

13 Hegel oder soziale Gerechtigkeit als historische Notwendigkeit

Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770–1831) gilt wegen der Originalität und Kühnheit seiner gedanklichen Konstruktionen vielfach als einer der ganz großen Philosophen der Geschichte, obwohl ihn einzelne Kritiker, z. B. Arthur Schopenhauer¹⁸, Bertrand Russell¹⁹ oder Karl Raimund Popper²⁰, als Scharlatan und philosophischen Schwindler betrachtet haben. Auf jeden Fall hatte er im 19. und 20. Jahrhundert eine enorme Wirkung, die auch in der Gegenwart teilweise noch andauert.

In der politischen Philosophie, also in dem Bereich, in dem es unter anderem um soziale Gerechtigkeit geht, entfaltete Hegel auf doppelte Weise eine nachhaltige Wirkung:

1. durch seine Auffassung, dass das, was sich in der Geschichte durchsetzt, zugleich auch das Gute, Vernünftige und Gerechte ist, und
2. durch die Kritik am »normativen Individualismus« der Aufklärung und des Liberalismus, nämlich an der Vorstellung, dass die Rechte der Individuen der staatlichen und gesellschaftlichen Ordnung vorangehen und dass alle Rechtsnormen aus den Rechten der Individuen abgeleitet werden müssen (s. Unterkapitel 7 und 9).

Hegels Idee von der Vernunft in der Geschichte beeinflusste vornehmlich Karl Marx und die marxistische Tradition (s. Unterkapitel 14), seine Kritik am Individualismus der Aufklärung verbindet ihn mit dem modernen Kommunitarismus, welcher den Vorrang der Gemeinschaft vor dem Individuum zur Geltung bringen möchte (s. Unterkapitel 22).

Seine politische Philosophie hat Hegel in den beiden Werken *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse* von 1821 (meist einfach als *Rechtsphilosophie* zitiert) und *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* aus den Jahren 1822 und 1828 dargestellt. Auch die *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* von 1830, in der sein philosophisches »System« zusammenfassend dargestellt ist, ist ergänzend heranzuziehen.

13.1 Die metaphysischen Grundlagen von Hegels politischer Philosophie

Hegel war vor allem Metaphysiker und wie alle Metaphysiker wollte er das Ganze der Welt aus einem einheitlichen Prinzip heraus theoretisch erfassen und erklären. Dieses Bestreben hat er wie kein anderer in der Geschichte der europäischen Philosophie auf die Spitze getrieben und auf

regelrecht tollkühne Weise ein Gedankengebäude errichtet, welches den einen – unabhängig von seinem Wahrheitsgehalt – als bewundernswert und genial, den anderen aber als bizarr und absurd gilt. In jedem Falle kann man Hegels politische Philosophie nur verstehen, wenn man sie als angewandte Metaphysik begreift.

Hegels Metaphysik bereitet wegen ihres abstrakten Charakters dem Verständnis große Schwierigkeiten und erschließt sich eigentlich erst durch intensives Spezialstudium. Es ist deswegen nicht möglich, sie hier zu erläutern; es muss vielmehr der Hinweis genügen, dass sie auf zwei Säulen beruht, nämlich

1. auf einem idealistischen Pantheismus und
2. auf einer Geschichtsphilosophie, die eine originelle Erfindung Hegels darstellt und die mit dem von Karl Raimund Popper geprägten Begriff als »Historizismus« bezeichnet werden kann (vgl. Popper 1965).

