

Autonomie und Normativität

Herausgegeben von
KURT SEELMANN und
BENNO ZABEL

Mohr Siebeck

Autonomie und Normativität



Autonomie und Normativität

Zu Hegels Rechtsphilosophie

herausgegeben von
Kurt Seelmann und Benno Zabel

Mohr Siebeck

Kurt Seelmann, geboren 1947; 1973 Promotion; 1978 Habilitation; Professuren für Strafrecht und Rechtsphilosophie an der Universität des Saarlandes und den Universitäten Hamburg und Basel.

Benno Zabel, geboren 1969; Studium der Rechtswissenschaften, Philosophie und Linguistik; 1998 Staatsexamen; 2001 Baccalaureat; 2005 Promotion; 2014 Habilitation; Privatdozent, zur Zeit Lehrstuhlvertreter an der Universität Regensburg.

e-ISBN PDF 978-3-16-153093-7
ISBN 978-3-16-152812-5

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2014 Mohr Siebeck Tübingen. www.mohr.de

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Buch wurde von Computersatz Staiger in Rottenburg/N. gesetzt, von Laupp und Göbel in Nehren auf alterungsbeständiges Werkdruckpapier gedruckt und von der Buchbinderei Nädle in Nehren gebunden.

Vorwort

Autonomie und Normativität sind Schlüsselbegriffe der Gegenwart. Gleichwohl ist deren Bedeutung für die Legitimation moderner Gemeinwesen immer kontrovers geblieben. Die politische Philosophie der Aufklärung seit John Locke und Immanuel Kant behauptet hier das immer noch einflussreiche Theoriesign. Letzteres geht sowohl für den Begriff der Autonomie und der Person als auch für den der Gesellschaft von einem individualistischen Modell aus: Danach wird Gesellschaft real oder hypothetisch aus einer Übereinkunft der Individuen erklärt, die als Personen eine Moral- und Rechtsordnung schaffen. Nun war dieses Modell zu keiner Zeit unbestritten: Politische Romantik und Historische Rechtsschule stellen ihm schon frühzeitig die These von der Eingebundenheit des Individuums in natürliche Gemeinschaften gegenüber, aus deren organischem Wachsen es begriffen werden müsse und an denen es sich zu orientieren habe. Diese Debatte ist in der Staatswissenschaft, der Soziologie oder der politischen Theorie und praktischen Philosophie immer wieder aufgegriffen und zeitbezogen aktualisiert worden. Präsent ist noch der Streit zwischen liberalen und kommunitaristischen Positionen, etwa zwischen Rawls und Nussbaum auf der einen und Taylor oder Walzer auf der anderen Seite. Hegel gilt in der Regel als Vertreter kommunitaristischer Ideen, zuweilen werden ihm sogar totalitäre oder freiheitsfeindliche Überzeugungen angesonnen. Genau besehen, hält Hegel aber beide Positionen für problematisch. Zwar besteht er darauf, dass Personalität Ergebnis eines Vergemeinschaftungsprozesses sei – man könnte deshalb auch von einem „genetischen Kommunitarismus“ sprechen. Gleichzeitig steht Hegel in der Begründung von Freiheit und Autonomie dem Individualismus durchaus nahe und geht nicht den Weg eines „normativen Kommunitarismus“. Für Hegel sind die Person und ihre Autonomie als moralische und rechtliche Größen unverzichtbar, aber nur denkbar als Resultat gelungener und verfahrensförmig abgesicherter Institutionalisierung. In den Mittelpunkt des Interesses rückt so eine Kultur wechselseitiger personaler Anerkennung, eine Kultur, die eben dadurch eine normative Ordnung schafft und garantiert. Die normative Ordnung ist dabei durch und durch Menschenwerk – vor allem darin hat Hegels Insistieren auf der Säkularität von Staat und Recht seinen Grund. Normativität ist, so Hegels zentrale Einsicht, nicht erfassbar vor und außerhalb menschlicher Institutionenbildung. Die Person ist demnach nicht vor oder außerhalb der normativen Ordnung denkbar, vielmehr konstituiert sie sich und

die normative Ordnung in einem als „Kampf um Anerkennung“ beschriebenen Prozess. Schon die kontraktualistischen Positionen des klassischen Liberalismus hält Hegel demgegenüber für normativ unterbestimmt, zumal sie die Norm des „pacta sunt servanda“ ebenso wie die geistigen Kompetenzen der sich selbst bindenden Personen einfach voraussetzen statt sie zu begründen bzw. in ihrer geschichtlichen Verfassung zu begreifen. Damit werden sie ihrem eigenen Anspruch nicht gerecht. Mit dieser Kombination aus politischem Republikanismus, rechtlichem Institutionalismus und normativem Individualismus steht Hegel in seiner Zeit allein.

Es ist aber gerade dieses innovative Modell von Autonomie und Normativität, das für die gegenwärtige rechts- und moralphilosophische Diskussion eine Reihe von Anknüpfungspunkten bietet, man denke nur an die durch die Lebens- und Kognitionswissenschaften neu entfachte Kontroverse um die Seinsweise des Subjekts als selbstbewusstem Akteur. Die immer wieder vernehmbare Rede von der Entmythologisierung des Geistes durch eine Aufwertung des Mentalen kann deshalb mit Hegel darüber aufgeklärt werden, dass die neurowissenschaftlichen, mentalen, psychologischen oder physiologischen Vokabulare zwar dort ihren Wert haben, wo sie auf die Fähigkeiten und Kompetenzen des einzelnen Menschen als Mitglied einer sinnstiftenden Ordnung abstellen und diese in das individuelle Bedürfnis- und Verhaltensschema einordnen. Sie stoßen aber dort an ihre Grenzen, wo dieser mentalistische und bedürfnisgeleitete Fähigkeitenansatz zur Grundlage einer allgemein anerkannten Lebens- und Kooperationsform gemacht werden soll. Hier besteht, darauf kann man mit Hegel hinweisen, die Gefahr einer radikalen Unterbestimmung des Sozialen und Personalen. Nun hält sich aber vor allem die Rechts- und Moralphilosophie zugute, ähnliches gilt für die moderne Rechtswissenschaft, das Verständnis des Personalen und Sozialen von metaphysischen und holistischen Positionen, wie denjenigen Hegels, emanzipiert zu haben. Nimmt man jedoch die zugegebenermaßen nicht immer leicht verständliche spekulative Semantik Hegels ernst, so lässt sich das Potential erkennen, das mit dem mehrdimensionalen Projekt eines politischen Republikanismus, rechtlichen Institutionalismus und normativen Individualismus verbunden ist. Mit Hegel kann man nämlich darauf insistieren, dass die allgemein anerkannte Statusbegründung der Person und die säkulare Würdezuschreibung, die gängige Rede von subjektiven (Abwehr-)Rechten, von positiver und negativer Freiheit, nur dann verständlich und im Sinne einer umfassenden *condition humaine* interpretierbar sind, wenn diese im Kontext tradierter und reflektierter Vollzugs-, Praxis- und Kooperationsformen lokalisiert wird. Insofern kann der (objektive) Geist dann auch als transzendente Bedingung der Möglichkeit individuellen Handelns und Urteilens begriffen werden. Das heißt keineswegs, dass damit auf einen Schlag sämtliche Probleme und Dilemmata der zeitgenössischen Rechts- und Moralphilosophie gelöst wären. Ganz im Gegenteil, die Fragen nach der normativen Bedeutung des Menschen

als Person, nach den Gerechtigkeitsstandards weitgehend atomisierter Gesellschaften und nach einem Bereich des Unverfügbaren, jenseits von Szientismen, Naturalismen und Biologismen, bleiben virulent oder sind es in der Gegenwart erst geworden. Es heißt aber, dass wir mit einem relationalen Personen- und Rechtsverständnis für die notwendige Selbstvergewisserung und Selbstaufklärung der je als fortschrittlich oder nachmetaphysisch behaupteten Standpunkte sensibilisiert und dadurch in die Lage versetzt werden, die Tragfähigkeit unseres theoretischen und praktischen Wissens besser einzuschätzen. Spätestens an diesem Punkt trifft sich aber das Anliegen Hegels (wieder) mit dem Anspruch einer ebenso machtkritischen wie skeptischen Moderne. Denn beiden geht es letztlich um die Abwehr freiheitswidrigen Denkens und autonomiefeindlicher Ordnungen.

