

Über eine mögliche Verstaatlichung des Absoluten

Einige Gedanken zu Hegels Begriff des Staates zwischen
Naturrechtsaufsatz und *Phänomenologie des Geistes*

Kai Marchal

Einleitung⁽¹⁾

Die Diskussion, welche Form der Begriff des Staates in der *Phänomenologie des Geistes* annimmt, muß zwangsläufig zurückkehren zu Hegels vorphänomenologischen Schriften. Insbesondere ist eine Klärung erforderlich, inwieweit sich dieser Begriff auf dem Weg vom *Naturrechtsaufsatz* von 1802 zur *Phänomenologie* verschoben hat. *Naturrechtsaufsatz* und *Phänomenologie* werden durch zahllose begriffliche Parallelen zusammengehalten: die Ständelehre im Kapitel „Herr und Knecht“, Passagen aus der Kantkritik in den Kapiteln „gesetzgebende“ und „gesetzprüfende Vernunft“, die bellizistische Vernunft, die sich zwischen den Staaten entfaltet, im Kapitel über den „Weltlauf“ und noch ausführlicher in der „sittlichen Welt“; nichtsdestotrotz sind deutliche Perspektivverschiebungen zu konstatieren. Bei Rosenzweig findet sich die Beobachtung, Hegel habe sich „kaum je weiter von seiner früheren und späteren Verstaatlichung des Sittlichen entfernt“ als in der *Phänomenologie*.⁽²⁾ Es soll im folgenden darum gehen, wie sich Hegels theoretische Lösungen des Problems einer „Verstaatlichung“ des Absoluten in *Naturrechtsaufsatz* und *Phänomenologie* unterscheiden und welcher Art die Sonderstellung letzterer eigentlich ist. Hegels Entwurf eines „Endstaates“ hat in Marx’ und Kojèves Interpretation ungeahnte utopische Energie freigesetzt; der Versuch wäre interessant, jenseits der politischen Entwürfe des 20. Jahrhunderts den Gedanken der sittlichen Totalität für das gegenwärtige Denken zurückzugewinnen und damit den sich in Hegels Systembemühen äußernden „methodische(n) Monismus“⁽³⁾ als durchaus in die Sprache einer modernen Politik übersetzbar zu erweisen.

Für die Theoretiker des neuzeitlichen Naturrechts konstituierte sich Staatlichkeit wesentlich durch Entgegensetzung zum Naturzustand. Hegel unterwarf nun diesen Gedankenkomplex bereits im *Naturrechtsaufsatz* einer harschen Kritik: die „empirische“ Naturrechtsschule (Hobbes und Rousseau) habe nie vollständig von der jeweiligen historischen Gesellschaft abstrahiert und immer nur isolierte, zufällige Eigenschaften als „*Natur und Bestimmung des Menschen*“ (WBN 444) definiert. Doch bleibt Hegel genau besehen mit dem aristotelisch gedachten Begriff der „organischen Sittlichkeit“ (mit der implizierten Höherwertigkeit des Ganzen über dem Individuum) der Tradition des Naturzustandes wenigstens indirekt verhaftet.⁽⁴⁾ Erst nach dem *System der Sittlichkeit* gibt er in den Jahren 1805/1806 das aristotelische Naturprinzip auf; damit geht seine aristotelische Phase zuende,⁽⁵⁾ und der Naturzustand – die Tradition der „natural world“ (Leo Strauss) – verschwindet aus dem Horizont seines Denkens. In der *Phänomenologie* wird er nur noch als Metapher abgerufen, wenn Hegel etwa im Kapitel über die „Verwirklichung des vernünftigen Selbstbewußtseins“ im Abschnitt über „Das Gesetz des Herzens“ schreibt:

„Das Allgemeine, das vorhanden ist, ist daher nur ein allgemeiner Widerstand und Bekämpfung aller gegeneinander, worin jeder seine eigene Einzelheit geltend macht, aber zugleich nicht dazu kommt, weil sie denselben Widerstand erfährt, und durch die andern gegenseitig aufgelöst wird.“ (Phän 251)

Der Naturzustand à la Hobbes wird hier nicht etwa anlässlich des Kampfes von „Herr und Knecht“ oder gar „Lust und Notwendigkeit“ zitiert, sondern in einer Passage unmittelbar vor dem Kapitel „Die Tugend und der Weltlauf“, d.h. während der Grundlegung sittlicher Vernunft. Indizien im Text legen zudem nahe, daß wir uns hier im *status civilis*, genauer gesagt unter der Herrschaft des ancien régime vor 1789 befinden;⁽⁶⁾ doch ist dieser Rechtszustand von innen her verfault, er verbirgt nur die „allgemeine Befehdung“ (Phän 251) und ist durchsetzt vom „conatus“ des Einzelnen, d.h. er ist – wie schon Spinoza gegen Hobbes vorgebracht hatte – nicht vollzogen und damit leer. Die Tatsache, daß Hegel den Naturzustand hier unter die Kategorien der Allgemeinheit und Besonderheit faßt, spiegelt die Tatsache wider, daß der unmittelbare Nexus zwischen Gemeinschaftsbildung und gesellschaftlicher Rationalität – wie er den

Naturrechtsaufsatz bestimmt – nicht mehr gültig ist. Der Naturzustand wird identitätsphilosophisch gefaßt als Bewußtseinsgestalt, nicht als realer Zustand.

