die Form des subjektiven Rechts verlangt [...], die Selbstreflexion der Anerkennung weiter zu treiben und radikaler zu verstehen: ›Selbstreflexion der Anerkennung‹ bedeutet dann nicht mehr nur, die Logik von Allgemeinem und Besonderem zu verändern, indem die Abhängigkeits- und Gewichtsverhältnisse zwischen beiden verschoben werden. ›Selbstreflexion der Anerkennung‹ bedeutet dann vielmehr, die sozialkonstitutive Logik von Allgemeinem und Besonderem in ihrer Geltung auszusetzen und damit nicht weniger als die Relation sozialer Teilnahme selbst zu unterbrechen und zu begrenzen.« (ebd., S. 108).

III. 4. »Tragödie im Sittlichen«

Wenn die politische Differenz der Gestalt der Rechtspolitik gerecht werden soll, muss sie vor allen Dingen an die Reflexion eines jeden Individuums angekoppelt realisiert worden sein.⁴¹ Gewalt oder Diskriminierung zum Beispiel gegen den Sklaven, also denjenigen, der, wie Hegel schreibt, seiner Natur nach eines Anderen sind, entspricht nicht dem, was unter Rechtsperson und dem Verhältnis von Rechtspersonen zueinander zu verstehen ist. Da die formelle, abstrakte Allgemeinheit hier als das allgemeine Prinzip zur Geltung gekommen ist, muss der Schwerpunkt auf der geistigen Fähigkeit über die allgemeinen Prinzipien und Zusammenhänge liegen. Die Frage ist, um was für eine Reflexion es sich konkret handelt.

Der erste Schritt der Einführung der Konzeption der Anerkennung als einer Reflexionsform für die Rechtspolitik ist der Hinweis auf den geschichtlichen Zustand. Einen »Zustand, in welchem das Volk nur aus einem zweiten Stande besteht« (ebd., S. 492). Hierin gebe es schon das Politische, ansonsten könne es kein Recht gegeben haben. Dort, wo die ganze Bevölkerung allein aus Rechtspersonen besteht, ist bereits das Politische ins Spiel gebracht. Von der »politischen Nullität« (ebd., S. 492) kann in einem spezifischen Sinne die Rede sein.⁴² Denn:

⁴¹ Zur ausführlichen Diskussion vgl. Schulte, Michael. *Die »Tragödie Im Sittlichen«: Zur Dramentheorie Hegels*, Fink, 1992. Die These Schultes im Zusammenhang mit dem Naturrechtsaufsatz sowie der darin enthaltenen Einbeziehung der Tragödie in das politische Denken besteht darin, dass die zentrale Frage Hegels »die nach der Konstituierung und Legitimation von Herrschaft« sei (ebd., S. 56). Hegel gehe nach Schulte der Frage nach, ob und wie es zu vermitteln ist, wenn die Individualität und die Kollektivität, die Selbsterhaltung des Individuums und die der sozialen Organisation einander radikal gegenüberstehen (vgl. ebd., S. 36 f.). So heißt es: »Die beiden analytisch getrennten Modi der absoluten Sittlichkeit, ihre unorganische und organische Natur, müssen miteinander vermittelt werden, wobei diese Vermittlung, die ja auch das Verhältnis der Stände zueinander betrifft, das Problem der Legitimierung von *Herrschaft* einschließt. Die Möglichkeit dieser Vermittlung gewinnt Hegel am Modell des Opfers und der Tragödie« (ebd., S. 40). Schulte betont zu Recht, dass es in Hegels Naturrechtsaufsatz um die Konstituierung einer Beziehung zwischen zwei elementar heterogenen Elementen geht. Vernachlässigt wird aber dabei, dass die Aufgabe der Konstituierung von Herrschaft im Rahmen des Naturrechtsaufsatzes zugleich auch von der Frage der Umsetzbarkeit des Rechts durchdrungen ist.

⁴² Im Hintergrund bleibt die Überzeugung, dass das Recht immer auf etwas angewiesen ist, was zur politischen Funktion leistungsfähig ist. Ansonsten gäbe es das Recht überhaupt nicht. Bei Hegel geht dieser Ansatz zurück auf die Fragmente über *Die Verfassung Deutschlands*. Dort heißt es: »Wenn von der Staatsgewalt der Akt ausfließt, dass der hundertste Mann von bestimmtem Alter als Soldat sich stellen oder dass ein gewisses Prozent vom Vermögen oder eine bestimmte Abgabe von jeder Hufe Lands bezahlt werden soll, so ist dasjenige, worüber dekretiert wird, ganz im allgemeinen Menschen von bestimmtem Alter, Vermögen oder Land, und es ist kein Unterschied unter Menschen und Menschen, Vermögen [und Vermögen], Land und Land; die Bestimmtheit, die in die sich gleiche Fläche kommt, kann rein durch die Staatsgewalt gesetzt [werden]. Der hundertste Mensch, das fünfte Prozent usw. sind diese ganz allgemeinen Bestimmtheiten, die in den sich gleichen Stoff einzutragen keiner besonderen Anwendung bedürfen; denn es sind keine Linien beschrieben, die erst auszulöschen oder denen die

»Der persönliche Mut blieb, aber sie besaßen nicht mehr diesen *öffentlichen* Mut, welcher von der Liebe zur Unabhängigkeit [...] genährt wird; sie empfangen Gesetze und Befehlshabe von dem Willen ihres Monarchen, [...] Die höher strebenden Gemüter sammelten sich zu der Fahne der Kaiser.« (ebd.)

Die Beschreibung Hegels weist in die Richtung, in der es um das Folgende geht: Die Politik ist da, und zwar ohne ihre angemessene Gestaltung und, in diesem Sinne, ihre Rationalität. Der »öffentliche Mut« wird nur aus dem »persönlichen Mut« heraus umgesetzt, ohne sich über den Unterschied zwischen den beiden klar zu sein, worin die politische Differenz besteht.

Unter diesen Bedingungen kommt es als nächsten Schritt darauf an, das Politische, das in der rechtlichen Gesellschaft ohne Bewusstsein in Gang gesetzt wird, in die Reflexion zu bringen. Die politische Differenz soll nach ihrer seinsollenden Gestalt im Denken eines jeden in den Blick genommen werden. Durch die »bewusste Sonderung« dessen, was der Politik angehört, und dessen, was dem Recht angehört, kommt die gesuchte politische Differenz zustande (ebd., S. 493). Jedes:

»erhält [...] sein Recht, und es ist allein dasjenige zustande gebracht, was sein soll, die Realität der Sittlichkeit als absoluter Indifferenz und zugleich ebenderselben als des reellen Verhältnisses im bestehenden Gegensatz, so dass das letztere von dem ersteren bezwungen ist und dass dieses Bezwingen selbst indifferenziert und versöhnt ist, welche Versöhnung eben in der Erkenntnis der Notwendigkeit [...] besteht« (ebd., S. 494).

Die Unterscheidung zwischen der »absolute[n] Indifferenz« und dem »reellen Verhältnis«, das auf jene Sittlichkeit »im bestehenden Gegensatz« indifferenziert bezogen ist, wird bewusst vollzogen, was zur »Versöhnung« führt, aber nur »in der Erkenntnis der Notwendigkeit«.

Damit ist der Ansatz der »Anerkennung« angerissen. Es geht erstens um die »bewusste Sonderung«. Und zweitens hat dieser *Akt* als Reflexion seine praktische Wirkung: Nämlich jene Wirkung, die politische Differenz, um die es geht, herzustellen.

Um den Reflexionsakt, der als »Anerkennung« zu bezeichnen ist und der die politische Differenz ausmacht, näher zu erläutern, richtet sich Hegels Blick auf die Tragödie. Sie ist (einschließlich der Komödie) auf die »zwei Zonen der Sittlichkeit« ausgerichtet, die im

bestimmten anzupassen wären – wie auf einen Baumstamm die gerade Linie, nach welcher er behauen werden soll. Wenn aber dasjenige, worauf sich das Gesetz anwenden soll, für dieses Gesetz selbst mannigfaltig bestimmt ist, so kann das Gesetz nicht die Regel der Anwendung in sich vollständig enthalten« Hegel, G. W. F., 1. Frühe Schriften in: *Werke in zwanzig Bänden*, Suhrkamp 1971, S. 506.

Unterschied zur Komödie als die »Bewegung des absoluten Widerstreits dieser zwei Naturen« zur Darstellung kommt (ebd., S. 495). In der Darstellung der Tragödie wird der Zuschauer in die Situation gebracht, in der es um die »Aufopferung der zweiten Natur« geht. Aus ihr heraus entwickelt sich aber eine »lebendige Vereinigung« (ebd., S. 494). Der absolute Widerstreit, die Aufopferung der einen Seite und die darauffolgende Vereinigung, bilden aus Hegels Sicht ein Prozess von Reflexionen, der für das Verständnis der Anerkennung aufschlussreich ist.

Auf diesem Standpunkt beruht Hegels Lektüre des Prozesses gegen Orestes. Sein Blick richtet sich auf die Frage, inwiefern zwei nicht zu vereinende Komponenten in *einem* Zusammenhang darzustellen sind. Unter diesem Blickwinkel wird in den Blick genommen, wodurch das Urteil vom Volk Athens und das von der Athene sich voneinander unterscheiden. Anders als beim menschlichen Verfahren bringt das göttliche die beiden Kräfte derart in einen Zusammenhang, in dem jede Kraft für sich frei werden kann. Nicht in der menschlichen, sondern in der göttlichen Urteilsweise gelangen zwei gegeneinanderlaufende Mächte zu einer Ordnung. Dies wird ermöglicht von Athenes Urteil, in dem die beiden *Gleichberechtigten nicht gleichberechtigt* behandelt werden.

Mit dem asymmetrierenden Verfahren würden

»die Eumeniden von diesem Volke als göttliche Mächte geehrt [...] und [hätten] ihren Sitz jetzt in der Stadt, so dass ihre wilde Natur des Anschauens der ihrem unten in der Stadt errichteten Altare gegenüber auf der Burg hoch thronenden Athene genösse und hierdurch beruhigt wäre« (ebd., S. 496).

Mit der räumlichen Metapher des Altars, der sich »unten in der Stadt [...] gegenüber auf dem Berg hoch« befindet, wird veranschaulicht, was für eine Asymmetrie von der Athene herbeigeführt wird. Sie bezieht sich erstens auf die *Herabsetzung* der Rachegöttin gegenüber der Athene und damit zweitens darauf, dass sie als Göttin der Stadt *geehrt* wird. Jene Macht, welche »bloß unterirdische«, »rein negative« (ebd., S. 495) war, verwandelt sich in die Macht, anzuschauen und zu genießen, was sie in der Stadt ist.

Hegels Lektüre des Prozesses gegen Orestes richtet sich auf die Urteilsform Athenes, die die gleichen Rechte als *ungleich* setzt, und mit der *jede frei für sich* wird. Dazu kann das Urteil, die Gleichberechtigten als *gleich* zu setzen, wie es das »Volk Athens menschlicherweise« tut, nicht gelangen. Somit kann der »Streit nicht geschlichtet und keine Beziehung und Verhältnis derselben bestimmt« werden (ebd., S. 495). Was Hegel mit diesem

Vergleich andeuten will, ist die Form der politischen Unterscheidung, die zum Zweck der Realisierung des Rechts eingesetzt werden soll.

Die Anerkennung als eine politische Urteilsform enthält, so lässt sich resümieren, eine Diskriminierung, in der und mit der das Recht anerkannt wird. Die Anerkennung ist zugleich die Ermöglichung und die Herabsetzung dessen, was anzuerkennen ist. Was noch hinzuzufügen ist: Damit wird die Möglichkeit verwischt, dass die Individuen, wie bei den Erinyen, »ihre wilde Natur« ohne Bezugnahme auf anderes inszenieren. Der Begriff der Anerkennung ist vielschichtig und mindestens in drei Dimensionen zu analysieren: Die politische Differenz gegenüber der rechtlichen, die rechtliche gegenüber der Differenz überhaupt und schließlich diese gegenüber der politischen. Ohne auf Einzelheiten einzugehen, ist klar, dass es im Kern um die Struktur geht: Eine zerrissene Struktur nämlich, in der das Individuum durch die Form des Rechts hindurch auf diejenige des Politischen stößt.

Ausblick

Zum Schluss des vorliegenden Kapitels sind zwei Bemerkungen hinzuzufügen. Erstens steht die Politik aus Hegels Sicht vor der Aufgabe, sich in die Gesellschaft einzufügen. Da es um den Rechtszustand geht, richtet sie sich auf das Recht. Die gezielte »Indifferenz«, in der das Recht als das eigene Andere produziert und reproduziert wird, bedarf einer Reflexionsform, die als die »Anerkennung« zu bezeichnen ist. Ein Individuum wird anerkannt, indem es im Hinblick auf das Rechtssubjekt anerkannt wird; das Rechtssubjekt wird anerkannt, indem es im Hinblick auf den Rechtsanspruch anerkannt wird, und so weiter. Hierin gilt es zu erkennen, was damit nicht anzuerkennen ist. Was von Hegel als »Anerkennung« bezeichnet wird, ist eine Form der politischen Reflexion, in der die für die Rechtsgesellschaft konstitutiven Differenzformen produziert und reproduziert werden. Deshalb erweist sie sich auch als Ausgrenzungsform.

Zweitens ist nochmals zu erinnern, dass die Formen der Gesellschaft, wie sie von Hegel als das »System der Realität« bezeichnet werden, letztlich dem Individuum ausgesetzt sind, welches nach Hegels Auffassung rein selbstbezüglich und formlos ist. Hegel betont die Inkommensurabilität, die zwischen der Gesellschaft einerseits, und den darin zu dieser oder jener bestimmten Form gelangenden Individuen andererseits besteht und nicht aufzuheben ist. Dass das Individuum nicht auf die Gesellschaft und die sich dort entwickelnden Praktiken zurückzuführen ist, dass es also immer eine Kluft zwischen den beiden geben muss, steht im Mittelpunkt. Hegel sieht darin den Grund dafür, dass die Politik der Freiheit des Sozialen widerspricht.

Das Individuum lebt in der Rechtsgesellschaft als Rechtsperson. Was anerkannt wird, ist diese Form, nicht das Individuum als solche. Anerkannt wird darüber hinaus die Verfügungsmacht, das Recht auf das Individuum anzuwenden. Nicht anzuerkennen ist der Entzug des Rechts vom Individuum. Was letztlich anzuerkennen ist, ist die Logik dieser Form, und damit die »Erkenntnis der Notwendigkeit«.⁴³

⁴³ Die Politik ist in dieser Hinsicht eine Dimension des Rechts, aus dessen Sicht sie als Herrschaft anzusehen ist. Über das »herrschaftliche, »kratische« Wesen« des Rechts vgl. Menke, C., *Recht und Gewalt*, August 2012, S. 29 f. Zur näheren Bestimmung des »kratischen« Wesens wendet sich Menke dem Standpunkt zu, den auch Agamben teilt und demzufolge das Recht um der Realisierung seiner normativen Form willen auf die Ordnung bezogen ist, die mitreguliert, was als Nicht- und Außerrechtliches angeordnet wird. Im Recht überschneidet sich das Normative

IV. Kritik der Positivität und Philosophie

Im letzten Kapitel habe ich das dritte Kapitel des *Naturrechtsaufsatzes* dahingehend interpretiert, inwiefern Hegel den Ansatz der Anerkennung aufgreift, durch welche Überlegungen er ihn auch mit dem antiken Trauerspiel in Vergleich setzt. Im Mittelpunkt steht, so meine Lektüre, die Einsicht in die Notwendigkeit, in die man sich zu fügen hat, wenn er sich und andere als Rechtsperson verstehen und in einer in der Form des Rechts verfassten Gesellschaft leben will. Die Rechtspolitik, auf die man eingehen kann und soll, soll auf der »Erkenntnis der Notwendigkeit« beruhen, die sich derart gestaltet, dass die rechtliche Differenz, in der das Rechtssubjekt im Unterschied zum Individuum wahrgenommen wird – und dies im Unterschied zur politischen Differenz, in der die private Freiheit im Unterschied zur öffentlichen wahrgenommen wird – herabgesetzt und akzeptiert wird. Diese vielschichtige Trennung, die nur mittels der Reflexion erfolgen kann, ist es, was unter dem Begriff der »Anerkennung« zu verstehen ist.

Nachdem die Rechtspolitik ihrer Notwendigkeit bzw. ihrer Erzeugung nach erklärt wird, kommt ein weiteres Kapitel hinzu, in dem die Frage der »Positivität« in den Vordergrund gerückt wird.⁴⁴ Dieses auf den ersten Blick neue Diskussionsthema wird dahingehend aufgegriffen und bearbeitet, wie damit umzugehen ist, wenn es notwendig darum geht, dass die Rechtspolitik, wie sie sich im Verfahren der Anerkennung darstellt, ins Problem der »Positivität« gerät. Das vierte und letzte Kapitel des *Naturrechtsaufsatzes* geht also auf die Rechtspolitik in Bezug auf ihre eigene Grenze ein. Von diesem Standpunkt ausgehend greift Hegel das Thema Philosophie auf, und zwar mit der Fragestellung, wie sich die Philosophie mit dieser Problematik befassen kann.

So dehnt sich die Diskussion um die Rechtspolitik im vierten Kapitel auf die Frage nach ihrer Grenze aus. Und unter diesem Gesichtspunkt fragt sie danach, ob und wie sich die

immer mit dem, was von außen her mit in Rechnung gestellt wird. Daneben entwickelt sich aber auch die Forderung nach einer Entsetzung des Rechts. Bezüglich der Entsetzung des Rechts vgl. das letzte Kapitel der vorliegenden Arbeit.

⁴⁴ Das vierte, den Begriff »Positivität« verhandelnde Kapitel erschien ein halbes Jahr später im nächsten Band derselben Zeitschrift.

Philosophie mit dieser Frage beschäftigen kann und soll. In den Mittelpunkt der Diskussion rückt die Frage nach der praktischen und politischen Bedeutung der Philosophie, also danach, ob diese sich in einen politischen Faktor verwandelt, mit dem die im Rechtsverhältnis entstandenen, den Gegensatz von »Gesetz« und »Leben« immer weiter vergrößernden, Entgegensetzungen behandelt werden können.

Die so angerissene Lesart werde ich im vorliegenden Kapitel ausführlich darstellen. Die zentrale These ist, dass die Philosophie, die von Hegel auf ihre praktische und politische Bedeutung hin gefragt wird, als eine Reflexionsart angesehen wird: Eine Reflexionsart, die in der Sphäre des Politischen als politische Handlung wirksam wird. So wie die Anerkennung durch eine spezifische Form von Reflexion gegen die eingesetzten und einzusetzenden Gesellschaftsformen gekennzeichnet ist, so ist auch die Philosophie als politische Handlung durch eine ihr spezifische Form zu bestimmen. Es gilt daher zu erkennen, um welche Form es sich handelt.⁴⁵

Was den Begriff »Positivität« angeht, stellt er sich schon in Hegels frühesten Gedanken dar, die vor allem mit seiner Religionskritik zusammenhängen. Es ist daher zu sagen, dass er nicht von vornherein auf das Staats- und Politikdenken eingestellt ist.⁴⁶ Im Naturrechtsaufsatz wird der Begriff der »Positivität«, der aus den religionskritischen Fragmenten stammt, als ein

⁴⁵ Dieser auf Lacan zurückgehende und inzwischen einschlägige Begriff wird hier und auch im Folgenden verwendet, um deutlich zu machen, um was für eine Problematik es sich bei der die Philosophie ausmachende Reflexion handelt. Klar ist dabei, dass die Reichweite dessen, was damit zu bezeichnen ist, nicht auf die Frage der politischen Einheit beschränkt wird. Vielmehr umfasst er alles, was unter »Form« zu verstehen ist. So kann man in Bezug auf das Bewusstsein sagen, dass es als »zeichenprozessierendes System« immer »ein *extimes* System« ist. Denn Zeichen sind »genuin sozial, sie können nicht privat sein.« Vgl. Fuchs, F., Wer hat wozu und wieso überhaupt Gefühle? In: *Soziale Systeme 10*, 2004, S. 19. So heißt es dort: »Es ist an körper-basierte Wahrnehmung gebunden und deshalb als *innen* angesiedelt, als *intim* schreibbar; es ist aber zugleich *außen*, insofern es in seiner Operation nichts verkettet, was von ihm selbst stammt, nichts, was seinen Ursprung in *einem* Individuum hätte. Das Bewusstsein ist im Blick auf das WAS [Herv. i. Orig.] der Verkettung kein Original. Für dieses Innen-Außen-Zugleich steht der Begriff *Extimität*. Gemeint ist damit, dass das Bewusstsein, unter dem Aspekt seiner Nicht-Originalität gesehen, ein unmittelbarer Effekt des Kontaktes psychischer Systeme mit sozialen Systemen ist.« Man sollte diesbezüglich hinzufügen, dass derselbe Sachverhalt auch für soziale Systeme gilt, die in Beziehung zu physischen und psychologischen Systemen stehen.

⁴⁶ Nach neueren editionsphilologischen Untersuchungen sollte man den Fragmenten über *Die Verfassung Deutschlands* eine größere Zeitspanne zuordnen, als es bisher angenommen wurde. Diese reicht von der ersten Jenenser Zeit bis in die Berner Jahre zurück. Daher kann man bezweifeln, dass eine Einheit zwischen diesen Texten besteht. Die Konzentration auf den Staatsbegriff, der die klassische souveränitätstheoretische Auffassung begleitet, wird erst in dem Teil deutlich, der zur Jenenser Zeit verfasst wurde. Zu diesem Punkt vgl. den editorischen Bericht für die neue Kritische Ausgabe. G.W.F. Hegel Schriften und Entwürfe (1799-1808), hrsg. Baum, M., Reiner Meist, K., Bd. 5, Felix Meiner 1998, S. 549 f.

Begriff entwickelt, der darauf hindeutet, dass die Philosophie und die Politik ineinander verschränkt werden.⁴⁷

IV. 1. Positivität der Wissenschaft

Zu Beginn des vierten Kapitels kündigt Hegel an, dass es sich hier um das »Verhältnis des Naturrechts zu den positiven Rechtswissenschaften« handelt. Unter »Naturrecht« versteht er nicht mehr, wie in den vorigen Kapitel, die philosophischen Strömungen, gegen die er sich kritisch positioniert. Das Naturrecht deutet vielmehr auf die Philosophie hin, um die es Hegel selbst geht und um die er daher auch ringt: Eine Philosophie, die im Feld des Praktischen (im Unterschied zu dem des Theoretischen) zu entfalten ist. Dementsprechend meint Hegel mit dem Ausdruck der »positiven Rechtswissenschaften« nicht nur die Wissenschaften, die im Feld der Jurisprudenz diskutiert werden. Er umfasst vielmehr alle Wissenschaften, welche im praktischen Zusammenhang des Lebens im Hinblick auf den Begriff des Rechts zustande kommen. In dieser Hinsicht spricht Hegel auch von der Tugendlehre, die im heutigen Sinne der Ethnologie entspräche, der Erziehungswissenschaft, und so weiter. Aus diesem Grund ist festzustellen, dass das, was als das Thema zur Diskussion steht, das »Verhältnis des Naturrechts zu den positiven Rechtswissenschaften«, dahingehend übersetzt wird, inwiefern sich die praktische Philosophie zum praktischen Wissen, welches sich im praktischen Leben in verschiedenen Disziplinen entwickeln, verhält und verhalten soll.

Was das »Naturrecht« oder, was dasselbe ist, die Philosophie im Praktischen betrifft, bestehe sie in der Erkenntnis des »Absoluten«. Dieser, den gesamten Aufsatz durchziehenden, Auffassung nach wird das Absolute als die »Idee« bestimmt, die zugleich die »Realität« überhaupt ist, und daher auch die »Totalität der Realität« sein soll.⁴⁸ Die Philosophie zeichnet sich dadurch aus, dass sie ihr Wesen und ihre Tätigkeit als auf der Idee beruhend sieht. Aus

⁴⁷ Zur Sinnkomplexität des Begriffs »Positivität« vgl. Ranchio, F., *Dimensionen der zweiten Natur: Hegels praktische Philosophie*, Felix Meiner Verlag 2016.

⁴⁸ Die Begriffe der »Idee« oder des »Absoluten« sind in Hegels Schriften seit seiner Frankfurter Zeit einbezogen. Trotz der Modifikationen bleiben sie als ein Kernelement in Hegels späteren Gedanken enthalten. Wie im zweiten Teil der vorliegenden Arbeit näher erläutert wird, hängt dies damit zusammen, dass Hegel während seines gesamten philosophischen Lebens auf die *Form* der Individuation eingeht. Man kann wohl vom Übergang vom Schelling'schen zum Fichte'schen Hegel, von der substantialistischen zur subjektivistischen Konzeption der Idee, sprechen. Aber sowohl die absolute Indifferenz als auch die absolute Negativität kreisen um ein und dieselbe Problemwahrnehmung, die man als Problem der Individuationsform bezeichnen kann.

dieser Sichtweise entwickelt die Philosophie die Begriffe, die sich in der Allgemeinheit darstellen.

Die Begriffe, die sich auf eine oder mehrere Bestimmtheiten oder Potenzen beziehen, greifen auf die philosophische Arbeit zurück. Dahingegen berühren die anderen Wissenschaften die Begriffe nur derart, dass sie sie voraussetzen, um sich mit weiteren Darstellungen zu befassen. In dieser Hinsicht wird das Verhältnis von Philosophie und anderer Wissenschaft so gefasst,

»dass die Philosophie sich durch die Allgemeinheit des Begriffs einer Bestimmtheit oder einer Potenz willkürlich ihre Grenze im Verhältnis zu einer bestimmten Wissenschaft steckt. Die bestimmte Wissenschaft ist nichts anderes als die fortgehende Darstellung. (ebd., S. 509)

Die bestimmte Wissenschaft steht im Verhältnis zur Philosophie, weil und insofern sie in Anlehnung an die Allgemeinheit des Begriffs auf die Darstellung dessen hinauswill, was durch den Begriff darzustellen ist. Die Suche nach der »fortgehenden Darstellung« hängt davon ab, ob darüber hinaus Begriffe herausgebildet sind, was letztlich auf die Philosophie verweist.

Bei der philosophischen Darstellung kommt es also auf die Herausarbeitung einzelner Begriffe an, was bei den anderen Wissenschaften nicht der Fall ist. Das in diesem Sinne Philosophierende gehe dabei davon aus, dass die »Möglichkeit [...] einer solchen Entwicklung [...] in der Idee« bestehe, dass die Idee »das Gesetz der absoluten Form und der Totalität« liefere, »nach welchem eine Bestimmtheit weiter zu erkennen und zu entwickeln ist« (ebd. S. 510). Das Philosophierende sieht, so Hegel, »die reale Möglichkeit« der philosophischen Darstellung in der »Idee« ein. Und »eine Realität ist darum Realität, dass sie Totalität und selbst das System der Potenzen ist.« (Ebd.) Das Philosophierende bezieht sich immer nur auf bestimmte Potenzen. Es ist dadurch bedingt, dass sich die Potenzen, um die es ihm geht, durch die Idee, die zugleich die Realität und deren Gesetz sein soll, realisieren und wieder austreten. Das Bewusstsein über dieses Bedingtsein prägt die philosophische Darstellung und nicht die sonstigen wissenschaftlichen Darstellungen. Auch diese sind Darstellungen von der Idee, sind sich aber nicht darüber im Klaren. Ihnen fehlt das Bewusstsein Des-von-der-Idee-bedingt-Seins, was die philosophische Darstellung ausmacht.

Von dieser Konstellation von Philosophie, Wissenschaft und Idee ausgehend beginnt Hegel zu diskutieren, dass und in welcher Weise Wissenschaft in die »Positivität« fällt. Es wird die positive Wissenschaft [...], wenn und insofern die Bestimmtheit, die darzustellen die

positive Wissenschaft sich bemüht, sich in die Bewegung versetzt, welche nicht mit ihr, sondern mit der Idee zu tun hat. Sofern die Bestimmtheit ihre Realität, ihr Gesetz, in der Idee hat, ist es für die Wissenschaft nicht unmittelbar und begrifflich nachvollziehbar, ob und was genau passiert. Sie muss vielmehr auf die Darstellung gerichtet sein, mit der Hoffnung, dass alles so bleibt wie bisher. Anstatt sich darüber klar zu werden, dass die Wissenschaft von vornherein auf etwas eingegangen ist, zu dem sie keinen unmittelbaren Zugang hat, beginnt sie zu diskutieren, was die »Wahrheit« sein soll.

Die Positivität in der Sphäre der Wissenschaft entsteht und entwickelt sich dadurch, dass sie nur auf die *bestimmte* Bestimmtheit einzugehen imstande ist. Diese ist ihrerseits auf die Idee bezogen, die über die geistige Fähigkeit einzelner Wissenschaft weit hinausgeht. Wenn die Wissenschaft unter dieser Bedingung nach diesen oder jenen Grundsätzen aufzustellen sucht und sich die Diskussionen um die Kriterien daraufhin entwickelt, um diese oder jene Grundsätze zu bevorzugen, zeigt sich darin nur ein Zeichen der entstandenen Positivität. Die Suche nach der »Wahrheit«, um die es vordergründig in der Diskussion zu gehen scheint, dient nur dazu, nicht zu erkennen, worum es geht.

Alles, »was die positive Wissenschaft in der Erfahrung und Wirklichkeit zu finden vorgibt«, ist, so schreibt Hegel, dem »Erweis der Nichtrealität« ausgesetzt. Es ist einerseits durch »Begriffe, Grundsätze, Verhältnisse und überhaupt vieles, was an sich der Vernunft angehört und eine innere Wahrheit und Notwendigkeit ausdrücken soll«, durchdrungen (ebd., S. 511). Aber andererseits sind auch diese nicht davon befreit. Begriffe wie »Freiheit« und »Zwang« verlieren ihre anfängliche Bedeutung und schlagen ineinander um.

Da die Philosophie mit den Begriffen zu tun hat, kommt es zu der Meinung, sie sei in der Lage, alles, was sie will, als »Wirklichkeit« erscheinen zu lassen. Hegel spricht hingegen davon, dass:

»ein solches auf die Wirklichkeit sich berufendes Denken dem ausgesetzt [ist], dass an jeder Bestimmtheit ihm immer die entgegengesetzte Bestimmtheit erwiesen und aus dem, was es annimmt, vielmehr gerade das Gegenteil hergeleitet wird« (ebd.).⁴⁹

⁴⁹ Im Anschluss an diese Passage geht Hegel dem Verhältnis von »Freiheit« und »Zwang« nach. Wenn »in der Erklärung einer Erscheinung die Vorstellung einer Bestimmtheit als Zwang wirken oder gewirkt haben soll, so ist die Erklärung aus dem Gegenteil, dass die Erscheinung eine Äußerung der Freiheit sei, ebenso schlechthin möglich« (ebd., S. 513). Ist diese Äußerung dahingehend zu interpretieren, dass Hegel alles, was uns als Zwang erscheint, vom philosophischen Standpunkt für gerechtfertigt hält, der Unterschied von Freiheit und Zwang also allein auf der Ebene des Begriffs liegt? Eine solche Deutung vertritt Kimmerle, genau auf diese Stelle

Die Philosophie entzieht sich dem Problem der Positivität nur durch diesen Skeptizismus, der letztlich auf den Ideebegriff eingegangen ist.

In der Wissenschaft, so lässt sich zusammenfassen, ist die Frage der Positivität miteingebettet. Denn sie ist derart entworfen, dass sie einer externen Seite ausgeliefert ist. Das hängt damit zusammen, dass sie das zum Gegenstand hat, was ihr keineswegs im vollen Umfang wahrzunehmen ist. Sie hat ihre formelle und reale Möglichkeit in dem, was ihr fremd ist. An dieser Struktur liegt die Positivität der Wissenschaft.

bezugnehmend. Er geht davon aus, dass Hegel, anders als Kant, die Autorität einer Staatsverfassung sowie ihre Gewalt und Macht ohne jeden Zwang beschreiben zu können glaubt. Vgl. Kimmerle, W., Die Staatsverfassung als ›Konstituierung der absoluten sittlichen Identität‹ in der Jenaer Konzeption des ›Naturrechts‹ in: *Hegels Rechtsphilosophie im Zusammenhang der europäischen Verfassungsgeschichte*, Frommann-Holzboog 1986, S. 137. Gegen diese Deutung ist einzuwenden, dass die zitierte Textpassage unter dem Gesichtspunkt verfasst ist, nach dem die Wirklichkeit aus dem Begrifflichen und dem Nichtbegrifflichen besteht, wobei nicht das Begreifende, sondern das nicht zu Begreifende, die Idee und ihre absolute Form, vorrangig sind. Diese Auffassung besagt gerade nicht, dass alles mit Hilfe des Begrifflichen gerechtfertigt werden kann.

IV. 2. Positivität der Materie

Als nächstes wird die Positivität »von Seiten der Materie« (ebd., S. 520) betrachtet. Unter diesem Blickwinkel geht es um das »Besondere als solches« (ebd.) und insbesondere um das Volk.

Das Volk heißt das Besondere, und zwar in dem Sinne, dass »die Notwendigkeit, das Verhältnis, d. h. die relative Identität«, in ihm »assimiliert« ist (ebd.). Die »relative Identität« deutet darauf hin, dass die Einheit, zu der das Volk gelangt, immer in Frage zu stellen ist. Die in ihm miteinander verwobenen Beziehungen bilden einen teils freien und teils notwendigen Zusammenhang, der jedenfalls aufzuheben ist. In Bezug auf den Aspekt der Freiheit ist vom »absoluten Selbstgefühl« (ebd., S. 522) die Rede, das damit zusammenhängt, dass die Notwendigkeit letzten Endes auf die Tätigkeit des »Besonderen« als solches zurückgreift, welche demgegenüber zu erfolgen ist, was dem »Allgemeinen« angehört, nämlich, was ihm gegenüber indifferent verhält.

Das Volk erweist sich aus dieser Konstruktion heraus als das Individuelle. Die Individuation lässt sich mit der Bestimmung der »Indifferenz« oder der »absoluten Identität« darstellen. Die beiden Bestimmungen bezeichnen das Volk und die jeweilige politische Größe nach seiner konstituierenden Tätigkeit. Dabei liegt die Pointe darin, dass diese Tätigkeit durch das Bezogensein auf das, was ihr nicht angehört, bedingt ist. Sie bezieht sich also auf »seine unorganische Natur«.

Wie bei der Wissenschaft kommt es auch im Volk, dem jeweils konkreten Gemeinwesen, auf die Positivität an, weil und insofern die Beziehung auf die »unorganische Natur« von außen her bestimmt. Was die unorganische Natur angeht, befindet sie sich immer zwischen der Selbstheit und der Fremdheit. Wird die nicht zu verwischende Kluft auf die Seite der Fremdheit hin erweitert, stellt sich das Problem, dessen Lösung von der Innenseite her schwer zu fassen ist.

In Bezug auf die entstandene Positivität werden verschiedene Institutionen beobachtet, die mit der Suche nach der fehlenden Vereinigung zusammenhängen. Wie bei der positiven Wissenschaft die Frage nach der Wahrheit – die Frage danach, durch welche Axiome die anderen vereinigt werden müssen – erhoben wird, sind die positiven Institutionen darauf

eingestellt, durch welche Gesetze die anderen vereinigt werden müssen. Auch in diesem Fall – wie in jenem – wird keine wesentliche Änderung erbracht. Denn das Problem liegt nicht an der Beziehung innerer Bestimmtheiten, sondern vielmehr daran, dass diese Beziehung eine extime Seite hat, die ihr nicht zugänglich ist.

Vor diesem Hintergrund wendet sich die Diskussion der Positivität des rechtlich organisierten Gemeinwesens zu. Zu Beginn heißt es:

»Wenn sie [die Nation, Anm. J. L.] sich nicht einmal in die formelle Idealität, in die Abstraktion eines Allgemeinen erhebt und also in der Bestimmung der Verhältnisse für das physische Bedürfnis nicht das Verhältnis von Recht, sondern nur von Persönlichkeit ertragen kann [...], so haben Lehensverfassung und Knechtschaft absolute Wahrheit, und dies Verhältnis ist die einzig mögliche Form der Sittlichkeit und darum die notwendige und gerechte und sittliche.« (ebd., S. 524)

Das »Verhältnis von Recht« im Unterschied zur »Lehensverfassung und Knechtschaft« erreicht die »formelle Idealität«, in der »die Abstraktion eines Allgemeinen«, also nicht die konkreten und besonderen Bedürfnisse und Interessen, in Frage kommt.

In dieses abstraktere Verhältnis tritt die Positivität ein, wenn in ihm »eine Potenz stärker hervor- und die andere zurücktritt« (ebd., S. 524). Damit wird angedeutet, dass die dort enthaltenen Beziehungen nicht in den Reflexionsprozess zurückgehen können, wie er sich im vorigen Kapitel mit dem Begriff der Anerkennung dargestellt hat.

Die Positivität im Rechtszustand bezieht sich daher auf die nicht zu *vermittelnde* Entgegensetzung. In dieser Hinsicht wird die Entgegensetzung von »Gesetz« und »Leben« exemplarisch zur Diskussion gestellt. Was das »Gesetz« angeht, ist es durch den Versuch der Verallgemeinerung dessen gekennzeichnet, was schon in den »Begriffen« herausgearbeitet worden ist. Es steht demjenigen gegenüber, was darin nicht mehr die »Begriffe« sieht und stattdessen darauf hinauswill, »seine Bestimmtheiten wieder aus einer allgemeineren Notwendigkeit zu begreifen« (ebd., S. 525). Das »Gesetz« will sich selbst verallgemeinern. Da die »Begriffe« keine Mitte mehr ausdrücken, bedarf es dazu »Macht und Gewalt«. Die Tatsache, dass das »Gesetz« teils auf die bereits herausgearbeiteten Begriffe, teils auf die Macht und Gewalt angewiesen ist, lässt das »Leben« herauskristallisieren, und zwar insofern, dass das »Leben« in ihm allein den »Schein eines Ansichseienden« einsieht, und auf der Suche nach dem »Bewusstlosen des neu aufstrebenden Lebens« (ebd.) ist.

Aber sofern es dem Leben letzten Endes darum geht, »sich in Gesetzen aufzufassen«, stößt es auf dasselbe Problem wie das »Gesetz«: Was als Begriff im Sinne der Allgemeinheit gesucht und aufgestellt werden mag, bedarf einer Verallgemeinerung, die ohne Macht und Gewalt nicht auskommt. Daraus folgt das unlösbare Hin und Her zwischen dem, was sich in der Bestimmung »Gesetz« manifestiert, und dem, was sich in der Bestimmung »Leben« positioniert.

Der Umstand, dass das Gesetz ohne Macht und Gewalt nicht auskommen kann, deutet an, dass die Selbstgesetzgebung, von welcher Seite auch immer, nur mit Hilfe eines verallgemeinernden Apparats umsetzbar ist. Weder die Seite des »Gesetzes« noch die des »Lebens« sind in der Lage, den entstandenen Zwiespalt auszugleichen.

Mit Blick auf die so gekennzeichnete Positivität des Rechtszustands wendet sich der Blick der Frage auf die Vermittlung.

IV. 3. Kritik der Philosophie

In den letzten drei Absätzen der Abhandlung wendet sich Hegel der Frage nach der Überwindung der in der Entgegensetzung von »Gesetz« und »Leben« herauskristallisierten Positivität des Rechtszustands zu. In diesem Hinblick rückt die Philosophie in den Mittelpunkt. Es sei die Philosophie, die den Gegensatz, der im Volk durch seine Momente nicht aufgelöst, sondern wiederhergestellt wird, dahingehend zu erkennen sucht, dass das Volk, dieses Gemeinwesen, »außer dem absoluten Zusammenhang des Ganzen als ein eigener Teil Selbständigkeit errungen hat« (ebd., S. 528). Was dabei mit dem »Ganzen« und dessen »absoluten Zusammenhang« gemeint ist, ist nichts anderes als die »Idee«, die, wie oben erläutert, als die Außenseite dessen gefasst ist, was sich als Individuelles einzubilden imstande ist. Es ist die Idee, auf die das Individuelle im Hinblick auf seine formelle und nicht zuletzt auch reale Möglichkeit bezogen ist. Jede Konstruktion beruht auf diese Weise auf der Idee, in deren »absolutem Zusammenhang« sie eine konstitutive Außenseite hat.

Wie im Eingang des vorliegenden Kapitels erläutert, unterscheidet sich die Philosophie dadurch von allen anderen Wissenschaften und Wissensarten, dass sie von dieser spekulativen Sichtweise ausgeht, um sich mit »Bestimmtheiten« und »Potenzen« zu beschäftigen. Das Ziel, dass daraus »Begriffe« herausgearbeitet werden, ist nicht von der »Notwendigkeit« befreit zu erreichen. Wenn, so die philosophische Sichtweise, die freie Selbstkonstruktion zustande kommt, muss dies unter der Bedingung der Notwendigkeit geschehen.

Aus dieser Sichtweise wird das Volk auf seine »formale Lebendigkeit« hin betrachtet. Demnach ist das Volk durch die »Nichtübereinstimmung des absoluten Geistes und seiner Gestalt« geprägt, was dazu führt, dass die »absolute Sittlichkeit« – eine Sittlichkeit, die sich in ihrer »reinsten«, »freiesten«, »schönsten« Gestalt darstellen würde – von der gegenwärtigen abweicht. Damit gilt es zu erkennen, um welche Gestalt es sich handelt. So heißt es:

»Sie [die Philosophie, Anm. J. L.] muss für die hohe Idee der absoluten Sittlichkeit auch die schönste Gestalt erkennen; und da die absolute Idee an sich selbst absolute Anschauung ist, so ist mit ihrer Konstruktion unmittelbar auch die reinste und freieste Individualität bestimmt, in welcher der Geist sich selbst vollkommen objektiv in seiner Gestalt anschaut und ganz, ohne Rückkehr zu sich aus der Anschauung, sondern unmittelbar die Anschauung selbst als sich selbst erkennt und eben dadurch absoluter Geist und vollkommene Sittlichkeit ist.« (ebd., S. 530)

Die zitierte Passage lenkt den Blick auf die Außenseite des jeweiligen Individuationsprozesses, die der »absoluten Anschauung« entspricht. Die »absolute Anschauung« erfolgt zwar in der jeweiligen Gestalt der Sittlichkeit, geht jedoch über deren Konstruktion hinaus. Vielmehr ist es so, dass diese Konstruktion aufgrund der »absoluten Anschauung« selbst erneut und umkonstruiert wird. Bei diesem Versuch bemüht die Philosophie sich, die »Rückkehr zu sich aus der Anschauung« zu vermeiden, und hervorzubringen, was als dem absoluten Geist und der vollkommenen Sittlichkeit entspricht.

Um die »absolute Anschauung«, durch die die philosophische Konstruktion gekennzeichnet ist, zu veranschaulichen, gibt Hegel zum Schluss einen Vergleich zwischen der philosophischen Konstruktion und jener Konstruktion, die sich in Naturvorgängen zeigen, an. Die beiden Konstruktionen seien sich in der absoluten Anschauung einig, unter der man eine geistige und kreative Tätigkeit zu verstehen hat, womit es zu einer neuen Gestalt kommt, bei der sie verweilen kann (vgl. ebd.).⁵⁰

⁵⁰ Vgl. in diesem Zusammenhang die Fragmente aus Vorlesungsmanuskripten 1803, Hegel, G. W. F., *Gesammelte Werke*, Bd. 5, Felix Meiner 1998, S. 365-375.