13.1.1 Idealistischer Pantheismus

Als Pantheismus bezeichnet man in der Philosophie und in der Religionswissenschaft die Vorstellung, dass das Ganze der Welt und das Göttliche identisch sind und dass nur dieses göttliche Weltganze als im Vollsinn real betrachtet werden kann; die einzelnen Dinge, die innerhalb der Welt vorkommen, sind lediglich Erscheinungsform des Ganzen. Dabei stellen sich die Pantheisten Gott nicht als abgetrennt von der Welt vor und die Welt nicht als eigenständig neben Gott existierend. Sie sind vielmehr der Auffassung, dass Gott in der Welt präsent ist. Von den Gottesvorstellungen der monotheistischen Weltreligionen Judentum, Christentum und Islam unterscheidet sich der Pantheismus also dadurch, dass Gott nicht als jenseits der Welt – als »transzendent« – und auch nicht als Person gilt, sondern als ein unpersönliches, alles durchdringendes göttliches Weltprinzip. Die Tradition des Pantheismus reicht bis in die Antike zurück; als hervorragende Vertreter sind Parmenides (ca. 515–455 v. Chr.), ein Vorläufer Platons, aus der Spätantike der »Neuplatoniker«²¹ Plotin (205–270 n. Chr.) sowie aus der Frühen Neuzeit der niederländisch-jüdische Philosoph Baruch de Spinoza (1632–1677) zu nennen. Auch die östlichen Religionen, die keinen persönlichen Gott, sondern nur ein universelles kosmisches Weltgesetz kennen, sind von pantheistischen Vorstellungen geprägt.

Generell versteht man unter »Idealismus« eine Philosophie, welche nur dem Geistigen Wirklichkeit zuspricht und das Materielle lediglich als dessen Erscheinungsform betrachtet. Die Tradition des Idealismus reicht bis zu Platon (s. Unterkapitel 3) zurück. Hegel ist einer speziellen Strömung

innerhalb der idealistischen Philosophie zuzuordnen, die man als »Deutschen Idealismus« bezeichnet, weil sie in den Jahrzehnten vor und nach dem Jahr 1800 in Deutschland vorherrschend war.²² Dessen Besonderheit war die Annahme eines »Ichs« oder Subjekts, das als das einzig Wirkliche galt. Dieses Ich oder Subjekt sollte natürlich nicht die Person oder die Seele des einzelnen Menschen sein, sondern etwas Überindividuelles, Weltumspannendes, Göttliches, an dem das endliche Individuum durch sein Denken teilhat bzw. von dem es ein Teil ist.

Hegel hat für dieses kosmische und allumfassende geistige Subjekt eine Vielzahl von Begriffen verwendet, die aber praktisch alle den gleichen oder ähnlichen Inhalt haben, z.B. »absolutes Subjekt«, »absolutes Ich«, »Geist«, »Weltgeist«, »das Absolute«, »die Idee« oder einfach »Gott«. Die Grundprinzipien von Hegels idealistischem Pantheismus kann man also folgendermaßen beschreiben: Es gibt ein allumfassendes göttliches Wesen, das mit dem Ganzen der Welt identisch ist und alle Einzelphänomene in sich einschließt. Dieses Ganze wird als Weltvernunft interpretiert, welche in allen vernünftigen Wesen, also auch in allen menschlichen Individuen, wirksam ist und an welcher diese teilhaben.

13.1.2 Die Entdeckung der Geschichte und der »Historizismus«

Der idealistische Pantheismus war der eine elementare Baustein der Metaphysik von Hegel; der andere war seine Geschichtsphilosophie. Die Verbindung aus pantheistischem Idealismus und Geschichtsphilosophie war das eigentliche »Alleinstellungsmerkmal« Hegels. Aus ihr können wir seine politische Philosophie einschließlich der darin enthaltenen Theorie der sozialen Gerechtigkeit verstehen.

Man muss sich vergegenwärtigen, dass in Europa am Ende des 18. und zu Beginn des 19. Jahrhunderts etwas stattfand, was man als die eigentliche »Entdeckung der Geschichte« bezeichnen kann. Unter dem Eindruck der sich beschleunigenden wirtschaftlichen, sozialen und politischen Umwälzungen dieser Zeit sowie des Fortschritts der Wissenschaften änderte sich das Verständnis von Geschichte grundlegend. Seit der Antike hatten mehr oder weniger zwei Selbstverständlichkeiten gegolten:

- Man ging davon aus, dass sich das Leben der Menschen und die gesellschaftlichen Bedingungen im Laufe der Jahrhunderte nur sehr wenig ändern und im Wesentlichen gleich bleiben.
- Man war zudem der Meinung, dass die Geschichte zyklisch verläuft. Wie sich im Leben der Individuen Geburt, Kindheit, Jugend, Erwachsenenalter, Alter und Tod im immer gleichen Rhythmus wiederholen, so schien

es auch mit den Völkern und Staaten zu sein; sie entstehen, wachsen, stehen in Blüte, verfallen und verschwinden oder gehen in neuen Völkern oder Staaten auf.

