

## Soziale Gerechtigkeit bei Hegel: Die Vernünftigkeit des Wirklichen

### Gliederung

1. Die metaphysischen Grundlagen von Hegels politischer Philosophie
  - 1.1. Pantheismus
  - 1.2. Idealismus
  - 1.3. Die Entdeckung der Geschichte und der „Historizismus“
  - 1.4. Das philosophische „System“ Hegels
2. Hegels politische Philosophie
  - 2.1. „Objektiver Geist“ und „Sittlichkeit“
  - 2.2. Vernunft und Wirklichkeit in Hegels politischer Philosophie
  - 2.3. Hegels vernünftiger Staat
    - 2.3.1. Der Staat als Organismus
    - 2.3.2. Die Verfassung der konstitutionellen Monarchie
    - 2.3.3. Die Weltgeschichte
3. Hegels Theorie der sozialen Gerechtigkeit: „Organizismus“ und „Historizismus“
4. Abschließender Exkurs: Hegel – ein Reaktionär?

Der deutsche Philosoph Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831) war, was die gedankliche Originalität und Kühnheit betrifft, einer der bemerkenswertesten Philosophen der Geschichte. Auch wenn es heute kaum noch wirkliche Anhänger seiner Philosophie gibt, so wird er doch häufig zu den ganz großen Denkern Europas gezählt. Andere wie z.B. Arthur Schopenhauer<sup>1</sup>, Bertrand Russell<sup>2</sup> und Karl Raimund Popper<sup>3</sup> haben ihn freilich als Scharlatan und philosophischen Schwindler betrachtet. Auf jeden Fall aber hatte er im 19. und 20. Jahrhundert eine enorme Wirkung, die auch in der Gegenwart teilweise noch andauert.

Mit Gerechtigkeit oder sozialer Gerechtigkeit im engeren Sinne – also mit der angemessenen Verteilung von Gütern und Lasten, Rechten und Pflichten, Chancen, Freiheitsspielräumen und Macht – hat sich Hegel zwar nur am Rande beschäftigt. Dennoch hat er wichtige Gedanken zu diesem Thema beigetragen, und zwar zum einen durch seine Rechts- und Staatsphilosophie, zum anderen durch seine Geschichtsphilosophie. Die maßgeblichen Werke, die hier herangezogen werden müssen, sind die „Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse“ von 1821 (meist einfach als „Rechtsphilosophie“ zitiert) sowie seine „Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte“ aus den Jahren 1822 und 1828.

### 1. Die metaphysischen Grundlagen von Hegels politischer Philosophie

Hegel war vor allem Metaphysiker<sup>4</sup>, und wie alle Metaphysiker wollte er das Ganze der Welt aus einem einheitlichen Prinzip heraus theoretisch erfassen und erklären. Dieses Bestreben hat er wie kein anderer in der Geschichte der europäischen Philosophie auf die Spitze getrieben und auf geradezu tollkühne Weise errichtet, das den einen – unabhängig von seinem Wahrheitsgehalt – als bewundernswert und genial, anderen aber als bizarr und absurd gilt. In jedem Falle kann man Hegels politische Philosophie nur verstehen, wenn man sie als angewandte Metaphysik begreift. In der Neigung, der Realität metaphysische Gedankenkonstruktionen aufzuzwingen und daraus dann weitreichende

und bis ins Detail gehende Schlussfolgerungen für die konkrete Politik abzuleiten, ähnelte Hegels Vorgehensweise übrigens derjenigen Platons. Beide Philosophen tendierten zur metaphysischen Schulmeisterei, und darin unterschieden sie sich von den meisten anderen Theoretikern, die sich mit dem Problem der sozialen Gerechtigkeit beschäftigt haben.

Auf jeden Fall müssen wir, bevor wir Hegels Beitrag zur Theorie der sozialen Gerechtigkeit betrachten, wenigstens kurz auf seine Metaphysik eingehen, obwohl sie wegen ihres abstrakten Charakters dem Verständnis große Schwierigkeiten bereitet und sich eigentlich erst durch intensives Spezialstudium erschließt. Man kann Hegels Konstruktion am besten verstehen, wenn man ihre drei wichtigsten Elemente betrachtet, nämlich

- (1) den Pantheismus,
- (2) den Idealismus, der von der kritischen Erkenntnistheorie von Immanuel Kant (1724-1804) und der darauf aufbauenden idealistischen Philosophie von Johann Gottlieb Fichte (1762-1814) ausging, sowie
- (3) als spezifisch Hegelsche Zutat eine Geschichtsphilosophie, die man mit dem von Karl Raimund Popper geprägten Begriff als „Historizismus“ bezeichnen kann (vgl. Popper 1965).

### **1.1. Pantheismus**

Als Pantheismus bezeichnet man in der Philosophie und in der Religionswissenschaft die Vorstellung, dass das Ganze der Welt und das Göttliche identisch sind und dass nur dieses göttliche Weltganze als im Vollsinn real betrachtet werden kann, während die einzelnen Dinge, die innerhalb der Welt vorkommen, lediglich Erscheinungsform des Ganzen darstellen. Dabei stellen sich die Pantheisten Gott nicht als abgetrennt von der Welt vor und die Welt nicht als eigenständig neben Gott existierend, sondern sie meinen, dass Gott in der Welt präsent ist. Von den Gottesvorstellungen der monotheistischen Weltreligionen Judentum, Christentum und Islam unterscheidet sich der Pantheismus also dadurch, dass Gott nicht als jenseits der Welt – als „transzendent“ – und auch nicht als Person gilt, sondern als ein unpersönliches alles durchdringendes göttliches Weltprinzip. Die Tradition des Pantheismus reicht bis in die Antike zurück; als hervorragende Vertreter sind Parmenides (ca. 515-455 v. Chr.), ein Vorläufer Platons, aus der Spätantike der „Neuplatoniker“<sup>5</sup> Plotin (205-270 n. Chr.) sowie aus der frühen Neuzeit der niederländisch-jüdische Philosoph Baruch de Spinoza (1632-1677) zu nennen. Auch die östlichen Religionen, die keinen persönlichen Gott, sondern nur ein universelles kosmisches Weltgesetz kennen, sind von pantheistischen Vorstellungen geprägt.

### **1.2. Idealismus**

Den zweiten Baustein von Hegels Metaphysik, den Idealismus, kann man nicht ohne einen kurzen Rückblick auf die Geschichte der europäischen Philosophie verstehen. Seit der frühen Neuzeit hatte sie sich vor allem auf die Probleme der Erkenntnistheorie konzentriert: Sie ging von der Vorstellung aus, dass sich bei der Erkenntnis zwei voneinander unabhängige Seiten gegenüberstehen, nämlich

einerseits das Subjekt – also unser Verstand und unsere Sinneswahrnehmung – und andererseits das Objekt – also die Dinge oder die Welt. Daraus ergab sich dann zwangsläufig die Frage, wie es überhaupt möglich ist, dass sich das Subjekt auf das Objekt beziehen und die Erkenntnis den trennenden Graben zwischen beiden Seiten überbrücken kann. Der schottische Philosoph David Hume (1711-1776) hatte darauf eine skeptische Antwort gegeben und behauptet, der menschliche Verstand sei außerstande, eine außerhalb seiner und unabhängig von ihm existierende objektive Realität mit zweifelsfreier Gewissheit zu erkennen. Hume bezweifelte auch die Verlässlichkeit der Naturgesetze: Wir wissen zwar, dass ein Stein, den wir in die Sonne gelegt haben, *bisher* immer warm geworden ist: dass er aber auch in Zukunft *immer und notwendigerweise* warm wird, *weil* wir ihn in die Sonne gelegt haben, das können wir nie mit Sicherheit wissen, sondern immer nur vermuten: die Beobachtung zeigt uns nur die zeitliche Abfolge der Geschehnisse, aber die kausale Verknüpfung denken wir uns lediglich gewohnheitsmäßig hinzu. Aus dieser skeptischen Auffassung hat Hume allerdings keine radikalen Konsequenzen gezogen, sondern er meinte, in der Lebenspraxis könnten wir auch ohne letzte Gewissheit auskommen und uns auf den gesunden Menschenverstand verlassen. Immanuel Kant hingegen gab sich mit Humes pragmatischer Antwort nicht zufrieden, sondern versuchte, das Problem der Erkenntnistheorie grundsätzlicher zu lösen.

Wir können, so argumentierte Kant in seinem berühmten 1781 erschienenen Buch „Kritik der reinen Vernunft“, Gesetzmäßigkeiten in der Natur sehr wohl erkennen, aber dies gilt nur für die Dinge, wie sie uns erscheinen, aber nicht für das, wie er sich ausdrückte, „Ding an sich“, d.h. für die Welt wie sie an sich selbst existiert. Zu dieser Einschätzung kam Kant, weil er meinte, unsere Sinnesorgane lieferten uns keine Erkenntnis der Realität, sondern lediglich chaotische Empfindungen, die dann von unserem Verstand mit Hilfe der von ihm bereitgestellten Prinzipien (den sogenannten „Kategorien“) strukturiert und geordnet würden. Die Dinge, so wie sie uns erscheinen, sind insofern Produkte unseres Verstandes, die er unter Verwendung des von den Sinnen gelieferten Rohmaterials geschaffen hat. Aus dieser Theorie leitete Kant, wenn man so sagen will, sowohl eine „gute“, als auch eine „schlechte“ Botschaft ab: Die gute Botschaft war, dass wir mit Sicherheit Aussagen über die Gesetzmäßigkeiten in der Natur treffen können. Dazu sind wir in der Lage, weil die Naturgesetze in gewissem Sinne ja nichts anderes sind als Erzeugnisse unseres eigenen Verstandes. Auf diese Weise verteidigte Kant – was er sich selbst als Erfolg anrechnete – die Naturwissenschaft gegen den Skeptizismus von Hume. Kant verkündete allerdings auch eine schlechte Botschaft: Unsere theoretische Erkenntnis beschränkt sich auf die Welt der „Erscheinungen“. Was sich hinter dem verbirgt, was sich uns zeigt, können wir niemals wissen. Mit dem „Ding an sich“ – also mit der objektiven Welt – sind wir zwar durch die Sinnesempfindungen verbunden, aber die Realität, wie sie an sich selbst ist, bleibt uns immer verborgen. Deshalb verneint Kant auch die Möglichkeit der Metaphysik; unser Erkenntnisvermögen beschränkt sich auf die sinnlich erfahrbare Welt, aber es lässt Aussagen über darüber hinaus liegende Gegenstände wie Gott, die Welt als Ganzes oder eine unsterbliche Seele, prinzipiell nicht zu.

Kants Erkenntniskritik bewirkte eine Revolution in der Philosophie. Die traditionellen Metaphysiker wie Platon, Aristoteles oder Thomas v. Aquin hatten mit Selbstverständlichkeit unterstellt, dass die Vernunft den Graben zwischen dem Erkenntnissubjekt und dem unabhängig vom Subjekt existierenden

Erkenntnisobjekt überbrücken kann und dass wir Menschen infolgedessen in der Lage sind, durch reines Nachdenken Erkenntnisse über den letzten Urgrund und den Sinn der Welt zu gewinnen. Diese Art von Metaphysik hat sich von dem Schlag, den Kant gegen sie geführt hatte, nie mehr ganz erholt. Wir können nicht erkennen, was objektiv ist, sondern nur das, was unser Erkenntnisvermögen selbst produziert oder jedenfalls mit produziert hat – so wurde Kants Botschaft aufgefasst.

An diesem Punkt hat Johann Gottlieb Fichte<sup>6</sup> – der gedankliche Vermittler zwischen Kant und Hegel – eingehakt und im Gegensatz zu Kant behauptet, es gebe gar keine unabhängig vom Subjekt existierende objektive Welt. Kant hatte angenommen, hinter den Erscheinungen stünden die „Dinge an sich“, die wir zwar nicht erkennen können, deren Existenz aber unbestreitbar sei, weil wir von ihnen Sinnesindrücke empfangen. Fichte erklärte hingegen das Kantische „Ding an sich“ als in sich widersprüchliche und unsinnige Gedankenkonstruktion: Wenn wir nämlich das Ding an sich nicht erkennen können – worin er Kant Recht gab – dann können wir auch nicht wissen, dass es existiert. Dann aber, wenn es kein „Ding an sich“ gibt, dann gibt es auch keine bewusstseinsunabhängige Außenwelt. Alles Objektive ist dann in Wirklichkeit nichts anderes als eine Hervorbringung oder Erscheinungsform des Geistes selbst oder – wie Fichte sich ausdrückte – des „Ich“. Damit aber war aus Fichtes Sicht das erkenntnistheoretische Problem, wie das Subjekt sich auf das von ihm unabhängige Objekt beziehen und es erkennen kann, mit einem Schlag gelöst: Wenn das Erkenntnissubjekt und Erkenntnisobjekt letztlich identisch sind, dann erübrigt sich die Frage, wie das Subjekt das Objekt erfassen kann, denn dann ist aller Erkenntnis nichts als Selbsterkenntnis des Subjektes.