Exkurs: Kritik, Philosophie und Politik

Im Zusammenhang mit dem Rechtszustand konkretisiert sich das Problem der Positivität in der Entgegensetzung zwischen denen, die sich um das Gesetz entwickeln. Es versetzt sich also in die Entgegensetzung zwischen dem, was sich selbst als »Gesetz« manifestieren will, und dem, was sich selbst als »Leben« identifiziert. Es kann, von welcher Seite auch immer ausgesprochen wird, nicht ohne Macht und Gewalt auskommen. Die Selbstgesetzgebung, wie man sie sich als ein Ideal des Rechts vorzustellen pflegt, ist unter dieser Bedingung nur als Ideal geblieben, und wirkt darüber hinaus in die Entgegensetzung hinein. Die so gekennzeichnete Zerrissenheit kann und soll in die philosophische Konstruktion aufgenommen und von dieser her erneut konturiert werden.

Im vierten Kapitel des *Naturrechtsaufsatzes* wird die im vorigen Kapitel angerissene Gestalt der Rechtspolitik unter den Gesichtspunkt gebracht, nach dem sie in Hinblick auf ihre immanente Krise untersucht wird. Wenn in der Rechtsordnung so etwas wie der Gegensatz von »Gesetz« und »Leben« eingetreten ist – ein Gegensatz, dessen Elemente aufeinander nicht in einem Reflexionszusammenhang in Beziehung kommen können, wie es im Anerkennungsprozess der Fall war – bedarf die Rechtsordnung noch eines anderen Vermittlungsmittels als desjenigen der »Anerkennung«. In diesen Problemzusammenhang, der in der Frage nach der Grenze der Rechtspolitik hervortritt, wird die Frage nach der Möglichkeit der Philosophie als politischer Praxis eingezeichnet.

Es ist daher hervorzuheben, dass der Begriff »Philosophie« im aufgezeigten Problemzusammenhang eingebettet ist. Was die Philosophie kennzeichnet, ist eine spezifische Sichtweise, deren Schwerpunkt auf der negativen und indifferenten Seite des Eigenen liegt. Sie ist eine Art Reflexion, die Hegel die »spekulative« nennt. Unter Spekulation versteht er, anders als geläufig behauptet, eine Reflexionsart, in der die Selbstreferenz auf die Fremdreferenz hin modifiziert und erweitert wird. Die daraus entstehende Reflexivität ist höher als diejenige, die mit den Ausdrücken wie »verständlich«, »abstrakt« und »formell« bezeichnet wird. Nicht weil die Reflexivität etwas Anderes und Höheres betrifft, sondern weil sie, anders als bei den üblichen, auf das Bezogensein selbst gerichtet gedoppelt wird. Die Verdopplung macht den Unterschied der philosophischen Reflexion von anderen und durch diesen spezifischen

Verfahrenscharakter zeichnet sich die Philosophie, die auf die Frage nach der Rechtspolitik gerichtet ist, aus.

Im Mittelpunkt steht also eine neue Reflexionsart, wenn im vierten und letzten Kapitel der Verschränkung von Politik und Philosophie nachgegangen ist. Die neue Reflexionsart wird davon ausgehend postuliert, dass die Rechtspolitik in eine abgründige Dynamik versetzt ist. Es bedarf einer ihr fremden Praxis: Einer, die die jetzige Vermittlungsform und zugleich deren andere Seite ans Licht zu bringen sucht. Wenn man dieses Verfahren mit dem Begriff »Kritik« bezeichnen will, ist zu sagen, dass die Kritik aus der Rechtspolitik entspringt, und zwar ihrer Krise der Dysfunktion. Die Kritik zeigt sich in diesem Zusammenhang als neue und andere Konstruktion der Rechtspolitik.

Manche glauben auch heute noch, philosophieren sei alles andere als kritisieren. Denn die Kritik soll sich ja nur analysierend und hinterfragend zu der Sache verhalten.⁵¹ Die Philosophie – zumindest Hegels – richtete sich in dieser Perspektive auf die Wahrheit wie etwa eine Letztbegründung. Im Gegensatz zur Kritik behielt die Philosophie das kratische Moment bei, was problematisch werde, wenn sie sich in die politische Diskussion einmischen will. Wenn man dieser hinsichtlich der Frage nach dem Verhältnis von Politik und Philosophie häufig vertretenen Einstellung folgt, müsste man in der Hegelschen Philosophiekonzeption eines der schlimmsten Beispiels sehen.

Mit derselben Stoßrichtung widmet sich Rancières Arbeit der Frage nach der Politizität der Philosophie, wonach die Philosophie, wenn auch nicht die politische, politisch ist, und zwar in dem Sinne, die Politik zu verunmöglichen. Demzufolge gehört die Politik der Philosophie an, und zwar insofern, als die Philosophie der Politik widerspricht, diese verunmöglicht. Wie angedeutet, ist für Rancière der Begriff Politik mehrdeutig. Und das hängt damit zusammen, dass er bei seiner Auseinandersetzung mit dem Begriff Politik auf einer eigentümlichen Unterscheidung basiert, in der das »Supplement« und die »arche« voneinander zu unterscheiden ist, denn diese ihrer inneren Logik nach einander inkommensurabel seien. Während die wahre Politik mit dem »Supplement« zusammenhängt, erfolgt die Politik immer nur infolge der Logik der »arche«, wenn diese durch die »Suspendierung« der »Logiken

⁵¹ Geuss, R., Normativität in der Kritischen Theorie der Politik in: *Kritische Theorie der Politik*. Bohmann, U., und Sörensen, P., Suhrkamp 2019, S. 361.

legitimer Herrschaftsgewalt« in Erscheinung tritt (Rancière 2008, S. 23⁵²). Das »Volk« oder das wahre politische Subjekt ist abwesend, sofern sich die »Polizei« als Politik realisiert.

Was das polizeiliche Verfahren, das man als Politik zu bezeichnen pflegt, angeht, bedarf es vor allem der Erläuterung der »Aufteilung des Sinnlichen« (ebd., S. 31). Anders als es vordergründig erscheint, begrenzt sich die Tätigkeit nicht auf das, was man unter Dingen versteht. Denn sie bezieht sich auf die »Aufteilung dessen, was sichtbar ist und was nicht, dessen, was sich vernehmen lässt und was nicht« (ebd.). Im Grunde genommen handelt es sich also bei der Aufteilung weniger um das Sinnliche als um die Sichtbarkeit, weniger um das Materielle als um das Formelle. Die polizeiliche Arbeit, die uns geläufig als Politik verkennt wird, enthält in sich dieses auf der Sichtbarkeit bezogene formelle Verfahren. Wenn in der gemeinen Politik immer dieser Vorgang steckt, ist daran die Philosophie beteiligt. Darin besteht nämlich die Politizität der Philosophie. So heißt es:

»sofern das Eigene der politischen Philosophie darin besteht, das politische Handeln in einer eigenen Seinsweise zu begründen, ist es das Eigene der politischen Philosophie, den konstitutiven Streit der Politik auszulöschen. Gerade in der Beschreibung der Welt der Politik bewerkstelligt die Philosophie diese Auslöschung.« (ebd., S. 39)

Das Politische in der Philosophie besteht nach Rancière darin, zu bestimmen, was das Politische ist. Dieses Bestimmen tut die Philosophie, indem sie über die »Seinsweise« des Politischen spricht. Wenn die Philosophie etwas begründet, ist die Begründung daher theoretisch und praktisch zugleich. Denn es ist die Begründung, den das Politische ausmachenden Streit auszulöschen. Die philosophische Begründung beteiligt sich in der Art und Weise an der »Archi-politik« (ebd.): Einer Politik, die der Politik widerspricht.

Eine ähnliche Auffassung wird auch aus der republikanischen Sicht, wie beispielsweise derjenigen Arendts, vertreten. Sie schreibt in einem Vorlesungsmanuskript, dass es einzig und allein Kant ist, den man in der Geschichte der politischen Philosophie als politischen Denker bezeichnen kann, weil er dazu nichts hinterlassen hat.⁵³ Eine politische Philosophie hält sie für

⁵² Rancière, J., *Zehn Thesen zur Politik*, Diaphanes 2008.

⁵³ Vgl. vor allem Arendt, H., *Das Urteilen*, 4. Aufl. 2017. Dort heißt es: »An diesem Punkt nun können wir nicht umhin, das so seltsam schwierige Problem der Beziehung zwischen Politik und Philosophie oder besser die Haltung, zu der Philosophen hinsichtlich des ganzen politischen Bereichs neigen, wenigstens zu erwähnen. Sicherlich, andere Philosophen taten, was Kant nicht getan hat; sie schrieben Politische Philosophien. Doch das bedeutet nicht, dass sie deshalb eine bessere Meinung davon gehabt oder dass politische Probleme weiter im Zentrum ihrer Philosophie gestanden hätten.« Ebd., S. 36.

absurd, wenn und insofern sie das Politische aus der philosophischen Sicht aufzugreifen sucht. Der Blick der philosophischen Untersuchung richte sich auf die »arche«, die nicht den »Anfang«, sondern den »Grund« bedeute, und die Politik und das Politische würden sich auf den »Anfang«, nicht den Grund, beziehen. Die philosophische Untersuchung entspreche überhaupt nicht der Untersuchung des Politischen.

Gegen die poststrukturalistische und die republikanische Auffassung vom Verhältnis von Politik und Philosophie sind aus meiner Sicht zwei Punkte zu bemerken. Erstens berührt Hegels Philosophie die Logik der »arche« in kritischer Hinsicht, und zwar so, dass er jeden Begründungsversuch infolge seiner Antinomie dem, was ihm gegenüber fremd und indifferent ist, ausgesetzt sieht. In Hegels Philosophie wird die Logik der Arche insofern ins Zentrum der Untersuchung gestellt, als sie letztlich eine Form ist, um sich selbst in Beziehung auf Anderes zu realisieren. Zweitens gilt die Politik bei Hegel auch einer Form, die sich in Beziehung auf Anderes, nämlich das Praktische und das Rechtliche, wenn dieses in der Gesellschaft entwickelt worden ist, zu produzieren und reproduzieren hat. Für das Verhältnis von Philosophie und Politik bedeutet es, dass die Formen, die in der Politik für die Politik entwickelt werden, von Seiten der Philosophie ihrer Möglichkeit nach nochmals reflexiv werden. Dies ist alles andere als die Herrschaft der arche. Vielmehr steht im Zentrum die Idee, dass die Formen, die sich in der gesellschaftlichen und politischen Realität wie die arche verfestigt haben, reflexiv werden können und sollen.

Von dieser Auffassung ausgehend kann und sollte festgestellt werden, dass die Philosophie als *kritisch* und alle anderen Wissensarten und Wissensweisen *kratisch* zu betrachten sind. Denn der »gesunde Menschenverstand« funktioniert nur dann zuverlässig, wenn er etwas begründet. Und wenn die Weise der »Vorstellung« auf ihre antinomische Struktur hin reflektiert wird, ist es die Philosophie, die diese Reflexion, die kritisch ist, vollzieht.

Teil II. Philosophie und Befreiung

Einleitung

Zu Beginn des zweiten Teils möchte ich erörtern, was das Ziel der folgenden Kapitel ist und wovon sie konkret handeln. Das Ziel ist zu plausibilisieren, dass und inwiefern Hegels Philosophie der Frage nach der Befreiung gilt. Diese Frage war im letzten Kapitel im Zusammenhang mit dem Thema Rechtspolitik und deren Grenze diskutiert worden, und zwar in der Hinsicht, dass die philosophische Konstruktion in der Sphäre des politischen Handelns als ein politischer Faktor auftritt, indem sie eine umfassendere Form von Reflexion dort in Gang setzt, was für die gegenwärtige Konstruktionsform eine Konsequenz haben muss. Bezüglich des Themas »Befreiung« dehnt sich der Blick nun auf Hegels philosophische Konzeption als solche aus. An einigen zentralen Stellen seines Textes geht Hegel davon aus, dass es die Befreiung ist, und zwar die wahre, auf die die Philosophie abzielt. Welche Tiefe und Reichweite hat dieser Hinweis für das Verstehen von Hegels Philosophie?

In den folgenden Kapiteln gehe ich davon aus, dass Hegel der Philosophie eine praktische und sogar politische Bedeutung zuschreibt, indem er die philosophische Betrachtung als Befreiungspraxis bestimmt. Das hängt erstens mit der Entstehung der Philosophie zusammen, wonach sie ursprünglich aus dem Anliegen der Befreiung entsteht und sich entwickelt. Auch im Prozess der Philosophie kommt es auf die Befreiung an, und zwar hinsichtlich eines jeden Individuums, das das Philosophieren in sich vollzieht. Individuum, Philosophie und Befreiung – diese drei Begriffe sind es, die Hegels Philosophiekonzeption bestimmen. Worum es sich konkret handelt, in welchem Zusammenhang sie sich dabei aufeinander beziehen, und schließlich welches Bild von Befreiung herausgebildet wird: Auf diese Frage werde ich in den folgenden Kapitel zu antworten versuchen.

Zunächst gehe ich auf die eben umrissene Philosophiekonzeption Hegels ein, um sie in ihren eigentümlichen Aspekten anschaulich zu machen. Die verschiedenen »Einleitungen« werden unter diesem Blickwinkel aufgegriffen und dahingehend bearbeitet, dass sie um einen ganz spezifischen Begriff von Voraussetzung kreisen (Kapitel V).

Die beiden darauffolgenden Kapitel (Kapitel VI und VII) fokussieren sich auf die Frage, inwiefern das »Leben« mit dem »Bewusstsein« verbunden ist. Zunächst gehe ich der *Phänomenologie* nach, und zwar dem ersten Abschnitt des ersten Kapitels über die »sinnliche Gewissheit« (Kapitel VI).

Als nächstes wende ich mich der Geistesphilosophie zu, in der die Verwobenheit von Seele und Bewusstsein einen systematischen Ausdruck erhält. Dort wird explizit erläutert, worum es dem Übergang von der Seele zum Bewusstsein geht. Unter diesem Blickwinkel rückt das Problem der »Unmittelbarkeit« in den Vordergrund. Das Bewusstsein, um vorzugreifen, tritt in dem Problemzusammenhang von Individuation als Lösungsstrategie auf (Kapitel VII).

Der in der *Phänomenologie* angedeutete und in der Philosophie des subjektiven Geistes explizit gemachte Problemzusammenhang wird in der *Logik*, und zwar in ihrem letzten Kapitel, auf noch abstrakterer Ebene diskutiert. Dort handelt es sich also um die Form als solche und deren Transformation (Kapitel VIII). Zum Schluss gehe ich auf die Rechtsphilosophie ein, um ein konkretes Bild von der Hegel'schen Befreiungskonzeption darzustellen. Mit diesem Ziel wende ich mich auch Benjamins Befreiungsgedanken zu (Kapitel IX).

V. »Denken als solches« und Philosophie

V. 1. Voraussetzung der Philosophie

Die Einleitung zu seiner Geistesphilosophie beginnt Hegel mit den folgenden Bemerkungen:

»Die Erkenntnis des Geistes ist die konkreteste, darum höchste und schwerste. Erkenne dich selbst, dies absolute Gebot hat weder an sich noch da, wo es geschichtlich als ausgesprochen vorkommt, die Bedeutung nur einer Selbsterkenntnis nach den partikulären Fähigkeiten, Charakter, Neigungen und Schwächen des Individuums, sondern die Bedeutung der Erkenntnis des Wahrhaften des Menschen wie des Wahrhaften an und für sich, – des Wesens selbst als Geistes. Ebenso wenig hat die Philosophie des Geistes die Bedeutung der sogenannten Menschenkenntnis, die [...] zum Substantiellen, dem Geist selbst, nicht dringt.« (Enz. §377)

Hinzukommt:

»Seinen Begriff zu erkennen, gehört zur Natur des Geistes. Die vom delphischen Apollo an die Griechen ergangene Aufforderung zur Selbsterkenntnis hat daher nicht den Sinn einer von einer fremden Macht äußerlich an den menschlichen Geist gerichteten Gebots; der zur Selbsterkenntnis treibende Gott ist vielmehr nichts anderes als das eigene absolute Gesetz des Geistes. Alles Tun des Geistes ist nur ein Erfassen seiner selbst. [...] Ein durchaus Anderes ist für den Geist gar nicht vorhanden.« (Enz. §377 Zu.)

Die »Erkenntnis des Geistes« als die »Selbsterkenntnis« soll dem Geist selbst als das »absolute Gebot« gegeben sein. Das Selbsterkennen im Sinne von seinem Begriff zu erkennen sei dabei die »Natur des Geistes«. Was die darzustellende Geistesphilosophie angeht, ist dies genau ihr Ziel.

Die angeführte Passage scheint mit einem Paradox zusammenzuhängen. Denn mit dem Wort »Selbsterkenntnis« ist hier ein Doppeltes gemeint: Einerseits handelt es sich um die »Natur des Geistes«, wonach der Geist immer nur sich selbst erkennt, aber andererseits um die »höchste und schwerste« Erkenntnis des Geistes, wonach der Geist bisher nie im vollen Sinne sich selbst erkannt hat. Hinzuzufügen ist, dass diese außergewöhnliche Konstellation nicht nur hier in der Einleitung zur Geistesphilosophie, sondern auch in den darauffolgenden Absätzen zum »Begriff des Geistes« (Enz. §§381-385) eine wesentliche Rolle zu übernehmen scheint. Und zwar so, dass die Philosophie des Geistes, die Hegel nun darzustellen beginnt, auf die angerissene Differenz gegründet ist. Kann es als eine auch in philosophischer Hinsicht nachvollziehbare Herangehensweise der Philosophie bewertet werden, wenn sie eine Differenz innerhalb ihrer selbst um sich selbst willen zieht und sich darauf gegründet sieht?

Aus dem Gesagten scheint eine Erläuterung erforderlich zu sein. Es gilt nämlich zu erkennen, worum es der umrissenen Differenz geht, also der Differenz vom Geist als solchem, der immer nur selbstbezüglich sein soll, und dem philosophierenden Geist, der auf das nie gelungene Selbstbeziehen eingestellt ist, und welchen Sinn und Bedeutung diese Differenz hinsichtlich des Hegel'schen Philosophieentwurfes hat. In der folgenden Auseinandersetzung werde ich eine Antwort hinsichtlich des Hegel'schen Ansatzes der »Voraussetzung der Philosophie« herausarbeiten.

1) *Denken als solches*. Das Denken als solches stellt sich als das »Prinzip der Erfahrung« (Enz. §7) dar. Die Erfahrung bezieht sich auf die »Wirklichkeit«, die, so Hegel, nichts anderes ist als der »im Gebiet des lebendigen Geistes ursprünglich hervorgebrachte und sich hervorbringende, zur *Welt*, äußeren und inneren Welt des Bewusstseins gemachte Gehalt«. Die Erfahrung in dieser die Wirklichkeit hervorbringenden und fürwahrhaltenden Tätigkeit ist das Denken als solches.

Das Denken als solches wird in der Einleitung zur gesamten Enzyklopädie in seinen zentralen Aspekten bestimmt. Das Denken als solches ist nicht so mit den mit »dem Tier gemeinsamen« Formen des Geistes – dem Gefühl, der Anschauung, der Phantasie usw. – verbunden, als wäre es eines der vielen geistigen Vermögen. Es ist vielmehr dasjenige, wodurch die üblichen »bewirkt« sind. Während diese nur Formen sind, ist es *die* Form (vgl. Enz. §2).

Dasselbe gilt auch für das Verhältnis des Denkens als solchem und dem »Nachdenken«. Das Nachdenken ist eine Form, die von den anderen dadurch zu unterscheiden ist, dass es sich mit der Allgemeinheit befasst. Es befasst sich mit den Gedanken, Begriffen und Notwendigkeiten. Davon weicht das Denken als solches ab, weil und insofern dieses dem Prinzip der Wirklichkeit und nicht dem der Gedanken gilt.

Das Nachdenken nennt man auch das »reflektierende Denken« (Enz. §2) und das reflektierende Denken ist auf die Gedanken und damit die »Abstraktionen« gerichtet. Die Gedanken sind die Abstraktionen, weil sie auf das, was empfunden, angeschaut, gefühlt usw. wird, bezogen sind. Davon abstrahierend will das reflektierende Denken auf die »Notwendigkeit des Inhalts« hinaus. Der Inhalt ist der empfundene, angeschaute, gefühlte und vor allem »vom *Denken bestimmte* und *durchdrungene*« (ebd.). Durch das Denken wird der

Inhalt *bewirkt*, durch das reflektierende wird er nach seiner Notwendigkeit hin gefragt. Jenes Denken formiert, dieses Denken umformiert.

Das Denken als solches ist vorangegangen, wenn das reflektierende beginnt. Aber wie steht es mit den Formen wie fühlen, anschauen usw.? Gilt auch für diesen Zusammenhang dasselbe Verhältnis? Wenn dem so ist, was ist dann das Denken als solches?

2) *Philosophisches Denken*. Nachdem das Denken als solches im Verhältnis zu anderen Formen des Denkens kurz skizziert wird, kommt es auf die philosophische Gestalt des Denkens an. Zunächst wird festgestellt, dass das philosophische Denken vor allen Dingen mit dem Nachdenken zu tun hat. Wie bei üblichen Wissenschaften ist es auf die Gedanken, und zwar die »Notwendigkeit des Inhalts«, gerichtet. Anschließend wird thematisiert, wodurch das philosophische Denken doch noch vom üblichen Nachdenken abweicht. Der Unterschied liege dabei darin, dass das Nachdenken im Fall der Philosophie auf den »Begriff« abzielt. Der »Begriff« gilt dabei nicht als irgendein Begriff dessen, was vorgestellt wird. Er soll genau das Denken als solches sein.

Durch die Gerichtetheit auf den »Begriff« als sich selbst unterscheidet sich das philosophische Denken vom üblichen Nachdenken. Es beschäftigt sich zwar mit den »Gedanken«, »Begriffen« und »Verhältnissen«, aber dies nur, um sich selbst als das Denken als solches zu begreifen. Es ist sein Ziel, dem Inhalt die »freie Gestalt« zu verleihen (Enz. §9). Und bei dieser Zielvorstellung ist es dem »Bedürfnis« des Denkens ausgesetzt, einem Bedürfnis, bei sich selbst zu sein. So heißt es:

»Das Nachdenken, insofern es darauf gerichtet ist, diesem Bedürfnisse Genüge zu leisten, ist das eigentlich philosophische, *das spekulative Denken*. [...] Als Nachdenken hiermit, das in seiner *Gemeinsamkeit* mit jenem ersten Nachdenken zugleich davon *verschieden* ist, hat es außer den gemeinsamen auch *eigentümliche Formen*, deren allgemeine der *Begriff* ist.« (Enz. §9)

Das »eigentlich philosophische« und »spekulative« Denken greift den »Begriff«, der im üblichen Nachdenken nicht thematisiert wird, auf, weil es

»im *Gegensatz* oder bloß im *Unterschied von diesen Formen* seines Daseins und seiner Gegenstände auch seiner höchsten Innerlichkeit, *dem Denken*, Befriedigung verschaffe und das Denken zu seinem Gegenstande

gewinne. So kommt er *zu sich selbst*, im tiefsten Sinne des Wortes, denn sein Prinzip, seine unvermischte Selbstheit ist das Denken.« (Enz. §11)

Die Annahme der »unvermischten Selbstheit« ist es, warum das spekulative Denken den »Begriff« aufgreift. Es will davon ausgehend durch das Nachdenken hindurch darstellen, dass der Gegensatz *keiner* ist. Es will den Glauben an die Identität Entgegengesetzter in sich mit sich selbst realisieren. Dieser Glaube lautet wie folgt:

Dass das »Denken sich nicht verliert, selbst wenn es sich in Widersprüche verwickelt, d. i. sich in die feste Nichtidentität der Gedanken verliert, somit sich selbst nicht erreicht, vielmehr in seinem Gegenteil befangen bleibt« (Enz. §12).

Es geht um diesen Glauben, wenn die Einleitung zur Geistesphilosophie von der »Natur des Geistes« spricht. Es ist *dessen* Glauben, *der* davon ausgehend zu sich selbst kommen will.

3) *Glaube an die Identität Entgegengesetzter*. Das philosophische Denken ist dasjenige Nachdenken, durch das es sich selbst Befriedigung schaffen will. In dieser Auffassung steckt Hegels Voraussetzungsgedanke. Das philosophische Denken beginnt mit der Voraussetzung seiner selbst als das Denken als solches. Es setzt voraus, dass es selbst im Wesentlichen als das Denken als solches aufgefasst werden soll. Es ist der Unterschied, der keiner ist – es ist die Identität am Unterschied. Es ist der »Begriff« in diesem Sinne. Der Geist hat diesen »seinen Begriff« zu erkennen. All das gehört zu der »Voraussetzung der Philosophie«.

Dieser Gedanke von »Voraussetzung« ist für alle von Hegel verfassten philosophischen Schriften maßgebend und rückt an einigen Stellen in den Vordergrund. In der »Lehre vom Begriff« zum Beispiel, und zwar an der Stelle, wo der Übergang zur teleologischen Bestimmung der Objektivität erklärt wird, greift Hegel den Begriff der »List der Vernunft« auf (Enz. §209). Der zugrundeliegende Gedanke ist der, dass die Teleologie im Wesentlichen damit zusammenhängt, dass das Einzelne den Schein des Verlustes seines Beisichseins zur Disposition stellen kann. Nur der menschliche Einzelne soll das bemeistern, indem er in sich eine Voraussetzungstechnik entwickelt. Denn das führt dazu, dass er die ihm fremd und indifferent verlaufende Objektivität als die *seinige* zu behandeln zu vermag. Diese Art von

Setzen gehört dem Einzelnen als dessen Macht, die dazu in der Lage ist, sich auf Andere Bezugnehmend zu erhalten.⁵⁴

Dasselbe Motiv wird auch in der Lehre des »absoluten Geistes« (Enz. §§ 533-577) dargestellt. Dort zeigt sich die Auffassung, dass die drei Gestalten des absoluten Geistes, die Kunst, die Religion und schließlich die Philosophie, wenn auch in je verschiedenen Praxen, ein und dieselbe Voraussetzung zur Disposition stellen, welche besagt, dass der vorhandene Gegensatz *keiner* sei. Davon ausgehend wollen die drei Gestalten des absoluten Geistes die genannten Voraussetzungsmechanismen in sich entwickeln. Daraus kommt es zu den künstlerischen, den religiösen und den philosophischen Praktiken.

Auch im Übergang zur »absoluten Idee« ist zu erinnern:

»Die Vernunft kommt an die Welt mit dem absoluten Glauben, die Identität setzen und ihre Gewissheit zur *Wahrheit* erheben zu können, mit dem Triebe, den *für sich an sich* nichtigen Gegensatz auch als nichtig zu setzen.« (Enz. §224)

Die Vernunft ist vor allem der Trieb, der durch den »absoluten Glauben« hindurch zur Realisierung dieser Wahrheit führt.

In der *Phänomenologie*, und zwar an einer der wichtigsten Stellen, an der das »Bewusstsein« sich selbst als das »Selbstbewusstsein« zu finden beginnt, schreibt Hegel:

»Die Einheit des Selbstbewusstseins mit sich selbst [...] ist hiermit für es [das Bewusstsein, Anm. J. L.] ein Bestehen, welches aber nur *Erscheinung* oder Unterschied ist, der *an sich* kein Sein hat. Dieser Unterschied seiner Erscheinung und seiner Wahrheit hat aber nur die Wahrheit, nämlich die Einheit des Selbstbewusstseins mit sich selbst, zu seinem Wesen; diese muss ihm wesentlich werden, d. h. es ist Begierde überhaupt.« (PhG, S. 139)

Die begehrende Gestalt des Bewusstseins weiß sein Wesen als das Selbstbewusstsein. Das Wissen des Bewusstseins ist dabei nur noch eine »Gewissheit«, die nicht mehr als ein Verlangen ist. Es ist die »Begierde« in dem Sinne, dass diese Gewissheit sein inneres Wesen ist, das »wesentlich werden« muss.

Als letztes lässt sich hinzufügen, dass die »Voraussetzung« aus Hegels *Sich* nicht nur mit dem Symbolischen, sondern auch mit dem Lebendigen überhaupt zusammenhängt. Der Begriff »Idealismus« kennzeichnet in Hegels Denken die Disposition dieser »Voraussetzung«, die nicht nur mit dem menschlichen, sondern auch mit all dem, was unter Individuation zu

⁵⁴ Vgl. dazu das 8. Kapitel.

verstehen ist, zusammenhängt. In diesem Zusammenhang spricht die Naturphilosophie davon, dass das Tier »allzu idealistisch« ist (Enz. §246 Zu.). Der Begriff »idealistisch« bezeichnet also die Selbstbeziehung als solche, die mit der Voraussetzung seiner selbst als Wesentliches im Verhältnis zu dem, was unwesentlich ist, funktioniert. Mit dem Wort »allzu« deutet Hegel darauf hin, dass die Selbstbeziehung noch komplexer werden kann und soll. Daher sollte festgestellt werden, dass das begehrende Bewusstsein im Vergleich zu der sich in der Sittlichkeit oder der Religion realisierenden Vernunft »allzu idealistisch« ist.

4) *Frage der Selbstimplikation.* Da auf diese Weise in Hegels Philosophiekonzeption ein eigentümlicher Gedanke von Voraussetzung entwickelt ist, trifft die geläufige Kritik, wonach Hegel mit seiner Philosophie eine voraussetzungsfreie Wissenschaft vorzugeben versuchte, nicht ganz auf ihn zu. Diesbezüglich ist festzustellen, dass Hegel der Anforderung der Begründung, die nicht zu erreichen wäre, wenn irgendeine Voraussetzung in dem philosophischen System geblieben wäre, gerecht werden will. Hegel ist dabei der Ansicht, dass es eine solche Begründung überhaupt nicht geben kann. Wenn das eine und höchste Prinzip, dem alle andere unterliegen sollen, in einem philosophischen System begründet würde, kommt es als nächstes zum Umschlag ins Gegenteil. Das Bedingende zeigt sich damit in der Bedingtheit. Jeder Begründungsversuch, Jeder Wissensversuch ist in der Art und Weise in die Frage der Selbstimplikation, dass das gesetzte Prinzip was auch immer von ihm selbst gesetzt ist, verwickelt. Bei dieser Überlegung ist Hegel eher einer der Denker, die auf die Unmöglichkeit der voraussetzungsfreien Wissenschaft gerichtet sind. Wenn trotzdem in seiner Philosophie der Voraussetzungs begriff ins Zentrum gestellt ist, kommt es dabei auf etwas Anderes als das voraussetzungsfreie Begründungsideal an.

In diesem Zusammenhang lässt sich die Einleitung zur Geistesphilosophie der *Enzyklopädie* heranziehen. Dort kritisiert Hegel, dass alle bisherige Betrachtungen des Geistes dem Geist, dem Gegenstand der Betrachtung, nicht angemessen gewesen waren. Denn sie hatten den Geist entweder als »Substanz« oder als »Einzelnes« vorausgesetzt (vgl. Enz. §378). Der Geist, durch diese oder jene Gegenstandsbestimmung bestimmt, ist in eine Vielzahl von Bestimmungen eingeschlossen, welche ebenfalls einfach vorausgesetzt sind. Sowohl die Gegenstandsbestimmung als auch die damit zusammenhängenden Bestimmungen gehören

aber letztlich dem Geist als dem Betrachtenden an. Wenn man sich daher fragt, was denn im Kern vorausgesetzt wird, liegt die Antwort darin, dass es der Geist im Sinne vom Betrachten ist. Bei dieser Auseinandersetzung Hegels kommt es also darauf an, dass der Geist durch *einen* Kreis von Voraussetzungen was zu erkennen sucht.

Wenn trotzdem Hegel in seinem Systemdenken an eine voraussetzungsfreie Wissenschaft denkt, konzentriert er sich auf das Voraussetzende und dessen Prozessualität. Wenn Hegel also die Philosophie als eine voraussetzungsfreie Wissenschaft versteht, versteht er sie von einem Standpunkt her praktiziert, wo die unzähligen Voraussetzungen ein- und ausgesetzt werden, und zwar angesichts des philosophierenden Subjekts. Diese Einsicht erläutert Hegel wie folgt:

»Für den *Anfang*, den die Philosophie zu machen hat, scheint sie im allgemeinen ebenso mit einer subjektiven Voraussetzung wie die anderen Wissenschaften zu beginnen, nämlich einen besonderen Gegenstand, wie anderwärts Raum, Zahl usf., so hier das *Denken* zum Gegenstand des Denkens machen zu müssen. Allein es ist dies der freie Akt des Denkens, sich auf den Standpunkt zu stellen, wo es für sich selber ist und *sich* hiermit *seinen Gegenstand selbst erzeugt* und *gibt*. Ferner muss der Standpunkt, welcher so als *unmittelbar* erscheint, innerhalb der Wissenschaft sich zum Resultat, und zwar zu ihrem letzten machen, in welchem sie ihren Anfang wieder erreicht und in sich zurückkehrt. Auf diese Weise zeigt sich die Philosophie als ein in sich zurückgehender Kreis, der keinen Anfang im Sinne anderer Wissenschaften hat, so dass der Anfang nur eine Beziehung auf das Subjekt, als welches sich entschließen will zu philosophieren, nicht aber auf die Wissenschaft als solche hat.«
(Enz. §17)

Es gilt zunächst einzuräumen, dass es keine Wissensart gibt, die sich voraussetzungsfrei darzulegen vermag. Alles Wissen, darunter auch die Philosophie, ist in die Frage der Selbstimplikation verstrickt. Die »Voraussetzung der Philosophie« gibt dieser Frage eine neue Richtung. Denn die Philosophie greift noch eine andere Voraussetzung auf, wonach all die Voraussetzungen in dem *Setzen* eines Subjekts bestehen, und beginnt zu *vermitteln*, was als Voraussetzungen in Erscheinung kommt. Durch diese Vermittlung sieht sie sich selbst und alle anderen in *einem* Zusammenhang, in dessen Mittelpunkt ein philosophierendes Subjekt steht. Und all die Prozesse kann es nur dann geben, wenn ein Subjekt sich zu philosophieren entscheidet.

Hegels Philosophie nimmt die Frage der Voraussetzung ernst, die aber nicht in der Hinsicht aufgefasst ist, dass die Philosophie auf ein nicht mehr bloß vorausgesetztes, vielmehr begründetes Prinzip gegründet sein soll. Die Frage der Voraussetzung bewegt sich in Hegels Denken nicht auf der Ebene der Aussagen, um deren Beziehung zueinander es sich handelt.

Vielmehr kommt es ihm darauf an, dass das Einzelne durch eine Menge Voraussetzungen und deren Entfaltungen tätig ist. Nicht auf der Ebene der Aussagen, sondern auf der der Form, und zwar des kognitiven und praktischen Individuums, denkt Hegel an die Frage der Voraussetzung.

5) *Bedürfnis der Philosophie.* In seiner Entwicklung betrachtet, geht Hegels Voraussetzungsgedanke zurück auf die ersten Jahre seines Jenenser Aufenthalts. Dort entwickelt sich der Gedanke mit dem Titel des »Bedürfnisses der Philosophie«, wie man ihn in Hegels Vorlesungsmanuskripten um das Jahr 1800/01 sehen kann.⁵⁵ Demnach begegnet das Einzelne sowohl in seinem Fühlen als auch in seinem reflexiven Denken einer ihm entgehenden Bewegung, die und deren Macht von ihm selbst nicht zu integrieren ist. Es befindet sich im »Teilsein« (GW2, S. 344), was zum »Bedürfnis der Philosophie« führt.⁵⁶ Das »Bedürfnis der Philosophie« erhebt sich also aus dem Zusammenhang, in dem das Bezogensein von dem Lebendigen negativ im Hinblick auf seine Überwindung erfahren wird.⁵⁷

Der Ansatz des »Bedürfnisses der Philosophie« führt zu dem der »Voraussetzung der Philosophie«. Dieser ist, anders ausgedrückt, in der Auffassung des einzelnen Lebens als eine in sich zerrissene Formtätigkeit eingebettet. Das Wort »Voraussetzung« kann in Bezug auf das einzelne Individuum ein Doppeltes bezeichnen, zum einen als Kennzeichnung des lebendigen Individuums, welches in der Voraussetzung von Entgegensetzung wie etwa sich selbst und

⁵⁵ Es lassen sich hier zwei Fragmente aus dem Jahr 1800 anführen. Vgl. G.W. F. Hegel *Frühe Schriften II*, hrsg. von Jaeschke, W., Bd. 2 in *Gesammelte Werke*, Felix Meiner 2014, S. 341-348.

⁵⁶ Streng genommen befasst sich Hegel mit dem »Bedürfnis der Philosophie« erst in den Jenenser Vorlesungsmanuskripten. Denn die Fragmente aus dem Jahr 1800 sprechen eigentlich vom Bedürfnis der »Erhebung«, wobei Hegel davon ausgeht, dass die Philosophie im Zuge des »reflexiven Denkens« diesem nicht gerecht werden kann. Für die Philosophie kommt es darauf an, auf sich selbst zu verzichten, damit die Religion ansetzen kann. So heißt es: »Dieses Teilsein des Lebendigen hebt sich in der Religion auf, das beschränkte Leben erhebt sich zum Unendlichen; und nur dadurch, dass das Endliche, selbst Leben ist, trägt es die Möglichkeit in sich zum unendlichen Leben sich zu erheben. Die Philosophie muss eben darum mit der Religion aufhören, weil jene ein Denken ist, also einen Gegensatz teils des Nichtdenkens hat, teils des Denkenden und des Gedachten; sie hat in allem Endlichen die Endlichkeit aufzeigen, und muss durch Vernunft die Vervollständigung desselben fordern, besonders die Täuschung«. GW2, S. 344. Die hier offengelegte Skepsis gegen die Philosophie verschwindet in den Fragmenten, die im nächsten Jahr 1801 anlässlich der Vorlesung über die Einleitung in die Philosophie verfasst werden. Dort ist zum ersten Mal vom »Bedürfnis der Philosophie« die Rede. Vgl. GW 5, S. 259-275.

⁵⁷ Vgl. Hegel, G.W.F., *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Bd.12 in zwanzig Bänden, Suhrkamp 1986, vor allem den zweiten Teil über die griechische Welt.

Andere am Werk ist und auch darunter leidet, zum anderen als Kernmerkmal der philosophischen Vorgehensweise, in der die Zerrissenheit, auf die es dort ankommt, in die andere Tätigkeitsform aufgenommen und damit anders als zuvor behandelt wird. Die Voraussetzung, die im lebendigen Individuum um dessen selbstbezüglicher Tätigkeit willen einfach verwendet wird, und die, die von ihm um der damit zusammenhängenden Zerrissenheit mit bewusst eingesetzt wird. Was diese angeht, kommt es auf die Philosophie. Philosophie existiert nur dann, wenn das lebendige Individuum mit der Verwendung von Voraussetzung für das Leben selbst in die Zerrissenheit gerät und sich daraus herausreißen will. Philosophie beschäftigt sich mit Voraussetzungen, die im Leben für das Leben auf der Ebene des Vollzugs ein- und ausgesetzt werden, indem sie ihrerseits die Voraussetzung in anderer Richtung als im einfachen Leben ein- und aussetzt. Unter dieser Arbeit wird das Gefühl des Selbstverlusts dahingehend interpretiert, dass es nur mit dem zusammenhängt, was zur Selbstbezüglichkeit seiner selbst am Werk ist. Die »verlorene« Selbstbeziehung gehört dann der von sich selbst gemachten Täuschung.

Hegel spricht vom »Bedürfnis der Philosophie«. Was damit gemeint ist, die Struktur von Voraussetzungen, die das Leben für das Leben herbeiführt, damit es sich selbst zu dem, was ihm indifferent ist, verhält. Da diese Struktur dem Lebendigen selbst als Entzweiung erscheint, hat die Philosophie sich mit der Umkonstruktion der Voraussetzungen zu beschäftigen. Das Bedürfnis entstammt nach dieser Auffassung aus dem Praktischen, das das Leben betrifft. Die Philosophie will ihm gerecht werden, indem sie sich auf das Praktische bezieht und es auf der Ebene des Begrifflichen umzustrukturieren sucht. Hegel entwickelt diese Einsicht bis in das Jahr 1800 außerhalb von der Philosophie. Denn er war der Ansicht, dass die Philosophie in Bezug auf dieses Problem für negativ gehalten werden soll, denn sie beschäftigt sich immer mit einer »Täuschung«. In den kommenden Jahren schlägt diese Ansicht ins Gegenteil um, wonach die »Geistwerdung« in der Philosophie erreicht werden kann. In ihr verhält sich der Geist »zur absoluten, freien Notwendigkeit, indem er sich erkennt als in seiner Entgegensetzung er selbst seiend« (GW5, S. 370).

Unter diesem Blickwinkel heißt es nun:

»Die Götter der Poesie oder das rein Poetische sind ebenso beschränkte Gestalten, und der absolute Geist, das absolute Leben, weil es die Gleichgültigkeit aller Gestalten ist, in seinem Wesen ebenso alle vergehen, als sie in ihm sind, entflieht der Poesie selbst: er ist allein in der Philosophie auszusprechen und darzustellen.« (GW5, S. 373)

Es gelte allein die Philosophie, das »absolute Leben«, auch im Zuge der »Gleichgültigkeit aller Gestalten« ins Sichtfeld treten zu lassen. Dies kann in der Poesie nicht der Fall sein. Die kritische Bemerkung gegen die Poesie nimmt jedoch an, dass sowohl in der Poesie als auch der Philosophie die Frage der »Befreiung« (ebd., S. 370) im Mittelpunkt steht. Unter dieser Perspektive heißt es:

»Beides, Kunst und Spekulation sind in ihrem Wesen der Gottesdienst, – beides ein lebendiges Anschauen des absoluten Lebens und somit ein Einssein mit ihm.« (DS, S. 113)

Ihr gemeinsames »Wesen« – das lebendige Anschauen des absoluten Lebens, um ein Einssein mit ihm zu erreichen – bedarf weiterer Verfahrensweisen, in denen die philosophische am besten ist. Denn durch die »Lösung der Aufgabe der Philosophie« kommt das Einzelne dazu, seine Einzelheit »mit dem Allgemeinen der Welt zu versöhnen« (ebd., S. 367).

Diese Überlegungen stehen im Hintergrund des Bemühens Hegels um den Begriff der »Voraussetzung der Philosophie«. Dieser Begriff ist, so möchte ich betonen, im Begriff der »Befreiung« verwurzelt, der auf der Idee beruht, dass das Lebendige auf einer paradoxen Struktur, in der es immer selbstbezüglich auf Fremdes bezogen ist, tätig ist.⁵⁸ Das Anliegen der Befreiung ist wesentlich für dieses Individuum. Philosophie entwickelt sich aus diesem Anliegen.

⁵⁸ Der Ansatz der Voraussetzung der Philosophie ist bei Hegel, so meine Lesart, weniger hinsichtlich der Begründungsfrage einer philosophischen Systematik als hinsichtlich der Grundbedingung des menschlichen individuellen Lebens ausgearbeitet. In diesem Zusammenhang ist auch auf den Aufsatz der »Differenz« zu verweisen, in dem Hegel unter dem Titel des »Bedürfnisses der Philosophie« darlegt, dass die Rede von der »Voraussetzung der Philosophie« letzten Endes auf dem »Bedürfnis der Philosophie« beruht, das aus der dem Leben überhaupt eigentümlichen »Entzweiung« entstammt: »Das Bedürfnis der Philosophie kann als ihre *Voraussetzung* ausgedrückt werden [...] es ist aber ungeschickt, das Bedürfnis der Philosophie als eine Voraussetzung derselben auszudrücken, denn hierdurch erhält das Bedürfnis eine Form der Reflexion; diese Form der Reflexion erscheint als widersprechende Sätze. [...] Es kann an Sätze gefordert werden, dass sie rechtfertigen; die Rechtfertigung dieser Sätze, als Voraussetzungen, soll noch nicht die Philosophie selbst sein« Hegel, S. 24 f. Die Philosophie erfolgt ohnehin im Zuge der Reflexion. Das Bedürfnis der Philosophie ist allerdings nicht begrifflicher Art. Bei der Auseinandersetzung mit den Voraussetzungen will die Philosophie daher weniger darauf hinaus, die in widersprüchlichen Sätzen ausgesprochenen Voraussetzungen zu rechtfertigen, als darauf, die in der Form der Reflexion ausgedrückten Grundbedingungen des Lebens zu reflektieren.