In Hegels Zeit wurde dieses Geschichtsbild durch zwei ganz neue Ideen abgelöst:

- Es verbreitete sich die Vorstellung vom historischen Fortschritt, wobei nicht nur der technische, wissenschaftliche und ökonomische, sondern auch der humane und moralische Fortschritt gemeint waren. Die Menschheitsgeschichte insgesamt erschien nicht mehr als Folge zyklischer Wiederholungen, sondern als mehr oder weniger stetige Weiterentwicklung mit der Gewissheit oder wenigstens der Möglichkeit der allmählichen Vervollkommnung.²³
- Man wurde sich darüber hinaus bewusst, dass jede historische Epoche eine spezifische Eigenart besitzt, durch die sie sich von vorausgegangenen und nachfolgenden Zeiten grundsätzlich unterscheidet. Die Konsequenz daraus war ein historischer Relativismus, d. h. die Überzeugung, dass jede Epoche nur aus sich selbst heraus verstanden werden kann und dass es keine überzeitlichen und für alle Epochen gültigen Maßstäbe gibt.

Diese neuen Deutungsmuster von Geschichte, die beide im ausgehenden 18. Jahrhundert geboren wurden, gehören keineswegs zwingend zusammen, sondern stehen in der Regel sogar im Gegensatz zueinander. Die Fortschrittsidee stammt aus dem Denken der Aufklärung und ist universalistisch; sie setzt voraus, dass es allgemeingültige Normen gibt, an denen sich das Ausmaß des Fortschritts messen lässt. Die Idee, jede Epoche, jede Kulturstufe und jedes Volk habe ihre unvergleichliche Individualität, mündet hingegen tendenziell in einen Kulturrelativismus, d. h. in der Auffassung, dass es keine universellen, für alle Gesellschaften und alle Zeiten gleichermaßen gültigen Normen gibt; zu solchen Vorstellungen neigten die Romantik und der »Historismus«, eine im 19. Jahrhundert unter den Historikern besonders in Deutschland verbreitete Geschichtsauffassung.

Während Fortschrittsidee und romantisch-historistische Geschichtsauffassung sich mithin im Allgemeinen gegenseitig ausschließen, versuchte Hegel, diese beiden konkurrierenden Ideen zu einer Synthese zu verbinden: Einerseits vertrat er wie kaum ein anderer und mit besonderem Nachdruck die These vom Wirken der Vernunft in der Geschichte; insofern war er dem Fortschrittsprinzip verpflichtet. Andererseits griff er die Vorstellung auf, dass jede Zeit und jede historische Stufe ihre unvergleichliche und eigenständige Bedeutung habe. Beide Elemente verband er durch die Theorie, dass jede Epoche eine zwar relative, aber doch spezifische und notwendige Funktion im Ganzen der weltgeschichtlichen Entwicklung

habe. Auf diese Weise werde jede einzelne historische Gestalt in der nachfolgenden Epoche in einem dreifachen Sinne »aufgehoben«, wie er sich ausdrückte: sie wird erstens zum Verschwinden gebracht und ist sozusagen historisch erledigt; sie wird zweitens aufbewahrt und bleibt als unverzichtbarer Bestandteil der Entwicklung bestehen; sie wird drittens auf eine höhere Stufe gehoben.