Dieser Gedankenschritt Fichtes war die Geburtsstunde der philosophischen Denkschule des „deutschen Idealismus“, dessen Hauptvertreter außer Fichte selbst auch Friedrich Wilhelm Joseph Schelling (1775-1854), ein Jugendfreund und Weggefährte Hegels, und natürlich auch Hegel selbst waren<sup>7</sup>. Generell versteht man unter „Idealismus“ eine Philosophie, die allein dem Geistigen Wirklichkeit zuspricht und das Materielle lediglich als dessen Erscheinungsform betrachtet. Das Besondere am deutschen Idealismus war darüber hinaus die Annahme eines „Ichs“ oder Subjektes, das als das einzig Wirkliche galt. Dieses Ich oder Subjekt sollte natürlich nicht die Person oder die Seele des einzelnen Menschen sein, sondern etwas Überindividuelles, Weltumspannendes, Göttliches, an dem das endliche Individuum durch sein Denken teilhat bzw. von dem es ein Teil ist. Für dieses kosmische und allumfassende geistige Subjekt gebrauchten Fichte, Schelling und Hegel eine Vielzahl von Begriffen, die aber praktisch alle den gleichen oder ähnlichen Inhalt hatten, wie z.B. „absolutes Subjekt“, „absolutes Ich“, „Geist“, „Weltgeist“ oder einfach „Gott“. Hegel selbst hat häufig vom „Absoluten“ oder von der „Idee“ gesprochen. Der deutsche Idealismus, der sich aus der Auseinandersetzung mit der Erkenntnistheorie von Kant entwickelt hatte, mündete auf diese Weise in eine pantheistische Metaphysik ein. Von anderen Formen des Pantheismus unterschied er sich durch die starke Betonung der Vernunft und – zumindest in der Anfangsphase des deutschen Idealismus, als seine Vertreter noch junge Männer waren und ihre Hoffnungen auf die französische Revolution richteten – der individuellen Freiheit. Das Pathos der individuellen Freiheit im deutschen Idealismus erklärt sich aus der Vorstellung, dass dem vernünftigen Subjekt, das sich nicht den Autoritäten unterwirft, sondern auf seine Autonomie pocht, so etwas wie die Rolle des Teilhabers oder gar Stellvertreters der absoluten Vernunft zukommt. Wir werden aber noch sehen, dass sich Hegel in seinen Jahren, als er seine

kommt. Wir werden aber noch sehen, dass sich Hegel in seinen Jahren, als er seine politische Philosophie ausarbeitete, ziemlich weit von dieser Betonung der individuellen Freiheit entfernt hat.

### **1.3. Die Entdeckung der Geschichte und der „Historizismus“**

Von den drei elementaren Bausteinen der Metaphysik von Hegel waren die beiden ersten – der Pantheismus und der übersteigerte Idealismus, der als Reaktion auf die kritische Erkenntnistheorie Kants entstanden war, Gemeingut des deutschen Idealismus. In diesen Punkten stimmte Hegel im Grundsatz – von vielen Differenzierungen im Einzelnen abgesehen – mit seinem Vorläufer Fichte und seinem zeitweiligen Weggefährten Schelling überein; Hegel selbst hat von einem „absoluten Idealismus“ gesprochen. Bei Hegel kam aber noch ein drittes Element hinzu, und zwar seine Geschichtsphilosophie. Diese Verbindung aus pantheistischem Idealismus und Geschichtsphilosophie war das eigentliche „Alleinstellungsmerkmal“ Hegels, aus dem wir seine politische Philosophie und die darin enthaltene Theorie der sozialen Gerechtigkeit verstehen können.

Man muss sich vergegenwärtigen, dass in Europa am Ende des 18. und zu Beginn des 19. Jahrhunderts etwas stattgefunden hat, was man als die eigentliche „Entdeckung der Geschichte“ bezeichnen kann. Unter dem Eindruck der sich beschleunigenden wirtschaftlichen, sozialen und politischen Umwälzungen dieser Zeit sowie des Fortschrittes der Wissenschaften änderte sich damals das Verständnis von Geschichte grundlegend. Seit der Antike hatten mehr oder weniger zwei Selbstverständlichkeiten gegolten: Erstens ging man davon aus, dass sich das Leben der Menschen und die gesellschaftlichen Bedingungen im Laufe der Jahrhunderte nur sehr wenig ändern und im Wesentlichen gleich bleiben. Zweitens war man der Meinung, dass die Geschichte zyklisch verläuft. Wie sich im Leben der Individuen Geburt, Kindheit, Jugend, Erwachsenenalter, Alter und Tod im immer gleichen Rhythmus wiederholen, so schien es auch mit den Völkern und Staaten zu sein; sie entstehen, wachsen, stehen in Blüte, verfallen und verschwinden oder gehen in neuen Völkern oder Staaten auf.

In Hegels Zeit war dieses Geschichtsbild durch zwei bis dahin weitgehend unbekannte neue Ideen abgelöst worden. Zum einen verbreitete sich die Vorstellung vom historischen Fortschritt, wobei nicht nur der technische, wissenschaftliche und ökonomische, sondern auch der humane und moralische Fortschritt gemeint waren. Die Menschheitsgeschichte insgesamt erschien nicht mehr als Folge zyklischer Wiederholungen, sondern als mehr oder weniger stetige Weiterentwicklung mit der Gewissheit oder wenigstens der Möglichkeit der allmählichen Vervollkommnung<sup>8</sup>. Zum anderen wurde man sich dessen bewusst, dass jede historische Epoche eine spezifische Eigenart besitzt, durch die sie sich von vorausgegangenen und nachfolgenden Zeiten grundsätzlich unterscheidet. Die Konsequenz war dann ein historischer Relativismus, d.h. die Überzeugung, dass jede Epoche nur aus sich selbst heraus verstanden werden kann und dass es keine überzeitlichen und für alle Epochen gültigen Maßstäbe gibt.

Diese neuen Deutungsmuster von Geschichte, die beide im ausgehenden 18. Jahrhundert geboren wurden, gehören keineswegs zwingend zusammen, sondern stehen in der Regel sogar im Gegensatz

zueinander. Die Fortschrittsidee stammt aus dem Denken der Aufklärung und ist universalistisch; sie setzt voraus, dass es allgemeingültige Normen gibt, an denen sich das Ausmaß des Fortschrittes messen lässt. Die Idee, jede Epoche, jede Kulturstufe und jedes Volk habe ihre unvergleichliche Individualität, mündet hingegen tendenziell in einen Kulturrelativismus und zu der Auffassung, dass es keine universellen, für alle Gesellschaften und alle Zeiten gleichermaßen gültigen Normen gibt; zu solchen Vorstellungen neigten die Romantik<sup>9</sup> und der „Historismus“, eine im 19. Jahrhundert unter den Historikern besonders in Deutschland verbreitete Geschichtsauffassung<sup>10</sup>.

Während nun Fortschrittsidee und romantisch-historistische Geschichtsauffassung sich im Allgemeinen gegenseitig ausschließen, hat Hegel versucht, diese beiden konkurrierenden Ideen zu einer Synthese zu verbinden: Einerseits hat er wie kaum ein anderer und mit besonderem Nachdruck die These vom Wirken der Vernunft in der Geschichte vertreten; insofern war er dem Fortschrittsprinzip verpflichtet. Andererseits griff er die historistische Vorstellung auf, jede Zeit und jede historische Stufe habe ihre unvergleichliche und eigenständige Bedeutung. Beide Elemente verband er durch die Theorie, jeder Epoche habe eine zwar relative, aber doch spezifische und notwendige Funktion im Ganzen der weltgeschichtlichen Entwicklung. Auf diese Weise werde jede einzelne historische Gestalt in der nachfolgenden Epoche in einem dreifachen Sinne „aufgehoben“, wie er sich ausdrückte: sie wird erstens zum Verschwinden gebracht und sozusagen historisch erledigt, zweitens wird sie aufbewahrt und bleibt als unverzichtbarer Bestandteil der Entwicklung bestehen, drittens aber wird sie auf eine höhere Stufe gehoben.

Diese Theorie des welthistorischen Prozesses, so wie er ihn interpretierte, baute Hegel als wesentliches Element in seinen idealistischen Pantheismus ein: Das Göttliche oder „das Absolute“, das er als Weltprinzip der Vernunft verstand, verwirklichte sich nach seiner Meinung im Fortschreiten der Geschichte. Auf diese Weise entwickelte er die Vorstellung eines gesetzmäßigen Verlaufs und eines notwendigen Trends in der Geschichte<sup>11</sup>. Wenn aber in der Geschichte nichts anderes ist, als die Form, in der sich die Verwirklichung der Weltvernunft vollzieht, dann muss sie der eigentliche Maßstab dessen sein, was als vernünftig anzusehen ist. Also ist das, was sich in der Geschichte durchsetzt, das Vernünftige und – wenn man an dieser Stelle diesen Ausdruck gebrauchen will – auch das Gerechte. Folglich haben sich gesellschaftliche Normen, Institutionen und politisches Handeln ausschließlich dadurch zu rechtfertigen, dass sie dem geschichtlich Notwendigen entsprechen und ihm zum Durchbruch verhelfen. Für die Auffassung, dass es in der Geschichte eine Gesetzmäßigkeit gibt und dass politisches Handeln durch Berufung auf diese historischen Gesetzmäßigkeiten gerechtfertigt werden kann, hat Raimund Popper den Begriff „Historizismus“<sup>12</sup> geprägt. Hegel ist sozusagen der eigentliche Stammvater dieses Historizismus, von dem Popper glaubt, dass er zwangsläufig in den „Totalitarismus“ münden müsse und insofern dem Marxismus bzw. Kommunismus und dem Faschismus bzw. Nationalsozialismus gemeinsam sei.

#### 1.4. Das philosophische „System“ Hegels

Pantheismus, Idealismus und „Historizismus“ waren die Bausteine der Metaphysik Hegels. Es war sein Anspruch, ein umfassendes und vollständiges „System“ zu konstruieren, d.h. eine Theorie, aus der heraus es möglich sein sollte, im Prinzip nicht nur alle Erscheinungen der Realität, sondern auch den Prozess der Erkenntnis dieser Realität zu erklären. Es ist für unseren Zweck weder nötig, noch in dem hier gegebenen Rahmen möglich, dieses „System“ zu schildern. Es genügt die Darstellung der Grundidee: Alles, was ist – also die gesamte materielle und geistige Welt einschließlich unseres Bewusstseins, unserer Erkenntnis und vor allem auch einschließlich der Geschichte –, ist nichts anderes als die Selbstentfaltung, Selbstverwirklichung und Selbsterkenntnis des „Absoluten“, d.h. der allumfassenden und alles durchdringenden Weltvernunft. Diese Selbstverwirklichung vollzieht sich in einem dialektischen Prozess. Der Begriff „Dialektik“ – den Hegel selbst übrigens nur äußerst selten verwendet hat – bezeichnet eine Abfolge von Konflikten und Widersprüchen und ihrer Versöhnung, die auf immer höherer Stufe wiederholt, bis die Vollendung erreicht ist. Allerdings konnte der extrem ambitionierte Versuch, die ganze Welt trotz ihrer Vielgestaltigkeit in ein einheitlich durchkonstruiertes Schema zu bringen, nicht ohne Willkür gelingen. Das Bemühen um die absolute Vollständigkeit des philosophischen Systems, verbunden mit der oft schablonenhaften Anwendung der dialektischen Grundstruktur, führt häufig zu nicht nachvollziehbaren Gedankensprüngen, merkwürdigen Wiederholungsschleifen und unverständlichen Übergängen zwischen den einzelnen Kapiteln, die den Interpreten noch heute Rätsel aufgeben.

Auf der ersten Stufe – nicht zeitlich, sondern logisch verstanden – dieses dialektischen Prozesses befindet sich das Absolute in unmittelbarer Einheit mit sich selbst. Um sich aber selbst zu verwirklichen, muss es aus sich selbst heraustreten, sich „entäußern“ und die Welt aus sich heraus hervorbringen. Diese zweite Stufe ist die Natur; hier stellt sich die Weltvernunft in Form ihres „Andersseins“ oder der „Entzweiung“ dar. Die Natur ist zwar objektiv Vernunft, aber die Vernunft in der Natur ist sich ihrer selbst nicht bewusst; sie ist „an sich“, aber nicht „für sich“. Die dritte Stufe ist dann die Rückkehr des Absoluten oder der Weltvernunft aus dem Anderssein zu sich selbst, wodurch sich der Kreis schließt und sich das Ganze als Einheit in der Vielheit herstellt. Das Absolute oder die Weltvernunft im Stadium der Rückkehr zu sich selbst bezeichnete Hegel als „Geist“. Mit dem Begriff des Geistes sind die geistigen Hervorbringungen der Menschheit gemeint, also die Gesamtheit ihrer intellektuellen, ästhetischen, gesellschaftlichen und institutionellen Hervorbringungen, einschließlich der Religion, der Wissenschaft, der Philosophie, der Kunst, ihrer gesellschaftlichen Institutionen, der Moral, der Sitten und Gebräuche. „Geist“ bezeichnet also nicht den Gegensatz zum Materiellen oder etwas Jenseitiges, sondern die psychische und kulturelle Welt in ihrer historischen und gesellschaftlichen Vielfalt. Daher ist nicht ohne Berechtigung vorgeschlagen worden, Hegels Begriff des „Geistes“ mit dem damals noch nicht gebräuchlichen Wort „Kultur“ zu übersetzen (Schnädelbach 1999, S. 68).

Innerhalb der Philosophie des Geistes hat Hegel – seiner bereits erwähnten Neigung zur ständigen und mitunter formelhaften Repetition des dialektischen Schemas folgend – drei Stufen unterschieden, nämlich, den „subjektiven Geist“, den „objektiven Geist“ und den „absoluten Geist“. Beim subjektiven

Geist, der uns hier nicht weiter interessieren muss, geht es, abgekürzt gesprochen, um die Entwicklung der menschlichen Individualität. Der absolute Geist ist der Schlusspunkt des ganzen Hegelschen Systems; im absoluten Geist kehrt die göttliche Weltvernunft nach ihrem Gang durch die Welt und Natur zu sich selbst zurück und erkennt sich in der Welt. Der absolute Geist verwirklicht sich Hegel zufolge in Kunst, Religion und Philosophie; letztere hat er auch als „absolutes Wissen“ titulierte. Während wir in unserem Zusammenhang auf den „subjektiven“ und den „absoluten“ Geist nicht weiter einzugehen brauchen, müssen wir uns mit dem in der Mitte zwischen beiden stehenden Begriff des „objektiven Geistes“ näher befassen, denn hier handelt es sich um einen Schlüsselbegriff der politischen Philosophie Hegels.

## **2. Hegels politische Philosophie**

### **2.1. „Objektiver Geist“ und „Sittlichkeit“**

Beim objektiven Geist geht es im weitesten Sinne um die rechtlichen, ethischen und politischen Normen, Gebräuche und Institutionen des gesellschaftlichen Zusammenlebens, die von der individuellen Moral über die Familie bis zum Zivil- und Strafrecht und bis zum Staat reichen. Genau genommen waren für Hegel alle Völker, Kulturen, historischen Epochen und Gesellschaften Erscheinungsformen des objektiven Geistes<sup>13</sup>. Die politische und soziale Ordnung – und damit auch das, worum es bei der sozialen Gerechtigkeit geht – ist also Teil des objektiven Geistes. Hegel definierte in seiner „Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften“ den „objektiven Geist“ als Geist

„in der Form der Realität als einer von ihm selbst hervorzubringenden und hervorgebrachten Welt, in welcher die Freiheit als vorhandene Notwendigkeit ist“ (§ 385, Hegel 1970 Bd. 10, S. 32).