V. 2. Das Denken als solches im »Vorbegriff der Logik«

Wie im vorigen Abschnitt kurz angerissen, ist das Denken in Hegels Denken vielsichtig. Das ist auch ein Grund dafür, warum Hegel, nachdem er in der Einleitung zur gesamten Enzyklopädie (Enz. §§1-18) das Denken hinsichtlich der »Form der Formen« erläutert, er es wiederum in Bezug zur Logik zu skizzieren versucht, was in der Logik als das »Denken« in Betracht kommt.

Im Rahmen der Einleitung zur Logik (Enz. §§19-25) wird diskutiert, was man sich als die »reine Idee« vorzustellen hat, um der Logik nachzugehen. Die Logik handelt von der »reinen Idee«, dem Denken, das in der Bestimmung der »reinen Idee« vorausgesetzt ist. Das Denken als solches ist dabei die Idee und die Idee ist das »Absolute«. Das Absolute soll in der Logik nach seiner Absolutheit hin zur Dargestellt wird. Es ist zwar nicht nur die Logik, sondern auch die anderen Teilen von der Philosophie, die Naturphilosophie und die Geistesphilosophie, befassen sich mit einer solchen Darstellung. Bei der Logik kommt es aber auf die »reine« Idee an. Das Adjektiv »rein« lässt sich im Unterschied zu dem »konkret« verstehen. Der »konkreten« Idee entspricht die Realphilosophie. Denn in der Realphilosophie kommt es auf das jeweilige Einzelne an. Das Einzelne wird in seinen gesetzten und vorausgesetzten Bestimmungen verfolgt. Die konkrete Idee darzustellen, heißt daher das Einzelne wie Tiere, Menschen, Institutionen usw. in je konkreten Bestimmungen darzustellen. Darauf geht die Logik nicht ein und konzentriert sich auf die Form als solche, die für alles, was unter Einzelem zu verstehen ist, konstitutiv ist. Die reine Idee darzustellen, heißt das Einzelne nach seiner Einzelheit hin darzustellen.

So behandelt die Logik das Denken in seinen abstrakten und reinen Bestimmungen, die und deren Beziehungen zueinander sich *an* den je konkreten Dingen entwickeln, die in der Realphilosophie, der Naturphilosophie und der Philosophie des Geistes, in den Blick genommen werden. Die Logik behandelt das »Logische«. Damit bezeichnet wird die Form des Einzelnen. Es ist nicht, wie Hegel selber betont, die bloße Denkform, die man auch Kategorien nennen kann. Das Logische ist die Lebendigkeit des Lebendigen und diese beruht auf ihrer Form. Wenn das Logische die »reine Wahrheit selbst« (Enz. §19) ist, bedeutet es die Identität aller Differenten und Entgegengesetzten *am* Lebendigen.

1) *Das Sinnliche*. Nach den einen Überblick schaffenden Absätzen kommt Hegel auf das »Sinnliche« zu sprechen. Das Sinnliche gehört dem Denken. Und zwar in dem Sinne, dass das Denken sich in das Denken und das Sinnliche gliedert und daraufhin dem Sinnlichen entgegengesetzt wird. Das Denken steht dem Sinnlichen in der Form des Außersichseins gegenüber. Das Außersichsein ist dabei eine der dem Denken eigentümlichen Formbestimmungen.

Um das Verhältnis vom Denken als solchem und dem Sinnlichen zu verdeutlichen, verweist Hegel auf Kants transzendentalen Ichbegriff. Es sei Kants Verdienst, dass dieses Verhältnis dessen Wesen nach, also nicht bloß der Verschiedenheit dessen Elemente nach, erklärt werde (vgl. Enz. §39). Trotz »des ungeschickten Ausdrucks« mache Kant klar, dass

»das Ich alle meine Vorstellungen, auch Empfindungen, Begierden, Handlungen usf. begleite. Ich ist das an und für sich Allgemeine, und die Gemeinschaftlichkeit ist auch eine, aber eine äußerliche Form der Allgemeinheit.« (Enz. § 20)

Die »transzendente Apperzeption« deutet nach Hegel darauf hin, dass das Denken »das an und für sich Allgemeine« ist und auf diese Weise auch das, was im Sinnlichen stattfindet, übergreift.

2) *Das Wahre oder die Wahrheit*. In den nächsten Absätzen des »Vorbegriffs« (Enz. §§21-24) kommt Hegel auf das Element der Wahrheit zu sprechen. Weder Kant noch andere Vorläufer der Philosophie werden dazu herangezogen. Stattdessen wird zu plausibilisieren versucht, dass und inwiefern dem Denken auch die Wahrheit innewohnt. In den Fokus rückt dabei der Umschlag des Denkens ins »Nachdenken über etwas«. Zu dem Vorgang kommt es, wenn und weil das Denken sich teilt und damit in das Verhältnis zum Sinnlichen geraten ist. An dem errichteten Zusammenhang tritt das »Allgemeine[...]«, welches »den Wert der *Sache*, das *Wesentliche*, das *Innere*, das *Wahre*« (Enz. §21) hat, in Erscheinung. Damit versetzt sich das Denken ins Nachdenken. Denn das Denken, das das Allgemeine ist, kommt zu dem Allgemeinen, das der Sache gehört, in Beziehung und diese Beziehung von Allgemeinen kennzeichnet das Denken als das Nachdenken. Als das Nachdenken erscheint das Denken als *passiv*, als wäre es nur in ein Extrem der Beziehung versetzt. In der Tat aber handelt es sich um

das Denken als solches, das sich selbst verdoppelt. Die »Verdopplung« des Denkens ist es, was das Denken als ein Extrem der Beziehung und die »Wahrheit« als Wahrheit der Sache erscheinen lässt. Insofern gehört die Wahrheit dem Denken als solchem.⁵⁹

3) *Spontanität des Denkens*. Das Denken bringt in Teilen das Sinnliche und im Umschlagen das Wahre hervor. Davon ausgehend spricht Hegel von der »Spontanität des Denkens«, wie von Kant im Zusammenhang mit dem Sinnlichen angenommen. Damit gemeint ist nun aber, dass sowohl das Sinnliche als auch das Wahre dem Denken als solchem gehören. Denn es ist die Form, deren Tätigkeit verschiedener Entgegensetzungen bedarf. Als Form enthält das Denken das Moment der Umformung und diese Umformung geht mittels des Gegensatzes zum Sinnlichen, und nicht zuletzt desjenigen zum Wahren, hervor. Diese *gesetzten* Gegensätze gehören dem Denken, das seine Selbstbezüglichkeit damit zu realisieren hat. Die »Spontanität« des Denkens betrifft, um mit Kant zu sprechen, daher nicht nur das Phänomenon, das das Denkende in dessen sinnlichen und verständlichen Vermögen einbezieht, sondern auch das Noumenon, das per Definition dem Denkenden so entzogen sei, dass es keineswegs vom geistigen Vermögen des Menschen zu klären sei.

In Hegels Denken bezieht sich daher die »Spontanität« nicht nur auf die Freiheit, sondern auch auf die Notwendigkeit. Das Denken produziert demzufolge aus sich selbst heraus verschiedene Beziehungen, dazu gehört auch das Wahre, das das Denkende in der Form der Notwendigkeit, nicht der der Freiheit, in Bezug zu nehmen hat. Bezüglich dieses Verhältnisses zum Wahren, das über das Denken hinausgehen soll, ist und bleibt das Denkende aber in der Tat ebenso, wie im Zusammenhang mit dem Sinnlichen, aktiv und selbstbestimmend. Die Struktur der Selbstbezüglichkeit zeigt sich nach Hegel mit dem Ausdruck das »Allgemeine für das Allgemeine« (Enz. §21). Das Denkende befindet sich und vollzieht sich in Bezug auf das Wahre, das ihm entzogen zu sein scheint, dergestalt, dass es auf der »Verdopplung« *des*

⁵⁹ Mit dem Begriff »Wahrheit« ist in diesem Zusammenhang keine spezifisch theoretische bzw. wissenschaftliche Einstellung bezeichnet. Deshalb spricht Hegel an derselben Stellen mit Nachdruck davon, dass das Denken wie das »gehen« oder »schwimmen« verstanden werden sollte. Jeder könne denken »ohne Logik, wie verdauen ohne Studium der Physiologie« (Enz. §19 Zu.).

Allgemeinen beruht. Es hat die Freiheit, die *diesem* Allgemeinen, nämlich dem denkenden Individuum, eigen ist, wobei es ihm aber notwendig um die gedoppelten Allgemeinen geht. Folgerichtig schreibt Hegel:

»Indem im Nachdenken ebensosehr die wahrhafte Natur zum Vorschein kommt, als dies Denken *meine* Tätigkeit ist, so ist jene ebensosehr das *Erzeugnis meines* Geistes, und zwar als denkenden Subjekts, Meiner nach meiner einfachen Allgemeinheit, als des schlechthin *bei sich seienden* Ichs, - oder meiner *Freiheit*.« (Enz. §23)

4) *Umgestaltung und Vermittlung*. Nach der Erläuterung des Moments des Umschlags des Denkens in dasjenige Denken, das sich dem Wahren entgegengesetzt, wodurch das Denken sich ins »Nachdenken« umformiert, beginnt Hegel zu klären, welche Rolle dieses sich selbst entzweiende Vorgang des Denkens für das Denken übernimmt. Er sagt, dass die nun beginnende Klärung mit viel wichtigerem Punkt als der Verdopplung selbst zu tun habe. So heißt es:

»Um zu erfahren, was das Wahre in den Dingen sei, ist es mit der bloßen Aufmerksamkeit nicht abgetan, sondern es gehört dazu unsere subjektive Tätigkeit, welche das unmittelbar Vorhandene umgestaltet. [...] Dies scheint nun auf den ersten Anblick ganz verkehrt und dem Zweck, um den es sich beim Erkennen handelt, zuwiderlaufend zu sein. Gleichwohl kann man sagen, es sei die Überzeugung aller Zeiten gewesen, dass erst durch die vermittels des Nachdenkens bewirkte Umarbeitung des Unmittelbaren das Substantielle erreicht werde.« (Enz. §22 Zu.)

Bei der Formveränderung kommt es dem Denkenden im Kern darauf an, »zu erfahren, was das Wahre in den Dingen« ist. Die in ihm vorgegangene »Verdopplung« gewinnt deswegen an Bedeutung, weil sie für die »Umarbeitung« dessen, was dem Wahren zugeschrieben ist, vorbereitet ist. So ist Hegel zufolge unser Erkennen eingerichtet. Das Wahre wird zunächst im Unterschied zum denkenden Selbst entgegengesetzt und dann kommt es zur Umarbeitung dessen, was darunter zu verstehen ist. Bei dieser Tätigkeit ist das Denken von Anfang bis zum Ende selbstbezüglich. So funktioniert unser Denken, selbst wenn es auf den ersten Blick »dem Zweck, um den es sich beim Erkennen handelt, zuwiderlaufend« erscheinen mag.

So rückt das Moment der Vermittlung in den Vordergrund. Unter Vermittlung versteht Hegel das, was man sich mit dem Begriff *Assimilation* zwischen differenten und entgegengesetzten Elementen vorzustellen pflegt. Die Elemente sind dabei innerhalb des

Denkens entwickelt. Sie sind formal gesehen ihm eigen. Inhaltlich sind sie aber voneinander verschieden. Erst mit der Assimilationsarbeit werden sie in *ein* Verhältnis zueinander gesetzt.

Diesen Punkt macht Hegel noch expliziter, wenn er sich gegen das Paradigma des »unmittelbaren Wissens« wendet. So heißt es:

»Der Mathematiker, wie jeder in einer Wissenschaft Unterrichtete, hat Auflösungen unmittelbar gegenwärtig, zu denen eine sehr verwickelte Analysis geführt hat; jeder gebildete Mensch hat eine Menge von allgemeinen Gesichtspunkten und Grundsätzen unmittelbar gegenwärtig in seinem Wissen, welche nur aus vielfachem Nachdenken und langer Lebenserfahrung hervorgegangen sind. [...] Religion, Sittlichkeit, sosehr sie ein *Glauben*, *unmittelbares* Wissen sind, schlechthin bedingt durch die *Vermittlung* seien, welche Entwicklung, Erziehung, Bildung heißt« (Enz. §§66-67).

Hegels Erläuterung richtet sich auf verschiedene Situationen, bei denen es sich um die »Umgestaltung« handelt. Die Umgestaltung oder die »Vermittlung« hat das Denkende bis zu dem Punkt zu erfolgen, an dem die »Unmittelbarkeit« in ihm selbst wiederhergestellt werde. Das Denkende erhält daher die »Unmittelbarkeit« nur zum Resultat. Wer auf das »unmittelbare Wissen« besteht, indem er nichts zu machen versucht und somit auf der »Unmittelbarkeit« zu verharren glaubt, muss immer den Zweck verfehlen. Denn am Anfang hat er der Entgegensetzung seiner selbst gegen das, was ihm als das Wahre erscheint, ausgesetzt zu sehen. Die Unmittelbarkeit oder die Identität Entgegengesetzter soll unter dieser Bedingung geschaffen werden. Das kann nur mit der Arbeit der Vermittlung erfolgen. Es ist der Ausgangspunkt dafür, zu wissen, dass das Denken mit von ihm gesetzten Entgegensetzungen zusammenhängt.

Die Vermittlung, um die es hier geht, gilt nach Hegel immer als eine »mühsame Operation« (Enz. §72). Das Denken bedarf solcher Anstrengungen, denn es ist mit der von ihm geschaffenen Entgegensetzung seiner selbst auf Andere Bezug nehmend tätig. Im selbstbestimmenden Prozess des Denkens ist daher immer das Moment der Assimilation enthalten. Das Denken ist selbstbezüglich und mechanisch zugleich. Ohne sich mit der mechanischen Ausarbeitung zu befassen, kann es den Zweck des Erkennens nicht treffen. Hegel erblickt das Mechanische in allen Wesensarten als ein Kernstück.

Daher trifft dasselbe auf die philosophische Erkenntnis zu. Und dies ist eines der eigentümlichsten Momente vom Hegel'schen Philosophiekonzept. Die ganze *Phänomenologie* unterliegt diesem Ansatz. Für den Geist, der »als das eben geborene Kind« anzusehen ist, liege das Problem in der »Erinnerung« (PhG, S. 19). Im letzten Kapitel, in dem es um das absolute

Wissen geht, greift Hegel nochmals den Begriff »Erinnerung« auf. Diesmal thematisiert er das »aus dem Wissen neugeborene« (PhG, S. 590). Dieser zum zweiten Mal geborene Geist sei »ebenso unbefangen von vorn bei seiner Unmittelbarkeit« (ebd.). Zwischen dem Beginn und dem Ende des Werkes liegt der Begriff »*Er-Innerung*« (ebd.): Eine Tätigkeit, die das natürliche Bewusstsein in welcher konkreten Gestalt es auftritt, im Zusammenhang mit momentanen Wahrheiten ins Werk setzen soll.

Damit ist der Begriff des Denkens, wie er sich in der Einleitung zur Logik darstellt, rekapituliert. Drei Aspekte wurden hervorgehoben: Erstens ist das Denken im Zusammenhang mit dem Sinnlichen selbstbezüglich, wie es auch beim Kantischen Apperzeptionsbegriff der Fall war; zweitens ist das Denken durch die Struktur des »Allgemeinen für das Allgemeine« auch auf die Wahrheit selbstbezüglich bezogen; drittens sind die beiden Formverwandlungen darauf eingestellt, die Erkenntnis aus Entgegengesetzten herauszuarbeiten, wobei die mechanische »Umarbeitung« eine entscheidende Rolle spielt.

V. 3. Pippins Deutung des Denkens als solchem

Zu Beginn sind drei Grundzüge der Pippin'schen Hegelinterpretation anzugeben: Erstens enthält der Hegel'sche Geistbegriff, in Anlehnung an Kants Apperzeptionsbegriff, ein gemeinsames Verständnis von Negativität in sich; zweitens markiert der Aspekt, ob und wie die soziale Dimension aufgegriffen wird, den Unterschied zwischen ihm und Kant; drittens geht mit dem Geschichtlichkeitsgedanken Hegels Geistbegriff über das klassische Verständnis von Geist und Natur hinaus.

Was die erste These angeht, schreibt Pippin wie folgt: »Man ist nicht einfach durchgängig absorbiert von der Gegenwart der Welt«. Denn:

»Dadurch, dass ich irgendein derartiges Urteil fälle, ›negiere‹ ich die bloße Unmittelbarkeit oder Gegebenheit des Wahrnehmungsgehalts, negiere ihn als unmittelbar und vermeintlich gegeben und nehme eine Haltung zu dem ein, was da ist.« (Pippin 2016, S. 407⁶⁰)

Hinzu kommt:

»Es gibt nur einen Akt. Selbstbewusstsein und kein Bewusstsein eines Objekts« (ebd.).

Die Zitate richten sich darauf, dass der Mensch beim Bewusstsein oder der Wahrnehmung eine spezifische Negation zur Disposition stellt. Denn die Negation führt zur Position, d. h. sie hat in sich zwei Momente, die Negation einerseits und die Position andererseits. Die Negation vollzieht sich also nicht so, als hätte ein Wahrnehmungsakt mit der Negation und ein anderer mit der Position zu tun. Es geht vielmehr, wie das dritte Zitat betont, um einen Akt, aus dem heraus die Negation mit der Position zusammenhängt. Man bringt also durch einen Negationsakt den Wahrnehmungsgehalt erst hervor und behält ihn in diesem ihm eigenen Verhältnis bei.

Eine solche Negation gehört dem Bewusstsein. Das Bewusstsein ist daher immer schon das Selbstbewusstsein. Das hängt nicht damit zusammen, dass sich das Bewusstsein über es selbst, also über das, was es als sich selbst bezeichnet, bewusst zu werden vermag. Vielmehr deutet das darauf hin, dass das Bewusstsein immer mit dem zu tun hat, was von ihm selbst zum

⁶⁰ R. Pippin, Die Aktualität des Deutschen Idealismus, Suhrkamp 2016.

Gegenstand hervorgehoben wird. Kein Objekt kann von diesem zugleich negierenden und positionierenden Akt befreit sein.

Von dieser Auffassung des Bewusstseins als einer negierenden und positionierenden Aktivität ausgehend gibt, so Pippins zweite These, Hegel dem Begriff eine entscheidende Änderung, denn er sieht an ihm eine gesellschaftliche, kulturelle und geschichtliche Dimension gekoppelt. Jeder Bewusstseinsakt muss sich im »Raum der Gründe« (Pippin 2016, S. 415) realisieren und dieser Raum ist weder physischer noch intelligibler, sondern geschichtlicher Art. Hegels Negativitätsgedanke bewegt sich nicht mehr, wie bei Kant, im Zusammenhang mit dem Noumenon. An die Stelle des Noumenon tritt das geschichtliche, intersubjektive und kulturelle Element ein. Auf dieser Deutung basierend interpretiert Pippin Hegels Anerkennungsbegriff dahingehend, dass es um die Hegel'sche Umdeutung des Kantischen Intentionalitätsbegriffs hinsichtlich der von ihm vernachlässigten Dimension des Geschichtlichen und Normativen geht. Diese ist für das einzelne Bewusstsein konstitutiv, weil es mit seinem Akt einem Problem ausgeliefert ist, das als das der »Begierde« zu bezeichnen ist. Es besteht darin, dass das einzelne Bewusstsein, wie bei der Begierde, auf die Objektivität angewiesen ist, die von ihm selbst nicht erreicht werden kann.

Das liegt Pippin zufolge im Grunde genommen daran, dass das Bewusstsein nicht allein, sondern mit unzähligen Bewusstseinen zusammen ist. Das heißt, dass das Bewusstsein immer auf die Vielzahl von unzähligen gleichberechtigten Wahrheitsansprüchen gestoßen ist. Jedes Bewusstsein beruht auf seinem eigenen Negationsakt, womit die Gegenwart als seinige neu und anders positioniert wird. Keiner bekommt daher in Wirklichkeit, was er will. Es muss vielmehr mit der offenkundigen empirischen Prämisse gerechnet werden:

»dass es in einer endlichen Welt andere derartige Subjekte gibt [...] [und] diese anderen Subjekte eine solche reine Selbstbezogenheit *nicht zulassen werden und dies aus ihrer Sicht auch nicht können*« (ebd., S. 131).

Das Bewusstsein zwingt sich unter dieser Bedingung dazu, sich in die Form der Anerkennung einzufügen. So heißt es, dass:

»mir meines Überzeugtseins von etwas bewusst zu sein [...] dasselbe [ist], wie mir bewusst zu sein, warum ich davon überzeugt bin, wovon ich überzeugt bin (wie fragmentarisch, verwirrt oder unwissentlich ungereimt meine Gründe dafür auch immer sein mögen). Wann immer ich wissen will, wovon ich überzeugt bin, werde ich darüber nachdenken, wovon ich überzeugt sein sollte.« (ebd., S. 415)

Das Bewusstsein muss damit rechnen, dass es an objektiver Überzeugungskraft gewinnen kann. Das hängt davon ab, ob es aus gesellschaftlich anerkannten Gründen plausibel ist. Die Bearbeitung der Gründe kann zwar »fragmentarisch, verwirrt oder unwissentlich ungereimt« erfolgen. Denn die Begründung aktualisiert sich nur dann, wenn irgendwie die Gelegenheit kommt. Nur in solchen Fällen beginnt man darüber nachzudenken, »wovon ich überzeugt sein sollte.«

In Pippins Deutung wird der Hegel'sche Begriff von Negativität auf der Ebene der Bewusstseinstheorie verortet. Von der apperzeptionstheoretischen Grundannahme ausgehend, deutet er auch den Anerkennungsbegriff dahingehend aus, dass das Bewusstsein durch die Bedingung der Pluralität von Bewusstseinen hindurch in die Form der Anerkennung von Gründen versetzt wird, in der das Bewusstsein mit dem Verweis auf die gesellschaftlich geteilten Gründe ausgestattet sein muss. Die ursprüngliche Negativität, die mit dem Wort »Begierde« bezeichnet wird, entwickelt sich damit in der Negativität, die sich auf die intersubjektiv, gesellschaftlich und geschichtlich verarbeiteten Begriffe begrenzt.

In dieser Pippin'schen Lesart liegt der Fokus von vornherein auf dem Bewusstsein, das von Hegel, wie im letzten Abschnitt erläutert wurde, als nicht mit dem Denken als solchem identisch aufgefasst wird. Unter dieser Perspektive bezeichnet die Negation oder die Negativität vor allem die Beurteilung eines jeden, die zunächst aus der singulären Perspektive vorgenommen, und dann unumgänglich an jener Stelle in die intersubjektive Perspektive versetzt wird, an der es um die Suche nach plausiblen Begründungen geht. Der Unterschied zwischen dem Denken als solchem und dem Nachdenken, um den es meiner Lesart nach dem Hegel'schen Negativitätsbegriff geht, wird verwischt. Denn beim Pippin'schen Verständnis ist das Denken immer schon das Nachdenken geworden, das von irgendetwas überzeugt ist und gleichzeitig damit rechnet, dass die Überzeugung daraufhin bearbeitet werden muss, »wovon ich überzeugt sein sollte«. Das Problem des Denkens wird mit einem der Probleme des Nachdenkens gleichgesetzt, dass das Nachdenken, worüber auch immer, begründungsbedürftig ist.⁶¹

⁶¹ Hier habe ich die Interpretation Pippins, die hinsichtlich der Frage nach dem Verhältnis von »Bewusstsein« und »Selbstbewusstsein« in der *Phänomenologie* entwickelt wird, auf die *Logik* und die dort einschlägige Frage nach dem Verhältnis von Denken und Nachdenken übertragen. Bezüglich der naheliegenden Einwände lässt sich auf Pippins These verweisen, wonach die *Logik* und die *Phänomenologie* das Denken als solches und das Bewusstsein nur als zwei »verschiedene Weisen der Behandlung desselben Themas« betrachten. Er konstatiert: »In der *Wissenschaft der Logik* möchte Hegel das Problem des ontologischen Status der »Negativität«, des

Die Pippin'sche Lesart, um es kurz zu machen, verkennt, was unter dem »Denken als solchem« zu verstehen ist. Da es in ihr mit dem Nachdenken vermischt ist, wird es nur in verkürzter Form verstanden. Das Urteilen – wie in den folgenden Kapiteln noch zu erläutern sein wird – ist mit dem Urteilen gleichgesetzt, das von einzelnen Subjekten aus der singulären und subjektiven oder der intersubjektiven und allgemeinen Perspektive vorgenommen wird. Angenommen ist dabei, dass es »eine Menge Überzeugungen gewohnheitsmäßig und größtenteils unreflektiert« gegeben hat. Für das jeweilige Urteilende kommt es vor allem darauf an, »empfänglich für das ›Weshalb‹ seiner Handlung« zu sein. Es muss also »in der Lage [sein], einen Grund für die Handlung anzugeben« (ebd., S. 414 f.). Dieser Urteilsbegriff ist höchstens nur ein Teil dessen, was von Hegel unter Urteilen verstanden wird.

An diesem Punkt ist Menkes Kritik einen besonderen Hinweis wert. Gegen die vorherrschende Hegel-Deutung, die von ihm als »Linkshegelianismus« bezeichnet wird, geht er davon aus, dass der Kern der Hegel'schen Sittlichkeitskonzeption – die Einsicht in das Geistsein als Geistwerden (Menke 2018, S. 38⁶²) – nicht so interpretiert werden darf, wie sie im Linkshegelianismus gefasst wird. Denn dieser beruht auf einem dem Hegel'schen Denken fremden Paradigma von Autonomie, wonach die Autonomie

»nur so hervorgebracht werden [kann], dass sie bereits in ihrer Hervorbringung wirksam ist. Autonomie wird demnach durch Autonomie gewonnen; Autonomie ist der Grund der Autonomie.« (ebd., S. 38)

Die Autonomie, um die es dem Linkshegelianismus geht, besteht aus zwei verschiedenen Elementen der Autonomie, dem normativen, bereits in der Gesellschaft, der Kultur und der Geschichte aufbewahrten Element einerseits, und dem tätigen, sich damit reflexiv auseinandersetzenen Element andererseits. Die Autonomie beschreibt unter diesem Blickwinkel so etwas wie ein »geschichtliches Lernen«, das nur mit den gegebenen Gedankens- und Verhaltensmustern sinnvoll ist.

Hegels Autonomiegedanke bewegt sich nicht auf dieser Diskussionsebene. Um ihm gerecht zu werden, bedarf es einer anderen Perspektive, die wie folgt umrissen wird:

Nichtseins, dessen, was *nicht* die Fülle oder Gegenwart des ›positiven Seins‹ ist, als ein ›logisches‹ und nicht ›phänomenologisches‹ Problem behandeln. Doch sind dies immer noch verschiedene Weisen der Behandlung desselben Themas. Am einfachsten gesagt, sprechen wir sowohl über die logische Struktur des (apperzeptiven) intentionalen Bewusstseins als auch über den ontologischen Status der Agentschaft selbst« (ebd., S. 193).

⁶² C. Menke, *Autonomie und Befreiung: Studien zu Hegel*, Suhrkamp 2018.

»Der Schritt über den Linkshegelianismus hinaus besteht in einem anderen Begriff der Geschichte: Die Geschichte, in der der Geist seine autonome Gestalt gewinnt, ist (und bleibt) seine Vorgeschichte; das Werden des Geistes zur Autonomie ist nicht geistig. Dieser Schritt über den Linkshegelianismus hinaus ist bei Hegel selbst vorbereitet. Hegel beschreibt das Werden der Autonomie als »Befreiung von der Natur«, und er begreift die Natur, von der der Geist sich befreit, als »zweite Natur.« (ebd.)

Im so umrissenen Deutungsprogramm Menkes ist der Begriff »Natur« von Bedeutung. Die Natur bezieht sich an dieser Stelle nicht nur auf das, was man darunter gewöhnlich zu verstehen pflegt. Was damit gemeint ist, weist vielmehr in die Richtung, in der es um das geht, was sich in der Geschichte mitentwickelt. Die Natur ist in diesem Sinne das Andere des Geschichtlichen. Der werdende Geist entwickelt sich selbst und die Natur. Darum entwickelt sich auch die Befreiung, die doch noch in ein und demselben Geist-Natur-Verhältnis erfolgen kann.

Wenn sich nun der Blick zurück auf die Frage nach dem Hegel'schen Begriff des Denkens als solchem richtet, ist zu konstatieren, dass das Denken nicht, wie von Pippin angenommen, als ein *Anschub* zum Nachdenken, sondern als ein Formwechsel verstanden werden muss, in dem das Bewusstsein und das reflektierende Denken als *Momente* enthalten sind. Das Denken reicht vom Bewusstsein bis hin zu dem, was ihm entzogen ist. Das Denken enthält in sich noch komplexere Prozesse als diejenigen des Bewusstseins in seinem apperzeptiven Charakter. Das Denken ist immer zugleich das Leben. Das Bewusstsein ist nur eine Form der sich im Lebendigen entwickelnden Formen. Diesen Sachverhalt berührt Pippins Interpretation zu wenig. Und ihn zu betonen ist nicht trivial, denn erst damit rückt die Frage in den Vordergrund, inwiefern das Bewusstsein sich zum Leben verhält.⁶³

Zum Schluss dieses Kapitels möchte ich auf zwei einschlägige Stellen des »Vorbegriffs« verweisen: Hegel zufolge sind »reines Anschauen« und »reines Denken« ein und dasselbe (vgl. Enz. §63 Zu., §74), und der Mensch denkt bereits im Fühlen (vgl. Enz. §2 Anm.). Die beiden Aussagen legen bereits nahe, dass das Denken nicht als einzelner Bewusstseinsakt

⁶³ In eine ähnliche Richtung argumentiert Khurana, wenn er schreibt: »Das Leben ist das Andere des Geists – das, von dem der Geist sich unterscheidet – und dennoch zugleich eins mit ihm – als das, aus dem der Geist hervorgeht, an dem er erscheint und im Medium dessen er sich realisiert. Diese Einheit gilt es dabei wesentlich als die Leistung des Geistes selbst zu verstehen: Es ist eine Einheit, die der Geist dadurch, dass er die Natur als seine Voraussetzung konstituiert (Anthropologie), dass er sich in ihr erkennt (Phänomenologie) und dass er sich in ihr realisiert (Lehre vom objektiven Geist), selbst hervor- und zur Geltung bringt. Wenn dies richtig ist, dann scheint der Geist über die Natur nie einfach hinwegzukommen, sondern sieht sich im Gegenteil immer wieder genötigt, sich auf sie zurück zu beziehen, um sich aus ihr oder in ihr von neuem zu gewinnen.« Vgl. Khurana, Thomas, *Das Leben der Freiheit*, Suhrkamp, 2017, S. 322

vorgeht. Es sind organische und psychische Prozesse mit am Werk, wenn der Bewusstseinsprozess auf den Wahrheitsgehalt in seiner eigenen Art und Weise eingegangen ist. Das Bewusstsein und seine negierende und positionierende Tätigkeit ist immer mit jenen komplexen Zusammenhängen angekoppelt.

VI. Seele und Bewusstsein: Zur »sinnlichen Gewissheit« der *Phänomenologie*

Im letzten Kapitel hat sich herausgestellt, dass der Begriff »das Denken als solches« eine erklärungsbedürftige Komplexität behält, wobei es vor allem um das Verhältnis zwischen dem Bewusstsein und dem Leben geht. Vor diesem Hintergrund gehe ich im vorliegenden Kapitel auf die Frage ein, inwiefern es zu verstehen ist. In diesem Zusammenhang wird die »sinnliche Gewissheit« der Phänomenologie in den Blick genommen.

Die Auseinandersetzung gliedert sich in zwei Schritte: Erstens werden die einschlägigen Textstellen paraphrasiert und drei Diskussionspunkte werden herausgearbeitet (VI.1); zweitens setze ich mich mit einigen einschlägigen Interpretationen auseinander (VI. 2).

VI. 1. Drei Diskussionspunkte

Die *Phänomenologie* beginnt mit der »sinnlichen Gewissheit«: Einer Gestalt des Bewusstseins, die durch die »unmittelbare« Gewissheit gekennzeichnet ist. Das Bewusstsein, von der unmittelbaren Gewissheit ausgehend, weiß vom Gegenstand, dass dieser *ist* (vgl. PhG, S. 82). All dem, was zum Gegenstand wird, verleiht das Bewusstsein die Bestimmung »Sein«. Dies muss das Bewusstsein in seiner »Wahrheit« erfahren. Mit dieser Erfahrung kommt es zur »Wahrnehmung«, einer neuen Bewusstseinsgestalt, die doch in ein und dieselbe Dialektik versetzt wird. Sowohl der Wahrnehmung als auch allen darauffolgenden Gestalten des Bewusstseins kommt es also darauf an, sich mit dem zu konfrontieren, was ihnen selbst und deren Gegenständen wahr ist. Hinzuzufügen ist, dass die Konfrontation mit der Wahrheit alles andere als die Bewahrung und Bewährung der Selbstgewissheit ist.

Die Phänomenologie handelt von dieser Bewegung und damit auch von den von Seiten der jeweiligen Bewusstseinsgestalt erhobenen Gegenargumenten. Diese generieren sich wiederholt bis zu dem Punkt, an dem das Bewusstsein an die Stelle des absoluten Wissens gelangt. Im Fall des sinnlichen Bewusstseins stellen sich die Gegenargumente in zwei verschiedenen Argumentationen und einem problematischen Versuch dar, und der letztere wird insofern in den Mittelpunkt der Betrachtung gerückt, als dass das sinnliche Bewusstsein auf die »Erfahrung« verzichten zu wollen scheint. Mich auf diese Szene fokussierend werde ich diskutieren, inwiefern der »Weg der Bildung des Bewusstseins« zugleich auch der »Weg der Seele« ist (vgl. PhG, S. 63, ebd., S. 72).

Aus dieser Perspektive wende ich mich drei Textstellen der »sinnlichen Gewissheit« zu: Erstens dem Hinweis auf »eine wirkliche sinnliche Gewissheit« (3. Abs.), zweitens der eben erwähnten Szene, wo das sinnliche Bewusstsein in die Dynamik zwischen »reinem Anschauen« und »unserem Aufzeigen« versetzt wird (15. und 16. Abs.), und drittens der Schlussbemerkung Hegels darüber, dass die dargestellte »Erfahrung« infolge der »Natur der sinnlichen Gewissheit« endlos wiederholt werden muss (20. Abs.).

1) Der Hinweis auf »eine wirkliche sinnliche Gewissheit« tritt erst im dritten Absatz des Abschnittes über »Die sinnliche Gewissheit« auf. Der erste und der zweite Absatz richten sich auf die Frage, wovon das »Wir« hier handelt. Das »Wir« soll vom »Wissen des *Unmittelbaren* oder *Seienden*« handeln. Es sei einerseits die »*reichste*« und »*wahrhafteste*«, und andererseits die »*abstrakteste*« und »*ärmste*« Erkenntnis. Auf die Bemerkung des Doppelcharakters des unmittelbaren Wissens folgt die folgende Passage:

»Eine wirkliche sinnliche Gewissheit ist nicht nur diese reine Unmittelbarkeit, sondern ein *Beispiel* derselben. Unter den unzähligen dabei vorkommenden Unterschieden finden wir allendhalb die Hauptverschiedenheit, dass nämlich in ihr sogleich aus dem reinen Sein die beiden *Diesen*, ein *Dieser* als *Ich* und ein *Dieses* als *Gegenstand*, herausfallen. Reflektieren *wir* über diesen Unterschied, so ergibt sich, dass weder das eine noch das andere nur *unmittelbar*, in der sinnlichen Gewissheit ist, sondern zugleich als *vermittelt*; Ich habe die Gewissheit *durch* ein Anderes, nämlich die Sache; und diese ist ebenso in der Gewissheit *durch* ein Anderes, nämlich durch Ich.« (PhG, S. 83)

Im vorliegenden Absatz liegt der Schwerpunkt auf dem Unterschied, der für »eine wirkliche sinnliche Gewissheit« konstitutiv ist. Was diese kennzeichnet, ist also nicht jene »reine Unmittelbarkeit«, sondern eine Menge von Unterschieden, die daran als Beispiel beteiligt ist. Als Hauptunterschied zeigt sich im sinnlichen Bewusstsein der Unterschied zwischen dem einzelnen Ich und dem einzelnen Gegenstand, die doch noch in der Unmittelbarkeit miteinander vermengt sind.

Aus dieser Situation bestimmt sich »unsere« Aufgabe im vorliegenden Abschnitt. So heißt es im vierten Absatz:

»Diesen Unterschied des Wesens und des Beispiels, der Unmittelbarkeit und der Vermittlung, machen nicht nur wir, sondern wir finden ihn an der sinnlichen Gewissheit selbst, und in der Form, wie er an ihr ist, nicht wie wir ihn soeben bestimmten, ist er aufzunehmen.« (ebd.)

»Wir« gehen auf den Unterschied ein, den nicht wir, sondern die sinnliche Gewissheit an ihr selbst findet. Die sinnliche Gewissheit findet an ihr selbst den bestimmten Unterschied, was »eine wirkliche sinnliche Gewissheit« ausmacht. Um was für einen Unterschied handelt es sich, durch den »eine wirkliche sinnliche Gewissheit« gekennzeichnet ist?

2) Im Laufe der »Erfahrung« verändert sich die Einstellung des sinnlichen Bewusstseins. Nachdem es sich zweimal – einmal auf den Gegenstand und einmal auf es selbst Schwerpunkt setzend zu bewähren sucht – geht es zum Schluss in die Gestalt des »reinen

Anschauens« (PhG, S. 88) zurück. Den unmittelbaren Hintergrund dieser letzten Positionierung bildet der herausgestellte Sachverhalt,

»dass ihr Wesen weder in dem Gegenstande noch in dem Ich und die Unmittelbarkeit weder eine Unmittelbarkeit des einen noch des anderen ist; denn an beiden ist das, was Ich meine, vielmehr ein Unwesentliches, und der Gegenstand und Ich sind Allgemeine, in welchen dasjenige Jetzt und Hier und Ich, das ich meine, nicht bestehen bleibt oder *ist*« (ebd., S. 87).

Auf dem Standpunkt des reinen Anschauens bedeutet dies:

»Ich, dieser, behaupte also das Hier als Baum und wende mich nicht um, so dass mir das Hier zu einem Nichtbaum würde; ich nehme auch keine Notiz davon, dass ein anderer Ich das Hier als Nichtbaum sieht oder dass Ich selbst ein anderes Mal das Hier als Nichtbaum, das Jetzt als Nichttag nehme, sondern Ich bin reines Anschauen; Ich für mich bleibe dabei.« (ebd., S. 87 f.)

Für das betrachtende »Wir« bedeutet es, dass es selbst an die Stelle dieser Gewissheit hinzutreten muss. »Wir« müssen dem Ich, das sich nicht mehr umwenden will, gerecht werden, indem wir uns mit dem »[Z]eigen« an die Stelle des Ich beschäftigen:

»Zeigen müssen wir uns lassen, denn die Wahrheit dieser unmittelbaren Beziehung ist die Wahrheit *dieses* Ich, der sich auf ein *Jetzt* oder ein *Hier* einschränkt. Würden wir *nachher* diese Wahrheit vornehmen oder *entfernt* davon stehen, so hätten sie gar keine Bedeutung; denn wir hoben die Unmittelbarkeit auf, die ihr wesentlich ist. Wir müssen daher in denselben Punkt der Zeit oder des Raums eintreten. [...] Sehen wir also, wie das Unmittelbare beschaffen ist, das uns aufgezeigt wird.« (ebd., S. 88)

Als Ergebnis ist zu konstatieren:

»Das Jetzt und das Aufzeigen des Jetzt ist also so beschaffen, dass weder das Jetzt noch das Aufzeigen des Jetzt ein unmittelbares Einfaches ist, sondern eine Bewegung, welche verschiedene Momente an ihr hat. [...] Das Aufzeigen ist das Erfahren, dass Jetzt *Allgemeines* ist. [...] Das Aufgezeigte, Festgehaltene und Bleibende ist ein *negatives Dieses*.« (ebd., S. 88 f.)

Gilt dieses Resultat auch dem einzelnen Ich, wenn auch das »Aufzeigen« durch das Wir vollzogen werden musste?

3) In den letzten drei Abschnitten schreibt Hegel rückblickend auf die »Erfahrung« des sinnlichen Bewusstseins:

»Es erhellt, dass die Dialektik der sinnlichen Gewissheit nichts anderes als die einfache Geschichte ihrer Bewegung oder ihrer Erfahrung und die sinnliche Gewissheit selbst nichts anderes als nur diese Geschichte ist. Das natürliche Bewusstsein geht deshalb auch zu diesem Resultat, was an ihr das Wahre ist, immer selbst fort und

macht die Erfahrung darüber, aber vergisst es nur ebenso immer wieder und fängt die Bewegung von vorne an.«
(PhG, S. 90)

Bei dieser zusammenfassenden Bemerkung geht Hegel davon aus, dass das Bewusstsein die »Erfahrung« von vorne anfängt, da es sie immer wieder vergisst. Die damit angedeutete Bewegung ist so tief in das sinnliche Bewusstsein eingezeichnet, dass dieses »selbst nichts anderes als nur diese Geschichte« sei. Damit stellt sich die Frage, was man sich darunter konkret vorzustellen hat.

In Bezug auf die so herausgearbeiteten drei Fragekomplexe werde ich im Folgenden drei Deutungsvorschläge machen.

VI. 2. Interpretationen

1) In Bezug auf den Hinweis auf »eine wirkliche sinnliche Gewissheit«, die durch den »Unterschied von Wesen und Beispiel« gekennzeichnet ist, geht Siep davon aus, dass es um eine »epistemologische Position« geht, die auf dem Standpunkt der *Phänomenologie* für eine »philosophiefiernde« und »naivste« gehalten wird, und die aus diesem Grund als Erstes in dem Buch aufgegriffen wird.

In Sieps Deutung vertritt die sinnliche Gewissheit eine erkenntnistheoretische Perspektive, die wie folgt zum Ausdruck gebracht werden kann, dass »wir die Wirklichkeit durch die sinnliche Anschauung erfassen, nicht durch Begriffe und Urteile, die sie vielmehr verstellen« (Siep 2000, S. 84). Demgegenüber trete das phänomenologische Wir auch als eine epistemologische Kritik auf, die davon ausgehe, dass die Wirklichkeit durch Begriffe und Urteile erfasst werde. Im Abschnitt »Die sinnliche Gewissheit« komme es daher auf eine epistemologische Diskussion um die Rolle und Bedeutung von »Indexausdrücke[n] (hier, jetzt, ich), Existenzprädikate[n] und Namen«, die alle mit dem »Begriff« zu tun haben. Dass diese sprachlichen Komponenten »für sich genommen »allgemein«« (Siep 2000, S. 86) d. h. gleichgültig gegen die jeweilige sinnliche Anschauung und Dinge, die mit ihr zusammenhängen, sind, soll die phänomenologische Betrachtung aufgrund ihres grundlegenden Konzepts in der Art und Weise der Selbstkorrektur der zu kritisierenden Position darstellen.