2

Ebenso verschiebt sich im Übergang von *Naturrechtsaufsatz* zur *Phänomenologie* die Funktion menschlicher Individualität. In seiner vorphänomenologischen Zeit entwirft Hegel das Individuum stets vor dem Hintergrund einer ursprünglichen Polissittlichkeit: es ist nichts an sich und kann sich nur entfalten in der Teilhabe am Ganzen; es ist kollektiv-organizistisch definiert. Aus der Polemik gegen die „Unterwürfigkeit“ der formalistischen Naturrechtstradition geht hervor, daß Hegel die romantische Vorstellung eines starken heroischen Individuums vorgeschwebt hat. Doch wird diese Individualität von ihm als monolithischer Begriff gedacht,⁽⁷⁾ das Individuum ist der „Leib“ der absoluten Sittlichkeit (WBN 508), die Totalität ist ihm direkt implantiert, und damit ist es nicht in reale politische Zustände einfügbar.

Der starre Begriff der Einzelheit soll sich nun in der *Phänomenologie* auflösen. Der Begriff einer „ursprünglich-bestimmte(n) Natur“ (Phän 261) der Individualität bezeichnet hier eine Natur, die sich in der Vergesellschaftung vage durchhält und gleichzeitig aufbraucht und die eindeutig ausdifferenziert ist: mit dem Kapitel „Das geistige Tierreich“ stehen wir auf dem Plateau der „an und für sich reell werdenden Individualität“, die durch „Fähigkeit, Talent, Charakter“ (Phän 263) bestimmt ist. Die unterscheidungslose, vorgesellschaftliche Natur nimmt dagegen nur innerhalb des *Individuums für sich* Bedeutung an, indem das Individuum diese als „Zweck“ vorfindet, welcher sein Handeln bestimmen kann, aber genauso durch die Handlung erst bestimmt wird:

„Das ans Handeln gehende Individuum scheint sich also in einem Kreis zu befinden, worin jedes Moment das andere schon voraussetzt, und hiemit keinen Anfang finden zu können, weil es sein ursprüngliches Wesen, das sein Zweck sein muß, erst aus der Tat kennen lernt, aber um zu tun, vorher den Zweck haben muß.“ (Phän 264)

Indem die „ursprünglich-bestimmte Natur“ der Individualität als „*Resultat*“ (Phän 261), also als Ende, nicht als Anfang einer Bewegung gefaßt wird, schiebt sich über den Naturbegriff ein starker Zweckbegriff, den Hegel bekanntlich in der Vorrede zur

Phänomenologie im Aristotelischen Sinne verteidigt.⁽⁸⁾ Der Zweckbegriff scheint aber nur *sekundär* auf als Bewußtseinsinhalt im Prozeß des „Tuns“ (Phän 262 f.). Er übernimmt zudem ansatzweise schon die Begründungsfunktion des Naturbegriffes, nicht wie im christlichen Naturrecht als Chiffre einer prästabilierten Harmonie zwischen dem „Reich der Natur“ und dem „Reich der Zwecke“, die den politischen Werdegang des Geistes naturteleologisch erklären könnte, sondern – wie dies erst in der *Rechtsphilosophie* vollständig entfaltet wird – als Teil der immanenten Teleologie des Willens.⁽⁹⁾ Zugleich tut dieser Zweckbegriff ein Übriges, um die Reste einer Unterscheidung zwischen Natur- und Rechtszustand auszulöschen.

3

Da die sittliche Totalität bei Hegel nicht die Befriedigung der Natur bedeutet, sondern ihre vollständige Realisation, kommt er nie an den Punkt, wo der Übergang in den *status civilis* eine grundständige Bedeutung annehmen könnte. Dennoch wäre es irreführend zu behaupten, die Übergangsproblematik der Naturrechtstradition trete bei Hegel überhaupt nicht in Erscheinung: sie kehrt vielmehr in der Frage wieder, wie das Individuum in die sittliche Totalität eingehen könne.

Im *Naturrechtsaufsatz* entwickelt Hegel bekanntlich nur eine einzige theoretische Lösung: das Individuum beweist allein im Tod sein „Angehören einem Volke“ (WBN 481). Denn die Totalität wird dem Individuum vollständig negativ zugetragen: „so ist die Sittlichkeit, insofern sie am Einzelnen als solchem sich ausdrückt, ein Negatives“ (WBN 505). Garantie für seine Zugehörigkeit zu dieser Totalität ist die „Vernichtung der Einzelheit“, d.h. die Negation aller seiner Bestimmtheiten und die Realisation der absoluten Freiheit, d.h. des Todes. Dieser Übergang ist vollständig präreflexiv und nicht dem individuellen Bewußtsein zueigen. Eine kontraktualistische Lösung wird dagegen aufs Schärfste abgelehnt, da sie eine Besonderheit, den Vertragsschluß, unangemessen zum Ganzen macht.⁽¹⁰⁾ Mit anderen Worten gelingt der Übergang des Individuums ins Ganze nur im Ausnahmezustand; Hegel verfügt nicht über andere gedankliche Instrumentarien, um das Individuum im Gesellschaftszustand in einem materialen Zusammenhang mit anderen Individuen zu denken.

In der *Phänomenologie* gelingt eine andere, komplexere Lösung der Übergangsproblematik, indem Hegel auf dem Subjekt vorgängige Strukturen oder Medien rekurriert.⁽¹¹⁾ Hier wird die im *Naturrechtsaufsatz* eingeforderte nicht-kontraktualistische Vereinigung der Einzelnen in einem Ganzen denkbar. Insbesondere wird die Anerkennungsproblematik

wichtig: die dem Begriff der Anerkennung von Fichte angetragene spekulative Prägung (der nicht nur die Rechtsperson, sondern das Individuum in seiner Ganzheit betrifft) erlaubt es Hegel in der *Phänomenologie*, die Nationalökonomie, verantwortlich für die Verflechtung der individuellen Bedürfnisse, und das moderne Naturrecht, verantwortlich für die Anerkennung der individuellen Freiheit, in einem einzigen Begriff zu verbinden.⁽¹²⁾ Doch obwohl diese Anerkennungstheorie immer wieder sozialphilosophische Deutungen inspiriert hat, darf nicht übersehen werden, daß sie in erster Linie nicht inter-individuell (und damit politisch) ist, sondern bewußtseinsimmanent.⁽¹³⁾ Der Rückzug auf die Bewußtseinsstufe bedingt denn auch, daß die Anerkennung sich nicht ausformen kann in einem fixierten gesellschaftlichen Zustand.⁽¹⁴⁾