Die Beiträge des vorliegenden Bandes wollen das eben beschriebene Diskursfeld anhand von Detailanalysen abschreiten und vertiefen. Aus philosophischer, soziologischer, rechtswissenschaftlicher, aus politiktheoretischer und historischer Perspektive geht es vor allem darum, Bedeutung, Wandel und Berechtigung traditionell gesellschaftskonstitutiver Begriffe und Praxen, der Person und Institution, des Rechts und der Moral *etc.*, offen zu legen. Die Distanz zwischen der Epoche Hegels und der Gegenwart bildet insofern den Resonanzraum und Interpretationshorizont für das, was wir eine strukturelle Kulturgeschichte nennen können. Das Ziel ist ein Gespräch über die Grundlagen unseres Gemeinwesens.

Kurt Seemann und Benno Zabel

Inhaltsverzeichnis

I. Autonomie, Normativität, Person

<i>Jean-François Kervegan</i> Person, Subjekt, Institution. Bemerkungen über die Tiefenstrukturen der Rechtsphilosophie Hegels . . .	3
<i>Giacomo Rinaldi</i> Hegel und das philosophische Verständnis der Person	18
<i>Heikki Ikäheimo</i> Fichte on Recognizing Potential Persons	44
<i>Carla De Pascale</i> Kommentar zu „Fichte on Recognizing Potential Persons“ von Heikki Ikäheimo	57
<i>Stephan Stübinger</i> Hegel und das moderne Verständnis der Person im Recht	69

II. Autonomie, Normativität, Anerkennung

<i>Sabrina Zucca-Soest</i> Das Recht der Menschenwürde	99
<i>Christoph Enders</i> Kommentar zu „Das Recht der Menschenwürde“ von Sabrina Zucca-Soest	126
<i>Gerhard Luf</i> Institutionelle Dimensionen der Menschenwürde bei Hegel	138

III. Autonomie, Normativität, Recht

Benno Zabel

Das Recht der Institutionen. Zu einer Kultur der Freiheit jenseits von Individualismus und Kollektivismus	153
---	-----

Sebastian Rödl

Recht als Dasein des freien Willens	177
---	-----

Klaus Vieweg

Die bürgerliche Gesellschaft als ‚Verstandesgemeinschaft‘. Zur logischen Grundlegung von Hegels praktischer Philosophie	190
--	-----

Wolfgang Schild

Geschworenengericht und Strafrechtsinstitution	207
--	-----

Diethelm Kleszczewski

Kommentar zu „Geschworenengericht und Strafrechtsinstitution“ von Wolfgang Schild	227
--	-----

Katrin Gierhake

Kommentar zu „Geschworenengericht und Strafrechtsinstitution“ von Wolfgang Schild	235
--	-----

Stephan Kirste

Hegel und der postnationale Verfassungsstaat. Supranationale bürgerliche Gesellschaft und sittliche öffentliche Ordnung am Beispiel der Europäischen Union	240
--	-----

IV. Autonomie, Normativität, Geschichte

Christian Schmidt

Das Recht der Geschichte	263
--------------------------------	-----

Günter Dux

Radikale Historisierung. Zur unzeitgemäßen Genialität der Philosophie der Geschichte Hegels	278
---	-----

Pirmin Stekeler-Weithofer

Logik der Geschichte und Geschichte im Begriff.

Zum notwendigen Holismus in jeder Praxisformanalyse 295

V. Autonomie, Normativität, Natur

Kenneth R. Westphal

Autonomie und Freiheit verkörperter Personen.

Bemerkungen zu Hegel und den heutigen Lebenswissenschaften 307

Daniela Demko

Autonomie in den *Life Sciences* und Hegels Institutionenlehre 327

Ludwig Siep

Freiheit, soziale Identität und Natur in Hegels praktischer Philosophie ... 356

VI. Autonomie, Normativität, Ethik

Klaus-M. Kodalle

Spannungen und Gewichtsverlagerungen im *Verzeihungsdiskurs*

des deutschen Idealismus 371

Kurt Seelmann

Ethische Räume jenseits rechtlicher Institutionen?

Gnade, Versöhnung und Verzeihung bei Hegel 389

Elisabeth Weisser-Lohmann

Kommentar zu „Spannungen und Gewichtsverlagerungen im
Verzeihungsdiskurs des deutschen Idealismus“

von Klaus-Michael Kodalle

und

„Ethische Räume jenseits rechtlicher Institutionen?“

Gnade, Versöhnung und Verzeihung bei Hegel“

von Kurt Seelmann 398

Erzsébet Rózsa

Versöhnung jenseits und diesseits rechtlicher Institutionen bei Hegel 406

VII. Autonomie, Normativität, Metaphysik

Walter Jaeschke

Das Ewige, das gegenwärtig ist – Metaphysik und Naturrecht 423

*Birgit Sandkaulen*Kommentar zu „Das Ewige, das gegenwärtig ist –
Metaphysik und Naturrecht“

von Walter Jaeschke 432

Autorenverzeichnis 437

Personenregister 441

Sachregister 443

I. Autonomie, Normativität, Person

Jean-François Kervegan

Person, Subjekt, Institution. Bemerkungen über die Tiefenstrukturen der Rechtsphilosophie Hegels

Obwohl der zweite, der Form nach eher klassische Titel des hegelschen Traktats von 1820 *Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse* die dualistische Struktur der modernen Naturrechtslehre widerzuspiegeln scheint, gibt der andere Titel *Grundlinien der Philosophie des Rechts* Anlass dazu, diesen Eindruck zu korrigieren. In der Tat besitzt die Lehre des objektiven Geistes gleichzeitig eine monistische, eine binäre und eine ternäre Komposition. Das Anliegen dieses Beitrags ist, diese komplexen Kompositionen als ein Indiz der wirklichen ‚Tiefenstrukturen‘ der Rechtsphilosophie Hegels zu behandeln.

Die Einheit der verschiedenen Bereiche oder Schichten, die die breite Sphäre des Rechts ausmachen, wird durch einen erweiterten Rechtsbegriff ermöglicht. Wenn Hegel sich erlaubt, das ‚abstrakte‘ Recht der Juristen sowie das Recht der moralischen Subjektivität und das Recht der verschiedenen sittlich-politischen Institutionen insgesamt als ‚das Recht‘ zu bezeichnen, zielt er offensichtlich darauf ab, die Einheit der Sphäre zu betonen. Dieser Umstand ist zumindest ein Indiz dafür, dass die Einheit des Gegenstandes der ‚Rechtsphilosophie‘ auf keiner historischen oder kulturellen Begebenheit beruht; sie folgt vielmehr aus einer theoretischen Entscheidung. Die in der *Enzyklopädie* von Hegel bevorzugte technische Benennung ‚objektiver Geist‘ bestätigt diese Überzeugung. Es geht Hegel nämlich darum, die Grundeinheit des Geistes in seinem dreifachen (subjektiven, objektiven und absoluten) Aussprechen zu betonen. Diese Einheit des Geistes ist paradoxerweise durch seine Kapazität, die Entzweiung und die Negativität zu ertragen, bezeugt. Nur insofern der Geist den Schmerz der „absoluten Zerrissenheit“¹ erträgt, „dem Negativen ins Angesicht schaut“² und bei ihm verweilt, offenbart er seine eigene Bestimmung – nämlich die Freiheit als Beisein im Anderen. Der Geist *konstituiert* seine eigene Einheit oder bildet seinen eigenen Begriff, indem er sich dessen bewusst wird, ein Bewusstwerden, dessen Etappen die *Phänomenologie des Geistes* beschreibt. Mit anderen Worten ist die Einheit des Geistes nicht *gegeben*: Sie ist nicht als vorgefundene Substanz

¹ Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Phänomenologie des Geistes* (1807) (Phg), Gesammelte Werke, Bd. 9, Hamburg 1980, GW 9, S. 27.