In dieser Deutungslinie gibt Siep der Frage nach dem Verhältnis von »unserem Aufzeigen« und »reinem Ich« zu wenig Bedeutung. An der entsprechenden Stelle schreibt er:

»Ihre letzte Zuflucht sucht die ›Unmittelbarkeitsthese‹ daher im sprachlosen Hinweisen (›Aufzeigen‹) auf ein sinnlich einzelnes Etwas selber: die ganze, aber momentane Beziehung auf den Gegenstand durch bloßes Zeigen soll ihn in seiner Konkretion und Wesentlichkeit zugleich erfassen. Auch dieser Versuch scheitert. Das Zeichen kann eben kein Bleibendes, unabhängig von ihm selbst Bestehendes fassen.« (Siep 2000, S. 87)

Auch hier will Siep explizit machen, dass die sinnliche Gewissheit durch eine epistemologische Position gekennzeichnet ist, indem er mit dem Ausdruck »Unmittelbarkeitsthese« beginnt, was dem Leser den Eindruck vermittelt, dass es hier um eine epistemologische Debatte geht. Das Zurückgehen ins reine Anschauen gilt unter diesem Gesichtspunkt als eine neue Argumentationsstrategie, die aus dem einfachen Grund scheitern

muss, dass das »sprachlose Hinweisen« auch ein Zeichen ist, das sich der Dialektik, wie sie in vorigen Argumentationsversuchen zur Geltung gebracht wurde, nicht entziehen kann. Auf diese Weise wird in Sieps Perspektive der Frage nach dem Wir-Ich-Verhältnis kaum Aufmerksamkeit geschenkt.

Ähnliche Probleme sind auch in Bezug auf unsere dritte Diskussionsfrage nach dem »Vergessen« des sinnlichen Bewusstseins anzumerken. Wenn die sinnliche Gewissheit, wie von Siep angenommen, als eine der »naivsten« und »philosophiefiernten« epistemologischen Positionen als Erstes widerlegt werden könnte, wie ist es dann zu verstehen, dass die einfachste Lehre immer wieder in die Vergessenheit geworfen wird, um das Erfahren von vorne anzufangen, dass das sinnliche Bewusstsein die Geschichte selbst *ist*?

2) Nach Hyppolites Lesart ist der Abschnitt »Die sinnliche Gewissheit« in doppelter Hinsicht verfasst. Denn es geht dort nicht nur um eine der darzustellenden Gestalten des Bewusstseins, sondern auch um den Beginn des ganzen phänomenologischen Entwurfs. Schon deshalb ist nicht anzunehmen, dass das sinnliche Bewusstsein, wie von Siep gedeutet, eine der leicht zu wiederlegenden epistemologischen Positionen vertritt. Es betrifft vielmehr auch die gesamte Phänomenologie, die eng mit dem Begriff des »unmittelbaren Wissens« zusammenhängt, wie er sich in den ersten drei Absätzen des Abschnitts darstellt.

Das »unmittelbare Wissen« ist vielsichtig. Es scheint mindestens in drei Bezügen erläutert werden zu können. Erstens geht es um das »absolute Wissen«, das als Ziel alle darzustellenden Gestalten des Bewusstseins begleiten soll. Das absolute Wissen ist das unmittelbare Wissen, und zwar in dem Sinne, dass in ihm die Gewissheit und die Wahrheit nicht mehr bloß auseinanderfallen. Hyppolite schreibt:

»In fact, in this part of the book Hegel shows how consciousness begins with an equality that will later be its end, the goal that it will strive to reach, to reconquer reflectively. This equality is that between (subjective) certainty and (objective) truth.« (Hyppolite 1974, S. 81)

In zweiter Hinsicht ist das unmittelbare Wissen die Seele. Denn es ist die Seele, die durch die Abwesenheit der Trennung von Gewissheit und Wahrheit bei der Einheit von Gewissheit und Wahrheit verweilt:

»The sensuous soul does not yet distinguish itself from its object. It experiences within itself the whole universe of which it is the reflection, but it is not aware of the universe: it does not contrapose it to itself.« (Hyppolite 1974, S. 84)

Erst in dritter Hinsicht kommt es zum Bewusstsein, das für den Abschnitt der sinnlichen Gewissheit relevant ist. Das unmittelbare Wissen ist das Bewusstsein, und zwar diesmal in dem Sinne, dass es als *Mitte* zwischen dem absoluten Wissen und der Seele stattfindet. Es ist eine Mitte, die zwischen dem absoluten Wissen als Ziel und der Seele als Ursprung besteht. Als Mitte bezieht es sich sowohl auf die absolute Einheit als auch auf die unmittelbare Einheit. Beide sind in ihm *vermittelt*. Gleichzeitig ist zu bemerken, dass es weder die absolute noch die unmittelbare Einheit besitzt. Es ist in sich vermittelt. Trotzdem versteht es sich selbst als das unmittelbare Wissen:

»There is a distinction between certainty and truth, but this knowledge is immediate, which is to say that here certainty equals truth« (ebd.).

Das sinnliche Bewusstsein sieht sich als unmittelbares Wissen, obwohl es nicht mehr in der unmittelbaren Einheit und noch nicht in der absoluten Einheit stattfindet. In ihm ist eine Trennung wirksam geworden. Trotzdem beharrt es auf dem Standpunkt der Unmittelbarkeit.

Wegen dieses Selbstverständnisses ist das sinnliche Bewusstsein ein Irrtum. Hyppolite beschreibt dies wie folgt:

»Thus we can consider the sensuous certainty with which consciousness starts as at once its highest truth and its greatest error« (Hyppolite 1974, S. 82).

Der Irrtum liegt dabei darin, dass das sinnliche Bewusstsein die in ihm wirksame Kluft und das damit eingehende Vermitteltsein *negiert*:

»Since it rejects any mediation or any abstraction that might alter its object, it knows being and only being; it does not develop as consciousness which represents objects to itself diversely or compares them among themselves, for that would be to introduce reflection and thus substitute mediate knowledge for immediate knowledge.« (Hyppolite 1974, S. 85)

Durch die Negation der Vermittlung will das sinnliche Bewusstsein darauf hinaus, sich und seinen Gegenstand so, wie sie sind, zu *bewahren*. Das hat aber nur zur Folge, dass alles, was zum Gegenstand des Bewusstseins wird, nur als das Seiende bestimmt wird.

Hyppolites Paraphrasierung der ersten drei Absätze der »sinnlichen Gewissheit« folgend ist festzustellen, dass das unmittelbare Wissen, wie es sich in den ersten zwei Absätzen

darstellt, im Zusammenhang mit dem absoluten Wissen sowie der Seele verstanden wird, und dass der Hinweis auf »eine wirkliche sinnliche Gewissheit« darauf hindeutet, dass es von nun an um die Gestalt des sinnlichen Bewusstseins geht.

Was unsere zweite Diskussionsfrage angeht – die Frage nach dem Verhältnis von »reinem Anschauen« und »unserem Aufzeigen« – stellt Hyppolite auf diesem Standpunkt beruhend heraus, dass die Hinwendung der »sinnlichen Gewissheit« zu »reinem Anschauen« eine Art *Verinnerlichung* der bis dahin von außen her vollzogenen Vermittlung darstellt. Das sinnliche Bewusstsein will nicht mehr für dieses oder jenes Element der vermittelten Unterschiede argumentieren. Es verzichtet auf das Argumentieren und damit vollzieht es die Bewegung der Vermittlung *in sich*:

»In posing the whole of sensuous certainty (as the act common to the sensing and the sensed) as the essence of sensuous certainty, we reach a more concrete sphere. In the midst of a sensuous certainty, and without privileging either object or knowledge as essence, mediation is no longer outside the specific sensuous certainty which is taken as an example (*Beispiel*), but is discovered within it. The essence is only the unity of this simple relation. There is already a mediation.« (Hyppolite 1974, S. 96 f.)

Diese Deutung Hyppolites hat eine Konsequenz auch für die Frage, wie das Moment des »Hinzutretens unseres Aufzeigens« zu verstehen ist. Wenn man seiner Lesart folgt, wonach es in der Szene um die Verinnerlichung der an sich vorhandenen Unterschiede geht, wodurch die sinnliche Gewissheit im Wesentlichen in die Wahrnehmung übergegangen ist, ist es schwer nachvollzuziehen, warum der Stellenwechsel zwischen »Ich« und »Wir« vorgenommen werden muss. Ähnlich schwer nachzuvollziehen ist auch die Frage nach dem »Vergessen« des sinnlichen Bewusstseins. Unbeantwortet bleibt also die Frage, warum die erreichte Verinnerlichung in Vergessenheit gerät und sogar geraten muss.

In Anlehnung an Hyppolites Deutung ist festzustellen, dass das sinnliche Bewusstsein als *Mitte* zwischen der Seele und dem absoluten Wissen, zum einem durch die Antizipation des absoluten Wissens und zum anderen durch die Sehnsucht nach der Seele, herausgebildet ist. Das sinnliche Bewusstsein hängt in dieser gedoppelten Hinsicht mit der Unmittelbarkeit zusammen. Es ist auf diese Weise vermittelt. Zudem ist aber zu kritisieren, dass der Eintritt einer neuen Bewusstseinsgestalt als »reinen Anschauens« weniger durch die Verinnerlichung – im Sinne der Aufnahme der an sich vorhandenen Vermittlung, wie von Hyppolite angenommen –, als durch die im Sinne der Verweigerung der Vermittlung überhaupt zu charakterisieren ist. Das sinnliche Bewusstsein in der dritten Stufe der »Erfahrung« will zurück

in die unmittelbare Einheit gehen. Es ist nicht mehr zu »erfahren« , worauf das Bewusstsein hinauswill.

Hyppolites Deutung lässt erkennen, dass die *Phänomenologie* die Frage der Seele berührt. Die Seele, die unmittelbare Einheit zwischen Gewissheit und Wahrheit, verliert im Bewusstsein nicht an Kraft. Denn das Bewusstsein will die Trennung, die an ihm schon vorhanden ist, negieren. Auch wenn es auf der Suche nach dem absoluten Wissen sein mag, ist die Neigung zur unmittelbaren Einheit, die Sehnsucht nach der Seele, auch von Bedeutung. Das zeigt sich exemplarisch im Abschnitt der sinnlichen Gewissheit, und zwar im Hinblick auf »unser« Zeigen gegenüber dem reinen Anschauen. Auf diesen von Hyppolite nicht berücksichtigten Aspekt werde ich im Folgenden mit einer Auseinandersetzung mit Heideggers Interpretation dieser Passage eingehen.

3) Von der »sinnlichen Gewissheit« sagt Heidegger:

»Die »Phänomenologie des Geistes« beginnt mit der »sinnlichen Gewissheit«, [...] einer Gestalt des Bewusstseins [...], die dem Menschen am ehesten verständlich ist. Die erste Gestalt des Bewusstseins in der »*Phänomenologie des Geistes*«, die sinnliche Gewissheit, ist ja, was unser Verstehenkönnen angeht, in Wahrheit am schwersten zu verstehen.« (Heidegger 1993, S. 122⁶⁴)

Diese Bemerkung Heideggers ist in seiner Lesart der *Phänomenologie* als »Metaphysik des Absoluten« verwurzelt. Das Bewusstsein gelte demnach in der *Phänomenologie* dem Absoluten, auf welche Gestalt es auch immer erscheinen mag. Auch für das »sinnliche Bewusstsein« gelte dasselbe. Wenn das Absolute, das, was als Bewusstsein bezeichnet wird, und die Beziehung zwischen dem Bewusstsein und dem Absolute nicht geklärt wird, ist und bleibt unerkennbar, warum die *Phänomenologie* mit einer dem Leser am ehesten verständlich erscheinenden Gestalt vom Bewusstsein beginnt, und damit worum es ihr eigentlich geht.

In seinen beiden der »Einleitung« zur *Phänomenologie* gewidmeten Aufzeichnungen⁶⁵, will Heidegger herauslesen, durch welche Überlegung die gesamte *Phänomenologie*

⁶⁴ Heidegger, M., *Gesamtausgabe III. Abteilung: Unveröffentlichte Abhandlungen*, Bd. 68 Hegel, Vittorio Klostermann 1993.

⁶⁵ Heidegger, M., ebd. und *Holzwege*, 9. Auflage, Vittorio Klostermann 2015.

durchdrungen ist. Das grundlegende Motiv besteht demnach darin zu beweisen, dass unser Erkennen dasjenige des Absoluten ist. Das Absolute ist dabei nicht nur der Gegenstand des Erkennens, sondern auch das Erkennen selbst. Und das Erkennen ist nicht nur das Erkennen, sondern auch das Absolute. Das Bewusstsein ist das Selbstbewusstsein. Das Subjekt ist die Subjektivität. Was die *Phänomenologie* durchzieht, ist nach Heidegger diese merkwürdige Zirkularität:

Sofern [...] nichts anderes sind als das »Selbstbewusstsein«, ist der wesenhaft neue, d. h. der transzendente Gegenstand, d. h. der Gegenstand der Hegelschen »Erfahrung«, nichts anderes denn das Selbstbewusstsein als solches. Sofern aber dieses das Wesen des Bewusstseins ausmacht, ist die transzendente Erfahrung wesenhaft »Erfahrung des Bewusstseins« und dies in dem dreifachen Sinne: Das Bewusstsein ist das in dieser Erfahrung Erfahrene, nämlich die Gegenständlichkeit des Gegenstandes. Das Bewusstsein ist aber zugleich das Erfahrende, die Erfahrung Ausübende. Und das Bewusstsein ist daher jenes, dem das Erfahrene und das Erfahren angehört, dergestalt, dass das Bewusstsein selbst diese Erfahrung »ist« (ebd., S. 112f.).

Aus dem Gesagten folgt erstens, dass das Bewusstsein nicht dem gleicht, was man darunter allgemein versteht – also dem Individuum, dem Leben und dessen psychischen und geistigen Tätigkeiten:

»Sowohl das, was »für es«, das Bewusstsein, ist, als auch das, was »für uns« ist, deckt sich nicht mit dem gewöhnlich von uns gemeinten Bezirk der Gegenstände. Vielmehr betrifft diese Unterscheidung jedesmal den absoluten Geist, und zwar im »für es« den absoluten Geist in seiner Geschichte, im »für uns« den absoluten Geist in der Geschichtlichkeit der Geschichte seines Erscheinens.« (ebd., S. 126)

Was noch zweitens hinzuzufügen ist, ist die Frage, welche Bedeutung dieser Kreis von Bewusstseinen für den Menschen hat, wenn er letztlich an ihm anlaufen muss.

Vor diesem Hintergrund richtet sich Heidegger auf den Schmerz, der demzufolge »das innerste Wesen der Erfahrung« (ebd., S. 134) ist. Der Schmerz ist hier nicht wie »eine Folge ihrer[der Erfahrung] selbst nach der Art einer Auswirkung auf unseren leiblich-seelischen Zustand« (ebd.) zu verstehen. Denn es kommt auf die »wesenhafte Art des Vorgehens« an, damit die Erfahrung am Lebendigen derart erfolgt, dass der Gegenstand von ihm ständig weggenommen wird:

Durch Berichtigungen, die jede Erfahrung enthält. Jede Erfahrung ist, wesenhaft verstanden, eine Enttäuschung. Sie lässt das zuvor Festgehaltene als das Nichthaltbare herauskommen. Auch die sogenannte »gute Erfahrung«, die wir mit etwas machen, ist eine Enttäuschung. [...] Jede Erfahrung ist ein Schmerz, der Schmerz im Sinne des Bewusstseins der Versetztheit in die Notwendigkeit des Durchmachens der Enttäuschung als des einzigen Weges der Wahrheit des Bewusstseins zu sich selbst (ebd., S. 134f.)

Wenn man nun den Blick zurück auf die von uns herausgearbeiteten drei Textstellen richtet, scheinen sie hinsichtlich der hier von Heidegger angedeuteten Spannung zwischen dem Bewusstsein der Subjektivität und dem bloß anwesenden individuellen Leben gedeutet werden zu können. Sie lassen sich unter diesem Blickwinkel als Belege dafür anführen, dass die Spannung zwischen dem Bewusstsein und dem Leben, dem Verlangen nach dem absoluten Wissen und der Sehnsucht nach der Seele, in Hegels Phänomenologie tief verwurzelt ist.

Das phänomenologische Bewusstsein ist durch das »Leben«, also durch ein Bewusstsein, welches hier und jetzt als *dieses* Ich sein und bleiben will, bedingt. Im Fall der »sinnlichen Gewissheit« kommt dieses Moment durch den Verzicht des sinnlichen Bewusstseins auf das Argumentieren zum Vorschein. In dieser Szene tritt das Bewusstsein als rein anschauendes Ich in Erscheinung, das, anders als von Hyppolite angenommen, weniger die Verinnerlichung als die Weigerung der Vermittlung betrifft, was nötig macht, dass das »Wir« an die Stelle des Ichs hinzutritt. Mit dem Hinweis auf das »Vergessen« deutet Hegel jedoch an, dass trotz des Aufzeigens vom Wir das Zurückgehen reinen Anschauens in es selbst wiederkehrt.

VII. Seele und Bewusstsein: Zur Anthropologie des subjektiven Geistes

Die Anthropologie Hegels, oder genauer gesagt der anthropologische Teil der Philosophie des subjektiven Geistes, widmet sich der Seele, die als eine der sich im Geist entwickelnden Formen in ihr noch verschiedene »Momente« hat.

Unter Seele versteht die Anthropologie nicht allein einen Seelenzustand oder -vorgang, der *vor* einer nicht ausreichenden Entwicklung des Bewusstseins, sei es biogenetisch oder geschichtlich, in Gang kommt. In der Anthropologie geht Hegel davon aus, dass sich die Seele als Form vom Bewusstsein unterscheidet. Das bedeutet, dass die Seele mit dem Bewusstsein in einem lebendigen Geist am Werk ist. Dabei ist sie so damit zusammengesetzt, dass sie sich als Form im Unterschied zu den anderen Formen des Geistes, differenziert, darunter dem Bewusstsein. Auf diesen *Formunterschied* gerichtet, zieht die Anthropologie die Frage heran, welche Geisteskrankheiten aus dem Sachverhalt entstehen können, nämlich daraus, dass das Bewusstsein und sonstige komplexere Geisteszustände mit der Seelen verbunden innerhalb *eines* geistigen Lebewesens in Gang kommen.

Wie schon angedeutet, gehe ich im vorliegenden Kapitel auf die Frage nach dem Verhältnis von Bewusstsein und Seele ein und werde unter anderem drei Punkte herausstellen. Erstens wird die »Form der Empfindung« als die elementare *Form der Individuation* verstanden. Unter diesem Blickwinkel setze ich mich mit der Frage nach dem Verhältnis von der »allgemeinen Seele« und der »einzelnen Seele« auseinander. Zweitens wird sich zeigen, dass die Anthropologie auf dem Standpunkt einer *Gleichursprünglichkeit* steht, nach dem zwischen der Natur und der Kultur kein wesentlicher Unterschied besteht. Die anthropologische und die gesellschaftliche Entwicklung eines Individuums haben die Gemeinsamkeit darin, dass sie der Selbstkonstruktion eines jeden Individuums gelten, die mittels der Form der Empfindung erfolgt. Die soziale Identität und die organische sind laut der Anthropologie gleichursprünglich, weil sie auf ein und dieselbe Form angewiesen sind. Auf diesem Materialismus basierend erweist sich der Übergang von der Seele zum Bewusstsein als eine Formdifferenzierung, die durch das Problem der Form der Unmittelbarkeit veranlasst wird. Es soll herausgestellt werden, worin genau das Problem liegt, inwiefern das eben erwähnte

Verfahren bezüglich des Problems herauszuarbeiten ist (VII. 1). Nach dieser Lektüre wende ich mich Žižeks Hegel-Deutung zu, die Hegel einen gewissen Materialismus zuteilt (VII. 2).

VII. 1. Form der Empfindung, Identität und Teilung

1) *Die Form der Empfindung.* Die Anthropologie widmet sich der Form der Empfindung. Es ist die Form, in der und mit der die natürliche Individualität entsteht, sie sich verselbständigt (und schließlich sich der Gefahr aussetzt). Die Untersuchung beginnt mit der »allgemeinen Seele«, die aus Naturbestimmtheiten besteht und das »allgemeine planetarische Leben« (Enz. §392) oder das »Naturleben« ausmacht.

Was den Begriff der allgemeinen Seele angeht, erläutert die Anthropologie, dass es um den »unmittelbaren Geist« geht, welcher hier in der Geistesphilosophie »die Wahrheit der Natur geworden« ist (Enz. §388). Er ist daher »nicht nur für sich immateriell, sondern die allgemeine Immaterialität der Natur, deren einfaches ideelles Leben« (Enz. §389) er ist. Angesichts dieser auf den ersten Blick irritierenden Bemerkung Hegels stellt sich die Frage, ob es sich nicht um eine längst überholte Metaphysik handelt, wonach die »Natur« aus geistigen Prinzipien bestehe und die »Wahrheit der Natur« aus dem »Geist« abzuleiten sei, und wenn dies nicht der Fall wäre, was für eine Einsicht dahinter stünde.

Die Bestimmungen um »die allgemeine Seele« richten sich, so meine These, auf die Außenseite der entstandenen und entstehenden Individuen. Sie drücken die »allgemeine Immaterialität« der Natur aus, weil und insofern sie mit Blick auf die Form der Individuation, und zwar deren Außenseite, in den Blick genommen werden. Angenommen ist also nicht ein idealistisch-metaphysisches Naturverständnis, wie man es zu behaupten pflegt, sondern ein Formverständnis, wonach sich die Individuen aus ihrem eigenen Unterschied zur Natur verhalten. Die Natur gilt unter diesem Gesichtspunkt als die »allgemeine[...] Seele«. Das bedeutet nichts anderes, als dass es genau die Natur ist, an die die Individuation der Individuen anzuknüpfen ist. Die allgemeine Seele erweist sich daher als die Natur, die als das Andere des empfindenden und fühlenden Individuums ins Sichtfeld zu rücken ist.⁶⁶

⁶⁶ Die darin enthaltene Paradoxie, dass die zu entstehende Form vorangeschickt wird, geht zurück auf Hegels Philosophieentwurf, den ich später noch durch die Auseinandersetzung mit der Begriffslogik präzisieren will. Im vorliegenden Zusammenhang ist es wichtig, darauf hinzuweisen, dass die allgemeine Seele nicht mit einer ontologischen oder theologischen Grundannahme zusammenhängt, nach der die Natur nur derivativ in Betracht

Unter dieser Perspektive zählt die Anthropologie die elementaren, ethnischen, kulturellen und nicht zuletzt individuellen und chronologischen Naturkräfte auf, wobei die zentrale Einsicht darin besteht, dass sich diese Mächte *an* einzelnen Individuen durchsetzen, und zwar in der Charakterbildung, der Alterung und der Vergeschlechtlichung usw. (vgl. Enz. §§392-397) Sie setzen sich wie die *Ordnungsmächte* in einzelnen Menschen durch. Diese stellen sich in diesem Zusammenhang wie ein Ort dar, an dem die verschiedenen Materien ihre verschiedenartigen Bewegungen frei entfalten. Das Entscheidende ist, dass *darin* die empfindende Seele sich entwickelt.

Für den Moment des Entstehens sind die folgenden Bemerkungen relevant:

»Das Unterscheiden der Individualität als *für sich seiender* gegen sich als nur *seiender*, als unmittelbares *Urteil*, ist das *Erwachen* der Seele, welches ihrem in sich verschlossenen Naturleben zunächst als Naturbestimmtheit und *Zustand* einem [anderen] Zustande, dem *Schlaf*, gegenübertritt. Das Erwachen ist nicht nur *für uns* oder äußerlich vom Schlafe unterschieden; es selbst ist das *Urteil* der individuellen Seele.« (Enz. §398)

Die individuelle Seele »erwacht« aus dem »seienden« und »unmittelbaren« Urteil, in dem sie sich realisiert als ein selbständiges Urteil, in dem der Unterschied zwischen dem Wach- und Schlafzustand produziert und reproduziert wird. Die beiden Seite der Unterscheidung, der Wach- und Schlafzustand, gehören zwar dem Naturleben an, unterliegen aber nicht dessen Unterscheidung. Denn sie gehören dem Lebendigen, das in sich den Wach- und Schlafzustand *dirimiert*, so dass es sich als ein Zentrum dem Naturleben, als dem anderen Zentrum, entgegensetzt.

Die individuelle Seele ist und bleibt auf die allgemeine Seele bezogen. Das Erwachen kommt in der substantiellen Sphäre als reflektives Ereignis vor. Was als Ordnungsmächte wirksam ist, lässt sich nicht aufheben, indem sich darin eine auf der Reflexion basierende Macht realisiert. Trotzdem verändert sich das Verhältnis. Denn mit dem Erwachen der individuellen Seele kommt es zu dem Verhältnis, in dem sich die Machtzentrum *verdoppeln*. Die natürlichen und kulturellen Verhältnisse stehen auf der einen Seite, auf der anderen Seite steht die Individuation, die reflektierend (und ändernd) zustande kommt.

So ist zu sagen, dass die Individuen nach wie vor altern, sich begatten, einschlafen und wachen (Enz. §396, §397, §398). Aber diese linearen, kontinuierlichen und disjunktiven

gezogen werden könnte. Die Natur ist als die allgemeine Seele durch die Perspektive der Form der noch zu entstehenden individuellen Seele bestimmt.

Bewegungen münden in die Bewegung, die den jeweiligen Individuen, die jene Bewegungen *in sich finden*, eigen sind. So heißt es:

»in dem Fürsichsein der wachen Seele ist das Sein als ideelles Moment enthalten; sie *findet* so die Inhaltsbestimmtheiten ihrer schlafenden Natur, welche als in ihrer Substanz *an sich* in derselben sind, *in sich selbst*, und zwar für sich.« (Enz. §399)

Das »Sein als ideelles Moment« erreicht die »wachende Seele«, indem sie »die Inhaltsbestimmtheiten ihrer schlagenden Natur« »in sich selbst findet« und damit für sich wird. Die Tätigkeit des Einzelnen, die Hegel mit dem Ausdruck »in sich findet« bezeichnen will, befindet sich und vollzieht sich in der Sphäre der »allgemeinen Seele«. Das Ziel ist dabei, sich der allgemeinen Seele gegenüber als das unabhängige Seiende und damit das Fürsichseiende zu bilden.

Damit sind die Entstehung und Entwicklung der Form der Empfindung gekennzeichnet. Was die Tätigkeit angeht, ist hervorzuheben, dass sie sich zu den ihr vorangehenden, substantiellen und materiellen Naturkräften zu verhalten hat, damit sie sich als Tätigkeit des Individuums erhält. Auf diesem Standpunkt wird klar, inwiefern in der Anthropologie vom »Befreiungskampf der Seele« die Rede ist. Die individuelle Seele will sich realisieren und die Realisierung hängt davon ab, sich auf Andere zu beziehen – Andere, aus denen sie zwar besteht, die aber ohne Rücksicht auf sie auseinanderlaufen. Daher muss der Vorgang kampftätig sein. Die individuelle Seele mit der Form der Empfindung ausgestattet zielt auf die negative Einheit ab, und das Wort »negative« deutet auf das ihr indifferent auseinanderfallende Substantielle hin, das durch die Tätigkeit der Empfindung letztlich »zu einem Zeichen, zur Darstellung der Seele« gebracht werden soll.

Die individuelle Seele verwandelt sich von einem Ort, an dem die Materie sich realisiert, zum für sich seienden Individuum, für das die Realität zum »Sein«, also dem »ideellen Moment« seiner selbst, herabgesetzt ist. Um das Sein in diesem Sinne zu erreichen, beschäftigt sich das Individuelle mit der Form der Empfindung. Das Sein wird sich konkret in der »Leiblichkeit« zeigen. Das »Sein« oder die »Leiblichkeit« sind es, worauf der »Befreiungskampf der Seele« hinauswill.

2) *Die organische und soziale Selbstkonstitution.* Die Selbstkonstruktion des Einzelnen vollzieht sich durch die Form der Empfindung. Diese hat ihre Außenseite in den materiellen Bestimmtheiten, bei deren freiem Auseinanderlaufen das Individuum als solches keine Berücksichtigung bekommt. Formell betrachtet ist daher das empfindende Individuum rein selbstbezüglich, aber materiell und inhaltlich ist alles schon determiniert.

Die hier angedeutete Ambivalenz durchzieht das »Selbstgefühl« des empfindenden Individuums. Das Selbstgefühl erreicht das empfindende Individuum, wenn es aufgrund seiner Tätigkeit zum »Empfinden der totalen Substantialität« (Enz. §402) in der Lage ist, obwohl es sich dabei immer schon und immer fortlaufend um die Substantialität handelt. Die »totale Substantialität« deutet aber auf einen Inhalt hin, den das Empfindende nicht mehr im Außen, sondern im Innen zu empfinden beginnt, was mit dem Wort »Fühlen« zusammenhängt.

Das Fühlen ist immer das Selbstfühlen, denn der Inhalt des Fühlens ist in seinem wesentlichen Aspekt das Fühlende selbst. Seiner Form nach betrachtet unterscheidet sich das Fühlen nicht von der Empfindung. Der Unterschied besteht nur in dem Punkt, dass das Fühlen im Wesentlichen sich selbst zum Gegenstand hat. Das Fühlen ist diejenige Empfindung, die sein Ziel, sich in die negative Einheit zu bilden, erreicht hat. Anders als beim normalen Empfinden kommt es dem Fühlen auf das fühlende Selbst an, auch wenn es mit je konkreten inneren und äußeren Gegenständen in Verbindung gekommen sein mag.

In der im Selbstgefühl gelungenen Selbstbeziehung steckt die »Unbestimmtheit« des Gefühlten. Das liegt daran, dass die Materie, also die Naturbestimmtheiten, durch die Arbeit der Empfindung hindurch zu einem Ganzen gebildet worden ist, in dem die materiellen Unterschiede, die vor der Arbeit gewesen war, miteinander gleichgesetzt sind, und zwar insofern, als der wesentliche Gehalt nur im Empfindenden selbst besteht. Die Realität, die materiell extrem verschiedenartig war, wurde in dieser Hinsicht als »Leiblichkeit« umgebildet. Dem folgt die »Unbestimmtheit« des jeweiligen Gefühlsinhalts. Das hängt also damit zusammen, dass es im Kern allein um das fühlende Selbst geht. Wenn jemand, so lässt sich sagen, die objektive Welt in sich fühlt, bedeutet es, dass er sich selbst von ihm indifferent auseinanderlaufenden Bewegungsmächten befreit hat. Was im Gefühl der Unbestimmtheit angedeutet wird, ist das so errichtete Selbst.

Dieses Vermögen, sich an die Stelle der substantiellen Realität einzurichten, gehört nach Hegels Auffassung nicht allein dem empfindenden Menschen. Es betrifft vielmehr das Organische als solches. So heißt es in der Naturphilosophie:

»Das Belebende [ist] bei der Pflanze noch ins prozessualische Außereinander versenkt. Beim Tier ist dagegen das eine Beseelende auf eine doppelte Weise vorhanden: α) als inwohnend und belebend, β) als selbstische Einheit, die als einfach existiert. Beide Momente und ihre Beziehung müssen zwar auch an der Pflanze vorhanden sein, aber ein Teil dieses Unterschiedes fällt außerhalb ihrer Existenz, während im Animalischen die absolute Rückkehr des Lebendigen als *Selbstgefühl* vorhanden ist.« (Enz. §344)

Erst beim Tier, so das Zitat, ist die äußere Welt in das innere Selbst hineinkopiert. Die »selbstische Einheit«, in der und mit der das Tier existiert, beruht auf der »absoluten Rückkehr des Lebendigen«, die in ihm »als Selbstgefühl« in Erscheinung kommt. So hört das Tier seine Stimme, fühlt seine Temperatur, sieht seinen Blick. Dort zeigt sich die »absolute Rückkehr«, die im Animalischen und (noch) nicht im Pflanzlichen zu sehen ist. Das Organische ist

»die in der Bestimmtheit sich unmittelbar allgemeine, einfach bei sich bleibende und erhaltende Individualität. Beim Tier ist das Selbst für das Selbst. Das ist das absolut Auszeichnende des Tiers.« (Enz. §351 und Zu.)

Die Individualität hat das »Selbst für das Selbst« als ihre Struktur, in der die Tätigkeit der »absoluten Rückkehr« zu erfolgen ist.⁶⁷

Nicht nur die allgemein organische Individualität, sondern auch die menschlich tierische, zeichnet sich durch die gekennzeichnete Selbstbeziehung aus, wobei hinzuzufügen ist, dass darunter auch die soziale, genuin menschliche, Individualität fällt. Deshalb bedarf die Anthropologie nur weniger Worte, um auf diesen Aspekt die Aufmerksamkeit zu lenken:

»Die Seele hat noch eine *andere* Seite der Erfüllung als den bereits in der Empfindung *gewesenen* Inhalt, von welchem wir zunächst gesprochen haben. Außer diesem Stoff sind wir, als wirkliche Individualität, *an sich* noch eine *Welt* von konkretem Inhalt mit unendlicher Peripherie, – haben wir in uns eine zahllose Menge von Beziehungen und Zusammenhängen, die immer in uns ist, wenn dieselbe auch nicht in unsere Empfindung und Vorstellung kommt.« (§402 Zu.)

⁶⁷ Die Struktur des »Selbst für das Selbst« unterscheidet sich von der des »Allgemeinen für das Allgemeine«. Die Letztere, so Hegel, hat »eine ganz andere Intensität und Festigkeit des *Mein-eigen-Seins* als die Empfindung überhaupt und der Komplex derselben, das Herz« (Enz. §400). Wie sich das »Selbst für das Selbst« und das »Allgemeine für das Allgemeine« zueinander verhalten, ist genau die Frage nach dem Übergang von der Seele zum Bewusstsein.

Wenn man den Blick auf »noch eine *andere* Seite der Erfüllung« des Inhalts wirft, in der es schon »eine zahllose Menge von Beziehungen und Zusammenhängen« gibt, rückt die soziale Individualität ins Sichtfeld. Wie bei der organischen Individuation ist die soziale Individuation auf die »Welt« bezogen, die an sich an ihr in Kraft gesetzt ist. Es liegt auch in dieser wie in jener die Form und die Arbeit der Empfindung, die auf die, im Zusammenhang mit ihr different und fremd verlaufenden, Bewegungen, auf die »absolute Rückkehr« und somit die Selbstbeziehung hinaus will. Die soziale Aneignung unterscheidet sich von dem organischen nur durch den »Stoff«.

Die Strukturbestimmung des »Selbst für das Selbst« trifft nicht nur auf die allgemein organische, sondern auch auf die menschlich organische und daher auch die soziale Individuation zu. Sie betrifft sowohl die Natur als auch die Kultur. Beide sind sich darin einig, dass sie durch die Formtätigkeit des Individuums, das mit der Struktur des »Selbst für das Selbst« ausgestattet ist, produziert und reproduziert werden.

3) *Werden zum Bewusstsein. Freientlassung des Objektes.* Aus dem Gesagten sind zwei Punkte herausgestellt: Erstens wird die Seele hinsichtlich der Individuation durch die Form der Empfindung bestimmt; zweitens hängt von dieser Formtätigkeit sowohl die organische als auch die soziokulturelle Individuation ab. Nun kommt es auf die Frage nach der Formwandlung der Seele zum Bewusstsein an.

Die Frage nach dem Verhältnis von der Seele und dem Individuum tritt am Ende der anthropologischen Betrachtung, und zwar unter dem Titel der Gewohnheit auf. Der letzte Teil der Anthropologie macht einerseits explizit, dass die Selbstkonstruktion sozialer Art in der und mit der Form der Empfindung erfolgt, in der das »Selbst für das Selbst« zur Geltung kommt. Das Gewohnheitssubjekt ist daher unter anderem das empfindende Subjekt. Die Kultur ist dessen substantielles Selbst. Da die so gekennzeichnete Selbstbeziehung in »allen Arten und Stufen der Tätigkeit des Geistes« (Enz. §410) Anm.) gesehen wird, stellt sich andererseits die Frage, was dort noch fehlt und was zu tun ist, um als das Bewusstsein eingesetzt zu werden. Wenn im Abschnitt der »Gewohnheit« vom »höheren Erwachen der Seele zum *Ich*, der abstrakten Allgemeinheit« (Enz. §412) die Rede ist, drängt sich die Frage auf, welche Art Unterschied zwischen beiden besteht.

In den letzten Absätzen der »Gewohnheit« stellen sich die folgenden drei Überlegungen dar: 1. Wenn die Seele zum Gewohnheitssubjekt gelangt, bezieht sie sich selbst auf das Selbst und das Selbst ist dabei das Substantielle, das durch den »Befreiungskampf der Seele« hindurch als »Zeichen von Seele« wiederhergestellt ist. Das Gewohnheitssubjekt ist »in [seiner] durchgebildeten und sich zu eigen gemachten Leiblichkeit als *einzelnes* Subjekt für sich« (Enz. §411).

2. In diesem Fürsichsein fühlt das Subjekt nicht nur sich selbst. Das liegt daran, dass die Leiblichkeit, welche von ihm als »Zeichen«, als »Prädikat«, als »Sein für es selbst« usw. bestimmt wird, auch einer Spannung ausgesetzt ist, in der nicht nur das Selbst, sondern auch das Fremde stattfindet. Je intensiver die Selbstheit im »Sein« erlebt wird, desto mächtiger wird die Fremdheit miterlebt. Und das beruht letztlich auf der Form der Individuation, in der die Struktur, das »Selbst für das Selbst«, produziert und reproduziert wird.

Wenn die individuelle Seele durch ihre mühsame Hineinbildung in die materielle Realität hindurch zur Selbstbeziehung gelangt, wie sie sich in der Gewohnheitssphäre exemplarisch darstellt, versetzt sie sich in einen Zustand, in dem das Selbst in die »ihrer Macht entzogene« Äußerlichkeit umschlägt. Damit schlägt das gewonnene Selbstgefühl in das Gefühl der »Beschränktheit ihrer Macht«. Die Leiblichkeit oszilliert zwischen der Selbstheit und der Fremdheit. Das Selbstgefühl oszilliert zwischen dem Gefühl des Selbst und dem des Fremden. Das Gewohnheitssubjekt ist aufgrund dieses Problemzusammenhangs alles andere als eine gelungene Selbstbeziehung.

3. Aufgrund dieses Problemzusammenhangs kommt der Formunterschied zwischen Seele und Bewusstsein in Frage. Im Übergang zum Bewusstsein rückt die Frage in den Vordergrund, womit die der Form der Empfindung innewohnende Oszillation zu verarbeiten ist. In diesem Zusammenhang wendet sich die Anthropologie dem Bewusstsein zu und deutet an, dass das Bewusstsein die zweideutig gewordene Leiblichkeit entzweit. Das Bewusstsein »wirft die Leiblichkeit als ein ihr *Fremdes* aus sich hinaus« (Enz. §412 Zu.). Damit ist die Perspektive des Bewusstseins gesetzt: Die Welt, die mir gehört, gehört zugleich dem Anderen und das Andere ist das eigene Andere.

Das Bewusstsein ist eine neue Form, die in die Form der Empfindung eingesetzt wird. Oder anders formuliert, differenziert sich die Form der Empfindung in die Form der Empfindung und die Form des Bewusstseins. Durch die Form des Bewusstseins wird die der

Empfindung neu und umformiert, damit das Formierende dem in Frage gekommenen Problem der Leiblichkeit, gerecht wird. So heißt es:

»Die unmittelbare Identität der natürlichen Seele ist zu dieser reinen ideellen Identität mit sich erhoben, der Inhalt von jener ist für diese für sich seiende Reflexion *Gegenstand*. Die reine abstrakte Freiheit für sich entlässt ihre Bestimmtheit, das Naturleben der Seele, als ebenso frei, als *selbständiges* Objekt, aus sich, und von diesem als *ihm äußeren* ist es, dass Ich zunächst weiß, und ist so Bewusstsein.« (Enz. §413)

Das Bewusstsein »entlässt« die zum Selbst gewordene Realität »frei«, und durch die Freilassung ist es imstande, sich von der unmittelbaren Identität mit der Welt zu befreien. Durch die neue Unterscheidung mit der neuen Form wird die der Form der Unmittelbarkeit inhärente Paradoxie entparadoxiert, auch wenn damit das Formierende, wie das Zitat andeutet, vor eine neue Schwierigkeit gestellt wird.

Die Wirklichkeit verwandelt sich von der Leiblichkeit zum Anderen. Das Andere ist dabei zugleich das eigene Andere. Die Reflexivität, um die es hier geht, ist höher als die der unmittelbaren, empfindenden und fühlenden Seele. Hier handelt es sich nicht um die Struktur des »Selbst für das Selbst«, sondern um die des »Allgemeinen für das Allgemeine«. Die bewusste Oszillation, durch die die Realität in der Leiblichkeit gekennzeichnet ist, wird damit vermieden.

Auf dieser Deutung basierend möchte ich zum Schluss hinzufügen, inwiefern der Übergang von der Seele zum Bewusstsein von Hegel als »Befreiung« verstanden wird. An der entsprechenden Stelle heißt es:

»Durch diese *Reflexion-in-sich* vollendet der Geist seine Befreiung von der Form des *Seins*, gibt er sich die Form des *Wesens* und wird zum *Ich*« (Enz. §412 Zu.).

Die Befreiung, um die es hier geht, ist diejenige »von der Form des *Seins*«. Wenn es doch klar ist, dass die Form des *Seins*, wie gezeigt, mit der elementaren Individuation als solcher derart zu tun hat, dass sie überhaupt nicht aufgehoben werden kann, kann und sollte der Hinweis nur mit der darin steckenden Problematik zusammenhängen. Das Bewusstsein erfolgt nicht woanders, vielmehr an der Form des *Seins*, damit sie sich der Ambivalenz zwischen Selbstheit und Fremdheit entziehend auf das Fremde beziehen kann.

Für die Frage nach dem Verhältnis von Seele und Bewusstsein, der die Anthropologie in ihren letzten Absätzen gewidmet ist, ist vor allen Dingen wichtig zu erkennen, dass die Überlegung um das der Form der Empfindung inhärente Problem kreist. Hegels zentrale

Einsicht besteht dabei darin, dass das Bewusstsein wie eine problemorientierte Intervention in die Schwierigkeit der empfindenden Seele eingreift. Und nicht alle Lebewesen, sondern nur die menschliche sind in der Lage, sich mit einer solchen Dichotomie zu beschäftigen. Nur der Mensch, das menschliche Lebewesen, kann dem im Selbstgefühl steckenden Problem *vernünftig* gerecht werden. Das hängt mit der Form des Bewusstseins zusammen.

Das Bewusstsein ist, so meine Lesart, durch die Unterscheidung von Bewusstsein und Gegenstand auf die Möglichkeit gerichtet, sich der elementaren Selbstreferenz zu entziehen. Die es kennzeichnende Differenz von Ich und Gegenstand, von Phänomen und Noumenon und so weiter, ermöglicht eine neue Perspektive, deren Reflexivität der unmittelbaren Individuation dient, weil das Individuum damit über die unmittelbare Angleichung an die ihm fremd verlaufende Welt hinausgehen will.⁶⁸

⁶⁸ Das hier konzis dargestellte Verhältnis von Leben und Erkennen wird im 7. Kapitel ausführlicher betrachtet.

VII. 2. Die Lesart Žižeks

In seinem Buch »Weniger als nichts« beschäftigt sich Žižek mit Hegels Gewohnheitsbegriff, welcher, seiner Lesart folgend, vom »materialistischen« und »dialektischen« Kern Hegels durchzogen ist. Um was für einen materialistischen und dialektischen Kern es sich dabei handelt, gilt es in der folgenden Auseinandersetzung deutlich zu machen.