Um es an einem Beispiel zu erläutern: Beim Übergang von der Agrar- zur Industriegesellschaft verschwindet die Agrargesellschaft, sie wird in dem Sinne »aufgehoben«, dass sie so, wie sie vorher war, nicht mehr existiert. Aber die Landwirtschaft verschwindet nicht, sondern wird »aufgehoben« im Sinne von »aufbewahrt«: Sie bleibt als notwendiger Bestandteil der Industriegesellschaft erhalten; sie ist sogar viel produktiver als zuvor, denn sie kann nun eine weitaus höhere Zahl von Menschen ernähren. Auch im historischen Sinne ist die Agrargesellschaft in der Industriegesellschaft »aufbewahrt«, weil Letztere in gewisser Weise das Ergebnis der Entwicklung der Agrargesellschaft ist: Nur weil die Landwirtschaft bereits in der vorindustriellen Zeit so große Produktivitätsfortschritte gemacht hatte, dass sie nicht nur die Landbevölkerung und die herrschende Klasse, sondern auch noch die Arbeiterschaft ernähren konnte, wurde der Aufschwung der Industrie möglich. Und schließlich wird – unter der Annahme, dass es in der Geschichte eine Tendenz zur Höherentwicklung gibt –, die Agrargesellschaft in dem Sinne »aufgehoben«, dass sie auf eine höhere Stufe gehoben wird, wenn sie in die Industriegesellschaft übergeht.

Diese Theorie des welthistorischen Prozesses, so wie er ihn interpretierte, baute Hegel als wesentliches Element in seinen idealistischen Pantheismus ein: Das Göttliche oder »das Absolute«, das er als Weltprinzip der Vernunft verstand, verwirklichte sich nach seiner Meinung im Fortschreiten der Geschichte. Auf diese Weise entwickelte er die Vorstellung eines gesetzmäßigen Verlaufs und eines notwendigen Trends in der Geschichte.²⁴ Wenn aber die Geschichte die Form ist, in der sich die Verwirklichung der Weltvernunft vollzieht, dann muss sie der eigentliche Maßstab dessen sein, was als vernünftig anzusehen ist. Also ist das, was sich in der Geschichte durchsetzt, das Vernünftige und – wenn man an dieser Stelle diesen Ausdruck gebrauchen will – auch das Gerechte. Folglich haben sich gesellschaftliche Normen, Institutionen und politisches Handeln ausschließlich dadurch zu rechtfertigen, dass sie dem geschichtlich Notwendigen entsprechen und ihm zum Durchbruch verhelfen.

Für die Auffassung, dass es in der Geschichte eine Gesetzmäßigkeit gibt und dass politisches Handeln durch Berufung auf diese historische Gesetzmäßigkeit gerechtfertigt werden kann, hat Raimund Popper den

Begriff »Historizismus«²⁵ geprägt. Hegel ist sozusagen der eigentliche Stammvater dieses Historizismus, von dem Popper glaubte, dass er zwangsläufig in den »Totalitarismus« münden müsse und insofern dem Marxismus bzw. Kommunismus und dem Faschismus bzw. Nationalsozialismus gemeinsam sei.

13.1.3 Das philosophische »System« Hegels

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

Auf der ersten Stufe – nicht zeitlich, sondern logisch verstanden – dieses dialektischen Prozesses befindet sich das Absolute in unmittelbarer Einheit mit sich selbst. Um sich aber selbst zu verwirklichen, muss es aus sich selbst heraustreten, sich »entäußern« und die Welt aus sich heraus hervorbringen. Diese zweite Stufe ist die Natur; hier stellt sich die Weltvernunft in Form ihres »Anderseins« oder der »Entzweiung« dar. Die Natur ist zwar objektiv Vernunft, aber die Vernunft in der Natur ist sich ihrer

selbst nicht bewusst. Die dritte Stufe ist dann die Rückkehr des Absoluten oder der Weltvernunft aus dem Anderssein zu sich selbst, wodurch sich der Kreis schließt und das Ganze sich als Einheit in der Vielheit herstellt. Das Absolute oder die Weltvernunft im Stadium der Rückkehr zu sich selbst bezeichnete Hegel als »Geist«. Mit dem Begriff des Geistes sind die geistigen Hervorbringungen der Menschheit gemeint, also die Gesamtheit ihrer intellektuellen, ästhetischen, gesellschaftlichen und institutionellen Hervorbringungen, einschließlich der Religion, der Wissenschaft, der Philosophie, der Kunst, der gesellschaftlichen Institutionen, der Moral, der Sitten und Gebräuche. »Geist« bezeichnet also nicht den Gegensatz zum Materiellen oder etwas Jenseitiges, sondern die psychische und kulturelle Welt in ihrer historischen und gesellschaftlichen Vielfalt. Daher ist nicht ohne Berechtigung vorgeschlagen worden, Hegels Begriff des »Geistes« mit dem damals noch nicht gebräuchlichen Wort »Kultur« zu übersetzen (Schnädelbach 1999, S. 68).