² Ebd.

vorstellbar, sondern konstituiert sich in einem dialektischen Prozess. Demgemäß ist die in ihrer Gesamtbewegung aufgebaute Einheit des Geistes die Einheit einer *Subjektivität* im hegelschen Sinne des Wortes, d. h. die Einheit eines Prozesses. Nicht zufällig sind die Grundeigenschaften des Geistes (Subjektivität, Idealität und Freiheit) genau dieselben, welche in der *Wissenschaft der Logik* dem Begriff als ‚Subjekt‘ eines Selbstbestimmungsprozesses zukommen. Für Hegel ist der Geist, wie der Begriff selbst, nicht ein für allemal mit sich selbst gleich, sondern ein Prozess der Produktion und der Auflösung von Differenzen.

Diese allgemeine Kennzeichnung des Geistes gilt auch insbesondere für den *objektiven* Geist, welcher als prozessuale Konstitution einer Einheit in der Äußerlichkeit einer „von ihm hervorzubringenden und hervorgebrachten *Welt*, in welcher die Freiheit als vorhandene Notwendigkeit ist“,³ verstanden werden soll. Die Einheit des objektiven Geistes ist also diejenige einer Welt, welche durch ihn und für ihn besteht, aber die soeben erwähnten Grundeigenschaften des Geistes gewissermaßen verloren hat, insofern sie als ein Reich der Notwendigkeit und der unfreien Objektivität erscheint. Dieser Kennzeichnung des objektiven Geistes entspricht übrigens das spontane subjektive Bewusstsein, welches das sein Handeln umgrenzende Normen- und Institutionennetz als Beschränkung seiner Freiheit eher als strukturierende Bedingung seiner selbst wahrnimmt. Daraus folgt charakteristischerweise etwas, das man eine ‚Zeichenumkehrung‘ nennen könnte: Während der Prozess des subjektiven Geistes ihn seiner primären Naturwüchsigkeit (derjenige der Seele oder des „Naturgeist[es]“⁴) so beraubt, dass der vollendete subjektive Geist „nur von seinem eigenen Sein“ anfängt und „sich nur zu seinen eigenen Bestimmungen“ verhält,⁵ bekommt der objektive Geist die Gestalt einer zweiten *Natur*, in welcher das Individuum einen Platz zwar erhält, sich aber der Gefahr einer Art Verdinglichung aussetzt. In der Tat aber entspricht dieses auffallende Paradox der Natur, besser gesagt dem Begriff des Geistes als eines „Beisichseins im Anderen“,⁶ als einer durch die Entlassung von sich selbst konstituierten Identität, völlig. Deswegen muss die beim ersten Blick problematische Identität des objektiven Geistes als Einheit eines Prozesses begriffen werden, der in einem Element relativer Äußerlichkeit stattfindet. Jedenfalls ist diese (vom Geist konstituierte)

³ Hegel, *Georg Wilhelm Friedrich*, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse [1827/30], Bd. 8–10, Frankfurt a. M. 1986, § 385, W 10, S. 32.

⁴ Enzyklopädie, § 387, W 10, S. 38.

⁵ Enzyklopädie, § 440, W 10, S. 229.

⁶ Siehe Hegel, *Georg Wilhelm Friedrich*, Vorlesungen über die Philosophie der Religion, Bd. 16–17, Frankfurt a. M. 1986, W 16, S. 419: „die Negation [fällt] nicht außerhalb, sondern schon in das Subjekt selbst und das Subjekt [ist] wesentlich Rückkehr in sich, Beisichsein. Dies Beisichsein enthält den Unterschied, ein *Anderes seiner selbst* zu setzen, zu haben – Negation –, aber ebenso in sich zurückzukehren, bei sich, identisch mit sich zu sein in dieser Rückkehr.“

‚zweite Natur‘ deshalb anders ausgestattet als die ‚erste‘, vom Geist zu negierende Natur, weil sie „die Welt des Geistes aus ihm selbst hervorgebracht“ ist.⁷

Nun stößt man auf eine weitere Schwierigkeit. Die Benennung ‚zweite Natur‘, also die Bezeichnung des objektiven Geistes als eine Quasi-Naturalisierung desselben, lässt sich nicht so sehr auf den objektiven Geist im Allgemeinen, sondern eher auf sein drittes, eigentlich umfassendes Moment, namentlich die *Sittlichkeit*, anwenden. Man darf also fragen, ob das vorher Dargestellte den objektiven Geist *tout court*, das heißt die Totalität der Vermittlungen betrifft, dank deren der Geist seine Identität konstituiert, oder vielmehr allein die Sittlichkeit betrifft. In diesem Fall sollte man die Eigenschaft identifizieren, dank welcher die Sittlichkeit jener spezifischen Aufgabe der ‚Naturalisierung‘ des Geistes und der daraus folgenden Rückgewinnung seiner Identität gewachsen ist. Es wird offenkundig, dass die Sittlichkeit einen spezifischen Charakter angesichts der beiden anderen Sphären des objektiven Geistes beinhaltet, und zwar dass es sich in ihr nicht so sehr um (rechtliche, bzw. moralische) *Normen*, sondern primär um (familiäre, soziale, staatliche) *Institutionen* handelt, die den Rahmen des individuellen wie des kollektiven Handelns bestimmen. (Hier lasse ich die geschichtliche Perspektive außer Acht, innerhalb welcher dieses Handeln seine volle *geistige* Bedeutung erhält.) Um vom ‚abstrakten Recht‘ und von der ‚abstrakten Moralität‘ aus zur ‚konkreten Sittlichkeit‘ überzugehen, muss man eine Schwelle überschreiten. Was lehrt uns diese Tatsache über die Tiefenstrukturen der hegelschen Rechtsphilosophie? Um dies zu beurteilen, muss man die ternäre Struktur der Lehre vom objektiven Geist untersuchen, die sich zu ihrer spekulativen Einheit und ihrer von der Naturrechtslehre herkommenden Dualität sozusagen hinzusetzt.

Darüber hinaus ist von vornherein die alte Legende zu beseitigen, nach welcher die hegelsche Methode vom ternären Schema These-Antithese-Synthese geprägt wäre. In der Tat ist kein Fetischismus der Ternarität bei Hegel zu finden, obgleich dieses formelle Schema eine brauchbare grobe Beschreibung des spezifischen Rhythmus der hegelschen Denkart als eine Denkart der Erzeugung der Identität der Identität und Differenz abliefern. Es soll noch einmal daran erinnert werden, dass es in der *Phänomenologie des Geistes*, in der *Wissenschaft der Logik*, in der *Enzyklopädie* und, nicht zuletzt, in den *Grundlinien der Philosophie des Rechts* selbst auffallende Abweichungen von der vermeintlichen Regel der Triplizität gibt. Dazu kommt, dass eine bedeutende Stelle aus dem letzten Kapitel der *Logik* daran erinnert, dass – wenn man überhaupt die Momente des spekulativen Prozesses aufzählen will – eine *vierfache* Struktur neben der Dualität und der Ternarität berücksichtigt werden sollte.⁸ Dies ist tatsächlich das

⁷ Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, Grundlinien der Philosophie des Rechts, Hrsg. Groh/Weisser-Lohmann, Gesammelte Werke, Bd. 14–1, Hamburg 2009 (RPh), W 7, S. 46.

⁸ Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, WdL, W 6, S. 563.

einziges Mittel, im formellen Rahmen des logischen Prozesses von der kapitalen Verdopplung der Mitte (d. h. des eigentlichen ‚dialektischen‘ Moments) in einem *vermittelten* und einem *vermittelnden* Moment Rechenschaft zu geben; nur auf diese Weise versteht sich die Negativität als eine Vermittlung in Richtung der (gewordenen) Positivität des zweiten, d. h. des vermittelten Unmittelbaren oder des „Unmittelbare[n], aber *durch Aufhebung der Vermittlung*“.⁹

Wenn man die Schwelle provisorisch übersieht, die zwischen den beiden ersten Sphären des objektiven Geistes (Recht, Moralität) und der dritten (Sittlichkeit) besteht, dann ist zu bemerken, dass jede von ihnen durch eine spezifische Beziehung zwischen einer eigenartigen Gestalt des Geistes und einem entsprechenden Objektivitätsfeld strukturiert ist. Das abstrakte Recht im Ganzen ist durch das Verhältnis von Person und Sache (bzw. Ding) definiert; die Moralität betrifft das Verhältnis von Subjekt und Handlung; die Sittlichkeit schließlich ist durch Beziehungen innerhalb von Institutionen und zwischen Institutionen strukturiert. Demnach darf man summarisch die ganze Lehre des objektiven Geistes als eine Artikulierung der drei Gestaltungen der *Person*, des *Subjekts* und der *Institution* darstellen. Im Folgenden möchte ich diese Gestalten und ihre Verknüpfung miteinander erläutern.