Die gesellschaftlichen Normen, Gebräuche und Institutionen stellen also, so wie wir sie vorfinden, eine vom Geist „hervorgebrachte Welt“ dar. Sie sind also nicht einfache Gegebenheiten, zu denen die Menschen mittels ihres vernünftigen Urteilsvermögens oder nach Maßgabe ihrer Interessen oder ihres individuellen Freiheitsstrebens positiv oder negativ Stellung nehmen können, die sie ablehnen oder auch akzeptieren können. Vielmehr sind sie das Resultat des Ganges der göttlichen Weltvernunft durch die Geschichte. Wenn also die Menschen in die jeweils gegebenen Institutionen eingebunden sind und sie anerkennen, dann unterwerfen sie sich keiner fremden Macht, sondern der göttlichen Weltvernunft und somit nur sich selbst, denn an dieser göttlichen Weltvernunft haben alle Menschen als vernünftige Wesen Anteil.

Mit dem Begriff des objektiven Geistes hat Hegel also die traditionelle Vorstellung einer metaphysisch begründeten gesellschaftlichen Ordnung als einer Art Organismus neu belebt und in origineller Weise umgedeutet: Die organische Ordnung ist bei ihm, anders als z.B. bei Platon oder Thomas v. Aquin, nicht mehr statisch und im Kern unveränderlich, sondern dynamisch und in ständiger Evolution begriffen. Alle Institutionen sind historisch relativ, aber sie sind zugleich auch Ausdruck eines ewigen Weltprinzips, nämlich der Selbstverwirklichung der Vernunft in der Geschichte. Statik und Dynamik, meta-



physische Ordnung und historischer Relativismus sollten auf diese Weise miteinander versöhnt werden – ein Versuch freilich, dessen Gelingen, wie wir noch sehen werden, bezweifelt werden kann.

Auch der objektive Geist entfaltet sich über mehrere Stufen, auf die wir hier nicht einzugehen brauchen, und erreicht schließlich seine höchste Stufe in der „Sittlichkeit“. Damit kommen wir zu einem weiteren Schlüsselbegriff der politischen Philosophie Hegels, den er wie folgt definiert hat:

„Das Sittliche ist subjektive Gesinnung, aber des an sich seienden Rechts“ (Rechtsphilosophie § 141, Hegel 1970 Bd. 7 S. 286).

Der Begriff der Sittlichkeit beschreibt also diejenige moralische Haltung der Individuen, die dem objektiven Geist korrespondiert, also die Anerkennung der vorhandenen Gemeinschaft (Familie, Volk, Staat) mit ihren „Sitten“ und Normen als realisierte Vernunft: Die Sittlichkeit ist die freiwillige und selbstverständlich gelebte Übereinstimmung der Individuen mit der gegebenen und gewachsenen Ordnung und ihren Institutionen, als deren Teil sie sich empfinden und die einen Teil ihres Lebens ausmachen. Sittlichkeit – verstanden als das selbstverständliche Sich-Einfügen in die Gemeinschaft – war daher für Hegel Realisierungen der Freiheit, obwohl die wechselnden historischen Gestalten und Institutionen des objektiven Geistes aus der Sicht des Individuums als Notwendigkeit erscheinen. Auf das Freiheitsverständnis, das hier zum Ausdruck kommt, werden wir an späterer Stelle noch einmal kurz zurückkommen.

Indem Hegel den Begriff der Sittlichkeit in den Vordergrund stellte, distanzierte er sich vom Liberalismus und vom normativen Individualismus, also von der Auffassung, dass die Legitimität einer politischen und sozialen Ordnung in letzter Instanz auf der freiwilligen Zustimmung der Individuen und vernünftigen Individuen beruht und dass daher den Individuen das Recht zusteht, nach eigenem Urteil und Gewissen über Recht und Unrecht zu urteilen. Für Hegel hatte die sittliche Gemeinschaft Vorrang vor dem Eigenrecht des Individuums. Diese Auffassung beruhte auf der Theorie des objektiven Geistes: Die gewachsenen Institutionen und Normen sind nicht zufällig oder auf Grund bloßer Macht entstanden, sondern Ausdruck des sich verwirklichenden Geistes; daher war für Hegel der subjektive und individualistische Standpunkt von niederem Rang und ohne Legitimationsgrundlage. Hintergrund für diese Hochschätzung der Sittlichkeit war, wie Schnädelbach (1999, S.120) betont, die Faszination durch ein schwärmerisch verklärtes Bild vom antiken Griechenland, die Hegel mit Schiller, Hölderlin und fast allen zeitgenössischen Intellektuellen geteilt hat (vgl. Ritter 1965 S. 45-46). Man idealisierte den altgriechischen Stadtstaat, die Polis, und sah in ihr den Inbegriff einer harmonischen Gemeinschaft, mit der sich die Individuen unmittelbar identifizieren und für die das tätige Sich-Einbringen in die öffentlichen Angelegenheiten zugleich ein wichtiges Element der Selbstverwirklichung und eines guten Lebens ist. Der Mensch ist aus der Sicht Hegels mehr als ein Individuum; sein Leben erfüllt sich erst in der Gemeinschaft. Damit hat Hegel die Lehre des Aristoteles von der Sozialnatur des Menschen, die seit dem Paradigmenwechsel der frühen Neuzeit nahezu in Vergessenheit geraten war, erneut aufgegriffen (vgl. Hartmann 1929, S.333). Auch seine Nähe zur politischen Romantik wird hier sichtbar: Die politische Philosophie der Aufklärung war vom Individuum und seinen individuellen Freiheitsrechten ausgegangen und hatte universelle, d.h. für alle Zeiten und Kulturen gültige Normen und

Rechte propagiert. Hegel hingegen ordnete, wie die Romantiker, die Individuen den tendenziell bestehenden Gemeinschaften, Traditionen und Institutionen unter und stellte das Eigenrecht der historisch gewachsenen Völker, Kulturen und Staaten in den Vordergrund.

## 2.2. Vernunft und Wirklichkeit in Hegels politischer Philosophie

Die Aufgabe der politischen Philosophie wurde in der europäischen Geschichte seit Platon und Aristoteles immer auch darin gesehen, das Wirklichen mit dem Vernünftigen oder, anders ausgedrückt, die bestehenden Verhältnissen mit den Normen der Gerechtigkeit zu vergleichen. Die Theorie sollte vernünftige Maßstäbe dessen entwickeln, was in der Praxis verwirklicht werden sollte, und zugleich beurteilen, ob die vorgefundene politische und soziale Realität diesen Anforderungen genügt oder gegebenenfalls geändert werden muss. Selbst die konservativste politische Philosophie, wie etwa die Platons, war in diesem Sinne immer noch „kritisch“, denn sie beanspruchte, über das Gegebene nach vernünftigen Prinzipien richten zu können. Hegel war wahrscheinlich der erste, der bewusst mit dieser Tradition gebrochen und einen völlig entgegengesetzten Standpunkt vertreten hat. Dies war eigentlich nur die logische Konsequenz seiner Metaphysik: Wenn nämlich alles, was ist, einschließlich der politischen und sozialen Realität und des Laufes der Geschichte nichts anderes ist als die Selbstverwirklichung der Weltvernunft, dann muss die Realität, so wie wir sie vorfinden oder so wie sie sich historisch entwickelt, die Ausdrucksform eben dieser Weltvernunft sein. So besehen gibt es dann keinen Platz für eine politische Philosophie, die unabhängig vom Bestehenden oder Werdenden aus irgendwelchen gedachten Prinzipien ein eigenes Bild einer besseren Welt ableitet und die Welt nach diesem Bild verändern will.

Hegel schloss daraus, dass die politische Philosophie, statt der Realität ihre Prinzipien vorschreiben zu wollen, ihre Prinzipien aus der Realität entnehmen muss. Diesen Gedanken hat er in der berühmten „Vorrede“ zu seinen „Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse“ in aller Klarheit und mit provokanter Schärfe formuliert (Hegel 1970 Bd. 7 S. 22-26). Wie die Natur ihre Gesetze in sich selbst hat und in sich vernünftig ist, so ist es auch mit der sittlichen Welt. Die Vernunft wird nicht von außen an sie herangetragen, sondern sie liegt schon in ihr selbst. Die Auffassung, die Vernunft müsse erst konstruiert und von außen in die soziale Realität hineingetragen werden, hat Hegel sogar als „Atheismus der sittlichen Welt“ bezeichnet (Vorrede zur Rechtsphilosophie, Hegel 1970 Bd. 7 S. 16).

„Ohnehin über *Recht, Sittlichkeit, Staat* ist die *Wahrheit ebenso sehr alt, als in den öffentlichen Gesetzen, der öffentlichen Moral und Religion offen dargelegt und bekannt*. Was bedarf diese Wahrheit weiter, insofern der denkende Geist sie in dieser nächsten Weise zu besitzen nicht zufrieden ist, als sie auch zu *begreifen* und dem schon an sich selbst vernünftigen Inhalt auch die vernünftige Form zu gewinnen, damit er für das freie Denken gerechtfertigt erscheine, welches nicht bei dem *Gegebenen*, es sei durch die äußere positive Autorität des Staats oder der Übereinstimmung der Menschen, oder durch die Autorität des inneren Gefühls und Herzens und das unmittelbar beistimmende Zeugnis des Geistes unterstützt, stehenbleibt, sondern von sich ausgeht und eben damit fordert, sich im Innersten mit der Wahrheit geeint zu wissen?“ (Vorrede zur Rechtsphilosophie, Hegel 1970 Bd. 7 S. 13-14).

Daher ist es nicht die Aufgabe der Philosophie, ganz von vorn anzufangen und sich einen Idealstaat auszudenken. Sie hat sich vielmehr darauf zu beschränken, den bereits bestehenden Staat zu begreifen:

„Es ist eben diese Stellung der Philosophie zur Wirklichkeit, welche die Missverständnisse betreffen, und ich kehre hiermit zu dem zurück, was ich vorhin bemerkt habe, dass die Philosophie, weil sie das Ergründen des Vernünftigen ist, eben damit das Erfassen des Gegenwärtigen und Wirklichen, nicht das Aufstellen eines Jenseitigen ist, das Gott weiß wo sein sollte – oder von dem man in der Tat wohl zu sagen weiß, wo es ist, nämlich in dem Irrtum eines einseitigen, leeren Rasonierens“ (Vorrede zur Rechtsphilosophie, Hegel 1970 Bd. 7 S. 24).

Diesen Gedanken hat Hegel dann in einem prägnanten und viel zitierten Doppelsatz zusammengefasst:

„Was vernünftig ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig“ (Vorrede zur Rechtsphilosophie, Hegel 1970 Bd. 7 S. 24).

Zu der Frage, wie dieser berühmte programmatische Satz genau zu interpretieren ist, werden wir an späterer Stelle nochmals zurückkehren. Hier muss nur festgehalten werden, dass es Hegel zufolge unsinnig ist, an die politische und soziale Realität von außen Vernunftprinzipien herantragen zu wollen, sondern dass es darauf ankommt, das Vernünftige in der gegebenen Realität zu erkennen.

## **2.3. Hegels vernünftiger Staat**

### **2.3.1. Der Staat als Organismus**

Seine eigenen Vorstellungen über eine vernünftige und gerechte Ordnung der Gesellschaft hat Hegel im dritten Teil seiner Rechtsphilosophie ausgebreitet, der den Titel „Sittlichkeit“ trägt. Unter Sittlichkeit ist, wie bereits ausgeführt, die selbstverständliche, akzeptierte und gelebte Übereinstimmung von Individuen und Gemeinschaft zu verstehen ist. Der dritte Teil der Rechtsphilosophie hat drei Abschnitte, nämlich „Familie“, „Bürgerliche Gesellschaft“ und „Staat“, von denen uns hier nur der letztgenannte zu interessieren braucht.

Der Staat war für Hegel die höchste Stufe des „objektiven Geistes“. In der Rangfolge des sich verwirklichenden Absoluten oder der Weltvernunft stehen über dem Staat nur noch die – als Geschichte von Staaten zu verstehende – Weltgeschichte sowie der „absolute Geist“, der sich in Kunst, „geoffenbarter Religion“ und Philosophie manifestiert (wobei Hegel mit der Letzteren offenbar sein eigenes philosophisches System gemeint hatte). Der Rang als verwirklichte Weltvernunft, den er dem Staat beigemessen hat, findet seinen Ausdruck in den beiden folgenden von hohem Pathos erfüllten Formulierungen:

„Der Staat ist die Wirklichkeit der sittlichen Idee – der sittliche Geist, als der offenbare, sich selbst deutliche, substantielle Wille, der sich denkt und weiß und das, was er weiß und insofern er es weiß, vollführt. An der Sitte hat er seine unmittelbare und an dem Selbstbewußtsein

des Einzelnen, dem Wissen und Tätigkeit desselben, seine vermittelte Existenz, so wie dieses durch die Gesinnung in ihm, als seinem Wesen, Zweck und Produkte seiner Tätigkeit, seine substantielle Freiheit hat“ (Rechtsphilosophie § 257, Hegel 1970 Bd. 7 S. 398).

„Der Staat ist als die Wirklichkeit des substantiellen *Willens*, die er in dem zu seiner Allgemeinheit erhobenen besonderen *Selbstbewusstsein* hat, das an und für sich *Vernünftige*. Diese substantielle Einheit ist absoluter unbewegter Selbstzweck, in welchem die Freiheit zu ihrem höchsten Recht kommt, so wie dieser Endzweck das höchste Recht gegen die Einzelnen hat, deren *höchste Pflicht* es ist, Mitglieder des Staats zu sein“ (Rechtsphilosophie § 258, Hegel 1970 Bd. 7 S. 399).