Dieses Verschwinden des Politischen in der *Phänomenologie* zeigt sich ebenso in Hegels Behandlung der Freiheit und des Zwanges. Hegel hat hier einerseits seinen im *Naturrechtsaufsatz* entwickelten Begriff absoluter Freiheit deutlich revidiert.⁽¹⁵⁾ Paradoxiereise markiert die *Phänomenologie* andererseits auch den Moment, wo Hegel die individuelle Gewalt am meisten Geltung erfahren läßt;⁽¹⁶⁾ doch mündet dieser Begriff der Gewalt nicht in einem Gesellschaftszustand: der Kampf zwischen Herr und Knecht endet mit der Entstehung der Allgemeinheit des Denkens, nicht aber mit der Entstehung einer Ständeordnung. Auch am Begriff der „Ehrlichkeit“ zeigt sich deutlich, daß in der *Phänomenologie* eine Gesinnung, aber kein neuer gesellschaftlicher Status das Individuum über sich hinausführt.⁽¹⁷⁾ Offenbar muß – auch in einer sozialphilosophischen Ausformulierung dieses Gedankens – die epistemische Einheit zwischen Individuum und Totalität immer mitgedacht werden.⁽¹⁸⁾ Dieser eigentümliche epistemische Holismus tritt an die Stelle der ursprünglich im aristotelischen Naturbegriff angelegten Legitimationskraft: der Übergang vom Einzelnen zum Ganzen geschieht zuerst durch das „geistige Wesen“ (Phän 276), der „allgemeinen Sache“, die noch unterhalb der Sphäre des Rechts anzusiedeln ist.

4

Hegels früher Staatsbegriff ist definiert durch die Polissittlichkeit und findet sich durchwegs der Natur adäquiert, die metaphysisch aufgeladen wird von einer Kongregation aus Begriffen Aristoteles' und Spinozas – sie ist einmal die „Totalität“ im Sinne von Spinozas „deus sive natura“, zum anderen das Wesen, welches dem Einzelnen „der Natur nach“ vorangeht.⁽¹⁹⁾ Der Staat ist organisatorisch entworfen und schließt dabei jedoch jede Form von Auto-Organisation aus (wie dies deutlich wird an

Hegels Polemik gegen das „Selbstorganisieren“, WBN 517, 520). Die Staatlichkeit ist darüberhinaus als „höchster Punkt“ – „höchster Wille“ – zu denken (WBN 472), sie ist ständisch verfaßt und besitzt Individualität – etwa in dem Sinne, wie Montesquieu von der Eigenart unterschiedlicher Staaten spricht.⁽²⁰⁾ Anhand der Fichte'schen Konstruktion des „Ephorats“ diskutiert Hegel die Theorie, durch Teilung der Macht diese zu kontrollieren (WBN 472, 475): ihm zufolge würde sich auf diese Weise entweder eine Pattsituation ergeben („ein vollkommenes perpetuum quietum“, WBN 473), das den Staat handlungsunfähig werden ließe, oder der Machtwille eines Einzelnen würde sich durchsetzen und die theoretisch entworfene Balance wieder vernichten. Hegel führt offensichtlich das Postulat einer reinen, unbeschränkten Souveränität bei Hobbes und Spinoza fort, kehrt es aber in seinem Sinne um – wenn z.B. der mit der Tradition des natural law nicht ohne weiteres zu vereinbarende realpolitische Zug hervortritt, daß offensichtlich „Härte“ und „Wille der Macht“ der „Humanität“ und „Vertragssicherheit“ überlegen sein sollen (WBN 498). Dies mag Hegels fatalistische Vision einer „Tragödie des Absoluten“ widerspiegeln, die den „edlen Stand“ der Freien immer wieder notwendig untergehen sieht (WBN 383 f.).

Während der Begriff des Staates im *Naturrechtsaufsatz* noch eindeutig definiert ist, wird er in der *Phänomenologie* unscharf und vielgestaltig: er gerät zum amphibolischen Inhalt der verschiedenen Bewußtseinsgestalten. Es gibt in diesem Sinne kein Konzept der Staatlichkeit, das sich auf den verschiedenen Bildungsstufen des Geistes durchhielte, sondern angemessener wäre zu sprechen von verschiedenen Staatsbegriffen, bei denen dennoch nicht eine finale Konvergierbarkeit im Absoluten ausgeschlossen werden kann.

Der Begriff des Staates tritt zum ersten Mal an prominenter Stelle im Kapitel „Die sittliche Welt“ auf, als „sittliche Staatsmacht“ oder „Gemeinwesen“ (Phän 293). Doch ist der Staat noch nicht vollständig begründet: der menschliche Gesetzgeber muß sich der Gesetze der Götter erwehren (insbesondere Phän 306); er ist damit Inhalt eines Bewußtseinsgestalt, keine reale Institution (Phän 303). Der Begriff enthält aber schon die spätere Konzeption der Familie als Ausgangspunkt der Gesellschaftsbildung.⁽²¹⁾