I. Die ‚Abstraktion‘ des abstrakten Rechts¹⁰

Inwiefern ist „das abstrakte oder strenge Recht“¹¹ abstrakt? Es ist es zuerst wegen seines ‚Grundes‘,¹² und der Rechtspersönlichkeit. Die rechtliche Persönlichkeit darf als ein Verhältnis der Freiheit zu sich selbst beschrieben werden, welches gleichzeitig ein unbestimmtes und deshalb abstraktes Verhältnis der Person zu äußeren Sachen ist. Als Ausgangspunkt des Prozesses des objektiven Geistes besitzt die Person die eigene Bestimmung des ‚freien Geistes‘ (als Endpunkt des Prozesses des subjektiven Geistes), und zwar ein „*freier Wille*, der *für sich als freier Wille* ist“,¹³ zu sein. Unter der ‚formalisierten‘ Form der Per-

⁹ Hegel, *Georg Wilhelm Friedrich*, WdL, W 6, S. 564.

¹⁰ Zu Hegels Theorie des abstrakten Rechts im Allgemeinen, siehe u. a. vom Verfasser: *L'effectif et le rationnel. Hegel et l'esprit objectif*, Paris 2008, 33–134; *Quante, Michael*, „Die Persönlichkeit des Willens als Prinzip des abstrakten Rechts“, in L. Siep (Hrsg.), *Hegel. Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Berlin 1997, 73–94; *Ritter, Joachim*, „Person und Eigentum. Zu Hegels Grundlinien der Philosophie des Rechts §§ 34–51“, in ders., *Metaphysik und Metapolitik*, Frankfurt a. M. 2003, 256–280; *Vierweg, Klaus*, *Das Denken der Freiheit*, München 2012, 97–147; *Weisser-Lohmann, Elisabeth*, *Rechtsphilosophie als praktische Philosophie*, München 2011.

¹¹ RPh, § 94 Anm., W 7, 180.

¹² Siehe Enzyklopädie, § 502 Anm., W 10, S. 311: „das Recht und alle seine Bestimmungen [gründen sich] allein auf die *freie Persönlichkeit*, eine *Selbstbestimmung*, welche vielmehr das Gegenteil der *Naturbestimmung* ist.“

¹³ Enzyklopädie, § 481, W 10, S. 300.

son löst sich jedoch der Wille vom Kontext der Subjektivität los: In der Sphäre des Rechts ist der Wille, also der ‚rechtliche‘ Wille, kein einfach subjektiver, sondern ein ‚objektiver‘ Wille.¹⁴ Zwischen beiden Begriffen besteht ein wichtiger Unterschied. Während der subjektive Wille auf seine eigene Freiheit abzielt, wird der Wille objektiv, indem er sich in die Dinge versetzt und sich als ein prinzipiell unbegrenztes Aneignungsvermögen der objektiven Welt weiß. In Anspielung auf Hobbes schreibt Hegel in sein eigenes Exemplar der *Rechtsphilosophie*: „Mensch Herr über alles in der Natur“.¹⁵ Als Eigenschaft der Persönlichkeit drückt nämlich die Rechtsfähigkeit den echten – d. h. rechtlichen – Sinn des hobbesschen *juris in omnia* aus, indem „nur die *Persönlichkeit* ein Recht an Sachen gibt und daher das persönliche Recht wesentlich Sachenrecht ist“.¹⁶ Der Ausdruck der abstrakten Persönlichkeit ist also der rechtliche Aneignungsakt von Sachen, unter die nicht nur äußere Dinge und künstliche Produkte, sondern selbst mein eigener Körper zu zählen sind:

„Erst durch die *Ausbildung* seines eigenen Körpers und Geistes, *wesentlich* dadurch, dass *sein Selbstbewusstsein sich als freies erfasst*, nimmt er [der Mensch] sich in Besitz und wird das Eigentum seiner selbst und gegen andere.“¹⁷

Nur dank dieser *kulturellen* Aneignung wird der menschliche Leib sowie die Persönlichkeit selbst ‚unveräußerlich‘,¹⁸ so dass die „behauptete Berechtigung der Sklaverei“ aus *natürlichen* Gründen – sowie die übliche Widerlegung der Sklaverei im Namen der ‚menschlichen Natur‘ – im Kontext der Moderne unannehmbar geworden ist.¹⁹

Das Prinzip der Eigentumsfreiheit ist die rechtliche Übersetzung des „allgemeine[n] Zueignungsrecht[s] der Naturdinge“,²⁰ das selbst aus dem Prinzip der Rechtspersönlichkeit herrührt. Dieses Prinzip ist abstrakt, indem es die Formen seiner Betätigung nicht von selbst bestimmt:

„Im Verhältnisse zu äußerlichen Dingen ist das *Vernünftige*, dass Ich Eigentum besitze; die Seite des *Besonderen* aber begreift die subjektiven Zwecke, Bedürfnisse, die Willkür, die Talente, äußere Umstände usf. (§ 45); hiervon hängt der Besitz bloß als solcher ab, aber diese besondere Seite ist in dieser Sphäre der abstrakten Persönlichkeit noch nicht identisch mit der Freiheit gesetzt. *Was* und *wieviel* Ich besitze, ist daher eine rechtliche Zufälligkeit.“²¹

¹⁴ Enzyklopädie, § 481, W 10, S. 304.

¹⁵ RPh, Handnotiz zum § 39, W 7, S. 98.

¹⁶ RPh, § 40 Anm., W 7, S. 99.

¹⁷ RPh, § 57, W 7, S. 122.

¹⁸ RPh, § 66, W 7, S. 141.

¹⁹ RPh, § 57 Anm., W 7, S. 123–124.

²⁰ RPh, § 52 Anm., W 7, S. 115.

²¹ RPh, § 66, W 7, S. 112.

Dieses Prinzip ist jedoch insofern hochwichtig, als es irgendwelche ‚ständische‘ Beschränkung des Eigentumsrechts ausschließt: Jeder Mensch *qua* Person darf ‚etwas‘ in Besitz nehmen und davon Eigentümer werden. Das Eigentumsrecht drückt also das Wesen des abstrakten Rechts aus, indem es eine Objektivierung, sogar eine Verdinglichung der persönlichen Freiheit vornimmt. Deshalb ist das ganze Spektrum der privatrechtlichen Bestimmungen von ihm aus systematisch einzuordnen. Nicht nur die Arten der rechtlichen An- und Enteignung von Sachen (Eigentumsrecht) und die interpersonellen Rechtsverhältnisse (Vertragsrecht), sondern auch dazu die Formen der Rechtsverletzung und der Rechtsgewinnung (Strafrecht) sind auf der Basis des Grundverhältnisses Person-Sache zu verstehen, weil alle Rechtsverhältnisse durch Sachen vermittelt sind.