Hegel ging von der Idee einer lebendigen Übereinstimmung der Individuen mit der gegebenen Ordnung und mit dem Ganzen der Gesellschaft aus. Diese Idee, so meinte er, werde im Staat zur Vollendung gebracht. Sie sei dann kein Ideal oder Wunschbild mehr, sondern in Gestalt des Staates zur Tatsache geworden. Daher ist der Staat auch kein Instrument für das Wohlergehen seiner Bürger, sondern er hat seinen Zweck in sich. Im Staat zeigt sich, dass die Individuen nur als Mitglieder einer umfassenden Gemeinschaft existieren können. Der Staat ist auch keine Einschränkung der Freiheit der Bürger, sondern umgekehrt kommt erst im Staat die Freiheit der Bürger zu ihrem „höchsten Recht“:

Für Hegel hatte der Staat oder, allgemeiner ausgedrückt, die politische Gemeinschaft, also den Charakter einer überindividuellen kollektiven Person. Es ist unschwer zu erkennen, dass sich dieser Staatsbegriff aus der metaphysischen Basiskonstruktion des idealistischen Pantheismus herleitet. Daraus ergibt sich auch die religiöse Überhöhung, die Hegel dem Staat angedeihen ließ: „Es ist der Gang Gottes in der Welt, dass der Staat ist: Sein Grund ist die Gewalt der sich als Wille verwirklichenden Vernunft“ (Rechtsphilosophie § 258 Zusatz, Hegel 1970 Bd. 7 S.403).

Hegels Staat ist also das Abbild oder die Konkretisierung der Vorstellung vom Weltganzen als einer Art von Organismus (vgl. Rechtsphilosophie § 269, Hegel 1970 Bd. 7 S. 414-415). Wenn aber der Staat – wie auch der Kosmos insgesamt – ein Organismus ist, dann kann das Verhältnis von Staat und Bürger nicht in den Kategorien von Mittel und Zweck beschrieben werden; keine der beiden Seiten kann Mittel für einen Zweck sein:

„Der Staat ist nicht um der Bürger willen da; man könnte sagen, er ist der Zweck, und sie sind seine Werkzeuge. Indes ist dieses Verhältnis von Zweck und Mittel überhaupt hier nicht passend. Denn der Staat ist nicht das Abstrakte, das dem Bürger gegenübersteht; sondern sie sind Momente wie im organischen Leben, wo kein Glied Zweck, keines Mittel ist.“ (Hegel 1955 S. 112)

Der Gesamtorganismus ist für die einzelnen Organe, also etwa für das Gehirn oder für die Beine, mehr als nur Mittel zum Zweck, denn die einzelnen Organe haben ohne den Organismus keinen Bestand. Aber auch die einzelnen Organe sind für den Gesamtorganismus nicht nur ein Mittel zum Zweck, sondern dessen „Momente“. Das Mittel verliert jede Bedeutung und verschwindet sozusagen, sobald der Zweck erreicht ist; das „Moment“ hingegen bleibt als Teil des Ganzen erhalten.

### 2.3.2. Die Verfassung der konstitutionellen Monarchie

Hegel hat in seinen „Grundlinien der Philosophie des Rechts“ ziemlich detaillierte Vorstellungen über die Verfassung eines aus seiner Sicht vollendet vernünftigen Staates entwickelt und für eine konstitutionelle Monarchie plädiert. Der Monarch sollte also nicht persönlich und auch nicht unbeschränkt herrschen, sondern nur indirekt durch eine ihm verantwortliche Regierung. Die Gesetzgebung sollte von der Regierung getrennt sein; die Regierung sollte an Recht und Gesetz gebunden sein. Trotzdem unterschied sich Hegels Konstruktion deutlich von dem, was man üblicherweise unter einer konstitutionellen Monarchie versteht wie z.B. von der ersten Verfassung der französischen Revolution von 1791, vom Verfassungsentwurf der deutschen Nationalversammlung von 1848 oder gar von den Verfassungen der heutigen konstitutionellen Monarchien Großbritanniens, der Niederlande, Spaniens oder der skandinavischen Länder.

Zunächst einmal meinte Hegel mit „Verfassung“ etwas anderes als es der demokratisch-liberalen Tradition entspricht. Nach dieser Tradition hat eine Verfassung eine doppelte Funktion zu erfüllen: erstens die Legitimation des Staates aus dem Volkswillen und zweitens die Begrenzung des Staates und die Gewährleistung gewisser unantastbarer Rechte der Bürger. Hegels Verfassungsbegriff unterschied sich davon deutlich. Vor allem war er überhaupt nicht im streng juristischen Sinne gemeint. Er sollte nicht etwa den formalen, verbindlichen und unabänderlichen Rahmen des Staates bezeichnen, sondern einfach nur die Institutionen und Normen sowie die üblichen ungeschriebenen Regeln des Staates beschreiben. Dies war eher der Verfassungsbegriff der antiken Klassiker Platon und Aristoteles und hatte wenig mit der modernen Verfassung im Sinne einer Rechtfertigung und rechtlichen Eingrenzung des Staates zu tun.

Ein elementarer Bestandteil moderner Verfassungen sind die Bürger- und Menschenrechte, also die Begrenzung des Staates und die Garantie individueller Freiheitsrechte, in die der Staat unter keinen Umständen eingreifen darf. Solche Grundrechte oder individuelle Freiheitsrechte waren in Hegels Verfassung nicht vorgesehen. Immerhin sollte in seinem Staat die Sklaverei verboten sein, Eigentumsrecht (Rechtsphilosophie § 45, Hegel 1970 Bd. 7 S. 107), Religionsfreiheit (Rechtsphilosophie § 270, Hegel 1970 Bd. 7 S. 415-431), Gewissensfreiheit (Rechtsphilosophie § 137, Hegel 1970 Bd. 7 S. 254-259) und Berufsfreiheit (Rechtsphilosophie § 206, Hegel 1970 Bd. 7 S. 358) sollten realisiert sein. Meinungs- und Pressefreiheit wollte Hegel nur so weit zulassen als sie für die Regierung als Informationsquelle nützlich ist, aber nicht als Bürger- oder Grundrechte der Individuen anerkennen (Rechtsphilosophie § 319, Hegel 1970 Bd. 7 S. 486-489).

Ebenfalls ein zentraler Bestandteil jeder Verfassung im modernen Sinne ist die Gewaltenteilung. Auch Hegel sah für seinen Staat eine solche Gewaltenteilung vor, aber sie sollte nicht, wie in der herkömmlichen Theorie seit Montesquieu<sup>14</sup>, der Machtbegrenzung dienen, sondern lediglich die organische Gliederung des Staates zum Ausdruck bringen. Die Gewaltenteilung im Sinne der gegenseitigen Kontrolle und Machtbeschränkung der Teilgewalten hat Hegel hingegen ausdrücklich abgelehnt. Dass selbstständige Teilgewalten nebeneinander agieren und sich gegenseitig ausbalancieren, hätte dem

Prinzip der organischen Einheit widersprochen, dem zufolge der Staat eine Gemeinschaft ist und daher nichts Zusammengesetztes sein kann. Er meinte, jedes Glied des Ganzen müsse vom einheitlichen Leben des Ganzen erfüllt sein und jede der Teilgewalten müsse immer sowohl Teil, als auch Ganzes sein (Taylor 1983, S. 576). Auch Hegel sah für seinen Staat drei Gewalten vor, aber seine Aufteilung entsprach nicht der üblichen Dreiteilung in gesetzgebende, ausführende und rechtsprechende Gewalt. Stattdessen unterschied Hegel, was aus heutiger Sicht eher merkwürdig anmutet, eine „fürstliche Gewalt“, eine „Regierungsgewalt“ und eine „gesetzgebende Gewalt“.

Die fürstliche Gewalt – also der Monarch – sollte im Regelfall auf die repräsentative Funktion beschränkt sein. Die Regierungsgewalt einschließlich der Gerichtsbarkeit sollte dem Stand der Beamten anvertraut werden; die Beamten waren der einzige „Stand“, dem Hegel eine aktive politische Gestaltungsmöglichkeit zubilligen wollte. Die gesetzgebende Gewalt wollte Hegel keinem Parlament im heutigen Sinne anvertrauen, die das Volk als Ganzes repräsentiert, sondern einer Ständevertretung. Hierzu wollte Hegel das Volk in drei „Stände“ einteilen, nämlich in Grundbesitzer („substantieller Stand“), Handel- und Gewerbetreibende („reflektierender Stand“) und Beamte („allgemeiner Stand“). Die Ständevertretung sollte in zwei Kammern gegliedert sein; in der ersten Kammer sollten die Grundbesitzer und in der zweiten Kammer die Handel- und Gewerbetreibenden vertreten sein. Der dritte Stand, also die Beamtenschaft, sollte in der Ständevertretung nicht repräsentiert sein, weil er bereits die Exekutive bilden sollte.

Der Unterschied zwischen dem Parlament in einer modernen Demokratie und der Ständevertretung im Sinne Hegels ist von grundsätzlicher Bedeutung. Das Parlament in der Demokratie ist die Repräsentation des Volkes als Ganzen. Dieser Idee entspricht das Ideal des Individuums als eines Staatsbürgers, der sich nicht nur an seinen eigenen Belangen und seinen Standesinteressen orientiert, sondern auch am Wohl des ganzen Staatswesens. Die Konsequenzen dieser Konstruktion sind dann einerseits das gleiche Wahlrecht für alle Bürger und andererseits das freie Mandat der Parlamentsabgeordneten, weil jeder von ihnen Repräsentant des ganzen Volkes und kein Beauftragter seines „Standes“ sein soll. Eine Ständevertretung ist hingegen keine Repräsentation der Gesamtheit des Volkes, sondern nur der Standesinteressen. Die Individuen sind nach dieser Konzeption keine Staatsbürger, sondern nur Mitglieder ihres jeweiligen Standes.

In diesem Sinne sollte die Legislative in Hegels Staat Repräsentation der Stände sein, nicht des Volkes. Sie sollte sich auf die als „organisch“ interpretierte Gliederung des Volkes in Klassen stützen, nicht auf Staatsbürger. Konsequenterweise hat Hegel dann auch das allgemeine Wahlrecht strikt abgelehnt. Die Bürger sollen nicht als Individuen wählen, sondern nur als Mitglieder ihrer Stände vertreten sein. Das allgemeine Wahlrecht war für Hegel Ausdruck einer „atomistischen“ und „abstrakten“ Denkweise, die seiner Meinung nach das Ganze nicht angemessen berücksichtigt:

„Dies geht gegen eine andere gangbare Vorstellung, dass, indem der Privatstand zur Teilnahme an der allgemeinen Sache in der gesetzgebenden Gewalt erhoben wird, er dabei in Form der *Einzelnen* erscheinen müsse, sei es, dass sie Stellvertreter für diese Funktion wählen oder dass gar selbst jeder eine Stimme dabei exerzieren solle. Diese atomistische, abs-

trakte Ansicht verschwindet schon in der Familie wie in der bürgerlichen Gesellschaft, wo der Einzelne nur als Mitglied eines Allgemeinen zur Erscheinung kommt. Der Staat aber ist wesentlich eine Organisation von solchen Gliedern, die *für sich Kreise* sind, und in ihm soll sich kein Moment als eine unorganische Menge zeigen. *Die Vielen* als Einzelne, was man gerne unter Volk versteht, sind wohl ein *Zusammen*, aber nur als die *Menge* – eine formlose Masse, deren Bewegung und Tun eben damit nur elementarisch, vernunftlos, wild und fürchterlich wäre“ (Rechtsphilosophie § 303, Hegel 1970 Bd. 7 S. 473).

Aus ähnlichen Gründen hat Hegel schließlich auch die Idee der „Volkssouveränität“, die allen modernen Verfassungen zugrundeliegt, dezidiert abgelehnt. Diese Idee besagt im Kern, dass – wie z.B. in Artikel 10 Absatz 2 des deutschen Grundgesetzes formuliert ist – „alle Staatsgewalt vom Volk ausgeht“ und dass der Staat der Legitimation durch die Zustimmung der Regierten bedarf<sup>15</sup>. Hegel hat hier entschieden widersprochen und gemeint, die „Souveränität“ stehe nicht dem Volk zu, sondern dem Staat selbst, repräsentiert durch den Monarchen und durch die Institutionen. Er hat dem Volk – im Sinne der Gesamtheit der Individuen – sogar die eigentliche Existenz abgesprochen; ohne Staat gibt es seiner Meinung nach kein Volk, sondern nur eine „formlose Masse“:

„Aber Volkssouveränität, als im Gegensatze gegen *die im Monarchen existierende Souveränität* genommen, ist der gewöhnliche Sinn, in welchem man in neueren Zeiten von Volkssouveränität zu sprechen angefangen hat, – in diesem Gegensatze gehört die Volkssouveränität zu den verworrenen Gedanken, denen die *wüste* Vorstellung des *Volkes* zugrunde liegt. *Das Volk*, *ohne* seinen Monarchen und die eben damit notwendig und unmittelbar zusammenhängende *Gliederung* des Ganzen genommen, ist die formlose Masse, die kein Staat mehr ist und der *keine* der Bestimmungen, die nur in dem *in sich geformten* Ganzen vorhanden sind – Souveränität, Regierung, Gerichte, Obrigkeit, Stände und was es sei –, mehr zukommt. Damit, dass solche auf eine Organisation, das Staatsleben, sich beziehende Momente in einem Volke hervortreten, hört es auf, dies unbestimmte Abstraktum zu sein, das in der bloß allgemeinen Vorstellung *Volk* heißt“ (Rechtsphilosophie § 279, Hegel 1970 Bd. 7 S. 446-447).

Der Staat, den Hegel in seiner Rechtsphilosophie als idealen Vernunftstaat beschrieb, war also kein liberaler oder gar demokratischer Staat, sondern ein bürokratisch regierter, nach Ständen oder Klassen gegliederter Obrigkeitsstaat. Zwar sollten in diesem Staat Recht und Gesetz herrschen, aber seinen Bürgern wurden weder gesicherte Grund- und Freiheitsrechte noch eine wirkliche politische Teilhabe eingeräumt. Hegels verfassungspolitische Vorstellungen unterschieden sich grundsätzlich von der Idee des liberalen Verfassungsstaates, die damals den Liberalen in Deutschland vorschwebte oder in den USA bereits realisiert war. Auch von den Ideen der französischen Revolution war Hegels Staatsmodell weit entfernt, obwohl er sie nach eigenem Bekunden sein Leben lang immer hoch geschätzt hat<sup>16</sup> (vgl. Ritter 1965, S. 18-39). Hegel hat sich, wie Taylor (1983, S. 561-604) klar herausgearbeitet hat, nicht an den demokratischen und liberalen Prinzipien der individuellen Freiheit, der Rechtsgleichheit aller Menschen und der Volkssouveränität orientiert, sondern am Leitbild des lebendigen Organismus. Insofern war seine politische Philosophie eher mit Platon oder Thomas v. Aquin verwandt.