Die systematisch abgeschlossene Organisation eines Staates findet sich erst im folgenden Kapitel im „Rechtzustand“ des römischen Reichs. Im Kapitel „Die Bildung und ihr Reich der Wirklichkeit“ behandelt Hegel den Gegensatz von „Staatsmacht“ und „Reichtum“ (Phän 327). Er diagnostiziert damit einen neuen Aspekt: der Staat muß sich unter den Bedingungen der sich intensivierenden Geldwirtschaft behaupten. Die „Staatsmacht“ wird hier in Begriffen beschrieben, die vergleichbar wären mit dem

jenseits aller Parteien agierenden Staat bei Hobbes; sie verweilt hier noch unentschlossen zwischen „den verschiedenen Meinungen“ und ist damit noch keine „Regierung“ (Phän 334). Erst durch die Selbstentfremdung des Individuums sieht Hegel die Staatsmacht sich zu einem „Selbst“ erheben (Phän 334). Dies geschieht durch den geschichtlichen Verfall der Untertanenloyalität hin zu einer Schwundstufe der „Schmeichelei“ (ibid). Überraschend behauptet Hegel hier, daß die fürstliche Souveränität sich durch diese geistige Unterwerfung der Untertanen die absolute Herrschaft angeeignet habe. Offensichtlich handelt es sich um einen sprachlich verfaßten Begriff des Politischen – eine Politik der Dialogik –, den Hegel aber wiederum an das ancien régime anbindet.⁽²²⁾

Die französische Revolution – „Die absolute Freiheit und der Schrecken“ – ist für Hegel in mehrfacher Hinsicht Verwindung des Bisherigen. Seine Kritik an dieser voraussetzungslosen Staatsgründung ist pointiert und läßt sich vor allem an seiner Polemik gegen vier Thesen festmachen: (1) Vertretung des Volkes durch den Staat; (2) Gewaltenteilung; (3) Konstitution eines allgemeinen Willens aus den Einzelwillen; (4) Notwendigkeit von Parteien für die Bildung einer Regierung. Aus einzelnen Passagen der *Phänomenologie* lassen sich Hegels Einwürfe leicht rekonstruieren.⁽²³⁾ Zugleich vernichtet die französische Revolution in Hegels Augen aber auch jede Möglichkeit der Ausformung eines idealen modernen Staates:⁽²⁴⁾ die Jakobinerherrschaft endet damit, daß das „wirkliche Reich“ vom „Reich des Glaubens und der Einsicht“ (Phän 394) abgelöst und damit der Begriff der Staatlichkeit selbst fraglich wird. Spätestens hier ließen die Interpreten der *Phänomenologie* traditionellerweise die Parallelen mit der historischen Wirklichkeit Hegels enden.

Interessant wäre nun aber der Versuch, in der folgenden Endgeschichte des Bewußtseins auch Durchgriffe auf das politische Sein (und damit Einsichten der politischen Reflexion) zu suchen. Ungeachtet der Frage, ob das Religionskapitel als Weiterführung des Moralitykapitels oder als Exkurs, der nicht notwendig für das Werden des absoluten Wissens ist, zu lesen sei,⁽²⁵⁾ lassen sich in ihm Spuren für eine neue politische Organisation finden, die in einer prononcierten Beziehung zum Absoluten stehen dürfte. Obwohl das Kapitel „Natürliche Religion“ nicht explizit gesellschaftstheoretische Operationen zum Gegenstand hat, existieren hier ein „arbeitende(s) Selbstbewußtsein“, der „Arbeiter“ und das „Werk“ – zweifellos Chiffren für die Politik der Moderne – fort (Phän 456 ff.). Genauso schreibt Hegel hier über den Haß zwischen den Völkern, die sich „auf den Tod“ bekämpfen und „bestimmte Tiergestalten“ sind – man vergleiche dies mit dem Konflikt Leviathan-Behemoth bei

Hobbes (Phän 454). In der folgenden Passage über die „Kunst“ geht die Analyse Hegels nun noch einen Schritt weiter:

„Das Wort der Versöhnung ist der daseiende Geist, der das reine Wissen seiner selbst als allgemeinen Wesens in seinem Gegenteile, in dem reinen Wissen seiner selbst als der absolut in sich seienden Einzelheit anschaut, - ein gegenseitiges Anerkennen, welches der absolute Geist ist.“ (Phän 441) ⁽²⁶⁾

Übersetzt man diese Passage in gesellschaftstheoretische Begriffe, würde sie den dem Ende der Geschichte entsprechenden gesellschaftlichen Zusammenhang bezeichnen, der gekennzeichnet wäre von einer gegenseitigen Anerkennung aller Individuen. Die Anerkennungsprozesse sind nicht mehr gleicher Natur wie die früheren, im Gesellschaftszustand statthabenden Anerkennungsprozesse, denn sie sind nicht mehr durch egoistische, partikulare Interessen gekennzeichnet; zudem würde das Volk in einem solchen Staat unerachtet jeglicher gesellschaftlicher Unterschiede „an den Entschlüssen und Handlungen der Regierung“ Anteil nehmen. Der neue Staat ist christlich – er ist die „absolute Religion des Christentums, welche eins ist mit der absoluten Philosophie“.⁽²⁷⁾ Die Staatlichkeit sinkt auf eine Stufe zurück, die überthront wird von Religion und Geistigkeit.⁽²⁸⁾

Diese Einheit ist nun – wie im Kapitel „Das geistige Kunstwerk“ klar wird – in der Kunst und der Sprache realisiert, die nun „Element und Behausung“ (Phän 474) sind. Diese neue Ordnung ist wie die Kulthandlung vor einem Kunstwerk:

„Das Volk, das in dem Kultus der Kunstreligion sich seinem Gott naht, ist das sittliche Volk, das seinen Staat und die Handlungen desselben als seinen Willen und das Vollbringen seiner selbst weiß.“ (Phän 470)