Daraus ist abzuleiten, dass die hegelsche Behandlung des Rechts von den naturrechtlichen Konstruktionen sowie von der strikt positivistischen Rechtslehre Abstand nimmt. Hegel macht jedoch auf die Begrifflichkeit und die Methoden des positiven Rechts deshalb aufmerksam, weil er *philosophisch* überzeugt ist, dass die echte Rationalität des Rechts der Positivität selbst innewohnt. Allerdings kritisiert er heftig die Kategorien des römischen Rechts, welche in Ermangelung einer Kodifikation französischen Stils die Grundlagen der deutschen Rechtsbildung seiner Zeit ausmachen. Aber was Hegel der römischen Rechtsgelehrsamkeit vor allem vorwirft, ist die Tatsache, dass sie aus geschichtlich und politisch erklärbaren Gründen die in ihrer Begrifflichkeit enthaltenen Potenzialitäten außer Acht lässt. Beispielsweise führt die Beschränkung der rechtlichen Persönlichkeit auf diejenigen, die einen gewissen Status besitzen, dazu, „das Recht der *besonders bestimmten* Person vor dem allgemeinen Rechte der Persönlichkeit abzuhandeln“, was „nicht anders als verkehrt erscheinen“ soll.²² Ebenso ist die Genehmigung der Sklaverei oder der Leibeigenschaft mit der Idee der Persönlichkeit unvereinbar, die „den Standpunkt des freien Willens“ voraussetzt.²³ Die strenge Kritik, die Hegel gegen das „System des heutigen römischen Rechts“ (wie Savigny es provokativ benennen wird)²⁴ entwirft, ist jedoch eine *immanente* Kritik, die zum Zweck hat, eine Art generative Grammatik des Privatrechts aufzubauen, deren Grundstruktur das Person-Sache-Verhältnis ausmacht.

Es ist nun klar, dass der von Hegel nachdrücklich betonte Formalismus des ‚abstrakten Rechts‘ keine nur negative Bedeutung besitzt. Das Recht ist deshalb ‚abstrakt‘, weil es die allgemeine Form des Verhältnisses zwischen Mensch und Natur (welchem die Arbeit einen konkreten, aber besonderen Ausdruck verschafft), sowie die allgemeine Form des Verhältnisses von Mensch zu Mensch (insofern es keinen sittlichen Zweck bewusst verfolgt) definiert. Schon 1802, als sein Denken von einer stark antijuridischen Tendenz geprägt war, erklärte He-

²² RPh, § 40 Anm., W 7, S. 99.

²³ RPh, § 57 Anm., W 7, S. 123.

²⁴ Siehe von Savigny, *Friederich Carl*, System des heutigen römischen Rechts, Bd. 1, Berlin 1840.

gel in dem Naturrecht-Aufsatz, dass es die Bestimmung einer Besonderheit als ein Allgemeines ist, „wodurch die Sphäre des Rechts konstituiert ist“.²⁵ Die ‚Abstraktion‘ des Rechts ist selbstverständlich eine Beschränkung, aber verschafft ihm auch eine unbegrenzte Ausdehnung. Das Wirklichkeitspotenzial jener ‚Abstraktion‘ wird erst in der Beschreibung der bürgerlichen Gesellschaft offenbar, deren ‚Unterbau‘ die privatrechtlichen Verhältnisse ausmacht, und innerhalb deren „das Recht *an sich* zum Gesetz wird“.²⁶ Wenn das Eigentumsrecht als unveräußerlich erklärt werden darf, wenn es den Kern der „ewigen Menschenrechte“²⁷ ausmacht, dann verdankt es diese Eigenschaft seiner ‚Abstraktion‘. Die Abstraktion des abstrakten Rechts ist nämlich die Garantie der allgemeinen Gültigkeit seiner Prinzipien. Abstrakt ist das Recht auch, weil es keine bestimmte zeitliche, bzw. örtliche Bestimmung innehat; dies bedeutet natürlich nicht, dass es jederzeit und überall respektiert worden ist! Das ‚abstrakte Recht‘ verschafft der objektiven Freiheit keinen bestimmten Inhalt, sondern ihre allgemeine (rechtliche) Form. Es ist deshalb unüberschreitbar.

II. Die ‚Moralität‘ als Handlungstheorie

Die hegelsche Lehre der Moralität behandelt von einem kritischen Standpunkt aus die komplexen Beziehungen, die das *Subjekt* zu seinen *Handlungen* und zu den von ihm anerkannten *Normen* hat.²⁸ Um die häufigen Fehldeutungen dieses Stücks der Lehre vom objektiven Geist zu vermeiden, müssen zwei Punkte festgestellt werden.

Das Ziel Hegels ist hier *nicht*, den moralischen Standpunkt zu kritisieren, als ob er nur darauf zielte, die sogenannte ‚subjektive Moralität‘ zugunsten einer ‚objektiven‘ (nämlich der Sittlichkeit) zu beseitigen. Selbstverständlich enthält dieser Teil der *Rechtsphilosophie* hochkritische Bemerkungen über verschiedene moralische Auffassungen; insbesondere die Anmerkung zum § 140 entwickelt eine vernichtende Kritik verschiedener Gestalten des moralischen Subjektivismus als Standpunkt einer „*sich als das Absolute behauptenden Subjektivität*“.²⁹ Es stimmt auch, dass eine der bekanntesten Stellen der *Phänomenologie des*

²⁵ Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, seine Stelle in der praktischen Philosophie, und sein Verhältnis zu den positiven Rechtswissenschaften, Gesammelte Werke, Bd. 4, Hamburg 1968, (Naturrecht), W 2, S. 484.

²⁶ RPh, § 217, W 7, S. 370.

²⁷ Enzyklopädie (1830), § 433 Zusatz, W 10, S. 224.

²⁸ Zur Hegelschen Theorie der Handlung, siehe *Derbolav, Josef*, „Hegels Theorie der Handlung“, Hegel-Studien 3 (1965), S. 209–223; *Giusti, Miguel*, „Bemerkungen zu Hegels Theorie der Handlung“, Hegel-Studien 22 (1987), S. 51–71; *A. Laitinen & C. Sandis* (Hrsg.), *Hegel on action*, New York 2010; *Quante, Michael*, *Hegels Begriff der Handlung*, Stuttgart 1993.

²⁹ RPh, § 140, W 7, S. 265.

Geistes eine kraftvolle Kritik der ‚moralischen Weltanschauung‘ und der Irrgänge der ‚schönen Seele‘ enthält,³⁰ welche jedoch zur positiven, den Prozess des Geistes zusammenfassenden Gestalt der ‚Verzeihung des Bösen‘ führt. Aber die seit den *Jenaer Schriften* stete Denunziation des Subjektivismus und des Moralismus darf nicht den höchst positiven Gehalt der richtig verstandenen Moralität verschleiern. In der Tat ist die subjektive Instanz der Moralität eine notwendige Vermittlung zwischen der abstrakten Objektivität des Rechts und der konkreten Objektivität der Sittlichkeit. Sie soll nämlich den Übergang vom Recht zur Sittlichkeit *vom Standpunkt des Subjekts* selbst berechtigen. Dies führt zur zweiten Bemerkung.

Es mag von vornherein seltsam scheinen, dass eine Lehre des *objektiven* Geistes eine Theorie der moralischen *Subjektivität* einschließt. In der Tat aber ist es nicht die Subjektivität als solche, die die Achse jener Lehre ausmacht, sondern vielmehr die *Handlung*, welche vom Standpunkt ihrer Zurechnung und im Kontext der sozialen Welt und der innerhalb von ihr geltenden Handlungsnormen untersucht wird. In dieser Hinsicht soll meines Erachtens die merkwürdige Formulierung des § 124 der *Rechtsphilosophie* interpretiert werden: „Was das Subjekt *ist*, ist *die Reihe seiner Handlungen*“.³¹ Sie bedeutet nämlich u. a., dass es innerhalb der Theorie des objektiven Geistes kein moralisches Subjekt unter dem Gesichtspunkt seiner ‚bloßen‘ Subjektivität gibt (daher die heftige Kritik verschiedener Formen eines moralisierenden Subjektivismus in der langen Anmerkung zum § 140 der *Grundlinien*), sondern nur insofern es sich mit seinem Handeln völlig identifiziert. Beim Handeln ist das einzelne Subjekt mit einer in der Idee des ‚Guten‘ zusammengefassten universell-objektiven Normativität konfrontiert, und seine Handlung soll in einer von weiteren handelnden Subjekten bewohnten sozialen (‚sittlichen‘) Welt stattfinden. Erst diese Handlungsbezogene Subjektivität, nicht die abstrakte Subjektivität *per se*, darf konsequent als „die Seite der *Existenz*“ oder als das „reale Moment“³² der *objektiven* Freiheit bestimmt werden; sie allein nämlich gewährt der Freiheit einen ‚erlebten‘, daher ‚wirklichen‘ Gehalt, während das abstrakte Recht nur ihre formell-allgemeinen Bedingungen bestimmt. Anders gesagt, die innerhalb der „sittliche[n] Substantialität“³³ vollendete objektive Freiheit setzt die reelle Selbstbestimmung der handelnden Subjektivität voraus. Deswegen ist die Form des Sollens, welche aus dem Verhältnis des handelnden Subjekts zu den ‚objektiven‘ moralischen Normen entsteht, nicht als bloße Unvollständigkeit zu verstehen. Wie O. Marquard u. a. es festgestellt hat,³⁴ drückt diese Soll-Form nicht nur die Unvollkommen-

³⁰ Siehe PhG, W 3, 442 ff., S. 482 ff.