### 2.3.3. Die Weltgeschichte

Wie oben bereits gesagt wurde, war der Staat für Hegel – von Kunst, Religion und Philosophie abgesehen – die ranghöchste Hervorbringung des Geistes und die Vollendung der sich verwirklichenden

Weltvernunft. Damit stellte sich natürlich die Frage nach der überstaatlichen Ebene und dem vernünftigen Verhältnis zwischen den einzelnen Staaten. Hier war Hegels Antwort eindeutig: Es gibt auf Erden keine höhere Instanz oder Institution, die über den Staaten steht:

„Das Volk als Staat ist der Geist in seiner substantiellen Vernünftigkeit und unmittelbaren Wirklichkeit, daher die absolute Macht auf *Erden*; ein Staat ist folglich gegen den anderen in souveräner Selbständigkeit“ (Rechtsphilosophie § 331, Hegel 1970 Bd. 7 S. 498).

Damit hat sich Hegel auch bewusst von der Idee einer überstaatlichen Friedensordnung abgewendet, wie sie z.B. von Immanuel Kant entwickelt worden war:

„Es gibt keinen Prätor, höchstens Schiedsrichter und Vermittler zwischen Staaten, und auch diese nur zufälligerweise, d. i. nach besonderen Willen. Die Kantische Vorstellung eines ewigen Friedens durch einen Staatenbund, welcher jeden Streit schlichtete und als eine von jedem einzelnen Staate anerkannte Macht jede Misshelligkeit beilegte und damit die Entscheidung durch Krieg unmöglich machte, setzt die Einstimmung der Staaten voraus, welche auf moralischen, religiösen oder welchen Gründen und Rücksichten, überhaupt immer auf besonderen souveränen Willen beruhte und dadurch mit Zufälligkeit behaftet bliebe“ (Rechtsphilosophie § 333, Hegel 1970 Bd. 7 S. 500).

Das innere Motiv dafür, dass Hegel jegliche überstaatliche Instanz so vehement abgelehnt hat, lag nach Taylor (1983, S. 586/87) in seiner Vorstellung, dass der Staat eine organische Gemeinschaft bilden sollte, die den Menschen eine Sinnstiftung und Identifikationsmöglichkeiten bietet. Dieser Gedanke lässt sich, so Taylor, nicht über das einzelne Volk und den einzelnen Staat hinaus ausdehnen und auf die Menschheit insgesamt übertragen. Wenn aber der einzelne Staat und das einzelne Volk sozusagen die größte noch mögliche Gemeinschaftsebene bilden, zu denen Menschen sich zusammenfinden können, dann bleibt im Verhältnis zwischen solchen Staaten oder Völkern im Konfliktfall nur der Krieg. Daher war der Krieg für Hegel – wobei er sich in Übereinstimmung mit der herrschenden Meinung seiner Zeit befand – auch etwas durchaus Selbstverständliches und Akzeptables:

„Der Streit der Staaten kann deswegen, insofern die besonderen Willen keine Übereinkunft finden, nur durch Krieg entschieden werden“ (Rechtsphilosophie § 334, Hegel 1970 Bd. 7 S. 500).

Hegel meinte sogar, der Krieg sei kein Übel, sondern notwendig und in gewissem Umfang auch wünschenswert, weil sich hierin zeige, dass die Belange des Staates nicht nur den Interessen, sondern auch dem Leben und dem Eigentum der Individuen überzuordnen seien (Rechtsphilosophie § 324, Hegel 1970 Bd. 7 S. 492).

Wenn es weder eine schlichtende Instanz über den Staaten, noch ein für die Staaten wenigstens der Idee nach verpflichtendes Völkerrecht gibt, noch ein positives Ideal des Weltfriedens gibt, dann gilt also der Grundsatz des Krieges aller gegen alle und somit des Rechtes des Stärkeren. Über den Staaten steht nach seiner Auffassung nur die „Weltgeschichte“. Die Weltgeschichte aber ist das „Weltgericht“ (Rechtsphilosophie § 340, Hegel 1970 Bd. 7 S. 503), und vor diesem Gericht steht das Recht steht auf Seiten derjenigen Völker, die sich im allgemeinen Krieg durchsetzen und somit Vollstrecker der Weltgeschichte sind. Alle anderen Völker sind diesen gegenüber rechtlos:



„Dem Volke, dem solches Moment als *natürliches* Prinzip zukommt, ist die Vollstreckung desselben in dem Fortgange des sich entwickelnden Selbstbewusstseins des Weltgeistes übertragen. Dieses Volk ist in der Weltgeschichte für diese Epoche – *und es kann* (§ 346) *in ihr nur einmal Epoche machen* – das *herrschende*. Gegen dies sein absolutes Recht, Träger der gegenwärtigen Entwicklungsstufe des Weltgeistes zu sein, sind die Geister der anderen Völker rechtlos, und sie, wie die, deren Epoche vorbei ist, zählen nicht mehr in der Weltgeschichte (Rechtsphilosophie § 347, Hegel 1970 Bd. 7 S. 505-506)“.

### 3. Hegels Theorie der sozialen Gerechtigkeit: „Organizismus“ und „Historizismus“

Aus dem Vorausgegangenen können wir jetzt so etwas wie Hegels Begriff der „Gerechtigkeit“ oder – da es sich hier nicht um die individuelle Gerechtigkeit handelt, sondern um die gerechte Ordnung des Staates und der Gesellschaft – seinen Begriff der „sozialen Gerechtigkeit“ herauslesen. Hegels Gerechtigkeitsidee lässt sich durch zwei Prinzipien beschreiben: Das erste könnte man als „Organizismus“ bezeichnen, das zweite mit dem bereits erwähnten Begriff des „Historizismus“. An sich sind diese beiden Prinzipien nicht zwingend miteinander verknüpft, aber bei Hegel treten sie kombiniert auf, und in eben dieser Verbindung besteht die typische Besonderheit seiner Gerechtigkeitstheorie.

- (1) Von Organizismus kann man sprechen, weil sich Hegels Gerechtigkeitsbegriff am Modell des lebendigen Organismus orientiert. Gerechtigkeit ist nichts anderes als das angemessene oder vernünftige Verhältnis eines Organismus zu seinen Organen bzw. der Organe untereinander. Gerechtigkeit ist, so betrachtet, letztlich nichts anderes als das, was den Bestand und dem Gedeihen des Ganzen dient. Die Individuen – oder, um im Bild zu bleiben, die einzelnen Organe – sind aber keine bloßen Mitteln zu einem ihnen äußerlichen Zweck, sondern im Ganzen verwirklichen sie sich selbst; es ist ihr eigenes Wesen, Glieder eines Ganzen zu sein, das sich seinerseits in seinen Glieder verwirklicht.
- (2) Der „Historizismus“ ist das zweite Element von Hegels Gerechtigkeitsbegriff: Es ist die Geschichte, die das abschließende Urteil über Gerechtigkeit und soziale Gerechtigkeit zu sprechen hat. Diese Überzeugung, die Hegel mit dem bereits erwähnten Ausspruch, die Weltgeschichte sei das „Weltgericht“ zum Ausdruck gebracht hat, ist die direkte Konsequenz aus seiner metaphysischer Grundüberzeugung, dass alles Wirkliche Vernunft ist und dass die Vernunft sich in einem dynamischen Prozess entfaltet. Vernünftig und daher gerecht kann in folgedessen nur sein, was sich in der Geschichte durchsetzt.

Die erste Hauptthese, die des Organizismus, lautet, dass eine gerechte Ordnung des Staates und der Gesellschaft, wie auch immer sie im Detail aussehen mag, mehr sein muss als ein System von Regeln zwischen isolierten und bindungslosen Individuen, die sich gegenseitig in ihrer Freiheit beschränken. Soziale Gerechtigkeit – in dem Sinne, dass die Verteilung der Rechte und Pflichten, der Güter und der Lasten als angemessen akzeptiert werden kann – ist somit nur möglich, wenn die Menschen sich als Teilhaber einer Gemeinschaft fühlen, mit der sie sich identifizieren und in die sie sich aktiv einbringen.

Mit dieser These, die sich deutlich vom liberalen Individualismus absetzt und stattdessen die Werte der Gemeinschaft und die positive Bedeutung gewachsener Institutionen betont, ist Hegel zum zweiten Stammvater des modernen Kommunitarismus<sup>17</sup> neben Aristoteles geworden. So ist es kein Zufall, dass einer der führenden zeitgenössischen Kommunitaristen, Charles Taylor, eine großangelegte, mehr als 700 Seiten starke Hegel-Studie verfasst hat und in vielen Punkten mit ihm übereinstimmt (Taylor 1983). Der organistische Gerechtigkeitsbegriff Hegels steht im Übrigen in gewisser Weise in der Tradition des konservativen Gerechtigkeitsparadigmas von Platon: Gerechtigkeit wird im Sinne des *Suum cuique*-Prinzips verstanden; sie ist verwirklicht, wenn alle Individuen an ihrem vorbestimmten und angemessenen Platz sind und ihre vorgegebene Funktion ausüben. Allerdings unterschied sich der Organismus Hegels in einem wichtigen Punkt von derjenigen Platons oder auch Thomas v. Aquins, nämlich in der romantisch-historistischen Vorstellung von der Unvergleichlichkeit einer jeden Epoche, jeden Volkes und jeder Kultur.

Damit kommen wir zum zweiten wichtigen Prinzip in Hegels Gerechtigkeitstheorie, nämlich dem Historizismus. Er besagt, dass es in der Geschichte eine innere Notwendigkeit gibt und dass sich in diesem notwendigen Gang der Geschichte die Vernunft und die Wahrheit zeigen. Die Lehre von der in der Geschichte wirkenden Vernunft war vor allem Ideengeber für die gesamte linke und sozialistische Tradition, und zwar nicht nur für den Kommunismus sowjetischer Prägung, sondern auch für alle unorthodoxen und freiheitlichen Spielarten. Im Kern aber ist die historizistische Gerechtigkeitstheorie nicht unbedingt „links“ in dem Sinne, dass sie zwingend mit dem Votum für soziale Gleichheit oder gegen die herrschenden Besitz- und Machtverhältnisse verbunden sein müsste. Vom philosophischen Gehalt her gesehen ist sie vielmehr „links-rechts-neutral“ und – wie wir nicht zuletzt an Hegels persönlichem Beispiel gut sehen können – mit jeder Art von Parteinahme in gesellschaftlichen Konflikten vereinbar. Entscheidend ist, dass das historisch Notwendige mit der Vernunft als solcher gleichgesetzt wird. Dann aber kann es auch keinen anderen Maßstab der Gerechtigkeit geben als eben die historische Notwendigkeit. Soziale Gerechtigkeit ist also, jenseits aller konkreten inhaltlichen Bestimmungen, nichts anderes als das, was sich in der Geschichte durchsetzt.

Mehr noch als der Organismus – den wir, wie gesagt auch bei Platon, bei Thomas v. Aquin und bei manchen modernen Kommunitaristen finden können – ist der „Historizismus“ Hegels unverwechselbarer und origineller Beitrag zur Gerechtigkeitstheorie. Hier war er wirklich epochemachend. Nicht zuletzt auf seinen Einfluss ist es zurückzuführen, dass die normative Theorie der sozialen Gerechtigkeit für mehr als ein Jahrhundert fast restlos aus der politischen Philosophie Kontinentaleuropas verschwunden war; nur der hauptsächlich im angelsächsischen Sprachraum verbreitete Utilitarismus und die katholische Soziallehre bildeten hier eine Ausnahme. Hegel hatte behauptet, das Vernünftige sei wirklich und das Wirkliche vernünftig; dies bedeutete für die politische Philosophie, keine abstrakten Vernunftmaßstäbe von außen an die Realität anzulegen, sondern einfach nur die historischen Entwicklungen zu erfassen und ihnen zu folgen. Damit hat er sich in erstaunlichem Umfang durchgesetzt, und zwar auch bei solchen politischen Theoretikern, die im Übrigen keineswegs „Hegelianer“ waren und denen womöglich gar nicht bewusst waren, dass sie damit sich auf einer Fährte bewegten, die Hegel gelegt hatte. Das lag wohl daran, dass er in diesem Punkte eine der wichtigsten Trends seiner Zeit mit

großer Treffsicherheit erfasst hatte, nämlich die Idee des Fortschrittes. Unter dem Eindruck der Fortschrittsidee verzichteten die Philosophen weitgehend auf die Diskussion normativer Maßstäbe zugunsten des Bemühens, den Gang der Geschichte zu erfassen. Das galt nicht etwa nur für „progressive“ oder radikale Theoretiker wie etwa Karl Marx, sondern auch für Konservative oder sogar Reaktive wie z.B. Friedrich Nietzsche, nur dass die Letzteren die Geschichte nicht als Fortschritts-, sondern als Verfallsgeschichte interpretierten und versuchten, ihren Lauf aufzuhalten oder umzukehren. Jedenfalls ist es zum großen Teil auf Hegels Einfluss zurückzuführen, dass die normative politische Philosophie außerhalb des angelsächsischen Raumes praktisch tot war, bis sie in den 1970er Jahren unter dem Einfluss von John Rawls eine Renaissance erlebte.

Organizismus und Historizismus bilden, wie gesagt die beiden bestimmenden Elemente dessen, was sich als Hegels Theorie der sozialen Gerechtigkeit identifizieren lässt. Sie beide haben etwas gemeinsam, was im Bezug auf soziale Gerechtigkeit von großer Bedeutung ist: Sie lassen genau genommen keinen wirklichen Platz für das Problem der sozialen Gerechtigkeit im strengen Sinne, nämlich als angemessener Verteilung von Gütern und Lasten, Rechten und Pflichten, Chancen und Freiheitsspielräumen, Macht und Einfluss. Denn wenn die Gesellschaft und der Staat einen Organismus darstellen und wenn das geschichtlich Gewordene und Bestehende an keinem übergeschichtlichen Maßstab der Gerechtigkeit, sondern nur an sich selbst gemessen werden kann, gibt es über das Problem der Verteilung eigentlich überhaupt nichts zu streiten: Was angemessen ist, ergibt sich aus den Erfordernissen der Existenz des Gemeinschaftsorganismus, so wie er ist, und was ist, das ist auch gerecht.