Indem der Wille das Gesetz als Teil seines eigenen Wesens erkennt, wird der Begriff von Freiheit als Freiheit von Zwang weniger relevant; wie in Fichtes politischem Entwurf erlischt der Zwang. Wie immer eine solche ohne Zwang auskommende Organisationsform aussehen mag, sie zielt nicht auf eine Form der Nationalstaatlichkeit ab:

„Diese Allgemeinheit, zu der der Geist in seinem Dasein gelangt, ist jedoch nur diese erste, die von der Individualität des Sittlichen erst ausgeht, ihre

Unmittelbarkeit noch nicht überwunden, nicht Einen Staat aus diesen Völkerschaften gebildet hat.“ (Phän 474)

Hegel hatte im *Naturrechtsaufsatz* gegen die „Gestaltlosigkeit des Kosmopolitismus“ und die „Leerheit eines Völkerstaates und der Weltrepublik“ argumentiert (WBN 529 f.) und wird in späterer Zeit die nationalstaatliche Orientierung unzweideutig zurückgewinnen.⁽²⁹⁾ Doch in seiner *Phänomenologie* hat sich der Philosoph offenbar eine Zeit lang deutlich von dieser Konstante seines eigenen Denkens entfernt. Am Ende des philosophischen Textes und damit zeitgleich im Ausgang der Geschichte steht ein „Pantheon“, in dem sich die „Volksgeister“ versammeln, um „Eine Nation“ zu werden (Phän 474).

5

Die Beschaffenheit dieses „Endstaates“ ist Gegenstand zahlloser Diskussionen in der Hegeldeutung geworden; unbestritten dürfte sein, daß er in Hegels Verständnis keineswegs identisch mit einem historischen Staat ist. Bekanntlich sah Lukacs in diesem Punkt gerade ein Scheitern des ursprünglichen Projekts der *Phänomenologie*, ein Abweichen Hegels von seinem Versuch der Widerspiegelung eines „einheitlichen progredierenden historischen Prozesses“ und die grundlose Flucht in christliche Mythologie.⁽³⁰⁾ Dagegen ist Norberto Bobbio zufolge das Verschwinden der institutionellen Wirklichkeit eine Reflexion auf das bereits von Saint-Simon diagnostizierte Verschwinden des Staates („le pouvoir de glaive“).⁽³¹⁾ Es fehlt in der Tat in der *Phänomenologie* jeder direkte Hinweis auf die Möglichkeit einer Verwirklichung der sittlichen Totalität in einer institutionellen Wirklichkeit – die visionäre Perspektive des Endes wird nicht mithilfe einer Figur wie die des „freien Republikaners“ aus den Berner Schriften in eine Emanzipationsperspektive überführt. Hegel mag aus werkimmanenten Gründen daran gehindert worden sein, substantielle Aussagen über die institutionelle Gegenwart von 1807 zu treffen;⁽³²⁾ doch muß dies nicht zwangsläufig so verstanden werden, als habe er zu diesem Zeitpunkt die grundsätzliche Unmöglichkeit politischer Praxis in der Moderne diagnostiziert.⁽³³⁾ Vielversprechender scheint es, die utopische Energie, die die vage Natur dieses „Endstaates“ bei Denkern von Marx zu Kojève und Bloch freigesetzt hat, nicht aufzugeben, sondern in einer Weiterentwicklung Hegelscher Argumente zu bewahren.

In diesem „Endstaat“ ist die geschichtliche Zeit (Kojève) offensichtlich an ihr Ende

gelangt, Einzelwille und allgemeiner Wille sind ineinandergefallen, und dieser „Staat“ steht in einer direkten Beziehung zum absoluten Wissen oder – wie Kojève schreibt – ist die „base réelle (l’infrastructure’) ... du système absolu“.⁽³⁴⁾ Zugleich ist er Pendant zu der von Hegel in seiner „Vorrede“ so emphatisch apostrophierten „Zeit der Geburt“ (Phän 9). Man muß nicht Kojèves Gleichsetzung von Hegel und Napoleon folgen, um hier den Optimismus eines vereinten Europas zu spüren; zugleich befindet sich dieser Optimismus immer noch im Gleichklang mit jener Behauptung aus dem *Naturrechtsaufsatz*, der zufolge das Sittliche primär eine Anschauung sei, die ein „dieses, eine lebendige Beziehung und absolute Gegenwart“ enthält (WBN 468). Wir haben hier zu tun mit einer Anschauung der politischen Totalität, die nur nicht in einer institutionellen Definition des napoleonischen Europas auf den Druckseiten der *Phänomenologie* zur Ruhe gekommen ist, sondern die vage und richtungslos bis in unsere Gegenwart hinein wirkt.

Zahllose politische Theorien des 20. Jahrhunderts haben sich als Formen eschatologischen Denkens herausgestellt und sind zugleich überholt worden vom Faktischen. Mit der Globalisierung bricht noch einmal – oder zum ersten Mal – das Geschichtliche herein und beendet ein scheinbares „fin de l’histoire“: schon verschwunden geglaubte Staatlichkeit kehrt auf einem höheren Niveau wieder; weitaus kompliziertere Formen der staatlichen Organisation und der Rechtssysteme als je im 19. oder 20. Jahrhundert denkbar sind im Entstehen. Es gibt mithin ein Versprechen der „Neuheit“ globaler Geschichte, das Kojèves berühmtes Dilemma (zwischen einer allgegenwärtigen amerikanischen Lebensform und einem japanisch ausgeformten „Snobismus“) seiner letzten Gültigkeit beraubt.