Innerhalb der Philosophie des Geistes unterschied Hegel – seiner bereits erwähnten Neigung zur ständigen und mitunter formelhaften Repetition des dialektischen Schemas folgend – drei Stufen, nämlich, den »subjektiven Geist«, den »objektiven Geist« und den »absoluten Geist«. Beim »subjektiven Geist« geht es, abgekürzt gesprochen, um die Entwicklung der menschlichen Individualität. Der »absolute Geist« ist der Schlusspunkt des ganzen Hegelschen Systems; in ihm kehrt die göttliche Weltvernunft nach ihrem Gang durch die Welt und Natur zu sich selbst zurück und erkennt sich in der Welt. Der »absolute Geist« verwirklicht sich Hegel zufolge in Kunst, Religion und Philosophie; Letztere titulierte er auch als »absolutes Wissen«. Während wir in unserem Zusammenhang auf den »subjektiven« und den »absoluten Geist« nicht weiter einzugehen brauchen, müssen wir uns mit dem in der Mitte zwischen beiden stehenden Begriff des »objektiven Geistes« näher befassen, denn hier handelt es sich um einen Schlüsselbegriff der politischen Philosophie Hegels.

13.2 »Objektiver Geist« und »Sittlichkeit«

Beim »objektiven Geist« geht es im weitesten Sinne um die rechtlichen, politischen und ethischen Normen, Gebräuche und Institutionen des gesellschaftlichen Zusammenlebens, welche von der individuellen Moral über die Familie bis zum Zivil- und Strafrecht und zum Staat reichen. Genau genommen waren für Hegel alle Völker, Kulturen, historischen Epochen und Gesellschaften Erscheinungsformen des »objektiven Geistes«.²⁶ Die

politische und soziale Ordnung – und damit auch das, worum es bei der sozialen Gerechtigkeit geht – ist also Teil des »objektiven Geistes«. Hegel definierte in seiner *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* den »objektiven Geist« als Geist

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

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

Mit dem Begriff des »objektiven Geistes« hat Hegel also die traditionelle Vorstellung einer metaphysisch begründeten gesellschaftlichen Ordnung als einer Art Organismus neu belebt, aber auch in origineller Weise umgedeutet: Die organische Ordnung ist bei ihm, anders als z.B. bei Platon oder Thomas von Aquin, nicht mehr statisch und im Kern unveränderlich, sondern dynamisch und in ständiger Evolution begriffen. Alle Institutionen sind historisch relativ, aber sie sind zugleich auch Ausdruck eines ewigen Weltprinzips, nämlich der Selbstverwirklichung der Vernunft in der Geschichte. Statik und Dynamik, metaphysische Ordnung und historischer Relativismus sollten auf diese Weise miteinander versöhnt werden – ein kühner Versuch, dessen Gelingen freilich, wie wir noch sehen werden, bezweifelt werden kann.

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

»Das Sittliche ist subjektive Gesinnung, aber des an sich seienden Rechts.«
(Hegel 1970, Bd. 7, S. 286)

Der Begriff der Sittlichkeit beschreibt diejenige moralische Haltung der Individuen, die dem »objektiven Geist« entspricht: Sie besteht darin, dass die Individuen die Tatsache anerkennen, dass sich in der vorhandenen Gemeinschaft (Familie, Volk, Staat) mit ihren Sitten und Normen die Vernunft realisiert. Die Sittlichkeit ist die freiwillige und selbstverständlich gelebte Übereinstimmung der Individuen mit der gegebenen und gewachsenen Ordnung und ihren Institutionen, als deren Teil sie sich empfinden und die einen Teil ihres Lebens ausmachen. Sittlichkeit – verstanden als das selbstverständliche Sich-Einfügen in die Gemeinschaft – war daher für Hegel die Realisierung der Freiheit, obwohl die wechselnden historischen Gestalten und Institutionen des »objektiven Geistes« aus der Sicht des Individuums als Notwendigkeit erscheinen. Auf das Freiheitsverständnis, das hier zum Ausdruck kommt, werden wir weiter unten noch einmal kurz zurückkommen.