Hegels Organizismus und Historizismus gehen aber nicht nur über das Problem der gerechten Verteilung von Gütern und Rechten hinweg. Sie lassen auch keinen Platz für die individuelle Freiheit, jedenfalls nicht in dem Sinne, in dem man „Freiheit“ normalerweise, der liberalen Tradition folgend, versteht. Wenn die staatliche Gemeinschaft als Organismus verstanden wird, dann ist es sinnlos zu sagen, ein Organ sei „frei“ gegenüber dem Organismus oder „frei“ gegenüber anderen Organen, denn weder ist das Gehirn oder das Herz unabhängig von dem Menschen, zu dem sie gehören, noch sind sie voneinander so unabhängig, dass man sie „frei“ nennen könnte. Der Organizismus bedeutet, dass das Individuum nicht als solches und um seiner selbst willen, sondern nur als Mitglied der Gemeinschaft wertgeschätzt wird. Das „Gemeinwohl“, wie man das Interesse der Gemeinschaft bezeichnen kann (obwohl Hegel diesen Ausdruck niemals benutzt hat), existiert objektiv und kann in letzter Instanz auch nicht von der Zustimmung der Individuen abhängig gemacht werden. Wie wir oben gesehen haben, hat Hegel deshalb sogar den Krieg als ein positives und gemeinschaftsstabilisierendes Element angesehen. Das Gleiche gilt für den Historizismus. Seine letzte Konsequenz ist, dass die individuelle Freiheit dem Verlauf der Geschichte, der als Selbstverwirklichung der Vernunft interpretiert wird, unterzuordnen ist. Wenn das, was sich in der Geschichte als das Stärkere, das Überlegene oder das Dauerhaftere erweist, als das Vernünftige zu gelten hat, dann ist es auch der Maßstab der Gerechtigkeit. Das bedeutet dann im Umkehrschluss, dass die Wahrung der individuellen Freiheit jedenfalls keine notwendige Voraussetzung für die Verwirklichung der Gerechtigkeit sein kann.

Im Gegensatz zu dem Befund, dass sein Organizismus und Historizismus für die individuelle Freiheit keinen Raum lassen, steht die Tatsache, dass Hegel selbst nicht müde wurde, den Staat als die angemessene Verwirklichung der Freiheit anzupreisen und zu betonen, dass im Staat „die Freiheit zu ihrem höchsten Recht kommt“ (Rechtsphilosophie § 258, Hegel 1970 Bd. 7 S. 399). Dieser Widerspruch erklärt sich dadurch, dass Hegel mit dem Begriff „Freiheit“ eine völlig andere Bedeutung verbunden hat, als es im allgemeinen Sprachgebrauch üblich ist. Wir verstehen in der Regel unter Freiheit die Wahlmöglichkeit oder die Abwesenheit von äußerem oder innerem Zwang. Dieses Verständnis von Freiheit hat Hegel abschätzig als „Willkür“ bezeichnet, und ihm einen völlig anderen Freiheitsbegriff entgegengesetzt, nämlich Freiheit als Übereinstimmung mit sich selbst. Die Freiheit im Sinne der Selbstverwirklichung und der Übereinstimmung mit sich selbst nannte Hegel „konkrete“ Freiheit im Unterschied zur Willkür, die für ihn nur „abstrakte“ Freiheit war. Dieser Gedanke ist als solches durchaus diskutabel, denn ein anspruchsvoller Freiheitsbegriff muss mehr beinhalten als die Möglichkeit, nach Belieben dies oder jenes ohne vernünftigen Grund oder tieferen Sinn zu tun oder zu lassen oder auch seinen privaten Vorteil zu suchen. Er verlangt vielmehr auch, dass sich die freie Person mit dem Resultat ihrer Entscheidung identifizieren und sich darin verwirklicht sehen kann; Allerdings verstand Hegel unter „konkreter Freiheit“, und dies ist entscheidend, nicht die Selbstverwirklichung der einzelnen individuellen Person und ihre Übereinstimmung mit sich selbst als einzelner Person, sondern die Selbstverwirklichung des überpersönlichen „Geistes“ oder der Weltvernunft und die Übereinstimmung der Individuen mit diesem überpersönlichen Geist.

„Dies Wesentliche nun, die Einheit des subjektiven Willens und des Allgemeinen, ist das sittliche Ganze und in seiner konkreten Gestalt der Staat. Er ist die Wirklichkeit, in der das Individuum seine Freiheit hat und genießt, aber indem es das Wissen, Glauben und Wollen des Allgemeinen ist. So ist es [das Individuum; Th. E.] der Mittelpunkt der anderen konkreten Seiten [d.h. des Geistes; Th. E.], des Rechts, der Kunst, der Sitten, der Bequemlichkeiten des Lebens. Im Staate ist die Freiheit sich gegenständig und positiv darin realisiert. Doch ist dies nicht so zu nehmen, als ob der subjektive Wille des Einzelnen zu seiner Ausführung und seinem Genusse durch den allgemeinen Willen käme, und dieser ein Mittel für ihn wäre. Er [der Staat; Th. E.] ist auch nicht ein Zusammensein der Menschen, worin die Freiheit aller Einzelnen beschränkt werden müsse. Die Freiheit ist nur negativ gefasst, wenn man sie vorstellt, als ob das Subjekt neben den anderen Subjekten seine Freiheit so beschränkte, dass diese gemeinsame Beschränkung, das Genieren aller gegeneinander, jedem einen kleinen Platz ließe, worin er sich ergehen könne; vielmehr sind Recht, Sittlichkeit, Staat, und nur sie, die positive Wirklichkeit und Befriedigung der Freiheit. Das Belieben des Einzelnen ist eben nicht Freiheit. Die Freiheit, welche beschränkt wird, ist die Willkür, die sich auf das Besondere der Bedürfnisse bezieht“ (Hegel 1970 Bd. 12 S. 55-56.).

Wenn immer Hegel von Freiheit gesprochen hat, dann meinte er die Übereinstimmung die Übereinstimmung der Individuen mit der allgemeinen Vernunft. So besehen ist die Kritik, in Hegels politischer Philosophie gebe es keinen Platz für die Freiheit, eben doch berechtigt – aber nur, wenn man von einem individualistischen Freiheitsbegriff ausgeht, wie es in der liberalen Tradition geschieht. Teilt man indessen Hegels Prämisse, dass die wahre Freiheit in der Übereinstimmung der Person mit sich selbst als Teil der überpersönlichen Weltvernunft besteht, dann ist dieser Vorwurf gegenstandslos.

#### 4. Abschließender Exkurs: Hegel – ein Reaktionär?

Hegels Staatsideal, so wie er es in seiner Rechtsphilosophie präsentiert hat, war der bürokratische Obrigkeitsstaat mit begrenzten Freiheitsrechten und ohne nennenswerte politische Mitbestimmungsrechte seiner Bürger. Gemessen an den progressiven, d.h. den liberalen und demokratischen Tendenzen seiner Zeit hat Hegel eindeutig konservative Positionen vertreten. Daher hat man ihn auch immer wieder als Reaktionär dargestellt und ihm vorgeworfen, den preußischen Zensur- und Polizeistaat seiner Zeit philosophisch gerechtfertigt zu haben<sup>18</sup>. Es gab und gibt aber auch immer wieder Versuche, Hegel von diesem Vorwurf freizusprechen (z.B. Ritter 1965, Schnädelbach 1999, S. 121-127), aber dass Hegels Staat alles andere als liberal gewesen ist, ist dennoch kaum zu bestreiten. Zwar wurde mit Recht darauf hingewiesen, dass das Staatsmodell in Hegels Rechtsphilosophie keineswegs eine genaue Kopie der damaligen preußischen Verfassungswirklichkeit gewesen ist. Aber das ist nicht entscheidend, denn die Unterschiede fallen, jedenfalls aus heutiger Sicht, nicht wirklich ins Gewicht.

Viel interessanter ist, ob das autoritäre Staatsgebilde, das Hegel entworfen hat, sich wirklich zwingend aus den Prinzipien seiner Metaphysik ergibt, oder ob er lediglich seine persönlichen konservativen Überzeugungen zum Ausdruck gebracht oder gar entgegen seiner wahren Meinung politische Konzessionen gegenüber den herrschenden Machtverhältnissen gemacht hat. Hier stoßen wir als erstes auf die Frage, wie der oben bereits zitierte berühmte Programmsatz aus der Vorrede zur Rechtsphilosophie, „Was vernünftig ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig“, zu verstehen ist. Zunächst einmal scheint er nur die logische Konsequenz aus der Position des idealistischen Pantheismus zu sein: Wenn nämlich alles, was existiert, nichts anderes ist als die Selbstverwirklichung der Weltvernunft, dann muss auch das Wirkliche, das wir vorfinden, vernünftig sein. Aber ganz so einfach ist es nicht, denn der Sinn dieses Satzes hängt davon ab, was unter „Wirklichkeit“ zu verstehen ist. Einfach alles unmittelbar Vorhandene kann jedenfalls nicht gemeint sein, denn das hieße, jede Torheit, jedes Verbrechen, jedes Elend und jedes zufällige Unglück pauschal als vernünftig zu erklären. In diesem Sinne hat Hegel selbst seinen Satz aus der Rechtsphilosophie später erläutert. In der Einleitung zu der 1830 erschienenen 3. Auflage seiner „Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften“ hat er innerhalb des Vorhandenen zwischen dem „Wirklichen“ und der bloßen „Erscheinung“ unterschieden:

„...dass überhaupt das Dasein zum Teil *Erscheinung* und nur zum Teil *Wirklichkeit* ist. Im gemeinen Leben nennt man etwa jeden Einfall, den Irrtum, das Böse und was auf diese Seite gehört, sowie jede noch so verkümmerte und vergängliche Existenz zufälligerweise eine *Wirklichkeit*. Aber auch schon einem gewöhnlichen Gefühl wird eine zufällige Existenz nicht den emphatischen Namen eines Wirklichen verdienen; – das Zufällige ist eine Existenz, die keinen größeren Wert als den eines *Möglichen* hat, die so gut *nicht sein* kann, als sie ist“ (Enzyklopädie § 6, Hegel 1970 Bd.7 S. 47-48).

Wenn es also einerseits eine echte, vernünftige und „wahre“ und andererseits eine bloß scheinbare, zufällige und vorübergehende Wirklichkeit gibt, dann fragt sich natürlich, nach welchem Kriterium wir beides unterscheiden können. „Wahre Wirklichkeit“ kann, wenn es um die politische und gesellschaft-

liche Realität geht, nur das sein, was sich aus dem Gang des Absoluten oder der göttlichen Weltvernunft ergibt, die von sich selbst ausgeht, sich „entäußert“ und aus dem Anderen zu sich selbst zurückkehrt. „Wirklichkeit“ kann also nicht statisch, sondern sie muss dynamisch sein. Was wahrhaft wirklich und was nur Schein ist, kann demnach nur der Gang der Weltgeschichte erweisen.

Hier stoßen wir auf einen befremdlichen Punkt: Wie konnte Hegel auf den Gedanken verfallen, die Weltgeschichte habe ausgerechnet um das Jahr 1820 herum in Preußen oder in einem vergleichbaren spätabolutistischen deutschen Staat ihr Ziel erreicht? Genau dies musste er nämlich voraussetzen, wenn er behauptete, die gesellschaftlichen Zustände und Institutionen, die sich zu seiner Zeit herausgebildet hatten, seien im eigentlichen Sinne „wirklich“ und müssten daher auch als vernünftig anerkannt werden. Wir können sehen, dass es in Hegels Denksystem offenbar eine von ihm selbst nicht klar gekennzeichnete Weggabelung gibt: Wenn die Weltvernunft, wie er meinte, nichts Unbewegliches und Unveränderliches ist, sondern sich im dynamischen Prozess der Weltgeschichte verwirklicht, zwang ihn nichts – man könnte es auch schärfer formulieren und sagen, berechtigte ihn nichts –, an einem bestimmten Punkt der Geschichte die Bewegung abubrechen und in dem, was in diesem historischen Augenblick zufällig gerade vorhanden ist, die abschließende Verwirklichung der Vernunft zu sehen. Mit mindestens dem gleichen Recht hätte er das sich abzeichnende Künftige und das werdende als die wahre Wirklichkeit und das Vernünftige bezeichnen können oder gar müssen. Dann aber hätte Hegels Modell eines vernünftigen Staates und einer geordneten Gesellschaft anders aussehen müssen. Statt zur konservativen Bewahrung und Rechtfertigung des Bestehenden hätte er – ähnlich wie nach ihm Karl Marx – den Weg des Umsturzes aller Verhältnisse oder wenigstens der allmählichen Veränderung einschlagen müssen. Es gibt also eine merkwürdige Zweideutigkeit in Hegels politischer Philosophie: einerseits der politische Konservatismus, den er selbst vertreten hat, andererseits das revolutionäre Potenzial, das in seinen Ideen schlummerte und das von einigen seiner Nachfolger zum Leben erweckt wurde. Dass sich die Schüler Hegels nach seinem Tode in zwei verfeindete Lager spalteten – die „Rechtshegelianer“ und die „Linkshegelianer“ – ist ein deutliches Zeichen für diese Zweideutigkeit. Sie ist im Grunde nur die Konsequenz der Tatsache, dass Hegel in seiner Geschichtsphilosophie Gegensätzliches miteinander verbinden wollte, nämlich die historistisch-romantische Idee, dass jede Kultur, jede Zeit und jedes Volk ihren unvergleichlichen Eigenwert besitzt, mit der Fortschrittsidee, die dazu führt, alles Bestehende infrage zu stellen und über sich hinauszutreiben. Dieser Widerspruch hat den permanenten Streit um das Hegelsche Erbe unvermeidbar gemacht, in den die Verteidiger des Bestehenden und die Verkünder revolutionärer Veränderungen seitdem verwickelt sind.