Alle empfindungsfähigen Lebewesen haben ihre eigene Welt mit ihren eigenen Verhaltensweisen aufgebaut. Alle äußeren Vorkommnisse und Vorgänge sind es, auf die sie sich mit ihren inneren Vorgängen beziehen. Unter Natur hat man daher immer ein Doppeltes zu verstehen, die eigene Natur einerseits und die damit verwobene Natur andererseits. Die Natur ist für das empfindende Lebewesen immer eine zweite Natur, in der das Äußere »in den Organismus selbst hinein[ge]spiegelt« ist (Žižek 2016, S. 474). Eine »gewisse Reflexivität, eine Dispositionsveränderung im Subjekt, die dessen Reaktion auf Veränderungen bestimmt, eine Veränderung der Art von Veränderungen, denen das Subjekt unterworfen ist« (ebd., S. 474), all das deutet darauf hin, inwiefern das Wort »Gewohnheit« über den menschlichen Organismus hinausgeht, und welche Rolle dabei die Form der Empfindung spielt. Die Gewohnheit betrifft nicht nur die menschlichen, sondern alle organischen Tiere und die Empfindung ist es, die als ein Reflexivitätsvermögen zu dem, was unter Gewohnheit zu verstehen ist, fähig ist. Der Empfindung handelt es sich in der Anthropologie Hegels um die organische Individuation, die als Aneignungsprozess auf die zu ihr different und fremd verlaufenden Umwelt bezogen erfolgt. Diese heutzutage, dank der naturwissenschaftlichen Forschungen, geläufig gewordene Auffassung des Organismus als eines sich aufgrund der eigenen Konstruktion der eigenen Umwelt erhaltenden Lebewesen, so Žižeks Lesart, liegt Hegels Gewohnheitsbegriff zugrunde.

Auf diesem Standpunkt berührt Hegels Geistesphilosophie nicht mehr die herkömmliche Diskussionsfrage über den »Übergang von der Natur zum Geist«. Der Geist lässt sich demnach nicht so wie ein »Eingreifen einer anderen Dimension, die das Gleichgewicht des natürlichen Kreislauf zerstört« verstehen (Žižek, ebd., S. 475). Er ist schon in der Natur und aktualisiert sich »als Resultat eines langen und umständlichen Durcharbeitens« (ebd.). Es gilt den Prozess, der sich zwischen dem Geist und der Natur

vollzieht, als einen kontinuierlichen zu verstehen. Die Individuation, die sowohl auf der tierisch-organischen als auch der im strengen Sinne menschlichen Ebene erfolgt, hat eine »materielle Grundlage«. Daher muss es eine Illusion sein, wenn man sich angesichts des »Übergangs von der Natur zum Geist« so etwas wie einen Sprung von der einen zu der anderen Welt vorstellt.

Das, was nun den im strengen Sinne menschlichen Individuationsprozess angeht, beginnt Žižeks eigentümliche Lesart darzustellen, wonach der Gewohnheitsbegriff in der Sphäre der menschlichen Individuation angesichts der Schwierigkeit der Subjektivation aufgegriffen wird. Darunter versteht Žižek folgendes:

»Das Subjekt ist der Rahmen/die Form/der Horizont dieser Welt *und* Teil des eingerahmten Inhalts (der Wirklichkeit, die es beobachtet), und das Problem ist, dass es sich in seinem eigenen Rahmen nicht sehen beziehungsweise orten kann; da alles, was es gibt, bereits innerhalb des Rahmens liegt, ist dieser als solcher unsichtbar.« (ebd., S. 477)

Oder anders formuliert:

»Das Subjekt ist singular *und* zugleich der allgemeine Rahmen »seiner Welt«, denn jeder Inhalt, den es wahrnimmt, ist »sein eigener«. Wie kann es sich also selbst in die Reihe seiner Objekte mit einschließen (sich dazu zählen)?« (ebd., S. 478)

Die angeführten Passagen drehen sich um das Problem der »Unmöglichkeit des Subjekts, sich zu objektivieren« (ebd. S.478). Alles Sichtbare greift zurück auf das Subjekt, das jedoch unsichtbar bleibt. Die Transzendenz geht mit der Entfremdung einher. Beide Eigenschaften sind dem Subjekt eigen, und zwar aus ein und demselben Grund. Wie im zweiten Zitat angedeutet, geht Žižek davon aus, dass die Subjektivation der Frage der Verortung, wenn für sie auch unmöglich zu lösen, ausgesetzt ist, und sie durch die Entwicklung eines gewissen Verortungssystems, in dem und mit dem das Subjekt sich zu der Reihe von Objekten zählen kann, damit umgehen will.

Es ist nach Žižek genau dies der Grundgedanke, der dem Gewohnheitsbegriff Hegels zugrunde liegt. So schreibt er:

»Die Gewohnheit bietet einen Ausweg aus diesem Dilemma. Sie tut dies nicht als »wahrer Ausdruck« des Subjekts, sondern indem sie die Wahrheit im »geistlosen« Ausdruck verortet.« (ebd., S. 483)

Aus dem Gesagten deutet Žižek erstens, dass die Gewohnheit von dem Interesse des einzelnen Subjekts an der »Verortung« seiner selbst innerhalb der objektiven Welt her

aufgebaut wird, und zweitens, dass die Gewohnheit – weil das Interesse aus erwähnten prinzipiellen Gründen nicht erfüllt werden kann und darf – aus »geistlosen« Ausdrücken bestehen muss.

Im Mittelpunkt steht also die Forderung, dass die Transzendenz des Subjekts, dass es »der Rahmen/die Form/der Horizont dieser Welt« sei, festgehalten werden soll. Daraus ergibt sich auch die folgende Forderung: »Der Platz der Allgemeinheit ist für das menschliche Subjekt zwar vorgeschrieben, aber er muss leer bleiben, er kann nie mit dem ›richtigen‹ Inhalt gefüllt werden« (ebd., S. 489). Daher ist zu konstatieren, dass die Gewohnheit eine »aufrichtige Lüge« (ebd., S. 484) sein soll.

Für Žižek (und den von ihm vertretenen Hegel) ist die Gewohnheit im Hinblick auf die Frage der Subjektivation zu verstehen. Weil und insofern das Subjekt nicht auf die Formation verzichtet, sondern auf deren teilweisen Ermöglichung abzielt, entwickelt sich die Gewohnheit. Da die Gewohnheit in diesem Problemzusammenhang eingebettet ist, kann und darf sie auf keinen Fall bis zu dem Punkt kommen, wo jedes Subjekt eine gelungene Selbstbeziehung genießt. Die Gewohnheit muss sich, so Žižek, als »Zombiegewohnheit[...]« realisieren. Sie muss sich damit begnügen. Denn das ist es, dessen das Subjekt um seiner Subjektivation willen bedarf. So sagt Žižek: »Unsere ›höheren‹ und ›freien‹ menschlichen Handlungen hängen vom verlässlichen Funktionieren unserer Zombie-Gewohnheiten ab« (ebd., S. 469).

Man muss sich mit den »geistlosen« Ausdrücken begnügen, wenn man sich als Subjekt wahrnehmen und dementsprechend handeln will. Darin erklärt sich auch der Unterschied des Subjekts zum Wahnsinnigen. Der Wahnsinnige unterscheidet sich vom gesunden Menschen allein dadurch, dass er seine Selbstmanifestation nicht im Zuge der Gewohnheit ausrichten kann und will. Ein Wahnsinniger ist unter diesem Standpunkt derjenige, der sich an dieser Lüge nicht zu beteiligen vermag oder beteiligen will. Er will seine Subjektivität in möglichst vollkommener Art realisieren. Sein Wesen muss sein Sein sein. Die »unmittelbare«, »wahre« Übereinstimmung zwischen dem Subjekt und dem, was von ihm sichtbar wird, ist und bleibt in ihm das treibende Ziel. Das Nicht-Wahnsinnige verzichtet auf diese Selbstobjektivierung, indem es auf die »virtuelle« Einrichtung angewiesen ist, unter der die Gewohnheit zu verstehen ist.

Die Subjektwerdung eines Individuums, so lässt sich zusammenfassen, erfolgt im Medium der Gewohnheit. Es ist das Medium, in dem das Problem der Subjektivation, ihre

Unmöglichkeit, eine Lösung findet. Das hat aber zur Folge, dass das Individuum weiter davon entfernt bleibt, sich darüber klar zu werden, dass die Form, an der es sich realisieren will, nämlich die des Subjekts von vornherein mit der Unmöglichkeit zu tun hat. Das Individuum ist zur Subjektivation gezwungen, weil es ursprünglich, so Žižek, aus einem »Loch in der positiven Seinsordnung« (ebd., S. 208) konstituiert ist. Das Individuum beschäftigt sich mit der Subjektivation, findet darin sein Ziel, seine Mission, weil es in die nicht-transzentrale Problemdimension versetzt ist. Das Problem der Subjektivation wird ihm gegeben, weil es dem der Individuation ausgesetzt ist.

In diesem Zusammenhang bestimmt Žižek das Subjekt als

»immer schon mit einem heterogenen substantiellen Inhalt verbunden, es ist immer zweitrangig: als Negation oder Vermittlung dieses Inhalts, als dessen Spaltung der Verzerrung, und dieser sekundäre Charakter muss bis zum Ende beibehalten werden, das Subjekt darf nie direkt zum Gründungsprinzip der gesamten Realität erhoben werden« (ebd., S. 522).

Als das Subjekt versteht das Individuum sich selbst und nimmt seine Transzendenz in Anspruch, weil und insofern es etwas Ursprünglicheres in der Seinsordnung betrifft.

Auf dieser Analyse basierend komme ich zurück auf die Frage, in welchem Sinne Žižek von der »dialektisch-materialistischen Seite Hegels« (ebd., S. 475) spricht. Die Gewohnheit dient der Subjektwerdung, indem sie als ein Verortungssystem aufgebaut wird und die Subjekte darauf bezugnehmend sich als in der Welt der Objekte realisiert sehen können. Es ist die Gewohnheit, bei der die Suche nach der »wahren Allgemeinheit«, wie beim Hegemoniekampf, nicht zu weit geht. Damit muss sich die Subjektivierung in die Verrücktheit verwandeln. Um dies zu schaffen, muss die Gewohnheit sinnlos, mechanisch, zombiehaft sein. Sie muss sich auf die Produktion und Reproduktion der Phantasie einschränken, als handele es sich in der Gesellschaft um die Auseinandersetzung mit der freien Subjektivität.

VIII. Leben, Erkennen und Befreiung: Zur Lehre der »Idee«

In den vorigen Kapiteln ist von dem Verhältnis vom Bewusstsein und der Seele zunächst im Zusammenhang mit der Phänomenologie und folglich der Anthropologie nachgegangen worden. Eine allgemeinere Perspektive werde ich im vorliegenden Kapitel durch die Lektüre der Begriffslogik darzulegen versuchen.

Bei der Begriffslogik handelt es sich um die Idee. Freilich ist es die Idee, auf die die gesamte Logik eingegangen ist, die aber im Rahmen der Begriffslogik in ihrer »wahrsten« Gestalt diskutiert wird. Das Kapitel »C. die Idee« (Enz. §§213-244) beginnt erst nach der Beschäftigung mit den beiden Momenten des »Begriffs« und des »Objekts« und gliedert sich in die drei Abschnitte: Als Erstes geht es um das »Leben«, die »Form der Unmittelbarkeit« (§§216-222), und dann um das »Erkennen«, die »Form der Differenz oder Vermittlung« (§§223-235) und schließlich um die »spekulative oder absolute Idee« (§§236-244).

Auch dem Kapitel der Idee, wie allen vorigen, liegt der Gedanke zugrunde, dass alles »durch und kraft der Idee« (Enz. §213 Anm.) erfolgt. Wie in den vorigen Kapiteln wiederholt betont, gehe ich davon aus, dass die Logik Hegels als Ideenlehre von der Individuation, und deren Form handle, wobei die Individuation nicht vorab auf die menschliche Intelligenz, nämlich die Vernunft im strengen Sinne, zugeschnitten sei. Für das letzte Kapitel der Begriffslogik gilt es zu erkennen, dass diese grundlegende Einsicht dort ihre abstrakteste Formulierung bekommt. Dort konzentriert sich der Fokus auf die Form als solche und daher rückt die Transformation der Form in den Vordergrund, die zwischen drei Hauptformen zum Vorschein kommt.

Um meine Lesart zu plausibilieren, beginne ich, mich mit den vorangehenden Teilen der Begriffslogik zu beschäftigen, bevor ich mich dann dem Begriff der »Idee« zuwende, die im dritten und letzten Kapitel der Begriffslogik diskutiert wird.

VIII. 1. Von der »Notwendigkeit« zum »Begriff«

An der Stelle, an der es um den Übergang zur Begriffslogik geht, wird erläutert, inwiefern der Übergang als der von der »Notwendigkeit« zur »Freiheit« zu fassen ist. Die

bisherigen Betrachtungen werden dort rückblickend dahingehend bestimmt, dass die sowohl seienden als auch scheinenden und erscheinenden Bestimmungen »an sich dasselbe« sind (Enz. §155). Und dies sei die Notwendigkeit als solche. Die Notwendigkeit gilt unter diesem Blickwinkel nicht als eine Bestimmung, die in den vorigen Betrachtungen mit den anderen, damit zusammenhängenden Bestimmungen zusammen ein Verhältnis ausmache, in dem das substantielle, das kausale und schließlich das wechselwirkende Verhältnis weiterverfolgt wurde, sondern als die Form dessen, was in all diesen an sich ist. Es ist daher eher »das Band der Notwendigkeit als solcher«, das im Wechsel einzelner Bestimmungen und Verhältnissen »als noch innere und verborgene« Band zur Geltung kommt.

Dieses Ansich ist der »Begriff«, dem die Logik des Begriffs nachgeht. Während die Seins- und die Wesenslogik auf die sich von ihm aus entwickelnden Bestimmungen und Verhältnissen – das Sein in den seienden Bestimmungen, die ineinander übergehen und das Wesen in den scheinenden und erscheinenden, die durch die Reflexion in sich und in anderes miteinander zusammenhängen – gerichtet sind, konzentriert sich die Begriffslogik auf den Wechsel selbst, der hinter diesen Bewegungen verborgen ist und diesen bestimmte Formen und Richtungen gibt. Wenn daher zum Beispiel nach der Ursache eines Phänomens gefragt wird, wenn es – um Hegels Beispiel zu verwenden – um den Charakter oder die Sitte eines Volkes geht, gilt es in begriffslogischer Hinsicht darzustellen, dass und inwiefern all die Bestimmungen, die die Sache betreffen, in *einem* Volk miteinander verwoben sind. Wenn nicht diese oder jene Sitte als Ursächlichkeit herausgestellt und festgelegt wird, steht dieses Verständnis noch »an der Schwelle des Begriffs« (Enz. §156 Zu.). Unter Begriff versteht Hegel, wie sein Beispiel andeutet, einen notwendigen Zusammenhang, durch den das *wirklich* vorhandene Einzelne, hier das einzelne Volk, durchgedrungen ist. Der Begriff ist *dessen* Notwendigkeit, die in verschiedenen Bestimmungen und Beziehungen näher zu entfalten ist.

Darüber hinaus ist von der Freiheit die Rede. Denn »diese *Wahrheit* der *Notwendigkeit* ist [...] die *Freiheit*.« (Enz. §158) Das Wort »Freiheit« deutet in diesem Zusammenhang auf nichts anderes als die Notwendigkeit als solche hin, deren »Wahrheit« nicht in den vorigen Teilen der Logik, in denen sie in der Form des Übergehens in Anderes sowie des Scheinens in Anderes erlöscht, ins Zentrum der Betrachtung gestellt werden konnte.

Wenn der Übergang zur Begriffslogik aus Hegels Sicht als derjenige »von der Notwendigkeit zur Freiheit« charakterisiert werden soll, und wenn gleichzeitig davon gesagt

wird, dass die »Notwendigkeit« ihrer Wahrheit nach die »Freiheit« ist, drängt sich die Frage auf, inwiefern von »Übergang« die Rede sein kann. In diesem Zusammenhang ist zu erinnern, dass dem Hinweis auf die »Freiheit«, die nichts anderes als die Notwendigkeit als solche bedeutet, eine lange Anmerkung folgt, die dem Begriff der »konkreten und positiven Freiheit« (Enz. §158 Zu.) gewidmet ist, welche unter anderem mit dem Begriff »Befreiung« (ebd.) zusammenhängt. Was hier klar wird, ist, dass die Freiheit nicht im Sinne der Notwendigkeit als solcher, sondern im Sinne der »konkreten und positiven Freiheit« und damit auch der »Befreiung« mit dem »Denken der Notwendigkeit« (ebd.) zusammenhängt. Der Schwerpunkt liegt dabei auf dem Denken und es ist vor allen Dingen das Denken, das mit der Frage nach der Befreiung zusammenhängt: Einer Befreiung von Beziehungen, mit denen das Denkende selbst »durch die Macht der Notwendigkeit zusammengebunden ist« (ebd.).

Mit dem »Übergang von der Notwendigkeit zur Freiheit« ist daher eine Reflexivität gemeint, auf die ein Wirkliches in Beziehung auf andere Wirkliche, mit denen es nur als aufgehobenes vereinigt werden kann – die Notwendigkeit als solche nämlich – hinauswill.

VIII. 2. Urteil. Einzelheit, Besonderheit und Allgemeinheit

Der »Begriff« in der Begriffslogik hat seine Fortbestimmung in der »Entwicklung« von »Momenten«.

1) *Das »Einzelne« und dessen Interpretationen.* Der Begriff bestehe aus drei »Momenten«, die »Einzelheit«, die »Besonderheit« und die »Allgemeinheit«, die das *eine* Ganze ausmache:

»Der Begriff als solcher enthält die Momente der *Allgemeinheit*, als freier Gleichheit mit sich selbst in ihrer Bestimmtheit, – der *Besonderheit*, der Bestimmtheit, in welcher das Allgemeine ungetrübt sich selbst gleich bleibt, und der *Einzelheit*, als der Reflexion-in-sich der Bestimmtheiten der Allgemeinheit und Besonderheit, welche negative Einheit mit sich das *an und für sich Bestimmte* und zugleich mit sich Identische oder Allgemeine ist.« (Enz. §163)

Jedes Moment bekommt im Begriff seine ihm eigene Bestimmung. Die Einzelheit gilt insbesondere als die »Reflexion-in-sich der Bestimmtheiten der Allgemeinheit und Besonderheit« der »negativen Einheit«. In dieser Einheit sind sowohl die Allgemeinheit als die »freie Gleichheit mit sich selbst in ihrer Bestimmtheit« als auch die Besonderheit als die damit ungetrübt verbundene Bestimmtheit enthalten.

Bezüglich der Einheit, um die es hier geht, wird darauf hingedeutet, dass sie zunächst mit der Einzelheit zu tun hat und mit den anderen Elementen, der Allgemeinheit und der Besonderheit, in eine Spannung geraten ist, was zur Frage führt, was darunter konkret zu verstehen ist.

Die Einheit gehört, wie erwähnt, der Einzelheit, und die Einzelheit, die im Unterschied zu den anderen Momenten als ein anderes Moment gefasst wird, deutet auf das hin, was die Einheit und daher auch die Einzelheit mit den anderen Momenten verbunden heraustreten lässt. Hinzuzufügen ist, dass die Einheit durch eine *dezentrale* Bewegung gekennzeichnet ist, so dass sie als die »negative Einheit mit sich« bezeichnet wird.

Angesichts der Dezentralität und der sie bestimmenden Bewegung gibt es verschiedene Auffassungen. Die Mehrheit vertritt die Ansicht, es gehe letztlich um das Logische als solches, welches in der Metaphysik sowie der Theologie zur Diskussion gestellt wird. Die Frage nach dem Bewegenden und der darin eingezeichneten Spannung wird in dieser Richtung dahingehend erläutert, dass dabei so etwas wie das Einzelne im uns vertrauten Sinne des Wortes

kaum eine Rolle spielt. Düsing beispielsweise spricht davon, dass das Einzelne in der Logik Hegels »nicht als sinnliches Dies-da, sondern als Begriffsbestimmung, die die Begriffsbestimmungen des Allgemeinen und des diesem entgegengesetzten Besonderen in sich zu höherer Einheit bringt«, aufgegriffen wird.⁶⁹ Was mit der »höheren Einheit« gemeint ist, ist »das reine Denken seiner selbst, das [...] seine ihm eigenen reinen Gedankenbestimmungen, in denen es sich denkt, allererst spontan konstituiert« (ebd., S. 89). Das ist das Denken Gottes. Hegels Logik sei als eine »philosophische Theologie des sich denkenden Gottes« konzipiert (ebd., S. 77). Hegels Logik als philosophische Theologie vertritt auch Siep, demnach aber der wahre »Gehalt und [die] Intentionen der philosophischen Theologie« noch spezifischer auf die »vernünftige Rechtfertigung der Gehalte der christlichen Religion« hindeutet.⁷⁰ Wenn die Logik daher von der Subjektivität spricht, spreche sie in erster Linie von der göttlichen, der unendlichen – nicht endlichen – und christlichen – nicht bloß ontologischen – Persönlichkeit. Demgegenüber steht auch die ontologische Lesart, wonach das Denken als solches, das reine Denken seiner selbst, nicht mit Gott, sondern mit dem Logischen zu tun hat, und zwar im Zusammenhang mit der menschlichen Rationalität als solcher, die mit bestimmten Wahrheitsbegriffen ausgestattet ist.⁷¹

Die anhaltenden Diskussionen kreisen um die Frage, was unter der »Idee« zu verstehen ist. Sie wird einerseits als eine Subjektivität aufgefasst, die der metaphysischen und der theologischen Tradition gemäß nicht auf die menschliche, endliche und subjektive Subjektivität zurückzuführen ist. Es geht um die Entität, die solchen philosophischen Betrachtungen entspricht. Andererseits wird behauptet, dass eine solche Subjektivität nur deswegen hineingezogen wird, um den der Logik eigentümlichen, ontologischen Wahrheitsbegriff zu veranschaulichen. Im Mittelpunkt steht vielmehr eine ontologische und damit auch normativ-konstruktive Weltstruktur, in deren Kern das Logische und der darin steckende Wahrheitsbegriff steht. Beide Antworten sind sich darin einig, dass die Idee, die die Logik Hegels betrifft, zumindest in erster Linie nicht das betrifft, was unter sinnlichem Einzelnen zu verstehen ist.

⁶⁹ Vgl. Düsing, K., *Ontologie bei Aristoteles und Hegel* in: *Hegel-Studien* Vol. 32, Felix Meiner 1997, S. 83.

⁷⁰ Vgl. Siep, L., *Die Lehre vom Begriff. Dritter Abschnitt. Die Idee* in: *Kommentar zu Hegels Wissenschaft der Logik, Hegel-Studien Beiheft* Vol. 67, Felix Meiner 2018, S. 655 f.

⁷¹ Vgl. Halbig, C., *Das ›Erkennen als solches‹* in: *Hegels Erbe*, hrsg. von Halbig, C., Quante, M., und Siep, L., Suhrkamp 2004.

2) *Die Form des Einzelnen.* Im Gegensatz zu diesen Auffassungen gehe ich davon aus, dass die Idee, wie auch immer sie genannt, dem konkreten und wirklichen Einzelnen gilt: Einem Einzelnen, das sich selbst als Einzelnes erhält. Die Idee ist *dessen* Form. Als Form ist sie zu finden bei allem, was unter Einzelnem zu verstehen ist. Sie betrifft daher nicht nur das menschliche Einzelne. Vielmehr ist zu bemerken, dass das Endliche was auch immer insofern das Endliche ist, als dass es sich verendlicht, indem es – auch wenn es seltsam klingen mag – zur Idee in der Lage ist.⁷² Weil die Idee die Form der Individuation ist, betrifft die Begriffslogik, die ihr gewidmet ist, weder eine Theologie noch eine Ontologie. Sie ist vielmehr als eine philosophische Theorie der Form entworfen.

In dieser Hinsicht fällt besonders auf, dass der »Begriff« und deren »Entwicklung« an den einleitenden Stellen dahingehend erläutert werden, dass und inwiefern sie sowohl in natürlichen als auch sozio-kulturellen Prozessen zur Geltung kommen. Es wird, so Hegels Beispiel, von der »Entwicklung« eines Keims zur Pflanze oder auch von der »Entwicklung« eines Lernenden zum Gebildeten gesprochen (vgl. Enz. §161. Zu.). Dabei ist nicht zu leugnen, dass die Pflanze nicht im Keim, der Inhalt des Unterrichts nicht im Kopf des Lernenden enthalten ist. Trotzdem ist von der »Entwicklung«, einer kontinuierlichen und diskreten Bewegung die Rede, weil das Werden, das im Keim sowie im Kopf des Lernenden in Gang gesetzt wird, das Anwachsen einer Pflanze und das Lernen eines Menschen, ein Prozess ist, dessen Fortgehen mit der Bestimmung der »Entwicklung« des »Begriffs« ans Licht gebracht werden kann und soll. Das Fortgehen sowohl im einzelnen Keim als auch im einzelnen Lernenden hat sich durch die Form des Übergehens in *Anderes* und des Scheinens in *Anderes* ausgezeichnet. Mit der neuen Fortbestimmung der »Entwicklung« wird dieses Werden nochmals und im Hinblick auf die Form, die dem Keim und dem lernenden Kind entspricht, in den Blick genommen. Der Begriff und dessen Entwicklung zwischen seinen Momenten gehören dem Einzelnen, das nichts anderes als das, was man darunter allgemein versteht, ist, also einem jeden, das sich aufgrund seiner Macht und Kraft auf *Andere* zu beziehen hat. Die Beziehung auf *Andere* ist *dessen* Form, die beiden Seiten der Form sind in diesem Sinne »Momente eines Ganzen«.

⁷² In eine ähnliche Richtung argumentiert Menke. Vgl.. Menke. C., *Autonomie und Befreiung*, Suhrkamp 2018, vor allem S. 158.

Die in diesem Sinne genannte »Entwicklung« wird zunächst im »Urteil« und dann im Schluss näher in Betracht gezogen, und dabei ist es festzustellen, dass sie um ein und dieselbe Bewegung kreist, in dessen Zentrum der Unterschied zwischen dem Moment der Einzelheit und dem Moment der Allgemeinheit steht.

3) *Urteil des Einzelnen*. Das Einzelne tritt als das »freie Unterscheiden« ans Licht. Es ist die »erste Negation«, der die »Bestimmtheit des Begriffes« im Zuge der »gesetzten Besonderheit« (Enz. §165) folgt.

Von dieser Aktivität, die das Urteil genannt wird, ist zu bedenken, dass es »ganz allgemein zu nehmen« ist. Denn:

»Das Urteil wird gewöhnlich in *subjektivem* Sinn als eine Operation und Form, die bloß im *selbstbewussten* Denken vorkomme. Dieser Unterschied ist aber im Logischen noch nicht vorhanden, das Urteil ganz allgemein zu nehmen; Alle Dinge sind ein Urteil, – d. h. sie sind Einzelne, welche eine Allgemeinheit oder innere Natur in sich sind, oder ein Allgemeines, das *vereinzelt* ist«. (Enz. §167)

Das Urteil geht über das, was man als Urteil zu bezeichnen pflegt, hinaus. Es bezieht sich auf eine »Operation und Form«, die im Einzelnen überhaupt vorkommt.

Die »Endlichkeit« schreibt Hegel dem Einzelnen zu. Denn das Urteilen bezieht sich demzufolge auf das »freie Unterscheiden des Einzelnen«. Die Bestimmtheiten, die damit als Unterschiede *gesetzt* werden, hängen vom *setzenden* Einzelnen ab. Sie sind und bleiben jedoch von diesem »sowohl bereits verschieden als überhaupt trennbar« (Enz. §168). Das Einzelne als das Setzende kommt daher nicht umhin, sich ins Gegenteil zu versetzen. Es tritt zunächst als das Unterscheidende, verwandelt sich anschließend ins Unterschiedene, das sich gegen das, was von ihm gesetzt wird, entgegensetzt. Es hat also das Unterscheidende *außerhalb* seiner selbst, obwohl dieses *an* ihm selbst in Gang kommt. Es wird auf diesen Zusammenhang hingedeutet, wenn von der Endlichkeit gesprochen wird.

Dem freien Unterscheiden und der damit entstehenden negativen Einheit folgt ein anderes Unterscheiden, von dem aus die gesetzte Bestimmtheit in das, was »als das Allgemeine [...] wirkt« (Enz. §170) zurückgeht. Diese Rückkehr in sich selbst stellt den erhobenen Anspruch der ersten Negation in Frage.

4) *Relativität*. Aus dem Gesagten rückt die »Relativität« ins Sichtfeld, nach der:

»das Subjekt nicht mehr unmittelbar qualitativ, sondern im *Verhältnis* und *Zusammenhang mit einem Anderen*, mit einer äußeren Welt [ist]. Die Allgemeinheit hat hiermit die Bedeutung dieser Relativität erhalten.« (Enz. §174)

Wenn die Allgemeinheit, ihre Relativität mit dem Einzelnen, in dieses Einzelne, wenn auch in bescheidener Weise, hineinkopiert wird, kommt es zum »Schluss«. Dies macht das Vernünftige aus. Das Vernünftige zu sein heißt darüber reflektieren zu können, sich immer mit bestimmten Medien befassen zu müssen, um sich auf Andere zu erhalten.

Wird der Blick zurück auf die Frage nach der Einheit der drei Momente des Begriffs gewendet, so ist zu konstatieren, dass

»Subjekt und Prädikat [...] jedes das ganze Urteil sind. Die unmittelbare Beschaffenheit zeigt sich zunächst als der *vermittelnde Grund* zwischen der Einzelheit des Wirklichen und seiner Allgemeinheit, als der Grund des Urteils.« (Enz. §180)

Die Einzelheit und die Allgemeinheit bilden »[jede] das ganze Urteil«. Zwischen beiden entwickelt sich die Besonderheit als die Mitte. Die Relativität, die sich in der Sphäre der Besonderheit kristallisiert, ist und bleibt trotz des Anscheins eine in sich zerrissene Einheit. Denn sie befindet sich und vollzieht sich in nicht zu vereinheitlichenden Bewegungszentren. Die drei Momente des »Begriffs« bilden ein Ganzes: Eines, das doch noch nicht begrifflicher Art ist, obwohl es in der Begriffslogik in begrifflicher Art und Weise behandelt werden kann und sollte. Es geht vielmehr um eine Menge von Prozessen, die miteinander auf der bloß realen und operativen Ebene, um mit Hegels Wort zu sprechen, *an sich*, vereinigt ist.

VIII. 3. Objekt. »Mechanismus«, »Chemismus« und »Teleologie«

Das »Objekt« ist der »Begriff«, der im Hinblick auf die Relativität und deren Konkretion bestimmt wird. In dieser Hinsicht werden die drei Hauptbestimmungen des »Mechanismus«, des »Chemismus« und der »Teleologie« dargestellt. Der Unterschied zwischen den Formen scheint durch die Einsicht durchdrungen zu sein, dass die basale Form von Objektivität, die sich im Mechanismus realisiert, durch die Individuation einzelner Bestimmtheiten sich so differenziert, dass neben der mechanischen Grundform die über diese hinausgehenden Formen entstehen. Die chemische und die teleologische Form von Objektivität werden unter diesem Gesichtspunkt eingeführt, wobei sie von der mechanischen und nicht zuletzt voneinander dadurch abweichen, dass die Tätigkeit der Individuation in je verschiedener Intensität mit verschiedener Formbestimmung vollzogen wird.

So rückt im Chemismus das einzelne Objekt in den Vordergrund, dasjenige nämlich, das sich in der und mit der Form des Strebens nach seinem *eigenen* Anderen darstellt. Das »im Chemismus hervorgetretene Prinzip der Differenz« (Enz. §194 Zu.), so Hegel, entwickle sich in der Teleologie dahingehend weiterhin, dass das einzelne Objekt die Form des Zwecks aufgreift. Unter Zweck – wie es noch zu klären sein wird – versteht Hegel eine Form, die sich im Einzelnen als ein spezifischer Vorgang zeigt, was ihm zufolge als die »List der Vernunft« zu bezeichnen ist.

1) *Mechanismus*. Der Mechanismus bezeichnet die basale Form von Objektivität, in die sich alles, was unter Einzelnem zu verstehen ist, hineinbildet. Die »Gewalt« (Enz. §196) ist das Kernmerkmal dieses Universums, denn jedes Einzelne greift in seinem Vorgang in das andere Einzelne auf, wobei dieses ebenfalls in seinem eigenen Vorgang ist, so dass alle zusammen in eine Situation versetzt werden, in der sie sich nicht so, wie sie sein wollen, erhalten können. Was diesen Umstand angeht, spricht Hegel daher davon, dass das Einzelne im Mechanismus sich selbst auch außer seiner selbst habe. In dieser Hinsicht ist es die Gewalt, was den Mechanismus ausmacht. Jedes Einzelne will sich selbst als das Einzelne erhalten. Damit ist und bleibt die gesamte Reihe von Einzelnen und deren Zusammenhänge auf die Gewalt bezogen. Mit Hegels Worten: »Die Objekte bleiben in dieser Beziehung und Unselbständigkeit ebenso selbständig, Widerstand leistend, einander äußerlich« (Enz. §195). Einerseits kommt jedes Einzelne auf die »negative Einheit mit sich, Zentralität, Subjektivität« (ebd.), andererseits

kristallisiert sich die »immanente Negativität« ebenfalls in der zentralen Einzelheit heraus (Enz. §197). Alle üblichen versetzen sich unter dieser Bedingung in »eine Mitte«, in der »die Zentralität und Unselbständigkeit der Objekte in sich vereinigt« sind (ebd.).

Um das Umrissene anzumerken, folgt die folgende Passage, die deswegen bemerkenswert ist, weil sie darauf hindeutet, inwiefern hier vom Mechanismus die Rede ist:

»Wie Druck und Stoß mechanische Verhältnisse sind, so wissen wir auch mechanisch, auswendig, insofern die Worte ohne Sinn für uns sind und dem Sinne, Vorstellen, Denken äußerlich bleiben; sie sind sich selbst ebenso äußerlich, eine sinnlose Auseinanderfolge. Das Handeln, Frömmigkeit usf. ist ebenso *mechanisch*, insofern dem Menschen durch Zeremonialgesetze, einen Gewissensrat usf. bestimmt wird, was er tut, und sein eigener Geist und Wille nicht in seinen Handlungen ist, sie ihm selbst somit äußerliche sind.« (Enz. §195 Anm.)

Die Passage deutet auf eine von unserem alltäglichen Verständnis des Wortes »mechanisch« abweichende Bedeutung hin, wonach das Mechanische nicht durch das Was, sondern das Wie bestimmt wird. Daher handelt es sich nicht nur um das Natürliche, das Technische, sondern auch das Normative und sogar auch das Religiöse, wenn und insofern etwas mit Gesetzen, in die es aus sich selbst heraus zurückgestoßen wird, bloß äußerlich umgeht.

Vor diesem Hintergrund wird auch der Staat in den Blick genommen:

»Wie das Sonnensystem, so ist z. B. im Praktischen der Staat ein System von drei Schlüssen. 1. Der *Einzelne* (die Person) schließt sich durch seine *Besonderheit* (die physischen und geistigen Bedürfnisse, was weiter für sich ausgebildet und die bürgerliche Gesellschaft gibt) mit dem *Allgemeinen* (der Gesellschaft, dem Rechte, Gesetz, Regierung) zusammen; 2. ist der Wille, Tätigkeit der Individuen das Vermittelnde, welches den Bedürfnissen an der Gesellschaft, dem Recht usf. Befriedigung, wie der Gesellschaft, dem Recht usf. Erfüllung und Verwirklichung gibt; 3. aber ist das Allgemeine (Staat, Regierung, Recht) die substantielle Mitte, in der die Individuen und deren Befriedigung ihre erfüllte Realität, Vermittlung und Bestreben haben und erhalten. [...] Die *Unmittelbarkeit* der Existenz, welche die Objekte im absoluten Mechanismus haben, ist *an sich* darin, dass ihre Selbständigkeit durch ihre Beziehungen aufeinander, also durch ihre Unselbständigkeit vermittelt ist, negiert.« (Enz. §198 Anm. und §199)

Die »bürgerliche Gesellschaft« sowie der »Staat« werden mit der »mechanischen Mitte« in einen Vergleich gesetzt, und zwar hinsichtlich des »Rechts«. Einerseits bezeichnet das Recht die *Rechte*, die bürgerliche Gesellschaft und die dort vorhandenen Individuen. Andererseits kommt es auf den Staat an, in dem das Recht vor allem die Gesetze und die Regierung betrifft. Das Recht ist insofern die Mitte, als es zwischen der bürgerlichen Gesellschaft und dem Staat an den einzelnen Rechtsträgern, den Rechtspersonen, besteht. Das

Recht im Singular ist der eine Pol, mit dem das Recht im Plural als der andere Pol rückverbunden ist, was das Staatssystem genannt wird.

Wenn hier der Blick auf Hegels Staats- und Rechtsphilosophie gerichtet wird, scheint die angeführte Passage erklärungsbedürftig zu sein. Wenn also der Staat in der Rechtsphilosophie aufgrund der Teleologie als der »absolute Endzweck und das allgemeine Werk« (Enz. §538) begriffen wird, wie ist es zu verstehen, dass der Staat hier im Zusammenhang mit dem Mechanismus erläutert wird?

Wie im vorliegenden und dem nächsten Kapitel noch gezeigt wird, ist Hegels Mechanismusbegriff, wie auch sein Teleologiebegriff, nicht so zu verstehen, dass die Dinge von Natur aus dieser oder jener Kategorie zuzuschreiben sind, als hätte der Staat oder das Staatsverhältnis von Natur aus einen teleologischen Zusammenhang, in dem jedes Mitglied sich und andere – und nicht zuletzt auch das Ganze – mit dem Zweckbegriff zu verstehen vermag. Hegels Auffassung weist vielmehr in die Richtung, in der das mechanische Verhältnis zunächst und zumeist ist, und nur wenn in dieses Verhältnis die teleologische Form als andere Form desselben Verhältnisses eingeführt und zur Geltung gebracht wird, dann erweist sich der Staat als der »absolute Endzweck und das allgemeine Werk« (Enz. §538). Staat ist nicht von teleologischer *Natur*. Nur wenn die Bürger sich damit bemühen, das mechanische Auseinander mit anderen mit der Form des Zwecks zu begreifen, erschließt sich der Staat als ein teleologisches Gebilde.⁷³

2) *Chemismus*. Der Chemismus zeigt, dass und inwiefern die Umformung des mechanischen Universums im Rahmen der chemischen Vorgänge, in denen das einzelne Objekt

⁷³ Die hier nur knapp skizzierte Deutungslinie wird im 9. Kapitel ausführlich dargestellt werden. An dieser Stelle möchte ich nur auf Folgendes hinweisen: Die Lesarten, nach denen das Rechts- und Politikdenken Hegels um die Frage nach der institutionellen Bedingung für die *individuelle Freiheit* kreist, diese sowohl liberalen als auch (quasi)-sozialistischen Auffassungen, wie man sie unter anderem bei Rawls und Honneth exemplarisch sehen kann, verfehlen einen der entscheidenden Punkte Hegels: Der Rechts- und Staatszustand ist bei Hegel nicht von vornherein durch die Bedingung der individuellen Freiheit bestimmt. Die Rechtsordnung ist demzufolge immer schon und fortlaufend die Zwangsordnung. Für die individuelle Freiheit kommt es darauf an, dort zu philosophieren (oder sich mit Kunst oder ähnlichen Praktiken, die unter Befreiung zu verstehen sind, zu beschäftigen). Erst mit diesen Aktivitäten befreit man sich davon. Nur damit verwandelt sich die Rechtsordnung in die Freiheitsordnung. Vgl. vor allem Honneth, A., *Das Reich der verwirklichten Freiheit. Hegels Idee einer »Rechtsphilosophie«* in: *Das Ich im Wir. Studien zur Anerkennungstheorie*, Suhrkamp 2010, S. 33-48; Rawls, J., *Geschichte der Moralphilosophie: Hume, Leibniz, Kant, Hegel*, Suhrkamp 2004.

nach Anderem als seinem *eigenen* sucht, stattfindet. Durch diese Suche, so Hegel, befreit sich das Einzelne nur zum Teil vom Mechanismus. Denn das Einzelne geht damit nur ins »Neutrale« über und das entstandene wiederholt denselben Vorgang seinerseits. Der »Reduktion des Differenten zum Neutralen« folgt die neue »Differentierung des Indifferenten oder Neutralen« (Enz. §203). Wenn diese nebeneinander und nacheinander verlaufenden Prozesse den Chemismus von Objektivität ausmachen, entwickle sich daraus nur dann die teleologische Form, wenn das Einzelne bei dieser Tätigkeit auch darauf hinauswill, diese nebeneinander und nacheinander verlaufenden Prozesse in sich selbst zu vereinigen. Die Vereinigung von Auseinanderfallenden kann mit Hilfe des Zweckbegriffs erfolgen.

3) *Teleologie*. Im Übergang zur Teleologie ist von der »List der Vernunft« die Rede.⁷⁴ Es geht um die List, die

»in der vermittelnden Tätigkeit, welche, indem sie die Objekte ihrer eigenen Natur gemäß aufeinander einwirken und sich aneinander abarbeiten lässt, ohne sich unmittelbar in diesen Prozess einzumischen, gleichwohl nur *ihren* Zweck zur Ausführung bringt« (Enz. §209 Zu.) [steckt].

Die »List« deutet auf die vermittelnde Tätigkeit eines jeden Einzelnen und die sie begleitende Sichtweise hin. Wenn das Einzelne damit ausgestattet ist, sei es »ebenso listig als mächtig« (ebd.). Listig ist das Einzelne, wenn es die Objekte, die gegen es selbst indifferent sind, mit seiner eigenen Form formieren will. Mächtig ist es, wenn diese Formierung gegen die ihm entlaufenden reellen Mächte in Gang gesetzt wird. Die Weise, die das Einzelne dabei vorgeht, besteht darin, die Objekte, wie sie sind, zu lassen. Das bedeutet, dass die listige und mächtige Tätigkeit des Einzelnen sich nur auf die Form bezieht. Der Zweck ist die Form, mit der das Einzelne auf die ihm entzogene Welt von Objektivität einzugehen versucht. Das Entscheidende ist dabei, dass das Einzelne den Zweck der Objektivität verleiht, wobei ihm selbst nur den subjektiven Zweck zuteilt. Die objektive Welt erscheint unter diesem Blickwinkel als ihrem eigenen Zweck folgend. Das Einzelne muss seinen subjektiven Zweck demgemäß ausführen. Aber jene Erscheinung und diese Anforderung greift zurück auf das Einzelne, das »sich selbst *außer ihnen* [Objekten] hält und das in ihnen *sich Erhaltende* ist«.

⁷⁴ Die List der Vernunft, von der erst im Übergang vom Chemismus zur Teleologie die Rede ist, hängt nicht mit der List zusammen, die man sich gewöhnlich mit Bezug auf die Geschichtsphilosophie Hegels vorstellt. Vgl. dazu Jaeschke, W., Die List der Vernunft in: Hegel-Studien, Vol. 43, Felix Meiner 2008, S. 87-102.

Die so umrissene Kernidee der Teleologie sei auf einem spezifischen Negationskonzept gegründet, die »in der Form von Verstandesschlüssen [...] übersehen und weggelassen« werde. Denn es geht hier um die Negation »der im Zwecke als solchem vorkommenden unmittelbaren Subjektivität wie der *unmittelbaren* Objektivität (des Mittels und der vorausgesetzten Objekte)« (Enz. §204 Anm.). In dieser Negation bestimmt sich jene Subjektivität »als ein Mangelhaftes« und richtet sich »nach *außen*« (Enz. §207).