Doch wäre unschwer zu zeigen, daß die weltweit Geltung beanspruchenden politischen Prozesse in der Art einer formalistischen Sittlichkeit operieren und die sie prägende westliche Rationalität weitgehend entfremdet ist von dem Ethos der verschiedenen Weltsphären. Die strukturelle Arroganz westlicher Demokratien steht ab von dem Ideal einer ursprünglichen, in der griechischen (aber auch etwa der arabischen) Tradition vorhandenen Polissittlichkeit; nur ist eine solche Sittlichkeit auf globalem Niveau bislang nicht denkbar. Die neue globale Realpolitik ist nicht notwendig, nicht einem allgemeinen Willen entsprungen und hochgradig kontingent, so daß sie sich immer noch Hegels Bannstrahl aussetzt:

„Was hiermit gezeigt worden, ist, daß das Sittliche, welches nach dem Verhältnis allein gesetzt wird, oder die Äußerlichkeit und der Zwang, als

Totalität gedacht, sich selbst aufhebt.“ (WBN 475).

Andererseits ist unsere Epoche eine Zeit größtmöglicher Unmittelbarkeit, eines ewigen Präsens: sowohl die Technik, als auch die verschiedenen Ideologien entwerfen Formen der höchsten Unmittelbarkeit (mediale Repräsentation, Verkehr, Internetarchive, globale Konferenzen). Doch die Totalität (des Weltganzen) entzieht sich dieser Unmittelbarkeit auf eine merkwürdige Weise: die wahren sozialen Prozesse scheinen in ihr nicht aufgehoben. Die angebliche Unmittelbarkeit, die in Kommunikationsmedien und formellen Prozessen ausgedrückt ist, verhindert oftmals geradezu die „absolute Gegenwart“ der Totalität, da sie nur „nach dem Verhältnis allein gesetzt“ erscheint und nicht die wahren Interessen der „multitude“ einschließt. Es ist sicher richtig zu sagen, daß es in der Gegenwart noch keine „Einheit der Anschauung“ globaler Totalität gibt, eine Einheit, wie sie Hegel so eindrucksvoll anhand der Anschauung des Schmerzes dargestellt hat (WBN 467 f.). Eine zukünftige globale und vernünftige Politik müßte sich zuallererst der Problematik stellen, wie sich eine wahre Unmittelbarkeit konstituieren könne, die am Anfang der Geschichte einer wirklichen weltweiten Staatlichkeit stehen könnte. Hegels Begriff des „organischen“ Staates antwortet einem Hinweis Michael Wolffs zufolge nicht zuletzt auch auf erkenntnistheoretische Probleme im hegel'schen System.⁽³⁵⁾ Wie sich ein Staat herausbilden kann, der einer solchen Anschauung der Totalität entspricht, ja sie aushält und sie in sich aufnehmen kann, ist denn auch die eine Frage, die der *Naturrechtsaufsatz* mit größter Dringlichkeit gestellt hat. Eine Antwort darauf müßte zweifellos in der Weiterentwicklung phänomenologischer Analysen gesucht werden.

Literatur

Aristoteles, *Politik*, übers. v. O. Gigon, München 1973.

Bobbio, Norberto 1975, *Hegel und die Naturrechtslehre*, in: M. Riedel (Hrsg.), *Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie*, 2 Bde., Frankfurt a.M.

Giusti, Miguel A. 1987, *Hegels Kritik der modernen Welt: über die Auseinandersetzung mit den geschichtlichen und systematischen Grundlagen der praktischen Philosophie*, Würzburg.

Göhler, G. 1974, *Frühe politische Systeme Hegels*, komm. und hrsg. v. G. Göhler, Frankfurt.

Hegel, G.W.F. (Phän), *Phänomenologie des Geistes*, neu hrsg. v. H.-F. Wessels u. H. Clairmont, Hamburg: Meiner 1988.

(WBN), *Über die wissenschaftliche Behandlungsart des Naturrechts, seine Stelle in der praktischen Philosophie und sein Verhältnis zu den positiven Rechtswissenschaften*, hrsg. v. E. Moldenhauer u. K. M. Michel, Frankfurt, 1986.

Henrich, Dieter 1986, „Verständigung über Hegel,“ in: Derselbe (Hrsg.), *Hegels Wissenschaft der*

Logik, Stuttgart.

- Iltting, Karl-Heinz 1974, „Hegels Auseinandersetzung mit der aristotelischen Politik,“ in: Göhler, G. (Hrsg.), *G.W.F. Hegel, Frühe politische Systeme*, Frankfurt a.M.
- Kojève, A. 1947, *Introduction à la lecture de Hegel. Leçons sur la Phénoménologie de l'Esprit*, hrsg. von R. Queneau, Paris.
- Lukacs, Georg 1954, *Der junge Hegel und die Probleme der kapitalistischen Gesellschaft*, Berlin.
- Majetschak, Stefan 1992, *Die Logik des Absoluten: Spekulation und Zeitlichkeit in der Philosophie Hegels*, Berlin: Akademie-Verlag.
- Maurer, Reinhart Klemenz 1965, *Hegel und das Ende der Geschichte*, Stuttgart.
- Psychopedis, Kosmas 2002, „Die Begründung der Politik in den vorphänomenologischen Schriften Hegels und die ‚Phänomenologie des Geistes‘,“ in: *Hegel-Jahrbuch*.
- Riedel, Manfred 1969, „Hegels Kritik des Naturrechts,“ in: Derselbe (Hrsg.), *Studien zu Hegels Rechtsphilosophie*, Frankfurt a.M.
- Derselbe, 1975, „Natur und Freiheit in Hegels Rechtsphilosophie,“ in: Derselbe (Hrsg.), *Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie*, 2 Bde., Frankfurt a.M.
- Roberts, Julian o.J., „Hegels Begriff des Kampfes,“ siehe: http://www.lrz-muenchen.de/~julian_roberts/hegelkam.pdf.
- Rosenzweig, Franz 1920, *Hegel und der Staat*, 2 Bde., München und Berlin.
- Siep, Ludwig 1979, *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie, Untersuchungen zu Hegels Jenaer Philosophie des Geistes*, Freiburg/München.
- Taylor, Charles 1978, *Hegel*, deutsch v. G. Fehn, Frankfurt a.M.
- Welker, Michael 1978, *Das Verfahren von Hegels 'Phänomenologie des Geistes' und die Funktion des Abschnitts: 'Die offenbare Religion'*, Dissertation, Heidelberg.
- Wolff, Michael 2004, „Hegel's Organicist Theory of the State: On the Concept and Method of Hegel's ‚Science of the State‘,“ in: *Hegel on Ethics and Politics*, hrsg. von Robert B. Pippin und Otfried Höffe, Cambridge.