³¹ RPh, § 124, W 7, S. 233.

³² RPh, § 106, W 7, S. 204.

³³ RPh, § 152, W 7, S. 302.

³⁴ Siehe Marquard, Odo, „Hegel und das Sollen“, in ders., Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie, Frankfurt a. M. 1971, S. 37–51.

heit der ‚endlichen‘ Subjektivität, sondern auch den zwingenden Charakter der Handlung aus. Nach Normen handeln bedeutet, dass sich das Subjekt mit anderen Subjekten sowie einer widerständigen sozialen Welt auseinandersetzen muss. Das dritte Moment der Moralität-Abteilung, in dem das dialektische Verhältnis des subjektiven ‚Gewissens‘ und des objektiven ‚Guten‘ dargestellt ist, verdeutlicht jenen reellen, konkreten Charakter der normenorientierten Handlung. Im Gegenteil zum ‚Vorsatz‘³⁵ und zur ‚Absicht‘³⁶ ist das subjektive ‚Gewissen‘ mit dem Objektiv-Allgemeinen (dem ‚Guten‘) direkt konfrontiert. In dieser Konfrontation besteht die entscheidende Prüfung der Kapazität der Subjektivität, im konkreten Handeln ihre Schranke, und zwar ihre Innerlichkeit und Endlichkeit, zu überschreiten:

„Das *Gewissen* drückt die absolute Berechtigung des subjektiven Selbstbewusstseins aus, nämlich *in sich* und *aus sich* selbst zu wissen, was Recht und Pflicht ist, und nichts anzuerkennen, als was es so als das Gute weiß.“³⁷

Der moralische Standpunkt kann zwar richtig oder schlecht ausgeübt werden; mit ihm wird allenfalls das Subjekt durch die Handlungen, die es als seine eigenen erkennt, und durch die Zwecke, die es sich vorschreibt, zum Rang einer objektiv wirksamen Realität gehoben. Dieser Umstand berechtigt umso mehr die Inklusion der ‚Moralität‘ (als eine Theorie der normbezogenen Handlung) in der Lehre des objektiven Geistes, sodass das ursprünglich vom Christentum verlangte „Recht der *subjektiven Freiheit*“³⁸ in der modernen Welt unentzinnbar worden ist. Die wachsende Berücksichtigung des „Recht[s] der Objektivität“³⁹ vermittelt der Institutionen der Sittlichkeit führt zwar dazu, das „Recht der Absicht“,⁴⁰ also den moralischen Standpunkt zu relativieren. Es dreht sich aber eher darum, eine unberechtigte Verabsolutisierung der Moralität zu beseitigen. An sich soll und kann der moralische Standpunkt nicht entrechtet werden; demgemäß ist die Moralität, sowie das abstrakte Recht, ‚unaufhebbar‘. Im Kontext der modernen Sittlichkeit ist und bleibt die freie Zustimmung des Subjekts zu den, die soziale Welt strukturierenden Normen von jedem Handeln vorausgesetzt, welches eine Rationalität beansprucht. Falls aber das Subjekt beim Standpunkt des Sollens, also der moralischen Forderung verbleibt, dann bleibt es der Gefahr des Subjektivismus ausgesetzt, die die romantische Verherrlichung des ‚lieben Ichs‘ illustriert.

³⁵ Siehe RPh, § 117, W 7, S. 217: „Das Recht des Willens ist [...], in seiner *Tat* nur dies als seine *Handlung* anzuerkennen und nur an dem *schuld* zu haben, [...] was davon in seinem *Vorsatz* lag.“

³⁶ Siehe RPh, Handbemerkung zum § 120, W 7, S. 226: „Absicht [=] die subjektive Wesentlichkeit, wovon die Handlung eine Folge [ist].“

³⁷ RPh, § 137 Anm., W 7, S. 255.

³⁸ RPh, § 124 Anm., W 7, S. 233.

³⁹ RPh, § 120, W 7, 226; § 132 Anm., W 7, S. 246.

⁴⁰ RPh, § 120, W 7, S. 225.

„Das wahrhafte Gewissen ist die Gesinnung, das, was *an und für sich* gut ist, zu wollen; es hat daher feste Grundsätze, und zwar sind ihm diese die für sich objektiven Bestimmungen und Pflichten. Von diesem seinem Inhalte, der Wahrheit, unterschieden, ist es nur die *formelle Seite* der Tätigkeit des Willens, der als *dieser* keinen eigentümlichen Inhalt hat. Aber das objektive System dieser Grundsätze und Pflichten und die Vereinigung des subjektiven Wissens mit demselben ist erst auf dem Standpunkte der Sittlichkeit vorhanden. Hier auf dem formellen Standpunkte der Moralität ist das Gewissen ohne diesen objektiven Inhalt, so für sich die unendliche formelle Gewissheit seiner selbst, die eben darum zugleich als die Gewissheit *dieses* Subjekts ist.“⁴¹

Deshalb vollendet sich erst die moralische Subjektivität, indem sie jenseits von sich selbst hinaufsteigt, indem das ‚formelle Gewissen‘ sich zum ‚wahrhaften Gewissen‘, d. h. zur *sittlichen* Subjektivität macht.

III. ‚Sittlichkeit‘ als Institutionennetz⁴²

Eine mögliche Missdeutung, bedingt durch die Ausdehnung des Begriffs der ‚Sittlichkeit‘, soll ausgeschlossen werden. Die Sittlichkeit ist kein ‚Teil‘ der Lehre vom objektiven Geist, der ‚neben‘ dem abstrakten Recht und der Moralität besteht. Im Gegenteil: Allein die Sittlichkeit, also „die selbstbewusste *Freiheit*, zur *Natur* geworden“,⁴³ entspricht völlig der Definition des objektiven Geistes, insofern sie auf dem Boden der Objektivität die Versöhnung der abstrakten Objektivität des Rechts mit der abstrakten Subjektivität der Moralität vollbringt. Sittlichkeit ist nämlich eine von einzelnen Subjekten erlebte institutionalisierte Objektivität: z. B. die Objektivität der Familienverhältnisse, des Marktaustausches oder des politischen Repräsentationssystems. Die Identität der betroffenen Subjekte (des Familienglieds, des ökonomischen Spielers, des Staatsbürgers, bzw. des Abgeordneten) besteht nicht vor ihrem Beitritt zu solchen Verhältnissen, sondern konstituiert sich vielmehr dank ihrer erlebten Einschaltung in gewisse institutionelle Gestaltungen, welche ihrerseits nur durch die Handlungen jener Subjekte und vermittels ihrer „sittlichen Gesinnung“⁴⁴ existieren. Es folgt daraus, dass die Sittlichkeit mit dem Ganzen des objektiven Geistes zusammenfällt. Recht und Moralität sind keine ‚reellen‘ Komponenten oder ‚Teile‘ davon,

⁴¹ RPh, § 137, W 7, S. 254–255.

⁴² Zum Begriff der Sittlichkeit und zur Frage des Institutionalismus siehe u. a. *Henrich, Dieter*, „Einleitung des Herausgebers: Vernunft in Verwirklichung“, in *Hegel, Philosophie des Rechts*. Die Vorlesung von 1819/20, Stuttgart 1983, S. 30–38; *Kervegan, Jean-François*, *L’effectif et le rationnel*, zit., S. 311–314 u. S. 361–380; *Peperzak, Adriaan Theodor*, *Hegels praktische Philosophie*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1991, S. 237–270; ders., „Hegels Pflichten- und Tugendlehre“, *Hegel-Studien* 17 (1982); *Pippin, Robert B.*, *Hegel’s practical Philosophy*, Cambridge 2008; *Wood, Allen W.*, *Hegel’s ethical Thought*, Cambridge 1990.