Es scheint daher eine Art Selbstnegation, in der und mit der das Negierende im Verhältnis zu seiner eigenen Objektivität sich selbst als ein Mangelhaftes bestimmt und sich »in Vergleichung mit der in sich zusammengeschlossenen Totalität« nach außen richtet. Unter dieser Perspektive wird die Negation des »Begriffs« ins Sichtbare gesetzt. Alles, was in der Realität erfolgt, wird auf den in freie Existenz getretene[n], für-sich-seiende[n] Begriff« (§204) Bezug nehmend bestimmt. Das hat zur Folge, dass alles an sich nichtige Realität sei. Die subjektive Tätigkeit sowie die damit zusammenhängende Objektivität seien aufgehoben im »Realisieren des Zwecks, in welchem er, indem er sich zum Anderen seiner Subjektivität macht und sich objektiviert, den Unterschied beider aufgehoben, sich nur mit sich zusammengeschlossen und erhalten hat.« (Enz. §204)

Die Negation, wie sie sich in der Teleologie darstellt, habe zwei Zentren, das einzelne Subjekt einerseits und den Begriff als solchen andererseits. Was das Subjekt angeht, ist es als das Negierende zugleich als das zu Negierende zu erfassen. Das ähnliche Doppelheit hat auch der Begriff als solcher, denn der Begriff gehört insofern dem Subjekt, als er letztlich auf die Form des Subjekts zurückgreift. Sowohl der Begriff als auch das Subjekt bilden *einen* Prozess, in dem verschiedene Prozesse im Wechselspiel vom Negierenden und dem zu Negierenden zu denken sind. Zu bedenken ist dabei erstens, dass diese Prozesse nicht zu einer positiven Einheit gelangen können. Vielmehr sind sie immer zwei Zentren, dem Subjekt und dem Begriff, ausgesetzt. Zweitens ist es so, dass die ganzen Prozesse »vermittels der Negation der unmittelbaren Objektivität« (ebd.) letztlich auf das negierende Subjekt zurückgreifen. Denn im Kern gibt es die »Einzelheit, die [...] *unmittelbar* auf das Objekt« wirkt (Enz. §208). Und »diese unmittelbare *Macht*« setzt eine andere Bewegung in Gang, die als »Realisieren des Begriffs« mit ihr selbst nicht zu vereinigen ist. Das Einzelne ist auch hier das Lebendige. Und das Lebendige »hat einen Körper; die Seele bemächtigt sich desselben und hat sich darin unmittelbar objektiviert.« (Enz. §208 Zu.)

Die die Teleologie kennzeichnende Negation, so lässt sich sagen, beruht letztlich auf das Einzelne. Das Einzelne greift diese spezifische Negation auf, um sich selbst in der mechanischen, chemischen Form von Objektivität zu erhalten. Dort befindet sich das Einzelne als »Gebrochenes«, dass es einen Teil von ihm selbst außer sich haben muss, indem es sich selbst erhält. Die Teleologie beginnt damit, dass das Einzelne unter dieser Bedingung zu unterscheiden »in die zwei einander äußerlichen Momente, die Tätigkeit und das Objekt, das zum Mittel dient« (ebd.), sucht. Jene »unmittelbare Realisierung«, in der das Einzelne auf die mechanische und chemische Objektivität eingegangen ist, wird damit entzweit, so dass das Einzelne als *ein* Extrem dem »*anderen* Extrem des Schlusses, der Objektivität als vorausgesetzter, dem Material« (Enz. §209) entgegengesetzt wird. Das ermöglicht, dass die »Rückkehr in sich«, die dort als Nächstes stattfinden soll, vom Einzelnen weiterhin verarbeitet werden kann.

Hegel sieht in der Teleologie weniger eine Seinsordnung, die für jedes Einzelne von Natur aus bestimmend vorhanden wäre, als einen Konstrukt von Formen, in dessen Kern das Interesse des Einzelnen steht, dass er sich selbst mit der Äußerlichkeit, in die es sich hineingebildet hat, auseinanderzusetzen hat. Das Einzelne *negiert*, setzt sich selbst als dass es nur um den subjektiven Zweck geht. Die Selbstnegierung oder die Herabsetzung seiner selbst in bloß subjektiven Bestandteil eines Ganzen ist die Macht, die das Einzelne um sich selbst willen modifiziert. Diese Macht lässt das Einzelne verborgen bleiben. Sie hält es sogar für eine »Täuschung« (§Enz. 212 Zu.) Es hält sich selbst für das Negative, das der Begriff in *dessen* Realisierung negiert wird. All dies bildet aber die »List der Vernunft« aus.

Das teleologische Subjekt existiert wie alle anderen als ein in sich Gebrochenes, in dem es durch die unmittelbare Realisierung seiner selbst mit dem, was ihm entwischt, in Verbindung bleibt. Was es besonders kennzeichnet, ist die Negation dieser unmittelbaren Macht. Dadurch zieht das teleologische Einzelne die Negation des Begriffs ins Sichtbare. Die teleologische Negation steht nur deswegen dem teleologischen Subjekt zur Disposition, weil es die Relativität mit der Objektivität von dessen Standpunkt her verarbeiten will. In dieser Hinsicht erweist sich die teleologische Negation als eine höhere Macht, die unmittelbare Macht des Selbst im Hinblick auf Andere asymmetrisieren zu können. Sich als »Negatives« zu halten und demgegenüber »das Allgemeine« in ein und dasselbe Verhältnis eintreten zu lassen, ist die Macht, die jenem »Negativen« gehört.

VIII. 4. »Leben«, »Erkennen« und »spekulative Idee«

Die Lehre der »Idee handelt vom »Begriff«, der, im ersten Kapitel als der »subjektive Begriff« und im zweiten als das »Objekt«, dargestellt wurde und nun als die Einheit beider in den Blick genommen wird. Die Idee ist im dritten und letzten Kapitel der Begriff als »das Wahre *an und für sich, die absolute Einheit des Begriffs und der Objektivität*« (Enz. §213).

Auf die Frage, was man darunter konkret zu verstehen hat, gibt Siep einmal in seinem Buch den Kommentar, es gebe heute noch Auseinandersetzungen mit dem Ideenkapitel, »obwohl oder gerade weil sich hier für die Kontroversen, etwa über den Theismus oder den absoluten Idealismus, entscheidende Aussagen finden« (Siep 2018, S. 652). Mit dem Ausdruck »entscheidende Aussagen« deutet Siep dabei auf einen theistischen Hegel hin, den ich in der folgenden Auseinandersetzung zurückweisend in anderer Richtung interpretieren will.

Wie schon in verschiedenen Kontexten aufgezeigt, richtet sich Hegels Ideenbegriff auf den Individuationsprozess, und zwar auf dessen Form. Die Idee ist der Begriff und der Begriff ist das Logische in dem Sinne, dass die Form der Individuation in allem, was unter Individuellem zu verstehen ist, allgemeingültig ist. Der Begriff, das Logische, ist weder auf die menschliche Vernunft noch die wie auch immer transmenschliche, ontologische und theologische, Vernünftigkeit zurückzuführen. Das Ideenkapitel ist nicht im Hinblick auf die ontologische oder die theologische Philosophie, wie man sie sich gemeinhin vorstellen kann, verfasst. Denn es ist auf die Individualität des Individuums, die Formtätigkeit des Formierenden gerichtet und daher als eine Formkritik konzipiert. Eine Formkritik, in der – anders als in den vorigen Kapiteln der Begriffslogik – sich darauf fokussiert wird, wie die Form aus sich heraus transformiert werden kann. Davon ausgehend gliedert sich die Ideenlehre in das »Leben« (§§216-222) und das »Erkennen« (§§223-235) und die »spekulative Idee« (§§236-244). All die Formen, sowohl die beiden vorigen Formen als auch die letzte und höchste Form, gehören der Form und diese Form *einem* Lebendigen, welches sich auf Andere lebend, erkennend und wollend und nicht zuletzt sich davon befreiend bezieht. Die Idee ist daher »wesentlich *Prozess*« (Enz. §215), der aus der Vielzahl von Prozessen und Formen besteht.

1) *Leben*. Die Form des Lebens ist »wesentlich Lebendiges und nach seiner Unmittelbarkeit *Dieses Einzelne* Lebendige« (Enz. §216). Auf die »natürlichen Qualitäten« bezogen bildet es sich als dieses Lebendige. Das Bezogensein ist in die Form des Lebens

ingezeichnet, macht die Endlichkeit des Lebendigen aus, welche sich letzten Endes in dessen Tod realisiert. Am Tod manifestieren sich die »natürlichen Qualitäten« frei für sich. Das Lebendige geht damit zugrunde.

Das Lebendige hat die ihm fremd und indifferent verlaufenden Materien »zu seinem Objekte, seiner *unorganischen* Natur« (Enz. §218). Es berührt die Natur niemals unmittelbar, sondern immer *mittels* der eigenen Natur. Es atmet die Luft und das Atmen muss mit der Lunge oder ähnlichen Instrumenten erfolgen. Fehlt diese Assimilationsarbeit, gilt die Luft nicht mehr dem Leben, sondern dem Tod des Lebendigen. Nur wenn die Vermittlung mittels der Form der Unmittelbarkeit erfolgt, lebt das Lebendige als das Lebendige.

Die in diesem Sinne Unmittelbarkeitsform des Lebens ist basal. Das bedeutet, dass sie in den folgenden beiden Formen, der des Erkennens und der der spekulativen Idee, bewahrt bleibt. Diese werden von jener ausdifferenziert, um auf sie angewendet zu werden. Die Form des Erkennens und die der spekulativen Idee sind die Formen *der* Form.

2) *Die allgemeine und eine Idee.* Angesichts des eben erwähnten Punkts, dass das Leben im Sinne der Form der Unmittelbarkeit durch die darauffolgenden Formen weiter herausgearbeitet werde, ist darauf hinzuweisen, dass Hegel genau diesen Punkt berührt, wenn er an einigen Stellen von der »allgemeinen und einen Idee« spricht. An einer entsprechenden Stelle heißt es: Die Idee ist

»nicht zu nehmen als eine Idee von *irgendetwas*, so wenig als der Begriff bloß als bestimmter Begriff. Das Absolute ist die allgemeine und *eine* Idee, welche als *urteilend* sich zum *System* der bestimmten Idee besondert, die aber nur dies sind, in die eine Idee, in ihre Wahrheit zurückzugehen. Aus diesem Urteil ist es, dass die Idee *zunächst* nur die eine, allgemeine *Substanz* ist, aber ihre entwickelte, wahrhafte Wirklichkeit ist, dass sie als *Subjekt* und so als Geist ist.« (Enz. §213)

Die angeführte Passage konstatiert die Prozessualität der Idee, deren Kern – im Unterschied zu üblichen Vorstellungen vom Prozess – darin besteht, die *vom* Urteil in Gang kommenden Prozesse *ins* Urteilende selbst zurückzukehren. Im Mittelpunkt steht der Begriff des »Urteilens«, der, wie im Urteilskapitel festgestellt, nicht vorab als eine Operation oder Form des selbstbewussten Denkens zu nehmen ist. Denn das Urteilen betreffe alles, was unter einzelnen Dingen anzusehen ist. Es betrifft die Form des Einzelnen, dessen erstes Setzen durch das Setzen des Vorausgesetzten relativ wird und ins Umgehen mit dieser Relativität fortgeht. Die gesamten Prozesse stehen doch in *einem* Zusammenhang. Diese Einheit ist es, was mit dem Ausdruck »die allgemeine und eine Idee« bezeichnet wird.

Von dieser Perspektive ausgehend wende ich mich gegen die Deutung, die die Passage hinsichtlich eines als normativ-holistisch zu bezeichnenden Ontologiekonzepts heranzieht. Unter diesem Blickwinkel gibt beispielsweise Halbig die folgende Auslegung:

»Wahrheit im ontologischen Sinne ist definiert als ›Einheit des Begriffs und der Objektivität. Eine Entität ist für Hegel in dem Maße wahr, wie sie ihren Begriff adäquat realisiert. Seinem Wahrheitsbegriff eignet damit eine normative Komponente: Eine Entität, die ihren Begriff verfehlt, wie etwa ein diktatorisches Regime den Begriff der Freiheit, ist in dem Maße schlecht, wie sie unwahr ist – sie bleibt hinter dem in ihrem Begriff gesetzten Anspruch zurück. Auch eine Entität, die dem normativen Anspruch ihres Begriffs gerecht wird, kann indes *simpliciter* nicht wahr sein. Diese Folgerung ergibt sich aus Hegels ontologischem Holismus, den Hegel selbst im Zusammenhang seiner Erörterung der Idee-Struktur in Erinnerung ruft. [...] Eine einzelne Entität mag zwar ihren Begriff realisieren, dieser selbst lässt sich indes nicht explizieren, ohne dabei auf andere Begriffe zu rekurrieren, die insgesamt *den* Begriff, wie er in dem Zitat im Singular verwendet ist, als das System kategorialer Bestimmungen konstituieren, was in der Wissenschaft der Logik expliziert wird.« (Halbig 2004, S. 141 f.⁷⁵)

Aus Halbigs Sicht entspricht die Idee »im Singular« dem Begriff, der nichts anderes als eine »Idee-Struktur« oder ein »System« der Bestimmungen ist, in dem jede Einzelentität nur darauf rekurrierend ihre Stellenwerte – gut oder schlecht – erhalten würde.

Dieser Auffassung folgend erläutert Halbig die Klassifikation der Idee dahingehend:

»Die Hierarchisierung der drei Stufen ergibt sich daraus, dass in ihnen die Struktur der *Idee* zunehmend adäquater realisiert wird. Die Defizienz des *Lebens* in der Realisierung der Struktur liegt im Kern darin, dass in ihr eine instabile Identität von *Begriff* und *Objektivität* vorliegt: Der *Begriff* wird hier repräsentiert durch das Allgemeine der Spezies, das [...] nur innerhalb der Individuen existiert, die dieser Spezies zugehören, ohne jedoch mit einem einzelnen dieser Individuen identisch zu sein.« (Halbig 2004, S. 144)

Hinter der »Hierarchisierung der drei Stufen« steht die Ansicht einer holistischen und normativen Struktur der Idee, die zunehmend stabiler bzw. adäquater werden soll. Das Leben entspricht der instabilen und inadäquaten Realisierung, bestimmt sich daher als defizient. So konstatiert Halbig:

»Die allgemeine Problemstellung, die sich auf allen Stufen der *Idee* durchhält, [...] besteht darin, ein stabiles Verhältnis zu finden. – die Struktur, in der sich die Realität vollständig als Ausdruck ihres Begriffs verstehen lässt, definiert ja gerade, wie wir oben gesehen haben, die Idee. [...] Dem Leben fehlt *Subjektivität*; diese erst ermöglicht eine adäquatere Realisierung der Idee-Struktur.« (ebd., S. 144 f.)

⁷⁵ C. Halbig, Das ›Erkennen als solches‹ in: Hegels Erbe, hrg. von Halbig, C., Quante, M., und Siep, L., Suhrkamp 2004.

Die dreistufige Konzeption der Idee beruht nach Halbig darauf, dass das Prinzip der Subjektivität zunehmend realisiert wird. Dabei geht er davon aus, dass Hegel unter Subjektivität »ein stabiles Verhältnis« von Begriff und Objektivität verstanden habe und deshalb im Leben die fehlende Subjektivität sehe. Um dieser Annahme entgegenzuwirken, reicht es aus darauf hinzuweisen, dass die Subjektivität bei Hegel alles andere als das Stabile ist.

Bei der »allgemeinen und *einen* Idee« – um wieder zu meiner Deutungslinie zurückzukommen – kommt es nicht auf einen ontologischen Wahrheitsbegriff (geschweige denn einen theologischen) an, sondern auf die Form des Individuums. Die Idee im Singular soll nicht in normativer, sondern in operativer oder, wenn man so will, in existenzieller Hinsicht verstanden werden.

Die »Hierarchisierung« der Idee deutet nicht, wie von Halbig unterstellt, auf eine ontologische Skala. Was sie kennzeichnet, ist vielmehr ein Assimilationsgedanke, wonach auch der Mensch ein Assimilationskomplex ist, und zwar dergestalt, dass das Leben als dessen basale Form von Assimilation mit seinen ihm spezifischen Formen – d. h. im Hinblick auf das Bewusstsein, das von Seiten der praktischen und theoretischen Vernunft und darüber hinaus der emanzipatorischen Vernunft weiterhin modifiziert werden kann – bearbeitet wird.

3) *Differenzierung der Formen*. Die Ausdifferenzierung der Idee beruht auf dem Problem der unmittelbaren Form. An der Stelle, an der der Übergang von der Form des Lebens zur Form der Vermittlung vorgenommen wird, formuliert Hegel es wie folgt:

»Was indes dem Begriff nach durch den Prozess des Lebens zustande kommt, das ist die Aufhebung und Überwindung der Unmittelbarkeit, in welcher die Idee als Leben noch befangen ist.« (§§221)

Mit dem Ausdruck der »Aufhebung und Überwindung« dessen, was »durch den Prozess des Lebens zustande kommt« ist nichts anderes gemeint, als dass das Lebendige durch seine eigenen Prozesse schließlich (tatsächlich und metaphorisch) den Tod erlangt. Das Leben ist vor das Problem gestellt, ob und wie mit diesem »Insichgehen [...] in sich selbst« umgegangen werden kann und sollte (Enz. §84). Als Lösungsansatz kommt es zur Differenzierung der Form und damit dem »Übergang« zur Form der Vermittlung.

Der Ansatz der Transformation der unmittelbaren Form durch die anderen Formen konkretisiert sich in der entsprechenden Anmerkung als Einteilung des Urteils in die verschiedenen Urteile, die zwar *an sich* identisch sind, aber als gegeneinander entgegengesetzt

erscheinend vorgenommen werden können und müssen. Die Verschiedenheit, die zwischen den Urteilen besteht, beruht darauf, dass die Einteilung des primären Urteilens mit Hilfe einer Vielzahl von Voraussetzungen in Gang kommt. Die Verschiedenheit, um die es hier geht, ist die, die zwischen verschiedenen Voraussetzungen besteht. Im Hintergrund steht dabei, dass diese aus *einem* Urteilen heraus zustande kommen konnten.

Unter dieser Perspektive kommt es zuerst zum theoretischen Urteil, mit dem die Idee »die Allgemeinheit zum Elemente *ihrer Existenz* hat oder die Objektivität selbst als der Begriff ist« (Enz. §223). Hierin handelt es sich um die Voraussetzung der »Objektivität selbst«, welche in die »Allgemeinheit« des »Begriffes« zurückgeht. Während das theoretische Urteil durch das *Setzen* der in sich setzenden Objektivität als solcher als Voraussetzung zustande kommt, entwickelt sich zugleich auch dasjenige Urteil, das – wenn auch das äußerliche Universum voraussetzend – darauf die Aufmerksamkeit lenkt, dass das äußerliche Universum durch die in sich setzende Subjektivität gesetzt wird. Das praktische Urteil kommt vor, indem die Aufmerksamkeit auf das Setzen der Voraussetzung gelenkt wird. Daher kommt es zu »zwei Urteile[n], die an sich identisch« sind (Enz. ebd.).

Der Unterschied vom theoretischen und praktischen Urteilen liegt aus Hegels Sicht darin, auf welche Voraussetzung der Schwerpunkt gelegt wird. Dabei ändert sich daran nichts, dass die neue Unterscheidungsform in die Form des Lebens eingeführt werden kann und muss. Mit der Voraussetzung äußeren Universums eröffnet sich die Möglichkeit, das, was dem Leben fremd und indifferent verläuft, »erkennend« aufzugreifen und dementsprechend herauszuarbeiten; mit der Voraussetzung innerer Subjektivität die Möglichkeit, dasselbe »wollend« anzueignen. Mit der Einsetzung der Form der Vermittlung in das Leben ermöglicht sich die über die ihm eigene basale Aneignung hinausgehende Aneignung.

Abgesehen davon, dass die Form der Vermittlung auf das dem Leben inhärente Problem der Endlichkeit (und daher dessen Tod) eingestellt ist, bringt sie ein neues Problem mit sich. Denn das Leben wird damit in eine neue Art Selbstverlust versetzt, in der es weniger um den Tod als solchen als den Konflikt aufgrund der Vielzahl der Voraussetzungen geht. Das neue Problem bezieht sich also weniger auf das Formieren als solches, denn auf das Formieren von Formen: Auf die Frage, wie die Unmittelbarkeit der Form wiederhergestellt werden kann. Hierin handelt es sich weniger um die existentielle als um die semantische, formlogische Frage.

Genau in diesem Zusammenhang tritt noch ein anderes Urteil auf, in dem es auf das Setzen der »*Gewissheit* der *an sich* seienden Identität dieser objektiven Welt mit ihr« als Voraussetzung ankommt (Enz. §224). So heißt es:

»Die Vernunft kommt an die Welt mit dem absoluten Glauben, die Identität setzen und ihre Gewissheit zur *Wahrheit* erheben zu können, und mit dem Triebe, den *für sie an sich* nichtigen Gegensatz auch als nichtig zu setzen.« (Enz. §224)

Die hier angeführte Voraussetzung und die dadurch gekennzeichnete Urteilsform ist es, was die letzte Form der Idee, die spekulative Idee, ausmacht.

Angesichts der Frage nach der Gliederung der Idee in das Leben, das Erkennen und die absolute Idee ist daher folgendes festzustellen: Erstens, dass es um die Differenzierung der unmittelbaren Form, um mit Hegels Begriff zu sprechen, die Einteilung des reinen Anschauens seiner selbst in verschiedene Urteile, geht, wobei zweitens dahinter das Problem der Form der Unmittelbarkeit steckt. Dass dieses Problem mit Hilfe der Form der Vermittlung verarbeitet werden könne, bildet auch den Hintergrund der Hinwendung zur Form der absoluten Idee. Denn die Aufnahme der neuen Vermittlungsformen lässt auch ein neues Problem auftreten, nämlich das Problem, dass das Lebendige von nun an dem Gegensatz von verschiedenen Triebrichtungen seiner selbst ausgesetzt wird. Da der Gegensatz damit zusammenhängt, dass die verschiedenen Voraussetzungen eingesetzt worden sind, dass sie nicht miteinander zu vereinigen sind, kommt es der absoluten Idee darauf an, dass eine neue Voraussetzung zur Disposition gestellt werden soll, um dem Widerspruch gesetzter Voraussetzungen gerecht werden zu können.

Wenn man den Übergang von der ersten zur zweiten und der dritten Form der Idee so liest, unterscheiden sie sich voneinander nur dadurch, was für eine Voraussetzung zur Disposition gestellt wird. Zwei Punkte sind zu bedenken. Erstens betrifft die spekulative Idee nicht, wie gängig angenommen, eine wie auch immer transmenschliche Wahrheitsinstanz. Die spekulative Idee ist die subjektive Idee, die von deren theoretischer und praktischer Gestalt dadurch zu unterscheiden ist, dass sie ihre absolute Identität an ihr selbst zum Gegenstand haben will. Zweitens kann nicht behauptet werden, dass zwischen dem unmittelbaren Leben, dem erkennenden und wollenden, und dem sich in der spekulativen Idee gestaltenden Leben eine ontologische Hierarchie besteht, als ginge es um eine solche zwischen Tier, Menschen und Gott.

4) *Identität und Differenz der endlichen und der unendlichen Form des Erkennens*. Die spekulative Erkenntnis, die Hegel im Rahmen der »absoluten Idee« behandelt, ist von der endlichen Erkenntnis allein dadurch abzugrenzen, dass sie die Wirklichkeit mit Blick auf die »Versöhnung« zu perspektivieren sucht. Offenbar denkt Hegel hier an die Philosophie, die ihm zufolge wesentlich »*durchs* Vorstellen hindurch und *auf* dasselbe sich wendend zum denkenden Erkennen und Begreifen fortgeht« (Enz. §1). Der im angeführten Zitat unverkennbar eingezeichnete Prozess- bzw. Praxischarakter deutet an, inwiefern auch der Ansatz der »Versöhnung« zu verstehen ist. Die Versöhnung, von der man hinsichtlich der spekulativen Erkenntnis sprechen kann, deutet nicht auf einen transzendenten Wahrheitsgehalt hin, mit dem man sich auf der Höhe der »unendlichen Subjektivität« befassen könnte. Die Versöhnung deutet vielmehr auf die *Form* des subjektiven Denkens hin, die dadurch gekennzeichnet ist, dass im Mittelpunkt des Interesses diejenige Gewissheit steht, wonach die entgegengesetzten Voraussetzungen unter dem Gesichtspunkt der *gesetzten* Voraussetzungen umgestaltet werden können und sollten. Wie später in der Philosophie des »absoluten Geistes« noch ausführlich gezeigt wird, geht dieser Gesichtspunkt über die Philosophie hinaus. Alle drei Gestalten des absoluten Geistes zählen dazu. Denn sie sind durch den »Trieb« durchdrungen, in dessen Mittelpunkt die Überwindung des »gefühlte[n] Widerspruch[s], der *innerhalb* des lebendigen Subjekts selbst stattfindet«, steht (Enz. §204).

Bezüglich der Form des »Erkennens«, wie sie sich in der zweiten Stufe darstellt, wird von der »analytischen« und der »synthetischen Methode« gesprochen (Enz. §§227-231). Die beiden Methoden seien sich darin einig, dass sie auf das je Gegebene eingehen. Damit gemeint ist die Form der Unmittelbarkeit und das daraus Resultierende.⁷⁶ Bei der analytischen und der synthetischen Umgestaltung kommt es zu den Gedanken, die der »Natur« und deren Gesetze und Notwendigkeit zuzuschreiben sind, selbst wenn sie letzten Endes dem Erkennen als solchem angehören. Bei dieser Herausarbeitung behält das Erkennen den Schein, als ginge es dabei um eine passive Tätigkeit.

⁷⁶ Bezüglich der Frage, was Hegel unter dem Gegebenen versteht, gibt es anhaltende Debatten. Für einen Überblick vgl. McDowell, Selbstbestimmende Subjektivität und externer Zwang in: *Hegels Erbe*, Suhrkamp 2004, S. 184-208. Zweifelsohne gibt es bei Hegel kein bloß Gegebenes. Die zentrale Frage ist aber dabei, inwiefern es zu verstehen ist. Ich gehe davon aus, dass das Gegebene und dessen »Äußerlichkeit« nicht auf die Gegebenheit der erst anzueignenden *Gründe* zurückzuführen ist. Denn es geht weniger um die *Begründung* als um die *Formierung*, nämlich darum, dass die Form des »Seins«, die vor allem im empfindenden, fühlenden Verhalten hervorgebracht und erhalten wird, wegen ihrer Ambivalenz problematisch wird.

Die »spekulative Methode«, um die es der »absoluten Idee« geht, unterscheidet sich von beiden nur dadurch, dass sie mit einem anderen Ziel und mit einer anderen Voraussetzungsform verbunden tätig wird. Die Eigentümlichkeit der spekulativen Methode besteht daher nur darin, auf die Versöhnung oder die »Einheit der theoretischen und der praktischen Idee« (Enz. §234 Zu.) mittels der analytischen und der synthetischen Methode hinzuarbeiten.

5) *Das Verhältnis von endlicher und unendlicher Subjektivität.* Es gibt Lesarten, nach denen die spekulative Methode und die damit zusammenhängenden Begriffe wie »das reine Denken seiner selbst« oder »die absolute Subjektivität« auf eine die subjektive Idee transzendierende Instanz hindeuten. Um ein Beispiel anzuführen:

»In der absoluten Idee wird die reine Form dargestellt, mittels deren sich die absolute Subjektivität selbst setzt und sich selbst Objektivität und Geltung gibt. Diese Setzung der Objektivität durch die absolute Subjektivität besteht darin, dass sie Gedankenbestimmungen methodisch geregelt hervorbringt. Dieser methodisch geregelte Selbstvollzug der absoluten Subjektivität ist die Dialektik.« (Schäfer 2002, S. 256⁷⁷)

Die reine Form, die die absolute Idee ausmacht, bezieht sich demnach auf die »absolute Subjektivität«, die durch »die methodisch geregelte Hervorbringung« aller Gedankenbestimmungen gekennzeichnet ist.

Wenn man dieser Auffassung folgt, weicht davon die endliche Subjektivität in der Hinsicht ab, dass sie in ihrem theoretischen und praktischen Verhalten keinesfalls eine solche Kompetenz in Anspruch nehmen kann und darf. Für die subjektive und die objektive Idee ist es daher relevant, inwiefern jene absolute Idee zu den Ideen in Beziehung kommt. In dieser Hinsicht argumentiert Schäfer folgendes kritisch:

»Hegels Konzeption der prozesshaften Vollendung der untergeordneten Ideen – Leben und Erkennen – durch die absolute Idee, [...] eine derartige kontinuierliche Entwicklung des einen Vermögens zum anderen ist zumindest *begründungsbedürftig* [Hervorhebung von L. J.]. Nach Kant z. B. bildet die praktische Vernunft und der Wille ein eigenständiges und ursprüngliches Vermögen, das nicht aus der theoretischen Vernunft abzuleiten ist. Eine solche Begründung für einen kontinuierlichen Übergang liefert Hegel im Rahmen der Logik allerdings nicht.« (ebd., S. 255)

⁷⁷ Schäfer, R., Hegels Ideenlehre und die dialektische Methode in: *Wissenschaft der Logik* hrg. von Koch, A., und Schick, F., Akademie Verlag 2002.

Einerseits weist Schäfer mit Recht darauf hin, dass der Übergang von der »subjektiven Idee« zur »absoluten Idee« von Hegel als ein kontinuierlicher Prozess entworfen ist. Andererseits kritisiert er ihn, er sei insofern problematisch, als dass das Verhältnis, das zwischen den »untergeordneten« Ideen und der »absoluten Idee« bestehe, letztlich nicht begründet bleibe.

Diese Kritik Schäfers geht davon aus, dass die »absolute Idee« als die Dialektik überhaupt Objektivität und Gültigkeit zugleich in Anspruch zu nehmen vermag. Wenn eine solche *begründende* Instanz einen Teil des Übergangsprozesses ausmache, müsse das von Hegel entworfene Verfahren »zumindest begründungsbedürftig« sein.

Denselben Punkt berührt Siep mit den Aussagen:

»Hier [in der absoluten Idee, Anm. L. J.] geht es um die selbständige Zusammenfassung aller logischen Bestimmungen in eine zugleich ›reiche‹ und konzentrierte ›höchste zugeschärfte Spitze‹, die Hegel mit dem vorher nicht verwendeten Prädikat ›reine‹ Persönlichkeit charakterisiert (GW12, 251, 8-11) [...] Der Blick auf die Textstellen des Abschlusskapitels ergibt noch *keine befriedigende Antwort* [Hervorhebung von L. J.] auf die Frage nach dem Verhältnis der absoluten Persönlichkeit (oder Person), zur ausschließenden Individualität im Sinne endlicher, verkörperter Subjekte in Raum und Zeit.« (Siep 2018, S. 756)

Sieps Unbehagen richtet sich dabei eher auf die Frage nach dem Verhältnis der absoluten Persönlichkeit und der endlichen, d. h. menschlichen Persönlichkeit. Der Unterschied zu Schäfers Unbehagen beschränkt sich nur auf die Frage, durch welchen Begründungsgedanken die absolute Idee durchzogen ist. Die beiden Autoren sind sich darin einig, dass der »Übergang« zwischen dem wie auch immer begründeten und dem zu begründenden Element besteht – sei es zwischen dem Logischen als solchem und dem nur subjektiven Objektivitäts- und Geltungsanspruch, sei es zwischen der göttlichen und der nur menschlichen Individualität. Wenn dem so wäre, wäre es problematisch, sich nicht mit der entsprechenden Erläuterung zu beschäftigen.

Zum Schluss des vorliegenden Kapitel möchte ich hinzufügen, wie es zu verstehen ist, wenn in den letzten Absätzen der »absoluten Idee« voluntative Ausdrücke wie »Entschluss« und »freies Sich-Entlassen« in den Vordergrund rücken. In der ontologischen Lesart handelt es sich um nichts mehr als eine Metaphorik Hegels, die der Verdeutlichung des Dialektischen als solches dient. Dahingegen behauptet die theologisch-metaphysische Lesart, dass dies genau die Stelle ist, an der die Grundintention Hegels (vgl. Siep, ebd., S. 775) offenkundig wird. Auf der bisher dargestellten Deutung aufbauend sei festzustellen, dass der Ansatz weder in

theologischer noch in rein metaphorischer Absicht angemessen nachzuvollziehen ist. Er beziehe sich vielmehr auf die Form, als welche der Individuationsprozess aufgefasst wird.

IX. Rechtsphilosophie und Befreiung

Aufgrund der bisher entwickelten Deutung wende ich mich im vorliegenden Kapitel Hegels Rechtsphilosophie zu. Im Fokus steht die Frage, ob und inwiefern Hegels Staats- und Rechtsdenken als eine Freiheits- und Befreiungstheorie zu lesen ist. Es gab und gibt noch Auffassungen, die dies bezweifeln. Denn manche Autoren, darunter auch Hegelexperten wie Siep und Horstmann, sind der Ansicht, die Philosophie des objektiven Geistes solle nur in philosophiegeschichtlicher Hinsicht nachvollzogen werden.⁷⁸ Selbst wenn Hegel dort die individuelle Freiheit ersichtlich gemacht habe, die sich mit der marktwirtschaftlichen und wenn auch ansatzweise demokratischen Gesellschaft zusammenschließen könnte, sei sein Gedanke auf längst überholte Überlegungen angewiesen.⁷⁹ Gegen die anhaltende Skepsis versucht das vorliegende Kapitel plausibel zu machen, dass und warum die Rechtsphilosophie Hegels *als* Philosophie eine aktuelle und auch in philosophischer (also nicht nur philosophiegeschichtlicher) Hinsicht diskussionswerte Freiheitstheorie darstellt.

Hegels Rechtsphilosophie ist in seinem Philosophiekonzept als ein Teil von seinem philosophischen System angelegt. Auch sein Befreiungsbegriff findet sich schon auf der Ebene der Philosophie. In den bisherigen Deutungen pflegt man darauf meistens in negativer Hinsicht aufmerksam zu machen. Gegen diese Deutungstendenz wende ich mich, indem ich herausstelle, dass schon die zentralen Begriffe wie das Recht, die Moralität und die Sittlichkeit nur dann in ihren freiheitstheoretischen Grundzügen verständlich werden, wenn man bedenkt, dass sie alle hinsichtlich eines »begreifenden Erkennens« und spekulativ zur Darstellung gebracht werden.

Für den Rechtsbegriff ist immer eine doppelte Struktur konstitutiv. Denn einerseits handelt es sich um die Gesellschaftsform: Eine Gesellschaftsform, die, wenn auch nur im bescheidenen Umfang, im Zuge der Rechtsstaatlichkeit zusammen mit verschiedenen, alten und neuen, Gesellschaftsinstitutionen wie der Familie realisiert worden ist. Andererseits handelt es sich um die Anforderung, dass diese Gesellschaftsform unter dem Gesichtspunkt der

⁷⁸ Vgl. vor allem Siep, L., *Aktualität und Grenzen der praktischen Philosophie Hegels: Aufsätze 1997-2009*, Fink, 2010.

⁷⁹ Vgl. vor allem Honneth, A., *Das Recht der Freiheit: Grundriss einer demokratischen Sittlichkeit*. Suhrkamp Verlag 2013.

»Entwicklung« des »Begriffs des freien Willens« verfolgt werden soll. In Bezug auf diesen Aspekt stellt sich das Recht, das sich auf die funktionierende Gesellschaftsform bezieht, im Hinblick auf den »Begriff des freien Willens« dar. Dieser Begriff gleicht zwar dem, was damit zu bezeichnen ist, aber nur unter dem Gesichtspunkt der »Entwicklung« des »Begriffs«. Das Recht gilt in diesem Zusammenhang eher der philosophischen Wissenschaft und *deren* Form als der Gesellschaftsform. Es ist die Philosophie oder die philosophische Wissenschaft, wie Hegel es nennt, die das Recht mit dem spekulativen Begriff zusammensetzt, wodurch das Reich der Freiheit konstruiert wird.

Die Überschneidung des Rechts als Gesellschaftsform und des Rechts als Reflexionsform der Philosophie steht im Mittelpunkt der Hegelschen Rechtsphilosophie. Davon ausgehend wird die folgende Lektüre auf die Einzelheiten eingehen.⁸⁰ Bei der konkreten Auseinandersetzung wird sich herausstellen, dass die »Arbeit des Begriffs«, nicht der Begriff als solcher, die philosophische Darstellung des Rechts, nicht das Recht als solches, für Hegels Freiheitsgedanke entscheidend ist.⁸¹

Um diese Lesart zu plausibilisieren, gehe ich auf einige entscheidende Textpassagen ein und versuche, diese paraphrasierend, die eben knapp umrissene Lesart zu erläutern (IX. 1). Danach wende ich mich dem Benjamin'schen Ansatz von Befreiung zu, um den Hegel'schen hinsichtlich der Arbeit des Geistes herauszustellen (IX. 2, 3).

IX. 1. Begriffe des Rechts

Die Philosophie des objektiven Geistes oder kurz die Rechtsphilosophie handelt von den folgenden vier Fragekomplexen: 1. Worin besteht der Begriff des »Rechts«? In welcher Hinsicht gilt der Begriff des Rechts als mit dem der Pflicht identisch? 2. Welcher Unterschied liegt zwischen dem Kapitel »Sittlichkeit« und den beiden vorigen, nämlich dem »abstrakten Recht« und der »Moralität«, und innerhalb der Sittlichkeit zwischen der »bürgerlichen Gesellschaft« und dem »Staat«? 3. Worum geht es der »Weltgeschichte«, wenn sie als der letzte

⁸⁰ Dieser Deutungsansatz geht zurück auf Menkes Begriff der Reflexion der Form. Vgl. dazu Menke, C., *Subjektive Rechte. Zur Paradoxie der Form* in: *Das Politische und die Politik*, hrsg. Bedorf, T., und Röttgers, K., Suhrkamp 2010.

⁸¹ Vgl. Menke, C., *Autonomie und Befreiung. Studien zu Hegel*, Suhrkamp 2018.

Abschnitt des Staatskapitels aufgegriffen wird? Auf diese vier Diskussionspunkte werde ich anhand der bisher entwickelten Lesart eingehen.

1) *Der Begriff des Rechts und die Einheit von Rechten und Pflicht*. In der Einleitung zur Philosophie des objektiven Geistes, und zwar in den ersten vier Absätzen (Enz. §§483-486) wird der Begriff des Rechts angesichts seines Verhältnisses zur absoluten Idee bestimmt:

»Der objektive Geist ist die absolute Idee, aber nur an sich seiend; indem er damit auf dem Boden der Endlichkeit ist, behält seine wirkliche Vernünftigkeit die Seite äußerlichen Erscheinens an ihr.« (Enz. §483)

Der objektive Geist sei die absolute Idee, die auf dem Boden der Endlichkeit bestimmt sei. Daher hat er

»unmittelbar zunächst die Unterschiede an ihm, dass die Freiheit seine *innere* Bestimmung und Zweck ist und sich auf eine *äußerliche* vorgefundene Objektivität bezieht, welche sich spaltet in das Anthropologische der partikulären Bedürfnisse, in die äußeren Naturdinge, die für das Bewusstsein sind, und in das Verhältnis von einzelnen zu einzelnen Willen, welche ein Selbstbewusstsein ihrer als verschiedener und partikulärer sind; diese Seite macht das äußerliche Material für das Dasein des Willens aus.« (ebd.)

Der objektive Geist habe »die Unterschiede an ihm«, die die folgenden sind: Die »Freiheit als seine *innere* Bestimmung und Zweck«, sowie die »äußerliche vorgefundene Objektivität« und viele darin enthaltende Bestimmungen, die alle zusammen als das »äußere Material für das Dasein des Willens« anzusehen sind.

Ein Objekt zählt zu dem äußeren Material für das Dasein des Willens. Diese Bestimmung des Objekts gilt auch für jeden »einzelnen Willen« und dessen verschiedenen konkreten Lebenszusammenhänge. Jeder einzelne Wille gilt also für das Dasein des Willens.

In dieser Hinsicht ist auf die folgende Bestimmung zu verweisen:

»Die Freiheit, zur Wirklichkeit einer Welt gestaltet, erhält die *Form von Notwendigkeit*, deren substantieller Zusammenhang das System der Freiheitsbestimmungen und der erscheinende Zusammenhang als die *Macht*, das *Anerkanntsein*, d. i. ihr Gelten im Bewusstsein ist.« (Enz. §484)

Die Freiheit »erhält die *Form von Notwendigkeit*«. Was damit gemeint ist, betrifft das Verhältnis der Freiheit zu dem, was als einzelnes Bewusstsein vorhanden ist. Für das einzelne Bewusstsein tritt also sein Verhältnis zur Freiheit in Bezug auf das Gesetz und die Macht in Erscheinung.

Der freie Wille befindet sich und vollzieht sich im Unterschied zum einzelnen Willen. Dieser Unterschied zeigt sich in demjenigen Unterschied, der zwischen dem Gesetz und dem

einzelnen Bewusstsein, der Macht des Gesetzes und der sie anerkennenden Tätigkeit des einzelnen Bewusstseins, besteht. Die Freiheit als solche realisiert sich in der Objektivität. Die Objektivität ist es, was für die Freiheit und deren »Zwecktätigkeit« zum »System der Freiheitsbestimmungen« entfaltet ist. Was den einzelnen Willen angeht, bedeutet es, dass dies von ihm erkannt und anerkannt wird und werden soll.

So ist zu konstatieren:

Die »Einheit des vernünftigen Willens mit dem einzelnen Willen, welche das unmittelbare und eigentümliche Element der Betätigung des ersteren ist, macht die einfache Wirklichkeit der Freiheit aus. (Enz. §485)

Die »Einheit« vom vernünftigen Willen und dem einzelnen Willen zeigt sich in der »einfachen Wirklichkeit der Freiheit«. Das heißt, dass der einzelne Wille als das »unmittelbare und eigentümliche Element der Betätigung« des vernünftigen Willen in diesen Willen eingeschlossen ist. Der einzelne Wille ist derjenige Wille, der sich für den und als der vernünftige Wille zu realisieren sucht.

Wenn in diesem Gefüge von der Einheit gesprochen wird, besteht sie aus Menschen, die in Bezug auf die Realisierung des Gesetzes in den Blick genommen werden, einerseits und Gesetzen, die in Bezug auf die Realisierungsbedingung nachvollzogen werden. Die Einheit, um die es hier geht, ist also nicht irgendeine beliebige, sondern eine spezifische, und zwar im Hinblick auf die Tätigkeit des Gesetzes in dessen Anwendungssphäre. Die Einheit des vernünftigen Willens mit dem einzelnen Willen bezieht sich daher auf die Freiheit, die aber ihrem Gehalt nach eher der Notwendigkeit gilt, denn das Einzelne, das Individuum als solches, wird in diesem Hinblick nur als Realisierungsbedingung des Gesetzes in den Blick genommen. Für das Individuum bedeutet es konkret, dass es sich selbst als tätiges Moment dessen, was unter Gesetzesverhältnis zu verstehen ist, zu verstehen hat. Es muss sich in die »einfache Wirklichkeit der Freiheit« einfügen.

In der Einleitung zur Philosophie des objektiven Geistes stellt sich also nichts anderes als diese Struktur dar, in dessen Zentrum der Begriff des freien und vernünftigen Willen vor allem im Unterschied zum einzelnen Willen steht. Daraus ergeben sich auch die Bestimmungen der Gesetze, der Macht und weiteren. Aber wenn man nun den Blick auf die Darstellung lenkt, handele es sich um die Philosophie des objektiven Geistes, die aufgrund der »absoluten Idee« (Enz. §483) auf die Grundbegriffe der Realphilosophie eingehen wolle. Die

Grundbestimmungen zur Rechtsphilosophie sind dem »begreifenden Erkennen« (Enz. §160 Zu.) gewidmet. Und dieses Erkennen wird dort erforderlich, wo es um die »Notwendigkeit« geht. Die philosophische Darstellung beschäftigt sich mit Bestimmungen, damit die Notwendigkeit realer Vorgänge freiheitsbezogen dargestellt werden kann. Die Darstellung, um die es der Philosophie geht, ist diejenige, die die Form der Notwendigkeit aus freiheitsbezogener Sicht umformiert.