Anmerkungen

- (1) Ich möchte Prof. emer. Reiner Wiehl (Heidelberg) danken, dessen Anregung und Kritik eine erste Fassung dieses Artikels viel verdankt; ebenso bin ich Prof. Takayama Mamoru (University of Tokyo) und den anonymen Prüfern des japanischen Hegel-Forschungskreises für Hinweise und Berichtigungen zu großem Dank verpflichtet.
- (2) Rosenzweig 1920, I, S. 218.
- (3) Dieter Henrich 1986, S. 8.
- (4) *Politik*, 1253 a. In der Übersetzung von O. Gigon: „Der Staat ist denn auch von Natur ursprünglicher als das Haus oder jeder Einzelne von uns“, Gigon (Hrsg.), *Politik*, S. 49. In Hegels Fassung: „Das Positive ist der Natur nach eher als das Negative, oder, wie Aristoteles es sagt, das Volk ist eher der Natur nach als der Einzelne; denn wenn der Einzelne abgesondert nichts Selbständiges ist, so muß er gleich allen Teilen in *einer* Einheit mit dem Ganzen sein; wer aber nicht gemeinschaftlich sein kann oder aus Selbständigkeit nichts

- bedarf, ist kein Teil des Volkes und darum entweder Tier oder Gott.“ (WBN 505).
- (5) Riedel 1969, S. 68. Siehe Ilting 1974, S. 771. Über die Diskussion, ob der *Naturrechtsaufsatz* den Höhepunkt der aristotelischen Phase Hegels verkörpere, vgl. Giusti 1987, S. 106.
- (6) Hegel diagnostiziert auf dieser Stufe die „öffentliche Ordnung“ (Phän 251), die „gewalttätige Ordnung der Welt“ (Phän 244) und „die allgemeine Ordnung [...] als eine von fanatischen Priestern, schwelgenden Despoten und für ihre Erniedrigung hinabwärts durch Erniedrigen und Unterdrücken sich entschädigenden Dienern derselben erfundene“ (Phän 249).
- (7) Göhler 1974, S. 505 f.
- (8) Phän 16. Ilting 1974 stellt dar, wie die aristotelische Ontologie die Natur und das Telos des Menschen als „gemeinschaftsbildend“ bestimmt; er behauptet jedoch, daß „die Teleologie der ‘Natur’ nicht die Grundlage seiner [Hegels] Staatslehre“ ist, und verweist darauf, daß Hegel sich dieser Divergenz der Begründung in seinen philosophiegeschichtlichen Vorlesungen von 1805/1806 bewußt gewesen sei (768 f.).
- (9) Vgl. Riedel 1975, S. 115 f. Der Begriff der „ursprünglich bestimmten Natur“ der Individualität trägt aber schon hier deutlich die Züge des späteren Willensbegriffes (vgl. Giusti 1987, S. 105 ff.).
- (10) Hegels Polemik gegen kontraktualistische Modelle findet sich insbesondere in WBN 518 f.
- (11) Tatsächlich findet sich der Ansatz dazu schon im *System der Sittlichkeit*, wo erstmals die Arbeit als eine Form der gesellschaftlichen Mediation eine zentrale Rolle erlangt (aber noch nicht mit der naturrechtlichen Analyse im gleichzeitig entstandenen *Naturrechtsaufsatz* zusammengeschlossen wird, Göhler 1974, S. 489); die Arbeit als anerkennendes und anerkanntes Handeln und die weitere Anerkennungsproblematik finden sich dann in den Jenaer Vorlesungen zur *Realphilosophie* von 1805/06 (vgl. Riedel 1969, S. 55, G. Lukács 1954). Im *System der Sittlichkeit* ist diese erste Vermittlungsleistung aber noch ausgezeichnet durch eine Leerheit und „Abstraktion“, die zurückzuführen sein dürfte auf den immer noch monolithischen Begriff der Identität des Einzelnen (Göhler 1974, S. 505 f.).
- (12) Vgl. Giusti 1987, S. 131 f.
- (13) Majetschak 1992, S. 211 ff.
- (14) Vgl. Göhler 1974, S. 498.
- (15) Freiheit ist im *Naturrechtsaufsatz* bekanntlich die Negation der zur Wahl stehenden Bestimmungen, „die Abstraktion der Möglichkeit, daß keins von beiden ist“ (WBN 477). Das Individuum kann nun nicht mit der Freiheit koexistieren, da diese sämtliche seiner Bestimmungen negiert; nur seine „Fähigkeit des Todes“ beweist seine Freiheit (WBN 478 f.). In einem parallelen Schritt verneint Hegel paradoxerweise die Möglichkeit echter Repression: der Zwang ist eine „Äußerung der Freiheit“ (WBN 513). Dieser formalistische, noch an Schelling gemahnende Begriff wird nun zu einem zentralen Kriterium für die Abgrenzung gesellschaftlicher Organisationsformen. Im Sinne Aristoteles’ identifiziert Hegel zwei Klassen, eine der „Freien“ und eine der „Unfreien“; zusätzlich führt er einen zusätzlichen Stand der „Bourgeois“ ein, der das in der Antike nichtexistente System der Nationalökonomie verkörpern soll. Offensichtlich ist Hegel einem Konzept absoluter Freiheit verpflichtet, das