⁴³ Enzyklopädie, § 513, W 10, S. 318.

⁴⁴ Siehe z. B. Enzyklopädie, § 515, W 10, S. 318–319; RPh, § 141 Anm., W 7, S. 287.

sondern vielmehr abstrakte Momente des objektiven Geistes: abstrakt deshalb, weil sie erst Bestand haben, wenn sie in die konkrete, subjektiv-objektive, sittliche Totalität eingefügt werden. Selbstverständlich sind Recht und Moralität keine Gedankendinge. Sie sind jedoch insofern abstrakt, als die volle Entwicklung ihres Begriffs Elemente voraussetzt, die außerhalb ihres eigenen Prinzips bestehen: Die Verwirklichung des Rechts ist nicht rechtlicher Art, die Vollen- dung des moralischen Standpunkts setzt selbst eine Objektivität der Normen voraus, die das Subjekt anerkennt, aber nicht imstande ist, selbst hervorzubringen. Allein die Sittlichkeit überwindet jene einseitige Entzweiung von Subjektivität und Objektivität. Das bedeutet nicht, dass die charakteristischen Verhältnisse des Rechts (Person-Sache) und der Moralität (Subjekt-Norm-Handlung) ‚aufgehoben‘ (eliminiert) worden sind. Im Gegenteil erhalten sie erst durch ihre ‚sittliche‘ Inklusion die Garantie ihrer voller Wirksamkeit.

Die Sittlichkeit wird deshalb als der „zur vorhandenen Welt und zur Natur des Selbstbewusstseins gewordene Begriff der Freiheit“⁴⁵ bezeichnet, weil sie den objektiven Formalismus des Rechts und den subjektiven Formalismus der Moralität in sich vereinigt. Diese Vereinigung hebt jedoch die Unterschiedenheit beider (‚objektiver‘ und ‚subjektiver‘) Seiten nicht auf. Für den Einzelnen hat die Sittlichkeit auf den ersten Blick die Gestalt einer fremden objektiven Welt, deren Bestimmungen einen „Kreis der Notwendigkeit“ bilden; demzufolge sind diese Bestimmungen „die *sittlichen Mächte* [...], welche das Leben der Individuen regieren“⁴⁶. Die Individuen sind jedoch keine bloßen Akzidenzen der „sittlichen Substanz“, weil das ‚System‘ jener objektiven Bestimmungen eine *erlebte* Welt bilden soll, welche erst Wirklichkeit besitzt, insofern sie „Objekt des Wissens“⁴⁷ – oder wenigstens eines Glaubens – ist. Im Unterschied zu den Naturgesetzen gelten die sittlichen Gesetze nur dadurch, dass sie von Individuen vorgestellt und anerkannt werden. Deswegen hat das Verhältnis der einzelnen Subjekte zu der objektiven sittlichen Welt ein Doppelgesicht. Einerseits erscheinen „die sittliche Substanz, ihre Gesetze und Gewalten“⁴⁸ dem individuellen Bewusstsein und Handeln völlig un verfügbar, und sie sind es tatsächlich; von diesem Standpunkt aus haben sie „eine absolute, unendlich festere Autorität und Macht als das Sein der Natur“.⁴⁹ Andererseits ermöglicht auch diese Macht der sittlichen Objektivität, dass das Subjekt trotz seiner scheinbaren Unterwerfung „sein *Selbstgefühl*“⁵⁰ darin findet, wenigstens wenn es sie als den geeigneten Rahmen seiner Selbstbestimmung wahrnimmt. Die Sittlichkeit ist also nur dann wirklich, d. h. sittlich, wenn sie „die wirkliche Lebendigkeit des Selbstbewusst-

⁴⁵ RPh, § 142, W 7, S. 292.

⁴⁶ RPh, § 145, W 7, S. 294.

⁴⁷ RPh, § 146, W 7, S. 294.

⁴⁸ RPh, § 146, W 7, S. 295.

⁴⁹ Ebd.

⁵⁰ RPh, § 147, W 7, S. 295.

seins⁵¹ ausdrückt. In der Tat wird das unter der Form des Sollens und der moralischen Tugend noch äußerliche Verhältnis des Subjekts zu den Bedingungen und Normen seines Handelns erst dann völlig innerlich, d. h. nicht erzwungen, indem es zur *Sitte* wird. Als „allgemeine Handlungsweise“⁵² drückt die als objektiv geregelte Praxis verstandene Sitte die Zustimmung der Handelnden zu den allgemeinen Bedingungen ihres Handelns aus.

Erst mit der Sittlichkeit wird also die entscheidende Rolle völlig deutlich, welche im objektiven Geist der Subjektivität zukommt: Sie ist „die absolute Form und die existierende Wirklichkeit der [sittlichen] Substanz“, sie macht also nicht nur „den Boden der Existenz für den Freiheitsbegriff“ aus, sondern sie ist seine „adäquate Existenz“.⁵³ Die Subjektivität ist nämlich der entscheidende Faktor der Umwandlung der Freiheit, dank welcher der Geist sich als objektiver Geist bestimmt, und zwar als eine „von [dem Geist] hervorzubringende und hervorgebrachte *Welt*, in welcher die Freiheit als vorhandene Notwendigkeit ist“.⁵⁴ Sie ist aber selbst durch diese ihre Leistung transformiert: Im Unterschied zur ‚formellen‘ moralischen Subjektivität akzeptiert die sittliche Subjektivität die Beschränkung ihres totalen Selbstbestimmungsanspruchs, das heißt ihre Einordnung im Rahmen einer institutionalisierten objektiven Rationalität.

Diese Reziprozität der Subjektivität und der Objektivität ist aber im objektiven Geist begrenzt. Der in Sitten und Institutionen verkörperte normative Inhalt der Sittlichkeit wird zwar erst durch die praktische Zustimmung der sozialen Subjekte verwirklicht, er ist aber nicht durch sie gesetzt: Als ihre Substanz verbleibt er der vorausgesetzte Rahmen ihres Handelns. Die ‚zweite Natur‘⁵⁵ ist selbstverständlich von der ersten völlig verschieden, indem sie unter Formen der Notwendigkeit (*Unverfügbarkeit*) die objektive Verwirklichung *der Freiheit* ist. Sie bleibt jedoch eine *Natur*, und so wird sie durch das spontane soziale Bewusstsein vernommen. Die Sprache, die die Sittlichkeit spricht, bleibt die Sprache der *Notwendigkeit*. Obwohl die ‚sittliche Substanz‘ den sozialen Subjekten tatsächlich die Möglichkeit gibt, in einer keineswegs fremden und verfremdenden, sondern mit ihrem eigenen Begriff übereinstimmenden sozialen Welt zu handeln und wechselseitig aufeinander einzuwirken, ist sie von ihnen nicht unmittelbar und spontan, sondern eher als ein nötiger Rahmen, erfasst. Dies bedeutet, dass die Konkordanz der „objektiven Freiheit“ und der „subjektiven Freiheit“⁵⁶ (oder deren Vorstellung) nicht unmittelbar gegeben ist, zumal sich die Individualität seitdem von den vorher herrschenden sittlichen, politischen und religiösen Bänden losgelöst hat. Für das moderne Individuum

⁵¹ RPh, § 147 Anm., W 7, S. 295.

⁵² RPh, § 151, W 7, S. 301.

⁵³ RPh, § 152, W 7, S. 303.

⁵⁴ Enzyklopädie, § 5, W 10, S. 32.

⁵⁵ RPh, § 151, W 7, S. 301.