Hegels Rechtsphilosophie versteht unter der »Freiheit« zunächst und zumeist die Notwendigkeit: Eine Struktur nämlich, in die wir uns als Rechtsperson zusammen mit verschiedenen damit zusammenhängenden Formen und Beziehungen hineinzufügen haben. Die Freiheit betrifft diesen Mechanismus, der aus ganz bestimmten Differenzbestimmungen besteht. Demgemäß wird der Mensch im Verhältnis zum Gesetzes als dessen Realisierungsbedingung bestimmt. Der Mensch ist das Dasein des freien Willens. Der freie Wille ist nichts anderes als das sich selbst realisierende Gesetz. Der Mensch ist der einzelne Wille, der das Dasein des Gesetzes mit ausmacht. Der Begriff des Rechts bezieht sich zunächst auf diese Differenzbestimmung und damit darauf, dass der Mensch sich auf diese Bestimmung zu beziehen hat. Die Notwendigkeit, die darin enthalten ist, besagt, dass der Mensch vor allen Dingen als Rechtssubjekte und sonstige Willensträger in die um das Recht kreisenden Gesellschaftsstrukturen hineingebildet sein muss.

Von diesem Standpunkt her greift Hegel in der Einleitung zur Philosophie des objektiven Geistes die Differenz vom einzelnen Willen und dem allgemeinen und freien Willen auf. Und nach diesem Umriss der zentralen Differenz für das Rechtsverhältnis der Gesellschaft fügt er einfach hinzu:

»Diese Realität überhaupt als *Dasein* des freien Willens ist das *Recht*, welches nicht nur als das beschränkte juristische Recht, sondern als das Dasein *aller* Bestimmungen der Freiheit umfassend zu nehmen ist.« (Enz. §486)

Die Passage deutet darauf hin, dass das Recht nichts anderes als die eben angerissene Differenzbestimmung ist. Und daran liegt, wieso Hegel das Recht nicht dem juristischen Begriff des Rechts entsprechen sieht. Dieser ist zu eng, dass die Bestimmung des einzelnen Willen als das »Dasein des freien Willens« verständlich wird.

Dem folgt auch die Ansicht Hegels, dass das Recht sowohl als Rechte denn als Pflichten zu fassen ist. Wenn Hegel auf die Identität von Rechten und Pflichten besteht, beruht die Auffassung also auf dem Gesagten. Er schreibt:

»Diese Bestimmungen [die Freiheitsbestimmungen, Anm. L. J.] sind in Beziehung auf *den subjektiven Willen*, in welchem sie als allgemeine ihr Dasein haben sollen und allein haben können, seine Pflichten, was sie als Gewohnheit und Sinnesart in demselben *Sitte* sind. Dasselbe, was ein Recht ist, ist auch eine Pflicht, und was eine Pflicht ist, ist auch ein Recht. Denn ein Dasein ist ein Recht nur auf dem Grund des freien substantiellen Willens; dasselbe Inhalt ist es, der in Beziehung auf den als subjektiv und einzeln sich unterscheidenden Willen Pflicht ist. Es ist derselbe Inhalt, den das subjektive Bewusstsein anerkennt als Pflicht und den es an ihnen zum Dasein bringt.« (Enz. §486)

Die angeführte Passage befasst sich damit, inwiefern die Differenz zwischen dem freien und substantiellen Willen und dem einzelnen und subjektiven Willen zu verstehen ist. Aufgrund der Einheit, um die es der Differenz beider geht, sind die Rechte und Pflichten, und sogar die Gewohnheit und die Sitte, als identisch anzusehen.⁸² Der Unterschied von Rechten und Pflichten, von Pflichten und Sitten, sei nur Schein. Denn es geht letztlich um das Recht als die Differenzbestimmung für die bestimmte Gesellschaftsform.⁸³

⁸² Mit dieser Lesart möchte ich der Auffassung widersprechen, wonach das Recht bei Hegel nicht deshalb auf den engen juristischen Begriff des Rechts zu beschränken sei, weil es vor allem auf die »Grundstruktur der sozialen Realität vernünftiger Natur« hindeute. Das Recht betrifft unter diesem Blickwinkel alle aktuellen und möglichen »propositional verfasste[n] Willensäußerungen«, die prinzipiell als »begründbar beziehungsweise wahr« anzusehen sind. So heißt es: »Unter einem ›Recht‹ versteht Hegel solche berechnete Ansprüche im Allgemeinen, weshalb seine Rechtsphilosophie auch die gesamte praktische Philosophie umfasst und nicht auf die Philosophie des Rechts im engeren Sinne beschränkt ist.« Quante, M., *Die Wirklichkeit des Geistes, Studien zu Hegel*, Suhrkamp 2011, S. 24 f. Wenn man dieser Deutung folgt, reduziert sich das Recht auf das, was in der normativen Wahrheitsbeurteilung als operativer Bestandteil dient. Ähnlicher Ansicht ist auch Honneth. Er geht davon aus, dass das Recht bei Hegel deswegen einen viel größeren Umfang hat, als man es sich geläufig vorstellen kann, weil es vor allem die intersubjektiv institutionalisierte und zu institutionalisierende Bedingung der Freiheit betreffe. Mit dieser Auffassung weist Honneth nur die essentialistisch-teleologische Implikation der Quante'schen Auffassung zurück. Die zugrundeliegende Gedankenrichtung ist ihnen gemein. Denn das Recht gilt demnach der Normativität als solcher, die offenbar über die Normativität juristischer Art hinausgeht. Gegen diese Deutungslinie wende ich mich mit der Auffassung, dass das Recht bei Hegel durch die Differenz vom freien und dem einzelnen Willen bestimmt ist. Und nur deshalb, weil diese elementare Differenzbestimmung für *alle* praktischen Lebenszusammenhänge, um die es dem einzelnen Willen geht und gehen kann, maßgebend ist, beschränkt sich das Recht nicht auf den bestimmten Begriff des Rechts.

⁸³ Mit Blick auf die Diskussion um das Verhältnis von subjektiven Rechten und dem objektiven Gesetz sind zwei Punkte hervorzuheben. Erstens ist die Diskussion zu Hegels Lebzeiten noch nicht so aktuell geworden, wie in späterer Zeit. Abgesehen davon ist zweitens festzustellen, dass es bei Hegel weder um das Primat des objektiven Willens noch um dasjenige des subjektiven geht. Seine Gedanken legen den Fokus darauf, dass diese Differenz selbst für die Diskussionen um das Recht von prägender Bedeutung ist. Zur historischen und systematischen Analyse des modernen Rechts vgl. Menke, C., *Kritik der Rechte*, vor allem II. Kapitel.

2) *Moralität und Sittlichkeit, bürgerliche Gesellschaft und Staat.* Die »Sittlichkeit« bestimmt sich durch den Unterschied zur »Moralität«. Aber um was für einen Unterschied handelt es sich?

Was die »Moralität« ausmacht, besteht im einzelnen und subjektiven Standpunkt des Willens, einem Standpunkt nämlich, der mit Blick auf das Recht dergestalt zu reflektieren beginnt, dass das Ansich des Rechts vom einzelnen Willen als Dasein des Rechts realisiert werden kann und soll. In der Sphäre der »Moralität« steht der moralische Wille im Mittelpunkt, der moralische Wille ist derjenige Wille, der von diesem Standpunkt her sich und Andere verstehen will. Für diese Gestalt des Willens ist das Recht vor allem im Hinblick auf den Unterschied zwischen dem Recht als solchem, das noch realisiert werden soll, und dem Dasein des Rechts, das nicht von vornherein mit dem Recht an sich identisch ist, reflektiert. Damit ist die innere Struktur des moralischen Willens angerissen, in der das Ansich des Rechts als das innere Wesen des eigenen Willens erfasst wird, dass es als Ziel gilt, dieses Wesen zu realisieren. Am Ende des Kapitels ergibt sich die »Wahrheit« dieses Strebens, die darin bestehe, dass damit das Recht letztlich verunmöglicht wird. Was daraus folgt, ist, dass der Wille, der der moralische ist, in bestimmtem Umfang eingeschränkt werden soll.

Hinsichtlich der Frage, worauf der Unterschied der »Moralität« und der »Sittlichkeit« gegründet ist, ist daher festzustellen, dass der Unterschied nur darin liegt, ob der einzelne Wille in Bezug auf die »Wahrheit«, wie sie sich in der »Moralität« herausgestellt hat, begrenzt wird. Die Wahrheit betrifft die Unmöglichkeit des Rechts, wenn der einzelne Wille den Unterschied zwischen dem Recht als solchem und dem Dasein des Rechts aufhebt, indem er ganz ernst und aufrichtig auf die Einheit seiner selbst mit dem, was unter Recht an sich zu verstehen ist, abzielt. Es ist die Wahrheit des Rechts, dass es nur dort am Werk sein kann, wo der einzelne Wille zwar auf den allgemeinen vernünftigen Willen abzielt, aber in der Differenz zu diesem sich selbst erhält. Für das Recht, wie es in der Einleitung zur Philosophie des objektiven Geistes eingeführt wurde, ist es am Wesentlichsten, dass der einzelne Wille im Unterschied zum freien und allgemein Willen bestimmt wird. Der Sinn und die Bedeutung der Sphäre der »Moralität« besteht daher darin, dass diese Tatsache von Seiten des einzelnen Willen konkret wahrgenommen wird. Darin steckt aber im Grunde genommen, dass es der einzelne Wille ist, diese Differenzbestimmung aufzugreifen. Der Unterschied zwischen ihm und dem, was ihn als

dessen Realisierungsbedingung sieht, gehört letztlich ihm selbst, nämlich dem einzelnen Willen. Diese absolute Macht soll jedoch verborgen werden, damit die vorhandene Struktur von Gesellschaft mit dieser Differenzbestimmung begriffen werden kann. Das Begreifende soll verborgen werden, damit das zu Begreifende, nämlich die reellen Gesellschaftsverhältnisse, in denen das Begreifende unfrei ist, als frei begriffen werden kann. Die »Moralität« geht zur »Sittlichkeit« deswegen über, um den Begriff des Rechts und die es ausmachende Differenz vom allgemeinen und dem einzelnen Willen, der als Begriff dem einzelnen Willen, nämlich dem begreifenden Individuum gehört, weiterhin für die Darstellung der reellen Vorgänge von Gesellschaft zu verwenden.

Es ist daher nicht verwunderlich, dass der erste Absatz der »Sittlichkeit« auf die Feststellungen zurückgeht, die in den vorangehenden Absätzen der Einleitung zur Philosophie des objektiven Geistes dargelegt wurden. Dieses Zurück deutet darauf hin, dass der neue Standpunkt der Sittlichkeit nur auf dem *Verlassen* des moralischen Standpunkts beruht. Das dritte Kapitel »Die Sittlichkeit« beginnt, mit anderen Worten, mit der Entscheidung des einzelnen Willens, auf dem Standpunkt, dass die das Recht konstituierende Differenz, wie alles andere, dem Einzelnen selbst gehört, und zwar dessen »Urteilen« *bewusst* zu verzichten, wie in der *Logik* herausgestellt wurde. Stattdessen geht er in die ihm klar gewordene Grundbestimmung des Rechts zurück. Da diese in ihm für sich geworden ist,

»so ist die subjektive *Freiheit* als der an und für sich *allgemeine* vernünftige Wille, der in dem Bewusstsein der einzelnen Subjektivität sein Wissen von sich und die Gesinnung wie seine Betätigung und unmittelbare allgemeine *Wirklichkeit* zugleich als *Sitte* hat« (Enz. §513).

Die Differenz vom »freien«, »vernünftigen« und »allgemeinen Willen« und dem »einzelnen«, »subjektiven Willen« hat sich in und von diesem *vermittelt*. Damit lässt sich in der »Sittlichkeit« die Differenz als die *gesetzte* darstellen.

Vor diesem Hintergrund ist zu sagen, um was für eine Überlegung es sich zwischen den beiden vorangehenden Kapiteln des »abstrakten Rechts« und der »Moralität« einerseits, und dem darauffolgenden Kapitel der »Sittlichkeit« andererseits handelt. Es geht nicht um eine in normativer Hinsicht angemessenere – wie etwa nicht mehr in abstrakt individualistischer Hinsicht verstellt –, sondern eine intersubjektive Vorstellung von Normativität, wenn die Sittlichkeit im Unterschied zu den beiden vorigen Kapiteln zustande kommt. Der »Übergang« beruht nicht auf der in ihnen steckenden normativen Grundlage. Vielmehr bezieht er sich auf die Reflexion, dass die Differenz, durch die das Recht zu bestimmen ist, die zwischen dem

allgemeinen Willen und dem einzelnen Willen, dem Recht als solchem und dem Dasein des Rechts und weiteren nicht aufgehoben werden darf, damit die philosophische Darstellung, um die es der Philosophie des objektiven Geistes geht, dem gerecht wird, was in der Gesellschaftsstruktur in Kraft gekommen ist. Das bedeutet konkret, dass es nicht offenkundig werden darf, dass die Differenz, die die Darstellung aufgreift, eine der Reflexionsbestimmungen, die letztlich dem denkenden und handelnden einzelnen Willen gehören, ist, dass in diesem die beiden Seiten der Differenz, nämlich der allgemeine Wille und der einzelne Wille, das Recht an sich und das Dasein des Rechts, *schlechthin* identisch sind. Um zur Darstellung zur Disposition gestellt zu werden, soll die Wahrheit der Differenz als Reflexionsbestimmung verborgen geblieben werden. Auf die absolute Macht, die der einzelne Wille in Bezug auf die den Rechtsbegriff ausmachende Differenzbestimmung in Besitz nimmt, soll dieser verzichten. Oder besser formuliert, soll dieser Aspekt des Rechtsbegriffs *listig* in den Hintergrund gedrängt werden.⁸⁴

Mit dieser Reflexion beginnt das Kapitel »Sittlichkeit«. So rückt die »freie« Wirklichkeit »eines Volkes« (also nicht eines jeden einzelnen Willens) in den Mittelpunkt der Betrachtung. Es ist dabei angenommen, dass es das Volk ist, das in Bezug auf eine Menge von einzelnen Menschen sich selbst realisiert, dass es um *dessen* DIRECTION geht, wenn die Menschen dort in *Personen* werden. Das Volk ist »die *frei* sich wissende *Substanz*, in welcher das absolute Sollen ebenso sehr *Sein* ist«. Es habe also als Geist die Wirklichkeit, nämlich diejenige, in der »die Vereinzelung in *Personen*« erfolgt, deren Selbständigkeit auf »die innere Macht und Notwendigkeit« jenes Geistes zurückgreift. (Enz. §514)

Das Volk sei der Geist, der die Wirklichkeit so gestaltet, dass die Menschen in die Personen vereinzelte werden. Wenn Hegel die »bürgerliche Gesellschaft« durch die Vielzahl von Personen bestimmt sieht, bedeutet es, dass er diese Gesellschaft durch die Menschen vereinzelnde Macht durchgezogen sieht.

Dieses Machtverhältnis lässt sich zunächst in Bezug auf das »allgemeine Vermögen« (Enz. §524) darstellen. Wie schon in der Logik, und zwar im Abschnitt des »Mechanismus« (Enz. §§195-199), erläutert wurde, handelt es sich dort um eine Gewaltordnung, weil die

⁸⁴ Ähnliche Gedanken um das Gegenüber von Macht der Form und von Macht des Inhalts bzw. des Materiellen zeigen sich auch in vielen anderen Kontexten. Vgl. dazu das vorige Kapitel, und vor allem die Auseinandersetzung mit der Selbstnegation zur Teleologie.

Personen so vereinzelt sind, dass sie nur auf sich selbst realisierende Bemühung gerichtet sind, wodurch es dazu kommt, dass sie in das, was ihnen fremd ist, verwickelt werden. Es lässt sich daher unterscheiden zwischen der »formellen Bildung« (Enz. §525), die die einzelnen Personen in ihren sich selbst realisierenden Bemühungen erreichen, und dem, was durch diese persönlichen und gesellschaftlichen Vorgänge mit entwickelt wird.

In der bürgerlichen Gesellschaft sind also zwei Arten von »Teilung« voneinander zu unterscheiden: Zum einen die formelle Teilung, in der die bürgerlichen Personen sich und andere ihrer grundlegenden Vorstellung entsprechend produzieren und reproduzieren; zum anderen die »konkrete Teilung des allgemeinen Vermögens« (Enz. §527), in der die Prinzipien jener Teilung wie die Freiheit und die Gleichheit kaum zur Geltung kommen. Der konkreten Teilung des allgemeinen Vermögen folgen die Bildung der »Stände«. In Bezug auf die Klassifikation der Stände gewinnt jede einzelne Person an ihrer »wirklichen Existenz«. Die beiden Teilungen erfolgen ohnehin innerhalb *einer* Gesellschaft. Die bürgerliche Gesellschaft, so lässt sich feststellen, ist zugleich die Klassengesellschaft. Die Prinzipien, die sich für die freien, selbständigen Personen entwickeln, sind mit den von ihnen abweichenden, der Diskriminierung und sozialer Ungleichheiten geltenden zusammengesetzt. Beide differenzieren sich in einer Gesellschaft. Das Leben in dieser Gesellschaft muss sich von diesen, zwei gegeneinander laufenden Bewegungen bestimmt sehen.

Wie steht es mit der »Rechtspflege«, der »Korporation« und der »Polizei«, die im zweiten und dem dritten Abschnitt der bürgerlichen Gesellschaft diskutiert werden? Es sind die Institutionen, die aus dem Gesagten erforderlich werden. Es entwickeln sich in der bürgerlichen Gesellschaft diejenige Institutionen, die sich um die Entgegensetzung der die Personen in verschiedener Richtung bestimmenden Prinzipien kümmern. Das Kennzeichnende für diese Institutionen besteht dabei darin, dass die Regulierung nur dahingehend erfolgt, dass die Differenzierung der Prinzipien nicht angetastet wird. Sie wird nur auf ihre negative Wirkung hin bearbeitet.⁸⁵ Die Konstellation als solche, die aus gegeneinander laufenden Prinzipien besteht, wird weder von juristischen noch von korporativen und polizeilichen Agenten in Frage gestellt.

⁸⁵ Zu diesem Aspekt vgl. Menkes Auseinandersetzung mit der »Aporie der bürgerlichen Verfassung«. Menke, *Kritik der Rechte*, Suhrkamp 2015, vor allem S. 316-325.

Der »Staat« ist diejenige Institution, die, anders als bei den in der bürgerlichen Gesellschaft entstehenden, darauf hinauswill, die Probleme, die aus dezentralen Bewegungen zwischen Freiheit, Gleichheit einerseits und sozialer Ungleichheit, Klassifikation andererseits entstammen, mit der allgemeinen Gesetzgebung zu regulieren. Der Staat unterscheidet sich von der bürgerlichen Gesellschaft und ihren zentralen Institutionen durch diesen Regulierungsversuch. Es ist die Formierung, in der das, was in der bürgerlichen Gesellschaft zustande kommt, auf dem Weg der allgemeinen Gesetzgebung auseinandergesetzt wird. Anders als bei den notstaatlichen Institutionen, in der es um die juristische, die korporative und die vorsorgliche Maßnahme geht, befasst sich der Staat mit den allgemeinen Grundsätzen, die mit bewusst herausgearbeitet und zur Geltung gesetzt werden, und zwar dort, wo die Personen mit den naturwüchsigen Prinzipien der bürgerlichen Gesellschaft konfrontiert sind. Es ist die Politik, die der Staat mit Hilfe der Gesetzgebung und Beratung in die Sphäre der bürgerlichen Gesellschaft eingreift. Bei dieser Aufgabe und Tätigkeit ist der Staat die »selbstbewusste sittliche Substanz« (Enz. §535).

Die bürgerliche Gesellschaft wird im Staat durch den Staat bestimmt. Es ist, anders formuliert, der Staat, sich von der bürgerlichen Gesellschaft zu unterscheiden. Es lässt sich so formulieren, dass der Staat auf der politischen Differenz beruht. Dass der Staat auf dieser von ihm selbst gesetzten Differenz gegründet ist, macht den entscheidenden Unterschied zwischen der staatlichen und sonstigen Maßnahmen. Es ist der Staat, der seinen Blick auf die der bürgerlichen Gesellschaft innewohnende Entzweiung richtet, um diese mit Hilfe der allgemeinen Gesetzgebung zu bewältigen. Die Reflexivität, die den Staat ausmacht, weicht in dieser Hinsicht von der, die die Institutionen einnehmen, während sie sich mit der negativen Wirkung aus der bürgerlichen Gesellschaft beschäftigen wollen.

3) *Der Staat und die Weltgeschichte.* Trotz seiner »Vernunft« gerät der Staat in die Dialektik der bürgerlichen Gesellschaft. Das zeigt sich darin, dass der Staat »eine *Geschichte* innerhalb seiner« (Enz. §548) haben muss, die sich »in die *allgemeine Weltgeschichte*« fortsetzt, in der sich »die Dialektik der besonderen Völkergeister, das *Weltgericht*« offenbart (ebd.).

Die »Weltgeschichte« sei durch die »Natur« bestimmt. Mit dem Wort »Natur« ist daran zu erinnern, dass der Staat der Bewegung der bürgerlichen Gesellschaft, die sich Hegel zufolge

nicht allein auf den einzelnen Staatsgebiet bezogen darstellt. Mit seinem Versuch, sich mit der »vernünftigen« Auseinandersetzung mit der bürgerlichen Gesellschaft, versetzt sich der Staat in die untergeordnete Stelle, wo die bürgerliche Gesellschaft in ihrer Ausdehnung in Richtung auf die gesamte Erdoberfläche herrschend ist. Die »Weltgeschichte«, die von Hegel als dritter Teil des Staatskapitel konzipiert wird, betrifft also die bürgerliche Gesellschaft, die im Verhältnis zum Staatsrecht wieder die Oberhand bekommen muss.

4) *Weltgeschichte und der denkende Geist*. Im Rahmen der »Weltgeschichte« kommt Hegel auf den Begriff der Befreiung zu sprechen. Er schreibt:

»Diese [der Weltgeschichte, Anm. L. J.] Bewegung ist der Weg der Befreiung der geistigen Substanz, die Tat, wodurch der absolute Endzweck der Welt sich in ihr vollführt, der nur erst *an sich* seiende Geist sich zum Bewusstsein und Selbstbewusstsein und damit zur Offenbarung und Wirklichkeit eines an und für sich seienden Wesens bringt und sich auch zum äußerlich *allgemeinen*, zum *Weltgeist*, wird. Indem diese Entwicklung in der Zeit und im Dasein und damit als Geschichte ist, sind deren einzelne Momente und Stufen die Völkergeister; jeder als einzelner und natürlicher in einer qualitativen Bestimmtheit ist nur *eine Stufe* auszufüllen und nur *ein* Geschäft der ganzen Tat zu vollbringen bestimmt.« (Enz. §549)

Der Ausdruck »Befreiung« entspricht hier der Bewegung, die mit dem »absoluten Endzweck der Welt« zusammenhänge, demgegenüber »jeder als einzelner und natürlicher« Volksgeist nur als »*eine Stufe*« erwiesen werde. Dieser Endzweck gilt dem Weltgeist, der im Unterschied zu einzelnen Völkergeister bestimmt wird.

Wenn dem so ist, dass das Kapitel »Weltgeschichte« vom Weltgeist und *dessen* Befreiung handelt, stellt sich damit die Frage, inwiefern diese Äußerung Hegels zu verstehen ist. Um die Antwort darauf vorzuschlagen, möchte ich darauf hinweisen, dass der Absatz die Figur »der denkende Geist« mit einbezieht. Der denkende Geist trete als »in der Sittlichkeit denkender Geist« ins Dasein, beschäftige sich mit der »Endlichkeit, die er als Volksgeist in seinem Staate und dessen zeitlichen Interessen, dem Systeme der Gesetze und der Sitten hat« (Enz. §552). Er verlange dabei nach dem »Wissen seiner in seiner Wesentlichkeit« (ebd.) und wende sich damit der »Weltgeschichte« zu. Aufgrund dieser Hinwendung erfasse er »seine konkrete Allgemeinheit«. Er:

»erhebt sich zum *Wissen des absoluten Geistes*, als der ewig wirklichen Wahrheit, in welcher die wissende Vernunft frei für sich ist und die Notwendigkeit, Natur und Geschichte nur seiner Offenbarung dienend und Gefäße seiner Ehre sind« (Enz. §552).

Der »absolute Geist« und *dessen* »Offenbarung« werden vom denkenden Geist erkannt. Die Wahrheit des absoluten Geistes offenbare sich in der Beziehung auf die »Notwendigkeit, Natur und Geschichte«. Dieses Geschehen hängt aber damit zusammen, dass sich der denkende Geist zum Wissen des absoluten Geistes zu erheben sucht. Die Offenbarung des absoluten Geistes entspricht der wissenden Bewegung des denkenden Geistes.

Wenn von der Befreiung des Weltgeistes gesprochen wird, steht dabei die Überlegung im Hintergrund, dass die Weltgeschichte vom denkenden Individuum dahingehend gefasst wird. Es ist das denkende Individuum, das auf die Weltgeschichte, die und deren Bewegung seinem Blickwinkel weit entzogen ist, denkend eingeht. Die Befreiung wird der Weltgeschichte zugeschrieben, damit das denkende Individuum sich selbst von der unwissenden Dunkelheit befreit. Die Befreiung, um die es hier geht, ist diejenige, dass das nicht zu Wissende unter der Form des zu Wissenden behandelt wird. Die Befreiung von seinem unwissenden Weltbezug bringt freilich das denkende Individuum nicht dazu, sich tatsächlich von dem, was ihm entkommt, zu befreien. Es geht vielmehr nur um die Befreiung, die dem Denkenden durchs Denken gelingen kann, diejenige, die auf der Ebene der Form gegenüber dem Materiellen zu vollziehen ist.

Dieser Lesart folgend ist festzustellen, dass das letzte Kapitel »Die Weltgeschichte« weder einen teleologischen noch einen theologischen Geschichtsbegriff zugrunde legt. Das letzte Kapitel der Sittlichkeit zeigt die Bemühung der philosophischen Darstellung gegenüber der Geschichte, auf die sich die bürgerliche Gesellschaft trotz unseres Versuches, diese mit staatlichen Einrichtungen zu begrenzen, ausdehnt. Die Darstellung soll unter dieser Bedingung dahingehend erfolgen, dass die Weltgeschichte auch wenn sie unserem Begriff entkommt in der Form des Wissens auseinandergesetzt werden kann. Die Aneignung dessen, was nicht zu denken ist, durch das Denken ist eine Befreiung, die uns allein möglich ist.⁸⁶

Wenn man den Blick auf die gesamte Philosophie Hegels erweitert, ist zu sehen, dass der hier charakterisierte Denkansatz auch für die anderen Teile seiner Philosophie maßgebend

⁸⁶ Vgl. in diesem Zusammenhang vor allem J. Habermas (Hrsg.), G. W. F. Hegel: Politische Schriften, Nachwort von Jürgen Habermas, Suhrkamp 1966.

ist. Im letzten Teil der Naturphilosophie, wo es um den »Übergang« zur Geistesphilosophie geht, spricht Hegel von der »Hervorbringung des Geistes«, und zwar dahingehend, dass die »Gattung« und die »Gattungsgesetze« zur Befreiung kommen. Inhaltlich gesehen handelt es sich dabei um den Tod des Individuums. Das den Tod seiner selbst herbeiführende Andere ins Sichtfeld zu bringen, ist es, wodurch das menschliche Individuum von allen anderen Lebewesen zu unterscheiden ist. Es ist nur das menschliche Individuum, sich vor das Problem des eigenen Todes auf zum Tod führende Mächte zu richten, indem es das Geschehen als Befreiung des Gattungsgesetzes zu formieren sucht. Es ist nur das menschliche Individuum, die es selbst aufhebende Instanz als seinen *eigenen* Bestandteil einzubeziehen. Die Hervorbringung des Geistes gilt der Sichtweise des Individuums, das die den eigenen Tod zum Inhalt habenden Phänomene als die Befreiung der Gattung und der Gattungsgesetze zu sehen vermag. Auch hier spricht Hegel von der Befreiung des Gattungsprozesses, aber gemeint ist, dass das Individuum von ihm entkommenen Vorgängen wenn auch formell befreit wird.

Es ist nicht schwer nachvollziehen, inwiefern die Gattungsprozesse und die Weltgeschichte in Beziehung zueinander stehen. Hinter der Befreiung der Gattungsgesetze steht die beginnende geistige Entwicklung des menschlichen Individuums. Hinter der Befreiung des Weltgeistes steht der in der Sittlichkeit denkende Geist. Was den realen Vorgang angeht, bezieht sich jene Befreiung auf die natürliche Erkrankung und den Tod und diese auf die sich globalisierende Naturkraft der bürgerlichen Gesellschaft. Auf diesen Vorgang gerichtet beginnt die Reflexion, eine Reflexion, durch die der Vorgang nochmals zum Gegenstand der selbstkonstituierenden Darstellung gebildet wird.

IX. 2. Hegel und Benjamin. Die revolutionäre Gegenwart

Im vorliegenden Abschnitt wird der im letzten Abschnitt, unter anderem bei der Auseinandersetzung mit der »Weltgeschichte«, herausgestellte Ansatz, wonach die befreiende Arbeit des denkenden Geistes im Zentrum der Hegel'schen Philosophiekonzeption stehe, weiterverfolgt. Dabei wende ich mich zunächst Benjamins Begriff der Befreiung zu und versucht den Hegel'schen Begriff im Vergleich mit demjenigen Benjamins noch zu verdeutlichen.

IX. 2. 1. Benjamins Begriff der Befreiung. Zur Entsetzung des Rechts

Benjamins Aufsatz »Zur Kritik der Gewalt«⁸⁷ widmet sich der Frage, in welcher Beziehung die »Gewalt zu Recht und Gerechtigkeit« steht. Unter Recht versteht er dabei eine der möglichen Gestaltungen von Gewalt, in die »irgendetwas Morsches« (ZKG, S. 162) hineingeschoben ist. Was die Gerechtigkeit geht, stellt sich dar, inwiefern sich die Gewalt zur ihr verhalten soll. Wenn das Recht im Hinblick auf dessen spezifische Gewaltbezüglichkeit uns die Frage stellt, ob und inwiefern ein »neues Zeitalter«, in dem das Recht »entsetzt« worden sei, möglich ist, kommt es darauf an, eine andere Art von Gewalt als diejenige, die um das Recht sowohl als das Recht setzende, denn das Recht erhaltende kreist, und zwar im Hinblick auf die »Gerechtigkeit« herauszuarbeiten.

Die Frage der Gewalt soll nach Benjamin in die Frage der Darstellung der sittlichen Verhältnisse einbezogen sein. Gäbe es die sittlichen Zusammenhänge nicht, käme es nicht auf die Frage der Gewalt an. Denn es gäbe dann nur »eine wie immer wirksame Ursache« (Benjamin, ZKG, S. 153). Aus dieser Sicht wird das Recht von Benjamin als eine der in der Geschichte entstandenen und sich in ihr verfestigten Darstellungsformen der Gewalt angesehen. Wenn das Recht als Darstellungsform der Gewalt etabliert wird, wird die Gewalt vor allem im Bereich der Mittel angeordnet. Als Mittel soll die Gewalt auf gerechte Zwecke abzielen. Jedes Mittel, das der Gewalt gelt, soll in Bezug auf die Gerechtigkeit der Zwecke gerechtfertigt werden. Die so knapp umrissenen Schemata sind für das Recht, und zwar dessen Gewaltkritik

⁸⁷ Benjamin, W., Zur Kritik der Gewalt in: *Walter Benjamin Ausgewählte Werke*, Bd. III, Suhrkamp 2015. Im Folgenden verkürzt ZKG.

konstitutiv. Das Recht beginnt, mit anderen Worten, mit der Annahme, dass die Gewalt durch die Zweck-Mittel-Logik der menschlichen Handlung bestimmt werden soll, wobei die Gewalt selbst im Bereich der Mittel vorhanden sei. Von dieser Annahme ausgehend will das Recht herausstellen, ob die Gewalt, um die es im Moment geht, berechtigt ist.

Es ist diese Darstellungsart, worauf Benjamin in seinem Essay gerichtet ist. Es ist, mit anderen Worten, das Recht, das sich mit seiner Darstellungsarbeit von Gewalt auf der eben umrissenen Unterscheidung beruhend beschäftigt. Was die Unterscheidung angeht, ist festzustellen, dass sie dem Recht selbst gehört, und zwar um seiner Gewaltkritik willen von ihm herausgearbeitet wird. Benjamins Untersuchung fragt nach dieser Unterscheidung, deren Sinn, deren Werte. Er verfolgt die Unterscheidung dahingehend, inwiefern die Unterscheidung, auf der das Recht beruht, indem es selbst sie herausarbeitet, auf eine vorangehende Gewaltmatrix angewiesen ist. In seinem Verhältnis zur Gewalt hat das Recht eine verborgene Dimension inne, was ans Licht gebracht werden soll. Anders als im geläufigen Rechtsdenken gedacht wird, kommt es dem Recht nicht nur auf die Gewalt an, die als Mittel im Hinblick auf die Gerechtigkeit der Zwecke sowie die Berechtigung der Mittel kritisch erkannt wird. Es geht vielmehr um diejenige Gewalt, die dieser Bestimmung entzogen ist. Benjamins These besteht also darin, dass die Gewaltkritik vom Recht der »Kritik der Gewalt« unterzogen werden soll.

Benjamins Essay, so lässt sich formulieren, befasst sich mit der Kritik der Gewalt, indem sie dem »Sinn« und der »Werte« dessen, was im Recht um dessen Kritik der Gewalt willen in Kraft kommt, nachgeht (ebd., S. 156). Diese Kritik sollte man daher auch als Kritik der Kritik bezeichnen. Als Kritik der Kritik gründet sich Benjamins Kritik nicht auf der Grundlage der rechtlichen Kritik. Vielmehr ist sie von dem Standpunkt ausgegangen, dass die Grundbegriffe, auf denen das Recht seine Kritik in Kraft setzt, alles andere als selbstverständlich ist und in ihnen mehr als sie sich selbst äußert steckt. Eine »geschichtsphilosophische Rechtsbetrachtung« (ebd.) schreibt Benjamin sich selbst von diesem eigenen Standpunkt ausgehend als Aufgabe zu. Er will sich kritisch mit dem Recht und dessen spezifischen Gewaltmatrix auseinandersetzen. Dadurch wird ersichtlich, dass und inwiefern die »Entsetzung des Rechts« als eine historische Aufgabe möglich ist.

Das so umrissene Befreiungsprogramm Benjamins, wie von ihm als »Entsetzung des Rechts« genannt wird, lässt sich in drei Argumentationsschritten näher erläutern. Als Erstes wird Benjamins Einsicht in den »sachlichen Widerspruch« des Rechts rekapituliert (ZKG, S.

159, S. 170) (IX. 2. 1. 1). Anschließend wird verfolgt, was Benjamin hinter diesem sachlichen Widerspruch wirken sieht. Es sei das Machtprinzip, wie es ihm zufolge in allen mythischen Gewalten wirksam wird. Diese Art von Gewalt ist es, was die Rechtsgewalt eigentlich ausmacht, wenn auch dies eine sehr ungewöhnliche Bestimmung sein mag (IX. 2. 1. 2). Indem diese Dimension des Rechts, in der es nicht nur um die rechtssetzende und rechtserhaltende sondern auch die machtsetzende Gewalt geht, herausgestellt wird, wird die Diskussion über die Befreiung als eine historische Aufgabe eingeleitet. Dabei liegt der Schwerpunkt auf der Frage, wie die Gewalt, die sich der Gewaltmatrix des Rechts entzieht, in Bezug zur Befreiung zu verstehen ist (IX. 2. 1. 3).

IX. 2. 1. 1. Zur Kritik der Kritik

Das positive Recht ist eine historische Form des Rechts, die sich hauptsächlich durch ihren Unterschied zum Naturrecht auszeichnet. Gemäß diesem Konzept erfordert jede Handlung als Mittel zur Erreichung unbestimmter Zwecke eine Berechtigung. Eine Handlung wird nur dann als gerechtfertigt angesehen, wenn sie eine entsprechende historische Sanktion erhalten hat (ZKG, S. 155). Das positive Recht beruht auf der Unterscheidung von sanktionierter Gewalt. Wenn Gewalt sanktioniert ist, gilt sie als berechtigt, andernfalls als unberechtigt. Der wichtige Unterschied zum Naturrecht besteht darin, dass das Mittel unabhängig von den damit verbundenen guten und gerechten Zwecken beurteilt werden soll.

Die Beurteilung erfolgt also hinsichtlich des Mittels, wodurch sich das Handeln in rechtmäßige und unrechtmäßige Gewalt unterscheidet. Im Vergleich zum Naturrecht lässt sich feststellen, dass durch diese Kritik das positive Recht als überlegen gegenüber dem Naturrecht dargestellt werden kann. Denn die Kritik der Gewalt wird vom Naturrecht einfach auf gerechte Zwecke reduziert, ohne die Notwendigkeit einer Betrachtung der eingesetzten Mittel zu berücksichtigen. Das Naturrecht scheint blind oder naiv zu sein, da es keine Beachtung darauf legt, dass die verwendeten Mittel wenn auch zur Verfolgung guter und gerechter Zwecke kritisch hinterfragt werden sollten. Es fehlt ihm also die Kritik der Mittel. Trotz dieses Unterschieds besteht sowohl im Naturrecht als auch im positiven Recht die Frage, ob Gewalt im Verhältnis von Zweck und Mittel als berechtigtes Mittel im Zusammenhang mit gerechten Zielen betrachtet werden kann. Beide Ansätze haben also nach Benjamin die Gemeinsamkeit, Gewalt bereits im Kontext des Verhältnisses von Zweck und Mittel zu betrachten.

Basierend auf diesem Verständnis konzentriert sich Benjamin auf das positive Recht und insbesondere auf seine Kritik an der Gewalt. Das positive Recht, oder einfach das Recht, enthält den grundlegenden Maßstab für die Aufteilung der Gewalten. Wie zuvor angedeutet, geht es konkret darum, ob eine historische »Anerkennung« vorhanden ist. Hervorzuheben ist, dass dieser Maßstab in seiner konkreten Anwendung in einen »sachlichen Widerspruch der Rechtslage« (ZKG, S. 165) verstrickt. Das bedeutet, dass das Recht tatsächlich Dinge anerkennt, die nicht anerkannt werden sollten und gleichzeitig das aufhebt, was es zuvor anerkannt hat. Benjamin betont, dass dies genau das ist, worum es im Kern beim Generalstreik geht. Im Streikrecht wird deutlich, dass die Arbeiterschaft ihr Recht einsetzt, um unter Umständen die Rechtsordnung außer Kraft zu setzen. Interessanterweise wird dieses Recht, das der Rechtsordnung widerspricht, jedoch von der Rechtsordnung selbst anerkannt. Das Streikrecht als anerkanntes Recht wird wiederum von der Rechtsordnung feindlich angegriffen und aufgehoben, um das Recht selbst aufrechtzuerhalten. Die Verwirrung, die sich in Bezug auf die rechtliche Unterscheidung von Anerkennung oder Nichtanerkennung zeigt, deutet nur darauf hin, dass das Recht tatsächlich nicht in der Lage ist, an seinem eigenen Gewaltmaßstab so festzuhalten, wie es beabsichtigt. Vielmehr ist das Recht dem Widerspruch zwischen dem, was anerkannt werden muss, obwohl es nicht anerkannt werden darf, und dem, was nicht anerkennt, was es selbst zuvor anerkannt hat, ausgesetzt.

IX. 2. 1. 2. Scheidung von Mittel und Zweck

Bei der allgemeinen und historischen Erläuterung über den »sachlichen Widerspruch der Rechtslage« lenkt Benjamin darauf Aufmerksamkeit, dass die Rechtsordnung bestimmte Funktionen der Gewalt berücksichtigt. Die Gewalt wird dort in bestimmten Funktionen sichtbar. Unter diesem Gesichtspunkt handelt es sich um die rechtsetzende und die rechtserhaltende Gewalt. Diese beiden Funktionen der Gewalt werden in ihrem Anwendungsbereich beobachtet und auch für sich selbst verwendet.

Konkreter ausgedrückt: Das Recht erkennt oder erkennt nicht an, was die Gewalt für Naturzwecke angeht, und zwar deswegen, weil es dort die rechtsetzende Gewalt sieht. In diesem Zusammenhang legt das Recht dem Bürger beispielsweise die allgemeine Wehrpflicht auf, wobei die Funktion der Gewalt in Bezug auf die Rechtserhaltung einzelnen

Rechtssubjekten eingeräumt wird, obwohl sie im Prinzip ausschließlich der Rechtsordnung und ihren Verwaltungsapparaten zugeschrieben werden sollte.

Die rechtssetzende und die rechtserhaltende Funktionen der Gewalt werden in der Rechtsordnung nicht nur beobachtet, sondern aktiviert sie immer wieder im Interesse der bestehenden Rechtsordnung selbst. Es ist wichtig zu betonen, dass die Rechtsordnung aufgrund ihrer Abhängigkeit von diesen doppelten Gewaltfunktionen institutionalisiert ist, was sich beispielsweise deutlich in der Polizei zeigt. Rechtsordnung ist zugleich eine Ordnung des Zwangs. Daher ist Benjamin der Ansicht, dass die kritische Auseinandersetzung mit der Rechtsordnung nicht nur auf einzelne Gesetze oder Probleme beschränkt sein kann. Er kritisiert auch die pazifistische Perspektive, da sie nicht ausreichend berücksichtigt, wie tiefgreifend die Rechtsordnung mit ihren Institutionen in die Funktion der Gewalt eingebunden ist. Zudem erkennt sie nicht, dass das Recht trotz allem auch auf das »Interesse der Menschheit« ausgerichtet ist. Das Recht erscheint daher einem »feineren Gefühl« als mit etwas Verfallenem verflochten. Die Kritik der Gewalt, mit der sich Benjamin beschäftigt, zielt daher »umso entschiedener« auf die Gewaltmatrix der Rechtsordnung ab. (ebd., S. 162)

Nachdem ein solcher Gesichtspunkt herausgearbeitet wurde, stellt sich nun die Frage:

»Wie also, wenn jene Art schicksalsmäßiger Gewalt, wie sie berechnete Mittel einsetzt, mit gerechten Zwecken an sich in unversöhnlichem Widerstreit liegen würde, und wenn zugleich eine Gewalt anderer Art absehbar werden sollte, die dann freilich zu jenen Zwecken nicht das berechnete noch das unberechnete Mittel sein könnte, sondern überhaupt nicht als Mittel zu ihnen, vielmehr irgendwie anders, sich verhalten würde? [...] Entscheidet doch über Berechnung von Mitteln und Gerechtigkeit von Zwecken niemals die Vernunft, sondern schicksalhafte Gewalt über jene, über diese aber Gott.« (ZKG, S. 170)

In der zitierten Passage wird die radikale Einstellung Benjamins deutlich, nach der die Gewalt über die bisher herausgestellten Formen, nämlich die rechtssetzende und die rechtserhaltende Gewalt, hinaus untersucht werden soll. Diese beiden Formen sind gemeinsam durch die Zweck-Mittel-Logik des Rechts geprägt. Die Untersuchung zielt darauf ab, diese Logik beiseitezuschieben und die Gewalt als eigenständiges Phänomen in den Fokus zu rücken, das sich nicht auf diese Logik beschränkt. Ausgehend von dieser Einstellung greift Benjamin eine neue Unterscheidung auf, bei der das Mittel dem Recht und der Zweck dem Göttlichen zugeordnet wird. Aufgrund dieser »Entscheidung« fällt nun »ein Licht« auf den Bereich des Rechts und ermöglicht eine neue Perspektive.