Wir halten also fest: Hegels Metaphysik rechtfertigte als solche keinesfalls zwangsläufig seine Parteinahme für die bestehende Ordnung seiner Zeit. Vielmehr hat er, zumindest mit vorgerücktem Lebensalter, konservative politische Überzeugungen entwickelt und diese mit seiner Metaphysik gerechtfertigt. Damit kommen wir zu einer zweiten Frage, nämlich ob sein Staatsmodell *inhaltlich* im Einklang mit seiner idealistischen Metaphysik gestanden hat. Ausgangspunkt dieser Metaphysik ist die Überzeugung, dass das Absolute oder die Weltvernunft sich in der Vielheit des Konkreten verwirklicht und darin zugleich seine Einheit mit sich selbst findet. Wird dieses Prinzip analog in die politische Philoso-

phie übertragen, so folgt daraus die Idee der organischen Gemeinschaft, also dass die Individuen zwar Teile des Ganzen sind, aber nicht bedeutungslos oder als bloße Mittel zu einem ihnen fremden Zweck sind und im Ganzen verschwinden, sondern dass sie als unentbehrliche Elemente in das sie umfassende Ganze einbezogen und, wenn man so will, aufgehoben oder beheimatet sind. Insofern ist die beschriebene Organismus-Theorie Hegels in der Tat nur die Konsequenz seiner pantheistischen und idealistischen Metaphysik. Das Staatsmodell aber, das Hegel in seiner Rechtsphilosophie entworfen hat, war ein bürokratischer Obrigkeitsstaat. Seine Bewohner sollten keine politisch aktiven Staatsbürger sein, sondern passive und unpolitische Untertanen. Ein solcher Obrigkeitsstaat stand aber eigentlich im Widerspruch zu Hegels eigener idealistischer Metaphysik und auch zu seinem eigenen Begriff der „Sittlichkeit“.

„Das Sittliche ist subjektive Gesinnung, aber des an sich seienden Rechts“, hatte Hegel definiert (Rechtsphilosophie § 141, Hegel 1970 Bd.7 S. 287). Mit diesem Begriff war also die freiwillige und selbstverständlich gelebte Übereinstimmung der Individuen mit der gegebenen und gewachsenen Ordnung und ihren Institutionen gemeint, als deren Teil sie sich empfinden und die für sie Ausdruck ihrer Lebensform ist. Es ist also erst die Einheit der objektiven und der subjektiven Seite, die das Wesen der Sittlichkeit ausmacht: Die anerkannten Institutionen und Normen sind das eine; die andere Seite, die „subjektive Gesinnung“, muss hinzukommen. Diese subjektive Gesinnung kann man sich aber nicht ohne aktive Mitwirkung der Individuen am Staat vorstellen. Eben diese subjektive Komponente fehlte in Hegels Staat vollkommen. In Wirklichkeit reduzierte er die Sittlichkeit weitgehend auf Gehorsam. Hegel wollte sich mit seiner „Sittlichkeit“ am antiken Ideal des Bürgers einer „Polis“ orientieren, aber ohne diesem Bürger die dazu gehörigen Teilhaberechte zu gewähren wie z.B. im alten Athen das Stimmrecht in der Volksversammlung und das Recht (und die Pflicht), öffentliche Ämter zu übernehmen. Mit dieser Missachtung der Rechte des Individuums hat sich Hegel, so scheint es, in Gegensatz nicht nur zu den Idealen seiner Jugend, sondern auch zu seiner eigenen Metaphysik gesetzt, die sich die Einheit des Objektiven und des Subjektiven und die Versöhnung des Vernünftigen mit dem Wirklichen zum Ziel gesetzt hatte. Aus der Versöhnung wurde schließlich die bloße Unterwerfung der Individuen unter die Institutionen. Dass Hegel auf Basis seiner metaphysischen Prämissen zu einer politischen Philosophie gelangt ist, die in das Ideal einer organischen Gemeinschaft einmündet, war konsequent. Dass er diese ideale organische Gemeinschaft aber weitgehend mit einem ständisch verfassten Obrigkeitsstaat gleichsetzte, ist eigentlich nicht nachvollziehbar.

Es gibt noch einen dritten Punkt, der Anlass zu Zweifeln gibt, ob Hegels politische Philosophie den Prinzipien seiner Metaphysik wirklich entsprochen hat. Wir haben gesehen, dass Hegel jenseits des einzelnen Staates keine höhere Instanz als Garanten der sich verwirklichenden Weltvernunft anerkannt hat als die „Weltgeschichte“, der er zugleich die Funktion des „Weltgerichtes“ zugewiesen hat. Es gab bei ihm weder ein Völkerrecht, noch mündete seine Vorstellung von der geschichtlichen Selbstentfaltung der Weltvernunft in die Idee eines allgemeinen Weltfriedens oder eines idealen Endzustandes der Menschheit. Die Weltgeschichte, so wie Hegel sie sich vorgestellt und skizziert hat, war im Kern nichts anderes als ein Krieg aller gegen alle, in dem es kein höheres Recht gibt als das Recht des Stärkeren. Was aus Hegels Perspektive eigentlich entscheidend sein sollte, nämlich dass sich in

der Geschichte das Vernünftige durchsetzt, spielte auf einmal, sobald die Ebene der Weltgeschichte erreicht ist, auf einmal keine Rolle mehr. Der Maßstab, nach dem die Weltgeschichte ihr Urteil sprechen sollte, war nicht die Vernunft, sondern letztlich nur die Macht. Dieses verblüffende Resultat, dass die idealistische Geschichtsmetaphysik in etwas endet, was man als welthistorischen „Sozialdarwinismus“<sup>19</sup> bezeichnen könnte, ist nun allerdings mit Hegels ihrer eigenen Basis, dem idealistischen Pantheismus, schwerlich vereinbar. Denn der idealistische Pantheismus ist seinem Wesen nach universalistisch, und in seiner Tendenz liegt, dass sich schließlich alles in einem dialektischen, aber letztlich harmonischen Ganzen zusammenfügt.

So sind, um es zusammenzufassen, die Diskrepanzen zwischen den Prinzipien von Hegels Metaphysik und seiner politischen Philosophie nicht zu übersehen. Darauf hat schon der bereits eingangs erwähnte Bertrand Russell aufmerksam gemacht und daran eine heftige Kritik angeschlossen:

„Das ist Hegels Staatslehre, eine Lehre, die – sobald man sie gelten lässt – jegliche Tyrannei im eigenen Lande und jede denkbare Aggression nach außen rechtfertigen würde. Seine große Voreingenommenheit in dieser Beziehung zeigt sich darin, dass seine Theorie in hohem Maße seiner eigenen Metaphysik widerspricht und dass all diese Widersprüche auf eine Rechtfertigung von Grausamkeit und internationalem Räubertum hinauslaufen. Es ist verzeihlich, wenn jemand zu seinem eigenen Bedauern durch die Logik zu Schlüssen gezwungen wird, die er selbst missbilligt; unentschuldig aber ist es, wenn er von der Logik abweicht, um ungehindert Verbrechen befürworten zu können. Hegel kam durch seine Logik zu der Überzeugung, dass ein Ganzes mehr Wirklichkeit oder Vollkommenheit besitzt (diese beiden Bezeichnungen sind bei ihm Synonyma) als seine Teile sowie dass das Ganze an Wirklichkeit und Vollkommenheit gewinne, je organischer es werde. Das berechtigte ihn, dem Staat vor einer anarchischen Menge von Einzelwesen den Vorrang zu geben, hätte ihn aber ebenso veranlassen sollen, den Weltstaat einer anarchischen Menge von Staaten vorzuziehen. Innerhalb des Staates selbst hätte ihm seine allgemeine Philosophie mehr Achtung vor dem Einzelnen vermitteln sollen, als er tatsächlich empfand, denn die Ganzen, von denen seine 'Logik' handelt, sind nicht gleich dem Einen des Parmenides oder gar gleich Spinozas Gott: sie sind nämlich Ganze, in denen das Individuum nicht untertaucht, sondern stärkere Wirklichkeit durch seine harmonische Beziehung zu einem größeren Organismus gewinnt. Ein Staat, in dem das Individuum keine Rolle spielt, ist kein Miniatur-Modell von Hegels Absolutem“ (Russell 2007, S. 749).



## Zusammenfassung: Soziale Gerechtigkeit bei Hegel

- (1) Hegels politische Philosophie ist in erster Linie angewandte Metaphysik. Sie ergibt sich aus seinem philosophischen „System“, d.h. aus dem Versuch, die gesamte Wirklichkeit einschließlich Gesellschaft, Staat und Geschichte aus einheitlichen Vernunftprinzipien zu erklären.
- (2) Hegels Metaphysik hat drei Grundlagen:
  - Pantheismus: Die Vorstellung, dass das Weltganze mit dem Göttliche oder „Absoluten“ (im Sinne eines überpersönlichen Weltprinzips) gleichzusetzen sei.
  - Idealismus: Die Auffassung, dass allein das Geistige wirklich ist und dass dieses Wirkliche identisch mit der Weltvernunft ist.
  - Die Geschichtsphilosophie des „Historizismus“: die Idee, dass die göttliche Weltvernunft sich in der Geschichte verwirklicht.
- (3) Staat und Gesellschaft sind nach Hegels Auffassung Erscheinungen des „objektiven Geistes“: In den gewachsenen staatlichen und gesellschaftlichen Institutionen, in den Sitten und Gebräuchen, Regeln und Traditionen manifestiert sich die göttliche Weltvernunft in ihrem Gang durch die Geschichte. Aus der Perspektive des Individuums erscheint der „objektive Geist“ zwar als äußere Notwendigkeit, der es sich unterwerfen muss, aber in der Übereinstimmung mit dem objektiven Geist verwirklicht das Individuum nach Hegels Auffassung seine wahre Freiheit, indem es an der allgemeinen Vernunft partizipiert.
- (4) Daher hat die politische Philosophie nach Hegels Auffassung nicht die Aufgabe, abstrakte Prinzipien aufzustellen und sich einen idealen Staat oder eine ideale Gesellschaft auszudenken. Vielmehr muss sie die Vernunft in der historisch gewachsenen und vorgefundenen Realität erkennen und akzeptieren („Was vernünftig ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig“).
- (5) Dem entsprechend konstruiert Hegel den nach seiner Auffassung vernünftigen Staat im Prinzip nach dem Vorbild der konstitutionellen Monarchie seiner Zeit. Das Hegelsche Staatsmodell trägt darüber hinaus deutlich konservative Züge. Es handelt sich um einen nach Ständen oder Klassen gegliederter Obrigkeitsstaat ohne gesicherte Grund- und Freiheitsrechte und ohne echte politische Mitwirkung seiner Bürger.
- (6) Damit unterschieden sich Hegels verfassungspolitische Vorstellungen grundsätzlich von der Idee des liberalen Verfassungsstaates, die damals den Liberalen in Deutschland vorschwebte oder in den USA bereits realisiert war. Stattdessen orientiert sich Hegels Staatsmodell am Ideal einer organisch gegliederten Gemeinschaft, in die sich die Individuen einfügen.
- (7) Der Staat ist für Hegel (von Kunst, Religion und Philosophie abgesehen) die ranghöchste Stufe des Geistes und die Vollendung der sich verwirklichenden Weltvernunft. Über den einzelnen Staaten gibt es keine höhere Instanz oder Institution; Hegel erkannte weder ein Völkerrecht, noch eine internationale Friedensordnung an, sodass im Konfliktfall nur der Krieg entscheiden kann. Über den Staaten steht lediglich die Weltgeschichte als „Weltgericht“. Damit machte Hegel in letzter Instanz das Recht des Stärkeren zum höchsten Maßstab.
- (8) Hegels Konzeption der sozialen Gerechtigkeit war durch zwei Elemente charakterisiert:
  - „Organizismus“: Gerechtigkeit ist als das angemessene oder vernünftige Verhältnis eines Organismus zu seinen Organen bzw. der Organe untereinander zu verstehen. Gerechtigkeit ist somit das, was den Bestand und dem Gedeihen des Ganzen dient.
  - „Historizismus“: Vernünftig und gerecht kann nur sein, was sich in der Geschichte durchsetzt. Dieser Gerechtigkeitsbegriff ist die direkte Konsequenz aus der metaphysischen Prämisse, dass alles Wirkliche Vernunft ist und dass die Vernunft sich im dynamischen Prozess der Geschichte entfaltet.
- (9) „Organizismus“ und „Historizismus“ lassen keinen wirklichen Platz für das Problem der sozialen Gerechtigkeit im strengen Sinne, nämlich der angemessenen Verteilung von Gütern und Lasten, Rechte und Pflichten, Chancen und Freiheitsspielräumen, Macht und Einfluss. Das Verteilungsproblem wird vielmehr bedeutungslos, wenn die Gesellschaft und der Staat einen Organismus darstellen und wenn das geschichtlich Gewordene und Bestehende an keinem übergeschichtlichen Maßstab der Gerechtigkeit, sondern nur an sich selbst gemessen werden kann.
- (10) „Organizismus“ und „Historizismus“ lassen außerdem auch keinen Platz für die individuelle Freiheit im liberalen Sinne, nämlich verstanden als persönliche Wahlmöglichkeit und Abwesenheit von äußerem oder innerem Zwang.
- (11) Hegels politische Vorstellungen waren, gemessen an den progressiven Tendenzen seiner Zeit, konservativ. Es ist aber umstritten, ob sich dieser Konservatismus wirklich zwingend aus den Prinzipien seiner Metaphysik ergibt. Wie die spätere Aufspaltung seiner Schule in Rechts- und Linkshegelianer gezeigt hat, kann aus seiner zentralen Idee – die Geschichte als Verwirklichung der Weltvernunft – sowohl die Rechtfertigung der bestehenden Machtverhältnisse als auch das Plädoyer für revolutionäre Veränderungen abgeleitet werden.