⁵⁶ RPh, § 258 Anm., W 7, S. 399.

schließt der Beitritt zur wahren (sittlichen) Freiheit eine Bildung in sich ein, d. h. eine Einprägung des Allgemeinen dank einer „*barte[n] Arbeit*“⁵⁷ gegen die eigene Naturwüchsigkeit und gegen die spontane Vorstellung, die es von seiner Freiheit hat. Wie Hegel es in den Vorlesungen zur Philosophie der Geschichte sagt,

„die Freiheit als Idealität des Unmittelbaren und Natürlichen ist nicht als ein Unmittelbares und Natürliches, sondern muss vielmehr erworben, erst gewonnen werden, und dies durch eine unendliche Vermittlung der Zucht des Wissens und des Wollens.“⁵⁸

Deswegen widersteht es manchmal einer Befreiung, die ihm als eine äußere Gewalt erscheint, so dass die sittliche ‚Versöhnung‘ der Subjektivität mit der (institutionellen) Objektivität manchmal nur objektiv bleibt.

Der Ausdruck ‚zweite Natur‘ gibt das Maß und die Grenzen der sittlichen Versöhnung an. Obwohl die sittliche Natur „die durchdringende Seele, Bedeutung und Wirklichkeit“⁵⁹ der Individuen ist, obwohl in ihr „*Pflicht* und *Recht* in Eins“ fallen, so dass „der Mensch [...] durch das Sittliche insofern Rechte, als er Pflichten, und Pflichten, insofern er Rechte hat“⁶⁰ scheint die Pflicht, besonders im staatlich-politischen Bereich, den Vorrang über das subjektive Recht zu haben. In ihrer unmittelbaren Form entstehen die „sittliche Gesinnung“⁶¹ und die „politische Gesinnung“⁶² nicht sowohl aus einer freien Selbstbestimmung des Subjekts als aus einer zuversichtlichen Zustimmung zur Autorität der objektiv gegebenen Normen des sozialen und politischen Handelns. Die ‚Qualität‘ der Sittlichkeit hängt also nicht primär von der Vorzüglichkeit der individuellen Zwecke und Verhaltensweisen ab, sondern eher von der Tatsache, dass das Individuum „Bürger eines Staates von guten Gesetzen“ ist.⁶³ Die Gültigkeit dieser ‚sittlichen Naturgesetze‘, die die sozialen und politisch institutionalisierten Normen ausmachen, setzt jedoch etwas anderes als eine passive Zustimmung voraus. Eben deshalb, weil der Mensch die „Unschuld der Pflanze“⁶⁴ nicht genießt, soll die zweite Natur, im Gegensatz zu der ersten, durch das (dazu formierte) subjektive Bewusstsein als *seine* Natur anerkannt werden. Auch im ‚vernünftigen Staat‘ also darf die sich selbst als moralische Autonomie empfindende subjektive Freiheit ihr Prüfungsrecht ausüben.

Nun muss eine Vermittlung zwischen Allgemeinem und Einzelnem, Pflicht und Recht, Staat und Individuum stattfinden. Diese Vermittlung wird von den

⁵⁷ RPh, § 187 Anm., W 7, S. 345.

⁵⁸ Die Vernunft in der Geschichte, J. Hoffmeister (Hrsg.), Hamburg 1955, 117. Dieser Satz stammt aus dem handschriftlichen Text der Vorlesung von 1830.

⁵⁹ RPh, § 151, W 7, S. 301.

⁶⁰ RPh, § 155, W 7, S. 301.

⁶¹ RPh, § 137 Anm., W 7, S. 256; § 166, W 7, S. 319; § 207, W 7, S. 359.

⁶² RPh, § 268, W 7, S. 413.

⁶³ RPh, § 153 Anm., W 7, S. 303.

⁶⁴ Enzyklopädie, § 248 Anm., W 9, S. 29.

mannigfaltigen Unterstrukturen der sittlichen Sphäre bewirkt, die insgesamt als *Institutionen* beschrieben werden können. (Ich nehme an, dass das Wort ‚Institution‘ dem hegelschen Ausdruck ‚zweite Natur‘ entspricht). Aber mit welcher Art von ‚Institutionalismus‘ haben wir bei Hegel zu tun? Dieter Henrich zufolge ist die hegelsche Lehre der Sittlichkeit nicht nur ein Institutionalismus, sondern sogar ein *starker* Institutionalismus:

„[S]ie lehrt, dass sich die Freiheit des einzelnen Willens nur in einer Ordnung verwirklichen kann, die als objektive selbst die Form des vernünftigen Willens hat und die insofern den einzelnen Willen ganz in sich einbegreift und unter ihre eigenen Bedingungen, wie immer ohne Entfremdung, subsumiert.“⁶⁵

Ich möchte diese These in Frage stellen, oder zumindest relativieren. Meiner Ansicht nach ist zwar die hegelsche Sittlichkeitslehre ein Institutionalismus, aber eher ein *schwacher* als ein *starker*, wenn es stimmt, dass ein starker Institutionalismus lehrt, dass der Wille des Einzelnen „in die Ordnung der Institutionen *ganz* eingebunden“ ist und „*nur* insofern gerechtfertigt, als diese selbst es sind“.⁶⁶ Das Hauptziel einer institutionellen Theorie besteht im Großen und Ganzen darin, den unfruchtbaren Gegensatz von ‚Subjektivismus‘ und ‚Objektivismus‘ aufzubrechen.⁶⁷ Dies ist ohne Zweifel die Perspektive der hegelschen Lehre der Sittlichkeit, welche der ‚objektiven‘ Seite einen Vorrang zuschreibt – daraus folgt ihre Beschreibung als ein starker Institutionalismus. Im Unterschied zur Theorie des Rechts und der Moralität, welche die menschliche Praxis auf abstrakte operative Schemen (z. B. vertragliche Übergabe von Sachen, moralische Zurechnung von Handlungen) reduzierte, zielt die Sittlichkeitslehre darauf ab, der institutionellen Einwurzelung der individuellen und kollektiven Praktiken Rechenschaft zu geben. Diese Institutionalisierung der ‚sittlichen‘ Praxen vermag im Fall der Familienverhältnisse (Eheschließung, *filiatio*, Erbschaft) wie im Fall der ökonomisch-sozialen Verhältnisse (Arbeitsteilung, Markt, Justiz, institutionalisierte ‚Stände‘ bzw. Korporationen) festgestellt werden. Sie ist jedoch in der Staatslehre besonders sichtbar, worin „der Geist sich in *Gesetzen* und *Institutionen*, seinem *gedachten* Willen, als *organische* Totalität objektiv und wirklich ist“.⁶⁸ Aber diese Institutionen rahmen nicht nur das individuelle Handeln ein, sie ermöglichen es vielmehr, und zwar als autonomes, ‚freies‘ Handeln – wenigstens dann wenn man kein naives Verständnis der Freiheit als voraussetzungslose Autonomie hat. Nur durch seine Einschließung in verschiedenartigen Institutionen (z. B. Familie, Korporation, Repräsentationskörperschaften) wird das Individuum ein aktives (im breiten Sinne) soziales

⁶⁵ Henrich, Dieter, „Vernunft in Verwirklichung“, zit., 31.

⁶⁶ Henrich, Dieter, ebd. Meine Hervorhebung.

⁶⁷ Siehe Hauriou, Maurice, „(Essai de vitalisme social)“, in ders., *Aux sources du droit: le pouvoir, l'ordre, la liberté* (1933), Caen 1990, S. 89–128.

⁶⁸ RPh, § 256 Anm., W 7, S. 398.

Subjekt, das sich einer universalen Normierung unterwirft, ohne dass es für es eine Entfremdung, eine Enteignung bedeutet. Eben darin besteht die Paradoxie, welche der Institutionalismus Hegels beansprucht und unternimmt zu begründen. Institutionen sind es, „wodurch das Sittliche einen festen *Inhalt* hat, der für sich notwendig und ein über das subjektive Meinen und Belieben erhabenes Bestehen ist“;⁶⁹ die Individuen haben jedoch darin „ihr wesentliches Selbstbewusstsein“.⁷⁰ Die Institutionen der Sittlichkeit gehören zur Einrichtung der Welt, in welcher die Individuen sich bewegen und handeln; ohne sie wäre dieses Handeln normativ blind und deshalb unfrei. Aus hegelscher Sicht sind sie also das, was eine bewusste soziale Individualität möglich macht.

⁶⁹ RPh, § 144, W 7, S. 293–294.

⁷⁰ RPh, § 264, W 7, S. 411.