- sich auch in der Behandlung realer Zustände durchhält. In der *Phänomenologie* hat Hegel dieses absolute Konzept der Freiheit dagegen aufgegeben: in Institutionen unmittelbar verkörperte Freiheit geht im Jahr 1793 in der Schreckenherrschaft der Jakobiner zugrunde. Nur in Form der Bewußtseinsgestalt der subjektiven Freiheit bleibt ein kritisches Potential übrig, so etwa wenn Hegel über das antike Gemeinwesen schreibt, es habe sich nur durch „Unterdrückung dieses Geistes der Einzelheit“ (in Gestalt der Antigone) erhalten können (Phän 314).
- (16) In den Jenaer Schriften nach dem *Naturrechtsaufsatz* und bis hin zur *Phänomenologie* wird dem individuellen Kampf immer stärker Bedeutung eingeräumt; erst später wird seine Bedeutung mit der These eines Primats staatlicher Gewalt wieder zurückgeschraubt (Roberts o.J., S. 11).
- (17) Phän 284. Die Tätigkeit des Gesetzgebens und des Gesetzprüfens werden als zwei Momente des „sittlichen Bewußtseins“ charakterisiert, die nicht für sich bestehen können; indem sie den Gegenstand des Rechts unmittelbar repräsentieren können, gelten sie Hegel als „Formen der Ehrlichkeit“.
- (18) „Das Individuum kann also, da es weiß, daß es in seiner Wirklichkeit nichts anderes finden kann, als ihre Einheit mit ihm, oder nur die Gewißheit seiner selbst in ihrer Wahrheit, und daß es also immer seinen Zweck erreicht, nur Freude an sich erleben.“ (Phän 266).
- (19) Vgl. Riedel 1969, S. 49.
- (20) Zu der diffizilen Frage, in welcher Form ein Staat die Merkmale eines Individuums tragen kann, vgl. die Diskussion bei Roberts o.J., S. 9.
- (21) In der Rechtsphilosophie ergänzt Hegel die „Korporation“ als einen weiteren sittlichen Ursprung des Staates (vgl. *Rechtsphilosophie*, § 255).
- (22) Vgl. Rosenzweig 1920, II, S. 214 f.
- (23) Gegen die Repräsentationsthese argumentiert er, daß in der modernen repräsentativen Demokratie der Individualität des Volkes Gerechtigkeit nicht widerfahren könne, denn „wo es [das Selbst, der einzelne Wille] vertreten ist, ist es nicht“ (Phän 389). Wenn der „allgemeine Wille“ einmal von den Theoretikern der Aufklärung entfesselt ist, läßt er sich nicht mehr um die Wirklichkeit „betrügen“. Außerdem bezweifelt Hegel, daß eine Regierung, die aus dem Kampf der „Faktionen“ hervorgegangen sei, dauerhaft Bestand haben könne. Die neue Staatsform der französischen Revolution sei notwendig zur „Anarchie“ und damit zum Untergang verurteilt. Der allgemeine Wille, das, so Hegel, habe Rousseau nicht erkannt, vernichte den einzelnen Willen (vgl. Rosenzweig 1920, I, S. 217).
- (24) Tatsächlich bejaht Hegel das neue französische Kaisertum seiner Zeit, das die Restauration des ancien regime mit der Ergänzung einer Konstitutionalisierung darstellt. Dabei können durchaus Elemente der Ständeordnung neu belebt werden (vgl. Hegels Lob für die neue italienische Verfassung Napoleons; Rosenzweig 1920, I, S. 219).
- (25) Ersteres behauptet Ch. Taylor 1978, S. 231 f.; letztere These vertritt Welker 1978, S. 96 f.
- (26) Die Argumentation bewegt sich hier keineswegs in einer vorhistorischen oder antiken Epoche: dagegen spricht nicht nur die Stellung im Ganzen der *Phänomenologie*, als auch einzelne

Begriffe („Nation“, Phän 474) und die präsupponierte Fortgeltung des „vernünftigen Denkens“, wie es sich laut Hegel erst in der Aufklärung herausgebildet hatte.

(27) Rosenzweig 1920, I, S: 218.

(28) Vgl. Rosenzweig 1920, I, S. 219.

(29) Siehe insbesondere *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 333 und § 331.

(30) Lukacs 1954, S. 584.

(31) Vgl. Bobbio 1975, S. 103 f. Hegel habe hier nur die Bewegung der Sittlichkeit zu einem Ende geführt, nicht jedoch die des Staates – anders als in der Rechtsphilosophie, wo beide, wenngleich umgeformt, an ihr Ende geführt werden; Bobbio findet in der *Rechtsphilosophie* eine „höhere“ Bewegung vor, die in der Sittlichkeit, und eine ihr immanente, „niedere“, die im Staat mündet.

(32) Es ist sicher zu fragen, ob nicht Hegel, nachdem er in den Jahren nach 1802 das Naturrecht ganz von der sittlichen Natur gelöst und es auf den Begriff der Freiheit, in Gestalt des Rechts, bezogen hat (vgl. Riedel 1969, S. 64), im Jahr 1807 noch Konsequenzen seiner früheren Position abbüßt, insbesondere die Unbeweglichkeit der natürlichen Sittlichkeit, die nicht in die Geschichtlichkeit des Bewußtseins – und damit in materiale Institutionen – eingefügt werden kann.

(33) In diesem Sinne Psychopedis 2002.

(34) Kojève 1947, S. 289.

(35) Wolff 2004, S. 291 f.

(Kai Marchal · Ludwig-Maximilians Universität München)