## Literaturverzeichnis

### Schriften von Hegel

**Hegel**, Georg Wilhelm Friedrich (1955), Die Vernunft in der Geschichte, hg. v. Johannes Hoffmeister, Hamburg<sup>20</sup>

**Hegel**, Georg Wilhelm Friedrich (1970), Werke in 20 Bänden, hg. v. Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel (Theorie Werkausgabe), Frankfurt am Main

- Band 7: Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse (Originaltext 1821)
- Band 8: Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften Teil I (Originaltext 1830)
- Band 10: Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften Teil III (Originaltext 1830)
- Band 12: Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte

### **Sekundärliteratur**

**Hartmann**, Nicolai (1923), Die Philosophie des deutschen Idealismus. Teil I: Fichte, Schelling und die Romantik, Berlin und Leipzig

**Hartmann**, Nicolai (1929), Die Philosophie des deutschen Idealismus. Teil II: Hegel, Berlin und Leipzig

**Marx**, Karl (2004), Die Frühschriften, Stuttgart

**Popper**, Karl Raimund (1973), Falsche Propheten, Die Offene Gesellschaft und ihre Feinde, Band II, 3. Aufl. Bern/ München. Originaltext: The open Society and Its Enemies II, The High Tide of Prophecy, London 1945

**Popper**, Karl Raimund (1965), Das Elend des Historizismus, Tübingen 1965 (Originaltext: The Poverty of Historicism, London 1944/1945)

**Ritter**, Joachim (1965), Hegel und die französische Revolution, Frankfurt

**Rosenzweig**, Franz (1920), Hegel und der Staat, Berlin 2010. Originaltext München/ Berlin

**Russell**, Bertrand (2007), Philosophie des Abendlandes. Ihr Zusammenhang mit der politischen und sozialen Entwicklung, Köln (Originaltext: A History of Western Philosophy, London 1945)

**Schnädelbach**, Herbert (1999), Georg Wilhelm Friedrich Hegel zur Einführung, Hamburg

**Taylor**, Charles (1983), Hegel, Frankfurt a.M. (Originaltext: Hegel, Cambridge/ Mass. 1975)

---

<sup>1</sup> Arthur Schopenhauer (1788-1860), deutscher Philosoph. Seine Bedeutung liegt darin, dass er deutliche Anleihen am Buddhismus nahm und das pessimistische Lebensgefühl seiner Zeit zum Ausdruck brachte. Schopenhauers Ambitionen auf eine akademische Laufbahn scheiterten nicht zuletzt am kolossalen Einfluss, den Hegel und seine Philosophie damals an der Berliner Universität ausübten, was – außer theoretischen Differenzen – zu seinem Hass auf Hegel beigetragen haben dürfte.

<sup>2</sup> Bertrand Russell (1872-1970), englischer Philosoph und Mathematiker, Mitbegründer der „analytischen Philosophie“, einer besonders in den angelsächsischen philosophischen Richtung, welche die logische Sprachanalyse in den Vordergrund stellt. R. hatte außerdem durch sein politisches Engagement (z.B. für die Friedensbewegung und für Minderheitenrechte) sowie durch seine Religionskritik Bedeutung. 1950 erhielt R. den Nobelpreis für Literatur.

<sup>3</sup> Karl Raimund Popper (1903-1994), österreichisch-britischer Sozialphilosoph und Wissenschaftstheoretiker. Im Bereich der Sozialphilosophie hat er Bedeutung durch seine Kritik am „Historizismus“. In seinem 2-bändigen Werk „Die offenen Gesellschaft und ihre Feinde“ (Popper 1970 und 1973) unterzog er die politische Philosophien von Platon, Hegel und Marx einer heftigen Kritik (vgl. Unterkapitel xx)

<sup>4</sup> In seiner allgemeinsten Bedeutung bezeichnet der Begriff „Metaphysik“ die philosophische Bemühung um die Erkenntnis von Gegenständen jenseits des sinnlich Wahrnehmbaren bzw. des mit den Mitteln der empirischen Wissenschaft Erfassbaren. Klassische Gegenstände der M. in der Philosophiegeschichte sind Gott, das Ganze der Welt und die Seele. Nahezu ebenso alt wie die M. selbst ist die Kritik an ihr, d.h. die Auffassung, dass ihre Gegenstände entweder der menschlichen Erkenntnis unzulänglich seien oder gar nicht existierten.

<sup>5</sup> Als „Neuplatonismus“ bezeichnet man im Sprachgebrauch der modernen Philosophiegeschichte eine philosophische Richtung der Spätantike, deren Einfluss bis in die Neuzeit hinein verfolgt werden kann. Der Neuplatonismus beruft sich Platon und teilt vor allem die Vorstellung, dass allein das Ideelle real und wertvoll, das Sinnliche und Materielle hingegen nur scheinhaft und geringwertig ist. Im Unterschied zu Platon selbst waren die Neuplatoniker besonders an theologischen Fra-

---

gen interessiert und tendierten im Allgemeinen zu pantheistischen Vorstellungen. Als der bedeutendste Neuplatoniker gilt der eben erwähnte spätantike Philosoph Plotin.

<sup>6</sup> Johann Gottlieb Fichte (1762-1814) war nicht nur der eigentliche Begründer des „deutschen Idealismus“, sondern spielte auch politisch eine allerdings etwas fragwürdige Rolle. Nachdem er ursprünglich ein begeisterter Anhänger der französischen Revolution gewesen war und sogar die französische Staatsbürgerschaft annehmen wollte, wandelte er sich Verlauf der napoleonischen Kriege zu einem fanatischen deutschen Nationalisten, der deswegen später bei den Nationalsozialisten hoch im Kurs stand.

<sup>7</sup> Der Begriff des „deutschen Idealismus“ wird manchmal so weit gefasst, dass auch Kant selbst darunter fällt. Das ist aber wenig einleuchtend, weil Kant den beschriebenen entscheidenden Denkschritt Fichtes immer kompromisslos abgelehnt hat. Ungeachtet dessen haben aber alle „deutschen Idealisten“ ihren gedanklichen Ausgangspunkt bei der Philosophie Kants genommen und stehen insofern in enger Verbindung mit ihm.

<sup>8</sup> Die erste größer angelegte Darstellung einer am Fortschrittsgedanken orientierten Geschichtstheorie findet sich bei dem französischen Aufklärer, Politiker und Ökonomen Anne Robert Jacques Turgot (1727-1781) in seinem Buch „Über die Fortschritte des menschlichen Geistes“ von 1750 (*Discours sur les progrès successifs de l'esprit humain*).

<sup>9</sup> Der Begriff „Romantik“ wurde von Friedrich Schlegel (1772-1829) geprägt und bezeichnet eine philosophische, künstlerische und politische Strömung, die am Ende des 18. Jahrhunderts entstand, zu Beginn des 19. Jahrhunderts ihren Höhepunkt erreichte und teilweise bis ins 20. Jahrhundert fortwirkte. Sie erfasste den gesamten europäischen Kulturkreis, war aber in Deutschland besonders einflussreich. Die Romantik war ein in sich vielgestaltiges und teilweise widersprüchliches Phänomen, das in einzelnen Bereichen der Kultur (Philosophie, Dichtung, Musik, bildende Kunst, Politik, Rechtswissenschaft usw.) sehr verschiedene Formen annahm und daher kaum auf eine kurze Formel zu bringen ist. Gemeinsam war allen Bestrebungen der Romantik die negative Abgrenzung gegenüber der Aufklärung. Als wichtige Elemente der Romantik, die jedoch nicht bei allen Vertretern vollzählig ausgeprägt sind, können gelten:

- (1) Skepsis gegenüber der rationalistischen Weltansicht, Aufwertung des Gefühlsmäßigen, Intuitiven und Irrationalen,
- (2) Faszination durch die dunklen Seiten der menschlichen Existenz (wie z.B. Traum, Leidenschaft, Wahnsinn, Verbrechen usw.),
- (3) Fortschritts- und teilweise Technikskepsis,
- (4) neue Neigung zur Religiosität, besonders zum Katholizismus,
- (5) im Bereich der Ästhetik Neigung zu übersteigertem Individualismus, meist verbunden mit idealisierender Überhöhung von Kunst und Künstlertum,
- (6) im politisch- gesellschaftlichen Bereich hingegen die Neigung, der Gemeinschaft, besonders der historisch gewachsenen Gemeinschaft, Vorrang vor dem Individuum und seinem Streben nach Freiheit und Unabhängigkeit einzuräumen.
- (7) besondere Betonung der Geschichte und Abkehr vom Universalismus; stattdessen Betonung der Besonderheit und Eigenständigkeit der einzelnen Kulturen und Epochen; dazu gehört auch die Neigung zum Nationalismus, der generell als Kind der Romantik betrachtet werden kann.

In den beiden zuletzt genannten Punkten hat der moderne Kommunitarismus der Gegenwart gewisse Gemeinsamkeiten mit der Romantik. Hegel kann, gemessen an den eben genannten sieben Punkten, eher nicht zu den Romantikern gezählt werden kann. Nur beim Punkt (6), dem Vorrang der historisch gewachsenen Gemeinschaft vor dem Individuum und seiner persönlichen Freiheit gibt es eine deutliche Übereinstimmung; beim Geschichtsverständnis (Punkt 7) unterscheidet sich Hegel von den Romantikern dadurch, dass er an der Fortschrittsidee und – wenn auch in deutlich anderer Art als die Aufklärung – am Universalismus festgehalten hat.

<sup>10</sup> Als der eigentliche Begründer des Historismus und der historistischen Geschichtsauffassung, der zufolge die Epochen, Kulturen und Völker eine einmalige und unvergleichliche Individualität besitzen, kann Johann Gottfried Herder (1744-1803) gelten („Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit“, 1784-1791).

<sup>11</sup> Die Idee eines gesetzmäßigen Geschichtsverlaufes hat einen Vorläufer in der christlichen Theologie, d.h. in der Konstruktion einer „Heilsgeschichte“ mit den Stationen Sündenfall – Altes Testament – Menschwerdung Gottes und Erlösung durch Jesus – Gegenwart – Wiederkehr des Herrn und jüngstes Gericht. Bei Hegel finden wir diese ursprünglich religiöse Idee in weltlicher Form, d.h. verbunden mit der Vorstellung eines innerweltlichen zivilisatorischen Fortschrittes sowie in Kombination mit der „romantischen“ Geschichtstheorie von der Individualität und Relativität der Epochen und Kulturen.

<sup>12</sup> Der „Historizismus“, den Popper bei Hegel diagnostiziert, darf nicht mit dem eben erwähnten „Historismus“ verwechselt werden: „Historismus“ ist die Lehre von der Individualität und Relativität der Epo-

---

chen und Kulturen, während man unter „Historizismus“ die Auffassung zu verstehen hat, dass es in der Geschichte eine Gesetzmäßigkeit gibt und dass politisches Handeln durch Berufung auf diese historischen Gesetzmäßigkeiten gerechtfertigt werden kann.

<sup>13</sup>Seine Theorie des objektiven Geistes hat Hegel in zwei Fassungen schriftlich ausgearbeitet, und zwar zum einen in seiner Rechtsphilosophie (die ebenso gut auch „Philosophie des objektiven Geistes“ heißen könnte) und zum anderen in Gestalt eines speziellen Kapitels in seiner „Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften“).

<sup>14</sup>Charles-Louis de Secondat, Baron de la Brède et des Montesquieu (1689-1755) gilt als Begründer der Lehre von der Gewaltenteilung („De lésprit des lois“/ „Vom Geist der Gesetze“ 1748), die er allerdings nicht theoretisch erfunden, sondern aus der Analyse der Verfassungswirklichkeit in England abgeleitet hatte.

<sup>15</sup>Der Begriff „Souveränität“ bezeichnet die oberste rechtmäßige politische Gewalt, die zu ihrer Legitimation keiner höheren (irdischen) Macht bedarf. Die Theorie der Volkssouveränität hat ihren plastischen Ausdruck in der Lehre vom Gesellschaftsvertrag gefunden (vgl. Unterkapitel III.7.1), setzt aber einen Gesellschaftsvertrag als historisches Faktum nicht notwendigerweise voraus.

<sup>16</sup>Bekannt sind die geradezu hymnischen Worte, mit denen Hegel noch in seinen letzten Lebensjahren der Revolution gehuldigt hat: „Es war dieses somit ein herrlicher Sonnenaufgang. Alle denkenden Wesen haben diese Epoche mitgefeiert. Eine erhabene Rührung hat in jener Zeit geherrscht, ein Enthusiasmus des Geistes hat die Welt durchschauert, als sei es zur wirklichen Versöhnung des Göttlichen mit der Welt nun erst gekommen.“ (Vorlesungen zu Philosophie der Geschichte, Hegel 1970 Bd. 12, S. 529).

<sup>17</sup>Der Kommunitarismus ist eine ursprünglich in den USA um 1980 entstandene sozialphilosophische Richtung, die den liberalen Individualismus kritisiert und stattdessen an die aristotelische Vorstellung von der Sozialnatur des Menschen anknüpft. Dem Kommunitarismus zufolge können die Normen des gesellschaftlichen Zusammenlebens nicht aus den Freiheitsrechten der Individuen abgeleitet werden, sondern haben ihren Ursprung und ihren Rechtfertigungsgrund in der Zusammengehörigkeit von Menschen als Mitglieder konkreter historisch gewachsener Gemeinschaften.

<sup>18</sup>Die schärfsten Kritiker dieser Art waren Karl Marx („Kritik der Hegelschen Staatsphilosophie“, 1841/1842, abgedruckt in Karl Marx, Die Frühschriften, Stuttgart 1964, S. 20-149), Rudolf Haym („Hegel und seine Zeit“, Leipzig 1957) und Karl Raimund Popper (Popper 1973, S. 36-101).

<sup>19</sup>Als „Sozialdarwinismus“ bezeichnet man die aus der Evolutionstheorie von Darwin (fälschlicherweise) abgeleitete Auffassung, dass es – entsprechend der natürlichen Auslese – gerecht sei, wenn sich die Stärkeren uneingeschränkt gegen die Schwächeren durchsetzen.

<sup>20</sup>Es handelt sich um eine Edition der Einleitung zu Hegels Vorlesungen zur Philosophie der Geschichte, in der auch Nachschriften seiner Hörer eingearbeitet sind. Der Hoffmeistersche Text deckt sich nicht in allen Einzelheiten mit Band 12 der „Theorie Werkausgabe“, nach der ansonsten in der vorliegenden Arbeit zitiert wird.