Die »Entscheidung«, die daraufhin getroffen wird, erlaubt es, die verborgene Schicht der Gewalt in der Rechtsgewalt ins Blickfeld zu bringen, die über die bekannten Formen hinausgeht. In diesem Zusammenhang bezieht sich das Recht nicht auf die Gewalt als Mittel oder Zweck, sondern auf eine Form der Gewalt, die weder mit dem Mittel noch mit dem Zweck in Verbindung steht. Diese Gewalt, mit der sich das Recht hier auseinandersetzt, hat eine »nicht mittelbare« Funktion, die jedoch konstitutiv für die Rechtsgewalt ist. Benjamin widmet sich der Frage, wie diese Gewalt zu verstehen ist und wie sie mit dem Recht verflochten ist.

»Die Funktion der Gewalt in der Rechtsetzung ist [...] zweifach in dem Sinne, dass die Rechtssetzung zwar dasjenige, *was* als Recht eingesetzt wird, als ihren Zweck mit der Gewalt als Mittel erstrebt, im Augenblick der Einsetzung des Bezweckten als Recht aber die Gewalt nicht abdankt, sondern sie nun erst im strengen Sinne und zwar unmittelbar zur rechtssetzenden macht, indem sie nicht einen von Gewalt freien und unabhängigen, sondern notwendig und innig an sie gebundenen Zweck als Recht unter dem Namen der Macht einsetzt. Rechtsetzung ist Machtsetzung und insofern ein Akt von unmittelbarer Manifestation der Gewalt.« (ZKG, S. 172)

Das Verhältnis des Rechts zur Gewalt beschränkt sich nicht nur auf die Gewalt, mit der das Recht im Bereich des Mittels, sei es bei der Rechtssetzung oder der Rechtserhaltung, umgeht. Vielmehr ist es die Gewalt selbst, die sich im Recht manifestiert und sich in die Form des Rechts und dessen Zweck-Mittel-Logik verwandelt. Diese Manifestation betrifft weniger das Recht, sondern vielmehr die Gewalt selbst. Benjamin bezeichnet diese Gewalt, die sich selbst in der Rechtsform formiert, als Macht. Die Rechtsgewalt besteht in der Macht, da es die Macht ist, die sich in den Formen der Rechtssetzung und Rechtserhaltung selbst zum Ausdruck bringt und somit das Recht in seinen vielfältigen Gewaltbezügen zum Vorschein kommt. Wenn das Machtprinzip in dieser Weise der Rechtsgewalt zugrunde liegt, gilt es zu erkennen, wie es konkret vollzogen wird.

In dieser Hinsicht wird von der Grenzziehung gesprochen, in der

»der Gegner nicht schlechterdings vernichtet [wird], ja es werden ihm, auch wo beim Sieger die überlegenste Gewalt steht, Rechte zuerkannt. Und zwar in dämonisch-zweideutiger Weise ›gleiche‹ Rechte: Für beide Vertragschließenden ist es die gleiche Linie, die nicht überschritten werden darf. [...] Der Mensch kann sie ahnungslos überschreiten und so der Sühne verfallen. [...] Aber so unglücklich sie den Ahnungslosen treffen mag, ihr Eintritt ist im Sinne des Rechts nicht Zufall, sondern Schicksal, das sich hier nochmals in seiner planvollen Zweideutigkeit darstellt.« (ZKG, S. 172 f.)

Die Grenzziehung erfolgt zwischen dem Sieger und dem Besiegten. Durch die Festlegung der Grenze wird der Besiegte in einen Zustand gebracht, in dem er ständig um diese Grenze kreist. Dabei wird vom Schicksal gesprochen, da der Besiegte nicht zufällig die Grenze überschreitet.

Vielmehr ist es das Schicksal, dass der Besiegte an der Grenze festgehalten wird, um dem Sieger die Möglichkeit zu geben, sich selbst in der Form des Rechts zu inszenieren.

Die Tatsache, dass diese Form der Gewalt dem Recht, sei es dem Naturrecht oder dem positiven Recht, innewohnt, bleibt dem traditionellen Rechtsdenken verborgen. Dies liegt daran, dass das traditionelle Rechtsdenken von der Annahme ausgeht, dass es eine Unterscheidung zwischen sanktionierter und nicht sanktionierter Gewalt, rechtssetzender und rechtserhaltender Gewalt usw. gibt. Benjamin betont jedoch, dass diese Unterscheidung relativiert und hinterfragt werden muss, indem wir uns anderen Unterscheidungen zuwenden und eine »scheidende und entscheidende« Perspektive einnehmen.

IX. 2. 1. 3. Scheidung von Recht und Leben

Die Rechtsgewalt beinhaltet nicht nur rechtssetzende und rechtserhaltende Gewalt, sondern auch drohende und mythische Gewalt. Der Gewaltkomplex, der in der Rechtsgewalt wirkt, hat besonders Auswirkungen auf das Leben. Angesichts der Erkenntnis über die Verderblichkeit der Rechtsgewalt stellt sich die Frage nach der »Entsetzung des Rechts«. Wenn die Entsetzung des Rechts bedeutet, dass die Herrschaft des Rechts, das bestehende Machtverhältnis, das sich in der Form des Rechts manifestiert, zerstört wird, drängt sich die Frage auf, welche Art von Gewalt gegen die »drohenden«, »verschuldenden« und »sühnenden« Gestaltungen der Gewalt, die im Recht zum Ausdruck kommen, modifiziert werden kann. Es entsteht die Frage nach einer »reinen unmittelbaren Gewalt«, die in der Lage ist, der mythischen Gewalt Einhalt zu gebieten (ZKG, S. 173).

Benjamin greift verschiedene Unterscheidungen auf, um der Frage nachzugehen, wie die Gewalt, die nicht in die Rechtsgewalt zurückversetzt wird, reflektiert werden kann. Diese Unterscheidungen umfassen die Unterscheidung zwischen rechtssetzender und rechtsentsetzender Gewalt, zwischen sühnender und entschuldigender Gewalt, zwischen drohender und schlagender Gewalt und so weiter. Durch die Einsetzung dieser Unterscheidungen versucht Benjamin auf die Gewalt zu reflektieren, die nicht wieder in die Rechtsgewalt zurückgeführt wird, sondern in der Lage ist, »ein neues historisches Zeitalter« zu begründen.

Benjamin betont aus dieser Perspektive auch die Unterscheidung zwischen bloßem Leben und Leben. Das bloße Leben ist untrennbar mit der Rechtsgewalt verbunden, da es stets dem Urteil des Rechts unterworfen ist. Es ist an die Bestimmungen des Rechts gebunden und unterliegt dessen Vorgaben. Im Gegensatz dazu sei das Leben von diesen Bindungen befreit. Es steht außerhalb des Rechts und ist nicht mit den allgemeinen Normen und Geboten des Rechts vereinbar. Das Leben ist inkommensurabel mit den rechtlichen Bestimmungen und steht über ihnen. Es fungiert nicht als Maßstab für das Urteil, sondern als Leitfaden für das Handeln der handelnden Person oder Gemeinschaft, wenn auch in Bezug auf das ausnahmslos allgemeingültige Gebot. Es steht über dem Leben, aber es dient nicht als Kriterium für Urteile. Stattdessen ist es eine Richtschnur, mit der sich die handelnde Person oder Gemeinschaft in ihrer Einsamkeit auseinandersetzen muss. In außergewöhnlichen und revolutionären Fällen können die handelnde Person oder Gemeinschaft die Verantwortung übernehmen, indem sie sich von sich selbst aus mit dem Gebot auseinandersetzen (ebd., S. 175f.). Das Gebot wird nicht einfach als gegeben hingenommen, sondern kritisch hinterfragt. Sie müssen sich aktiv mit den Implikationen des Gebots auseinandersetzen und in solchen »ungeheuren Situationen« eigenständig Entscheidungen treffen. Dadurch wird das Handelnde als das autonome Handelnde bewahrt.

Die Reflexion auf die der Rechtsform entkommenden Gewaltgestaltungen spielt eine entscheidende Rolle in Benjamins Kritik der Gewalt. Durch diese Reflexion versucht er, aufzuzeigen, was jenseits des Rechts und des damit verbundenen Herrschaftskonstrukts liegt und inwiefern es möglich ist, eine alternative Gewaltform zu denken, die nicht einfach nur eine Gegenmacht gegen das bestehende Recht ist. Dabei werden der Gott oder das Göttliche sowie das Leben im Unterschied zum bloßen Leben als zentrale Reflexionsbestimmungen betrachtet. Bei einem solchen Reflexionsversuch scheint Benjamin davon auszugehen, dass dieser Akt angesichts der historischen Aufgabe der Entsetzung des Rechts praktisch bedeutsam ist. Er erkennt also die praktische Relevanz einer solchen Reflexion, da sie das Potenzial hat, die Grundlagen des bestehenden Rechts in Frage zu stellen und alternative Handlungsmöglichkeiten zu eröffnen.

Daher sieht Benjamin in der Philosophie und ihrer Idee einen wichtigen Ansatzpunkt, um eine »kritische« und »entscheidende« Haltung gegenüber den zeitlichen Daten der Geschichte einzunehmen. Denn diese Idee ermögliche es, die Geschichte und die zugrundeliegende Form des Rechts auf ihren Ausgang hin zu betrachten und dabei mögliche

Wege der Entsetzung des Rechts zu erkennen. Die philosophische Kritik der Rechtsgewalt beschäftigt sich genau mit dieser Aufgabe, indem sie die dem Recht innewohnenden Gewaltgestaltungen untersucht, die sich jenseits der Rechtsformen befinden und zur Überwindung des bestehenden Rechts beitragen können. Es geht darum, die Gewalt, die nicht einfach nur auf Gegengewalt abzielt, sondern alternative Möglichkeiten in Bezug auf das Rechtssystem aufzuzeigen und ihre potenzielle Umsetzung darzustellen.

In Anbetracht der historischen Aufgabe der Entsetzung des Rechts gewinnt ein solcher Reflexionsversuch eine bedeutende Rolle, von der Benjamin in Bezug auf die »Philosophie« und die von ihr dargestellte »Idee« spricht. Die »Idee« bezieht sich darauf, dass die Philosophie die Geschichte, die der Form des Rechts zugrunde liegt, im Hinblick auf ihren »Ausgang« betrachtet. Es ist gerade die Idee, die eine »kritische, scheidende und entscheidende Einstellung auf ihre zeitlichen Data« vorbereitet. In Erwartung einer solchen praktischen und historischen Rolle beschäftigt sich die Kritik der Gewalt mit der Reflexion über Gewaltgestaltungen, die den Formen des Rechts entkommen.

Exkurs: Entsetzung des Rechts und Befreiung

Benjamins Essay widmet sich der Aufgabe, die Gewalt genauer zu untersuchen und aufzuzeigen, wie das Recht in einer noch komplexeren Weise mit der Gewalt verbunden ist, als es im herkömmlichen Rechtsdenken dargestellt wird. In diesem Zusammenhang betont er, wie die Gegengewalt gegen die Rechtsgewalt zu verstehen ist. Die Kritik der Gewalt betrifft die Gewalt in zweifacher Hinsicht: Zum einen durch die kritische Untersuchung des Rechts, bei der deutlich wird, aus welchen gewaltbezogenen Zusammenhängen das Recht besteht. Zum anderen im Hinblick auf die historische Aufgabe der Entsetzung des Rechts. Hierbei geht es darum, eine revolutionäre Gewalt, die sich von der Rechtsgewalt löst, in ihrer Möglichkeit darzustellen. Diese Darstellung ist in die Kritik der Gewalt eingebunden, wobei angenommen wird, dass sie eine gewisse praktische Bedeutung für die Realität haben muss. Damit wird Benjamins Befreiungsgedanke skizziert, der einerseits eine kritische Analyse der Formen der Rechtsgewalt beinhaltet und andererseits eine Reflexion über mögliche Gewaltformen gegen die Rechtsgewalt konkretisiert.

Benjamins Befreiungsgedanke basiert, wie bereits erwähnt, auf einer philosophischen Reflexion. Diese Reflexion beinhaltet die Analyse der innewohnenden Gewaltgestaltungen im Recht und deren Verbindung zu abweichenden Formen von Gewalt, was eine Relativierung zur Folge hat. Dieser Ansatz bildet den Kern seines Befreiungsgedankens. Wie Menke zu Recht betont, zeichnet sich Benjamins Rechtskritik durch ihre Auseinandersetzung mit der Art und Weise aus, wie Gewalt im Recht kategorisiert wird. Benjamin interessiert sich für die »Operationsweise« des Rechts (vgl. Menke 2012, S. 54). Diese Operationsweise manifestiert sich als Machtsetzung, die nach Benjamins Auffassung nicht einfach nur ein Phänomen der Rechtsordnung ist. Vielmehr ist sie das Wesen des Rechts und dessen Prinzip, da sie die konkreten Ausprägungen der Rechtsgewalt hervorruft.

Was das Leben betrifft, so ist es in der Rechtsordnung immer bereits in ein Machtverhältnis eingebunden, wodurch das lebendige Individuum von vornherein in einer schuldhaften Position steht. Denn noch bevor es zwischen rechtmäßigem und unrechtmäßigem Handeln unterscheiden kann, ist das Leben bereits in diese Unterscheidung involviert. Diese Unterscheidung basiert auf der Absicht der Macht, sich selbst zu manifestieren. Hier setzt Benjamins Reflexion ein, die sich von den vorgegebenen Unterscheidungen löst und sie mit

anderen relativiert. Menke interpretiert Benjamins Rechtskritik so, dass sein Programm trotz einiger Unklarheiten nicht als totale Abschaffung des Rechts verstanden werden sollte. Es scheint jedoch, dass Benjamin selbst in diesem Punkt unsicher geblieben ist.

Aufgrund dieser Interpretation argumentiert Menke, dass der »Formunterschied« zwischen dem Recht und anderen Formen der Gerechtigkeit, wie beispielsweise der Rache, genauer erfasst werden sollte. Die Form des Rechts besteht in der Gleichheit. Die Gerechtigkeit, die das Recht betrifft, ist eine Gerechtigkeit der Gleichheit. Das bedeutet, dass das Recht sich mit dem Ungleichen konfrontiert sieht. Es befindet sich in der Unterscheidung zwischen dem Gleichen und dem Ungleichen. Die Gerechtigkeit der Gleichheit erfordert einen Mechanismus, der diese Unterscheidung in Kraft setzt. Wenn man diesen Mechanismus als das Machtprinzip des Rechts bezeichnet, muss man damit rechnen, dass das Machtprinzip nicht einfach aufgehoben werden kann. Denn dies würde nichts anderes bedeuten, als dass das Recht als eine der möglichen Formen der Gerechtigkeit aufgehoben wird.

Menke versucht, Benjamins Entsetzungsprogramm in eine neue Richtung zu lenken, indem er argumentiert, dass es sich dabei um die »Selbstreflexion des Rechts« handelt, wie sie im Sinne Benjamins zu verstehen ist. Es bedeutet, dass man vor allem die Machtinstitution, die aufgrund der Unterscheidung zwischen dem Gleichen und dem Ungleichen in Kraft tritt, reflektieren sollte. Jedoch berücksichtigt Menkes Umdeutung nicht ausreichend, wie tiefgreifend Benjamins Text von ähnlichen Überlegungen durchdrungen ist. Wenn man dieser Lesart folgt und erkennt, dass Benjamins Befreiungsgedanke durch den spezifischen Reflexionsversuch auf das Recht und seine Komponenten gekennzeichnet ist, muss die Auffassung zurückgewiesen werden, dass Benjamins Gedanke aus normativer Sicht eine höchst ambivalente Position vertritt. Derrida weist beispielsweise auf die »Affinitäten [...] zwischen ihm und dem Schlimmsten« hin (Derrida 1991, S. 123). Dabei wird jedoch zu wenig berücksichtigt, wie sehr Begriffe wie »rein«, »göttlich«, »höchste« usw. in Bezug auf die Reflexion zur Disposition stehen, die die im Rechtsverhältnis geltenden Formen des Urteils relativiert.⁸⁸

⁸⁸ Zur Selbstreflexion des Rechts vgl. auch Menke, *Kritik der Rechte*, Suhrkamp 2015, vor allem IV. Kapitel.

IX. 2. 2. Hegel und Benjamin. Die revolutionäre Anschauung

Wenn wir einen Rückblick auf Hegels Rechtsphilosophie werfen, können wir Gemeinsamkeiten zwischen ihm und Benjamin erkennen. Beide beziehen sich auf eine Art von Rechtstheorie, in deren Kern jeweils ein spezifischer Reflexionsbegriff entwickelt wurde.

Rückblickend lässt sich feststellen, dass Hegels Rechtsphilosophie vom Begriff des Rechts geprägt ist, der in der Differenz zwischen dem freien, allgemeinen und vernünftigen Willen und dem individuellen, subjektiven Willen besteht. Dieser Rechtsbegriff hat eine doppelte Dimension. Zum einen handelt es sich um den *realen* Gegensatz, der in der Gesellschaft existiert. Jedes Individuum steht denjenigen Beziehungen gegenüber, die von ihm nicht zu integrieren sind. Obwohl die *reale* Entgegensetzung besteht, ist es wichtig anzumerken, dass das Individuum auch mit denjenigen Entgegensetzungen zu tun hat, die immer schon mit ihm selbst in Einklang stehen. Im Rechtsbegriff besteht ein *formaler* Gegensatz zwischen den miteinander in Beziehung stehenden Differenzbestimmungen. Dieser formale Gegensatz bezieht sich auf die Bestimmungen, die durch Reflexion entstehen und letztendlich im Kern zusammenkommen, im Gegensatz zum *realen* Gegensatz. Denn sie gehören letztlich *einem* denkenden Individuum. Auf der inhaltlichen Ebene verweist der Rechtsbegriff auf die *reale* Entgegensetzung, während er auf der formalen Ebene auf die im denkenden Individuum gedachten, *formalen* Entgegensetzungen hinweist. Diese Doppelheit entwickelt sich in der Rechtsphilosophie, und diese Entwicklung ist nichts anderes als die Darstellung. In Bezug auf die Darstellung spricht Hegel von Befreiung. Die Rechtsphilosophie bezieht sich als *Philosophie* auf die Befreiung.

Sowohl in der »Moralität« als auch in der »Weltgeschichte« wird hervorgehoben, dass der Rechtsbegriff, um dessen »Entwicklung« es in der Rechtsphilosophie geht, letztendlich dem philosophierenden Individuum gehört. Diese Tatsache wird jedoch verborgen, um das darzustellen, was mit dem Rechtsbegriff dargestellt werden soll. Und diese Darstellung ist es, womit sich Hegel in der Rechtsphilosophie beschäftigt, um der Befreiung in der Rechtsgesellschaft gerecht zu werden. In der Rechtsphilosophie geht Hegel davon ausgegangen, dass die gesellschaftlichen Verhältnisse keineswegs mit dem Individuum zu vereinigen sind. Die realen Differenzierungen, von denen dieses betroffen ist, sollen durch den Rechtsbegriff in die formalen Differenzierungen überführt werden, die letztlich dem

Individuum gehören. So bestehen sowohl die »Sittlichkeit« als auch die »Weltgeschichte« aus einer Vielzahl von Unterscheidungen, die dem »moralischen Willen« und dem »denkenden Geist« angehören, selbst wenn sie inhaltlich das betreffen, was dem Individuum vollkommen fremd ist. Diese formale Arbeit bewirkt keine Veränderung in Bezug darauf, dass das formierende Individuum den realen Fremdheiten der Welt ausgesetzt ist. Trotzdem handelt es sich hier um die Befreiung, denn das Ziel der Befreiung in Hegels Rechtsphilosophie besteht darin, eine Vermittlung zwischen der realen Entgegensetzung und der formalen durchzuführen. In der Rechtsphilosophie erfolgt diese Vermittlung auf der Ebene der Reflexion. Bezüglich der Reflexion wird angenommen, dass sie mithilfe von Reflexionsbestimmungen erfolgt, die letztlich dem reflektierenden Individuum zugehören. Diese formierende Reflexion ist es, was Hegel mit den Begriffen »listig« und »mächtig« ausdrücken wollte, da sie dem denkenden Geist am eigentümlichsten zugehören.⁸⁹

Hegel entwickelt in der Rechtsphilosophie sowie in anderen Bereichen seiner Philosophie den Gedanken der Befreiung. Dabei geht er davon aus, dass die Philosophie bestrebt ist, der tatsächlich existierenden und unvermeidbaren Gegensätzlichkeit gerecht zu werden. Die Philosophie befasst sich mit den Reflexionsbestimmungen, die letztlich mit der Identität zu tun haben, um dem Nichtidentischen, der realen Differenz gerecht zu werden. Sie beginnt unter diesem Gesichtspunkt mit der Annahme, dass es im Wesentlichen um die absolute Identität geht, um das Nichtidentische zu verarbeiten. Dieses Vorhaben beinhaltet den Glauben, dass letztendlich die Welt als meine eigene angesehen werden kann.

Die Befreiung in Hegels Gedanken steht in Verbindung mit dem Philosophieren. Wie ich in den vorangehenden Kapiteln des zweiten Teils dargelegt habe, spielt dabei ein Reflexionskonzept eine entscheidende Rolle. Die Reflexion strebt danach, in operativer und symbolischer Hinsicht selbstbezüglich zu sein, insbesondere in Bezug auf das, was substantiell nicht anzueignen ist. Es ist die Reflexion, die diesen Willen durch ihre Bestimmungen verwirklicht.

⁸⁹ Es wäre nicht ganz falsch, wenn man sich an dieser Stelle so etwas wie eine theatralische Disposition vorstellt. Denn die Setzung, um die es dem denkenden Geist geht, ist mit dem Setting auf der Bühne, das bewusst auf die Produktion der Illusionen gerichtet ist, insofern vergleichbar, als dass es bei den beiden letztlich um die eigene Darstellung geht – obwohl die Setzung, um die es Hegel geht, nichts mit Phantasie oder ähnlichen zu tun hat. Zu dieser Deutung vgl. Jameson, F., *The Hegel Variations. On the Phenomenology of Spirit*, London 2010, S. 28 f.

Wenn wir nun den Blick auf Benjamins Begriff der Befreiung lenken, werden ähnliche Denkmotive sichtbar. Auch Benjamin konzentriert sich auf das Leben. Es ist das Leben, das unter bestimmten historischen Bedingungen in die spezifischen historischen Differenzbestimmungen eingebunden ist. In dieser Bedingung existiert das Leben lediglich als bloßes Leben. Es ist mit den rechtlichen Bestimmungen und anderen Aspekten verwoben. Daher gilt es zu reflektieren, was dahinter wirkt. Die Reflexion soll auf die vorhandenen Gegensätze gerichtet sein und diese relativieren, und zwar mithilfe anderer Gegensätze. Im Zusammenhang mit dieser Reflexion entwickelt sich die geschichtsphilosophische Betrachtung des Rechts. Am Ende des Aufsatzes heißt es deshalb:

»Die Kritik der Gewalt ist die Philosophie ihrer Geschichte. Die ›Philosophie‹ dieser Geschichte, deswegen, weil die Idee ihres Ausgangs allein eine kritische, scheidende und entscheidende Einstellung auf ihre zeitlichen Data ermöglicht. Ein nur aufs Nächste gerichteter Blick vermag höchsten ein dialektisches Auf und Ab in den Gestaltungen der Gewalt als rechtsetzender und rechtserhaltender zu gewahren. [...] Auf der Durchbrechung dieses Umlauf im Banne der mythischen Rechtsformen, auf der Entsetzung des Rechts samt den Gewalten, auf die es angewiesen ist wie sie auf jenes, zuletzt also der Staatsgewalt begründet sich ein neues geschichtliches Zeitalter.« (Benjamin ZGK, S. 176)

Man benötige deswegen die Philosophie, da sie »eine kritische, scheidende und entscheidende Einstellung« einnimmt. Dadurch wird erwartet, dass sie die gesellschaftlichen Formen, die an die Macht gelangt sind und dem denkenden und handelnden Individuum einen »nur auf das Unmittelbare gerichteten Blick« erlauben, durchbricht.

Auch Benjamin betont, dass die Philosophie, ähnlich wie bei Hegel, mit einer konkreten praktischen, persönlichen und historischen Problematik verbunden ist. Sie bezieht sich auf die daraus resultierende historische »Aufgabe« und nicht auf eine eschatologische Metaphysik. Gleiches gilt für Hegel, bei dem die Philosophie nicht, wie von Heidegger angenommen, als extrem subjektivistische Metaphysik konzipiert ist. Wie in den vorherigen Kapiteln mehrfach betont wurde, spielt die Voraussetzung des Geistes als absolute Identität für Hegels Philosophie eine entscheidende konstitutive Rolle. Dies bezieht sich jedoch, entgegen Heideggers Behauptungen, nicht auf eine subjektivistisch-metaphysische Systemgestaltung, sondern auf einen Befreiungsentwurf, bei dem das Verlangen des Individuums nach Selbstbezug im Zentrum steht und zu einer Auseinandersetzung mit einer Vielzahl von Paradoxien führen muss.

Die Erkenntnis der Verderbtheit gegenwärtiger gesellschaftlicher Verhältnisse und das damit verbundene Verlangen nach Befreiung stehen sowohl im Fokus von Benjamins als auch

von Hegels philosophischen Konzepten. Bei beiden geht es um eine innere Wahrnehmung, die ihre kritischen und philosophischen Reflexionen in Gang setzt. Es handelt sich um ein Denken, dessen Kraft in der Lage ist, die realen Gegensätze, die um das Leben herum existieren, zu erfassen. In diesem Sinne untersucht Benjamin die historisch-materialistische Konstruktion der Geschichte und stellt fest:

»Zum Denken gehört nicht nur die Bewegung der Gedanken, sondern ebenso ihre Stillstellung. Wo das Denken in einer von Spannungen gesättigten Konstellation plötzlich einhält, da erteilt es derselben einen Chock, durch den es sich als Monade kristallisiert. In dieser Struktur erkennt er das Zeichen einer messianischen Stillstellung des Geschehens, anders gesagt, einer revolutionären Chance im Kampfe für die unterdrückte Vergangenheit. Er nimmt sie wahr, um eine bestimmte Epoche aus dem homogenen Verlauf der Geschichte herauszusprengen« (Benjamin BG, S. 638⁹⁰).

In Benjamins Überlegungen zieht sich ein Reflexionsbegriff durch, der besagt, dass das Denken fähig ist, eine revolutionäre Veränderung herbeizuführen, da es nicht nur von der Bewegung der Gedanken bestimmt wird, sondern auch in der Lage ist, diese Bewegung in einem Moment anzuhalten. Aus dieser Perspektive verliert die Vergangenheit, die durch die Form der Geschichte tief in das Denken eingreift, an Macht. Dadurch entsteht die Möglichkeit, aus dem homogenen Verlauf der Geschichte auszubrechen.

Das Moment des Denkens, auf das Benjamin hingewiesen hat, wird von Hegel unter anderem in der Formbestimmung des Denkens als reines Anschauen seiner selbst diskutiert. Die Pointe liegt dabei oft darin, dass die Form des Anschauens im nächsten Schritt ins Gegenteil umgekehrt wird. Wie im Kapitel »Das Selbstbewusstsein« der Phänomenologie dargelegt wird, wird das reine Anschauen der »Erfahrung von der Selbständigkeit des Gegenstandes« (PdG, S. 143) ausgesetzt. Für das denkende Individuum bedeutet dies, dass es nur für einen Moment als selbstbezüglich erfahren wird. In diesem Moment erscheint ihm alles Gegebene als unwesentlich und verliert an bestimmender Kraft. Durch den Umschlag, der darauf folgt, kehrt sich das Denken ins Gegenteil um. Das denkende Individuum verlässt dabei die unmittelbare Selbstbeziehung.

Die Macht zur revolutionären Stilllegung, von der Benjamin spricht, verwandelt sich in Ohnmacht, wenn die Erfahrung der Selbständigkeit des Gegenstandes notwendig wird. Aus Hegels Perspektive ist die Macht des Denkens eng mit der Macht des Gegenstandes verbunden,

⁹⁰ Benjamin, W., Über den Begriff der Geschichte in: *Walter Benjamin Ausgewählte Werke I*, Suhrkamp 2015.

sogar mit der des »Lebens«, wie im Kapitel »Verstand und Kraft« der Phänomenologie gezeigt wurde. Es erfordert mehr als die bloße Beherrschung der Gegenwart, um diese Macht zu überwinden.

IX. 2. 3. Arbeit des Geistes

Die Gegenwart kann als das Zwischen der Vergangenheit und der Zukunft betrachtet werden. Als solches ist sie mit beiden anderen Zeitbestimmungen verbunden und darüber hinaus mit dem, was durch diesen Begriffskomplex aufgegriffen und bearbeitet wird. In der Gegenwart scheint die Reflexion frei von allen begrifflichen und realen Zusammenhängen zu sein.

In Hegels Befreiungsgedanken steht diese inhärente Fähigkeit des Denkens eher im Zusammenhang mit einem Problem, nämlich dass dieser Befreiungsversuch eine Art wiederholte »Flucht« erfordert. Es wird eine Grenze gesetzt, dann wird darüber hinausgegangen, aber wiederum wird eine neue Grenze gesetzt und so weiter ins Endlose. Wenn man meint, sich durch das Überschreiten in diese Unendlichkeit von dem Endlichen zu befreien, sei dies tatsächlich nur eine Befreiung durch Flucht. Der Fliehende jedoch ist noch nicht frei, denn er ist immer noch durch dasjenige bedingt, vor dem er flieht. (Enz. §94 Zu.)

In der »Befreiung der Flucht« wiederholt sich nach Hegel eine Struktur, in der einerseits das Fliehende und andererseits das, wovor geflohen wird, feststehen. Die Befreiung der Philosophie weiche davon ab und wird als die wahre Befreiung betrachtet. Denn

das, womit die Philosophie es zu tun hat, ist immer ein Konkretes und schlechthin Gegenwärtiges. [...] das Nichtendliche ist, da das Endliche selbst das erste Negation ist, das Negative der Negation, die mit sich identische Negation und somit zugleich wahre Affirmation (ebd.).

Die Philosophie bezieht sich auf die Gegenwart als etwas »Konkretes und Gegenwärtiges«, was im Wesentlichen als das »Nichtendliche« im Gegensatz zum Endlichen steht. Das Nichtendliche sei in eine »mit sich identische Negation und somit zugleich wahre Affirmation« eingegangen. Mit dieser Aussage meint Hegel, dass die wahre philosophische Reflexion nicht nur auf die Gegenwart selbst gerichtet sein darf, sondern vielmehr auf den Gegensatz, der sie durchdringt.

Von einer »wirklichen Befreiung« kann aus dieser Perspektive nur gesprochen werden, wenn das Denken nicht nur in der Gegenwart verharret, sondern auch fähig ist, sich mit dem in ihr vermittelten Gegensatz zu vereinen. Die Philosophie nimmt in diesem Zusammenhang den Standpunkt des »Denkens der Notwendigkeit« hinein, indem sie sich mit den inneren Erfordernissen und Zusammenhängen auseinandersetzt und das Denken der Notwendigkeit sei

das Zusammengehen Seiner im Anderen mit *Sich selbst*, - die *Befreiung*, welche nicht die Flucht der Abstraktion ist, sondern in dem anderen Wirklichen, mit dem das Wirkliche durch die Macht der Notwendigkeit zusammengebunden ist, sich nicht als anderes, sondern sein eigenes Sein und Setzen zu haben. Als *für sich existierend* heißt diese Befreiung *Ich*, als zu ihrer Totalität entwickelt *freier Geist*, als Empfindung *Liebe*, als Genuß *Seligkeit*. (Enz. §159 Zu.)

Das Denken der Notwendigkeit strebt nicht nur danach, die Möglichkeit einer revolutionären Veränderung oder eines revolutionären Kampfes einzunehmen, indem es sich für einen Moment von der Macht der Notwendigkeit löst. Vielmehr dringt es in die Tiefe der Notwendigkeit ein, um die damit verbundenen Beziehungen ans Licht zu bringen. Es geht darum, die inneren Zusammenhänge und Bedingungen zu erkennen und zu verstehen.

Unter diesem Blickwinkel richtet sich die Philosophie auf die »Wirklichkeit«. Die Befreiung, die die Philosophie anstrebt, besteht nicht nur darin, von der Wirklichkeit befreit zu sein, sondern auch in der Befreiung zur Wirklichkeit selbst. Die philosophische Arbeit besteht darin, die Notwendigkeit in der Wirklichkeit zu erkennen. Die philosophische Erkenntnis der Notwendigkeit beginnt damit, das Andere als das eigene Andere zu setzen und ermöglicht es so, die Voraussetzung zu schaffen, dass ihre eigene Einheit sichtbar wird. Die Philosophie vollzieht diesen Prozess durch die Verwendung bekannter Gedankenbestimmungen wie »Sein«, »Wesen« usw., bis zu dem Punkt, an dem die »Gegenwart« vom Denkenden selbst im emphatischen Sinne des Wortes »bejaht« wird. In dieser Stoßrichtung gewinnen die »ungeheure Arbeit des denkenden Geistes« (VPR, S. 218) und die »ungeheure Kraft, sich im Gegensatz zu halten« (VPR, S. 138) eine entscheidende Bedeutung.

Literatur

Agamben, Giorgio, *Ausnahmezustand (Homo sacer II. I)*, Suhrkamp, 2004.

Alexy, Robert, *Begriff und Geltung des Rechts*, Alber-Reihe Rechts- und Sozialwissenschaft 1992.

Arendt, Hannah, *Was Ist Politik?: Fragmente aus dem Nachlass.*, hrsg. von U. Ludz, Piper, 2010.

—, *Das Urteilen*, Piper, 2017.

Aristoteles, *Politik*, hrsg. von E. Rolfes, Felix Meiner, 1990.

Benjamin, Walter, *Zur Kritik der Gewalt*, in: *Walter Benjamin Ausgewählte Werke*, Bd. III, Suhrkamp, 2015.

—, *Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen*, in: ders., Bd. III, Suhrkamp, 2015.

—, *Über den Begriff der Geschichte* in: ders., Bd. I, Suhrkamp, 2015.

Butler, Judith, *Die Macht der Gewaltlosigkeit: Über das Ethische im Politischen*, Suhrkamp, 2020.

Derrida, Jacques, *Gesetzeskraft: Der »mythische Grund der Autorität«*, Suhrkamp, 1991.

Duso, Giuseppe, *Die moderne politische Repräsentation: Entstehung und Krise des Begriffs*, Duncker & Humblot, 2005.

Düsing, Klaus, *Spekulation und Reflexion: Zur Zusammenarbeit Schellings und Hegels in Jena*, in: *Hegel-Studien*, Vol. 5, 1969.

—, *Ontologie bei Aristoteles und Hegel*, in: *Hegel-Studien*, Vol. 32, 1997.

Fuchs, Peter, *»Wer hat wozu und wieso überhaupt Gefühle?«* In: *Soziale Systeme* 10. 1, 2004.

Fulda, Hans Friedrich, *Das Recht der Philosophie in Hegels Philosophie des Rechts*, Vittorio Klostermann 1963.

Geuss, Raymond, Normativität in der Kritischen Theorie der Politik in: *Kritische Theorie der Politik*. Bohmann, U., und Sörensen, P., Suhrkamp, 2019.

Habermas, Jürgen, Nachwort von Jürgen Habermas, in: *G. W. F. Hegel: Politische Schriften*, Suhrkamp, 1966.

—, Arbeit und Interaktion. Bemerkungen zu Hegels Jenenser ›Philosophie des Geistes‹, in: *Technik und Wissenschaft als ›Ideologie‹*, Suhrkamp, 1969.

—, *Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien*, Suhrkamp, 1978.

—, *Faktizität und Geltung; Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Suhrkamp 1998.

—, Inklusion – Einbeziehen oder Einschließen? Zum Verhältnis von Nation, Rechtsstaat und Demokratie, in: *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie*, Suhrkamp, 1999.

—, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Suhrkamp, 2011.

Halbig, Christoph, Das ›Erkennen als solches‹, in: *Hegels Erbe*, hrsg. von C. Halbig, M. Quante, und L. Siep, Suhrkamp, 2004.

Hart, H. L. A, *The Concept of Law*, Oxford University Press, 2012.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Frühe Schriften*, in: *Werke in zwanzig Bänden*, Redaktion v. Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Bd. 1, Suhrkamp, 1986.

—, Über die wissenschaftliche Behandlungsarten des Naturrechts, in: ders., Bd. 2, Suhrkamp 1986.

—, Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie, in: ders., Bd. 2, Suhrkamp 1986.

—, *Phänomenologie des Geistes*, in: ders., Bd. 3, Suhrkamp, 1986.

—, *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, in: Bd. 7, Suhrkamp, 1986.

—, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften I-III*, in: ders., Bd. 8, 9, 10, Suhrkamp, 1986.

—, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, in: ders., Bd.12, Suhrkamp, 1986.

—, Philosophie des Rechts. Die Vorlesung von 1819/20 in einer Nachschrift, hrsg. von D. Henrich, Suhrkamp, 1983.

—, Frühe Schriften II, hrsg. von W. Jaeschke, *Gesammelte Werke*, Bd. 2, Felix Meiner 2014.

—, Schriften und Entwürfe, hrsg. Von M. Baum, *Gesammelte Werke*, Bd. 5, Felix Meiner 1998.

Heidegger, Martin, *Gesamtausgabe III. Abteilung: Unveröffentlichte Abhandlungen. Hegel*, Bd. 68, Vittorio Klostermann, 1993.

—, Hegels Begriff der Erfahrung, in: *Holzwege*, Vittorio Klostermann, 2015.

Hobbes, Thomas, *Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines kirchlichen und bürgerlichen Staates*, hrsg. von L. R. Waas, Suhrkamp, 2011.

Honneth, Axel, Das Reich der verwirklichten Freiheit. Hegels Idee einer »Rechtsphilosophie« in: *Das Ich im Wir. Studien zur Anerkennungstheorie*, Suhrkamp 2010.

—, *Das Recht der Freiheit: Grundriss einer demokratischen Sittlichkeit*, Suhrkamp, 2013.

Jaeschke, Walter, Die List der Vernunft in: *Hegel-Studien* Vol. 43, 2008.

Hyppolite, Jean, *Genesis and Structure of Hegel's Phenomenology of Spirit*, übers. von S. Cherniak und J. Heckman, Northwestern University Press, 1979.

Jameson, Fredric, *The Hegel Variations. On the Phenomenology of Spirit*, Verso, 2010.

Kant, Immanuel, *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre, Metaphysik der Sitten, Erster Teil*, Felix Meiner, 2009.

Kersting, Wolfgang, *Die politische Philosophie des Gesellschaftsvertrags*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1994.

—, Vertrag, Souveränität, Repräsentation. Zu den Kapiteln 17 bis 22 des *Leviathan*, in: *Thomas Hobbes Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines kirchlichen und bürgerlichen Staates*, hrsg. von W. Kersting, Akademie Verlag, 2008.

Khurana, Thomas, *Das Leben der Freiheit. Form und Wirklichkeit der Autonomie*, Suhrkamp, 2017.

Kimmerle, Heinz, Die Staatsverfassung als ›Konstituierung der absoluten sittlichen Identität‹ in der Jenaer Konzeption des ›Naturrechts‹: Der spekulative Charakter von Hegels politischer Philosophie in: *Hegels Rechtsphilosophie im Zusammenhang der europäischen Verfassungsgeschichte*, hrsg. von H. Ch. Lucas und O. Pöggeler, Frommann-Holzboog, 1986.

Luhmann, Niklas, Rechtssoziologie 1, Rowohlt Taschenbuch, 1972.

—, *Das Recht der Gesellschaft*, Suhrkamp, 1993.

—, Die Unterscheidung von Staat und Gesellschaft, in: *Soziologische Aufklärung 4*, Springer 2018.

—, *Die Politik der Gesellschaft*, Suhrkamp, 2019.

Maus, Ingeborg, *Zur Aufklärung der Demokratietheorie. Rechts- und demokratietheoretische Überlegungen im Anschluss an Kant*, Suhrkamp, 1994.

McDowell, John, Selbstbestimmende Subjektivität und externer Zwang, in: *Hegels Erbe*, Suhrkamp, 2004.

Menke, Christoph, Das Nichtanerkenbare. Oder warum das moderne Recht keine Sphäre der Anerkennung ist, in: *Sozialphilosophie und Kritik*, Suhrkamp, 2009.

—, Subjektive Rechte. Zur Paradoxie der Form, in: *Das Politische und die Politik*, hrsg. von T. Bedorf, und K. Röttgers, Suhrkamp, 2010.

—, *Recht und Gewalt*, August, 2012.

—, *Kritik der Rechte*, Suhrkamp, 2015.

—, *Autonomie und Befreiung. Studien zu Hegel*, Suhrkamp, 2018.

Odzuck, Eva, Narration und Argument in der Politik: Die erzähltheoretische Kategorie der Fiktionalität in der Autorisierungstheorie von Hobbes' Leviathan, in: *Narrative Formen der Politik*, Springer, 2014.

Pippin, Robert, *Die Aktualität des Deutschen Idealismus*, Suhrkamp, 2016.

Quante, Michael, *Die Wirklichkeit des Geistes: Studien zu Hegel*, Suhrkamp, 2011.

Rancière, Jacques, *Zehn Thesen zur Politik*, Diaphanes, 2008.

Ranchio, Filippo, *Dimensionen der zweiten Natur, Hegels praktische Philosophie*, Felix Meiner, 2016.

Rawls, John, *Geschichte der Moralphilosophie: Hume, Leibniz, Kant, Hegel*, Suhrkamp, 2004.

Ritter, Joachim, *Hegel und die Französische Revolution*, Suhrkamp, 1965.

Röttgers, Kurt, Flexionen des Politischen, in: *Das Politische und die Politik*, hrsg. von T. Bedorf und K. Röttgers, Suhrkamp, 2010.

Schäfer, Reiner, Hegels Ideenlehre und die dialektische Methode in: *Wissenschaft der Logik* hrsg. von A. Koch und F. Schick, Akademie Verlag, 2002.

Schmitt, Carl, *Der Begriff des Politischen*, Duncker & Humblot, Berlin, 1932.

—, *Der Leviathan*, Klett-Cotta 2015.

—, *Verfassungslehre*, Duncker & Humblot, 2017.

Siep, Ludwig, *Der Weg Der »Phänomenologie des Geistes«: Ein Einführender Kommentar Zu Hegels »Differenzschrift« Und Zur »Phänomenologie des Geistes«*, Suhrkamp, 2000.

—, *Aktualität und Grenzen der praktischen Philosophie Hegels: Aufsätze 1997-2009*, Fink, 2010.

—, Die Lehre vom Begriff. Dritter Abschnitt. Die Idee in: *Kommentar zu Hegels Wissenschaft der Logik, Hegel-Studien Beiheft*, Vol. 67, 2018.

Skinner, Quentin, Hobbes on Persons, Authors and Representatives, *The Cambridge Companion to Hobbes' Leviathan*, Cambridge University Press, 2007.

Stolleis, Michael, *Staat und Staatsräson in der frühen Neuzeit: Studien zur Geschichte des öffentlichen Rechts*, Suhrkamp, 1990.

Schulte, Michael. *Die »Tragödie Im Sittlichen«: Zur Dramentheorie Hegels*, Fink, 1992.

Taylor, Charles, *Ein säkulares Zeitalter*, Suhrkamp 2010.

Von Pechmann, Alexander, Der Souverän als »Träger der Persona«. Zur Konstruktion des Gesellschaftsvertrags in Thomas Hobbes' »Leviathan«, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Bd. 59, 2005.

Žižek, Slavoj, *Weniger als Nichts: Hegel Und der Schatten des Dialektischen Materialismus*, übers. von F. Born, Suhrkamp 2016.