Indem Hegel den Begriff der Sittlichkeit in den Vordergrund stellte, distanzierte er sich vom Liberalismus und vom normativen Individualismus, also von der Auffassung, dass die Legitimität einer politischen und sozialen Ordnung in letzter Instanz auf der freiwilligen Zustimmung der vernünftigen Individuen beruht und diesen daher das Recht zusteht, nach eigenem Urteil und Gewissen über Recht und Unrecht zu urteilen. Für Hegel hatte die sittliche Gemeinschaft Vorrang vor dem Eigenrecht des Individuums. Diese Auffassung beruhte auf seiner Theorie des »objektiven Geistes«: Die gewachsenen Institutionen und Normen sind nicht zufällig oder aufgrund bloßer Macht entstanden, sondern Ausdruck des sich verwirklichenden Geistes; daher war für Hegel der subjektive und individualistische Standpunkt von niederem Rang und ohne Legitimationsgrundlage.

Hintergrund für diese Hochschätzung der Sittlichkeit war, wie Schnädelbach (1999, S. 120) zeigt, die Faszination durch ein schwärmerisch verklärtes Bild vom antiken Griechenland, die Hegel mit Schiller, Hölderlin und beinahe allen zeitgenössischen Intellektuellen teilte (vgl. Ritter 1965 S. 45f.). Man überhöhte den altgriechischen Stadtstaat, die Polis, und sah in ihr den Inbegriff einer harmonischen Gemeinschaft, mit der sich die Individuen unmittelbar identifizieren. Man war begeistert von der Idealvorstellung, dass sich die Bürger tätig in die öffentlichen Angelegenheiten einbringen und darin zugleich ein wichtiges Element der Selbstverwirklichung und eines guten Lebens sehen. Aus Hegels Sicht ist der Mensch mehr als ein Individuum; sein Leben erfüllt sich erst in der Gemeinschaft.

Damit griff er die Lehre des Aristoteles von der Sozialnatur des Menschen, die seit dem Paradigmenwechsel der Frühen Neuzeit praktisch in Vergessenheit geraten war, wieder auf (vgl. Hartmann 1929, S. 333). Auch seine Nähe zur politischen Romantik wird hier sichtbar: Die politische Philosophie der Aufklärung war vom Individuum und seinen individuellen Freiheitsrechten ausgegangen und hatte universelle, d. h. für alle Zeiten und Kulturen gültige Normen und Rechte propagiert. Hegel hingegen ordnete, in dieser Hinsicht wie die Romantiker, die Individuen den bestehenden Gemeinschaften, Traditionen und Institutionen unter und stellte das Eigenrecht der historisch gewachsenen Völker, Kulturen und Staaten in den Vordergrund.

13.3 Vernunft und Wirklichkeit in Hegels politischer Philosophie

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

Hegel schloss daraus, dass die politische Philosophie ihre Prinzipien aus der Realität entnehmen muss, statt Erstere Letzterer vorschreiben zu wollen. Diesen Gedanken hat er in der berühmten *Vorrede zu seinen Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse* in aller Klarheit und mit provokanter Schärfe formuliert (Hegel 1970 Bd. 7, S. 22–26). Wie die Natur ihre Gesetze in sich selbst hat und in sich

vernünftig ist, so ist es auch mit der sittlichen Welt. Die Vernunft wird nicht von außen an sie herangetragen, sondern sie liegt schon in ihr selbst. Die Auffassung, dass die Vernunft Prinzipien konstruieren müsse, nach denen dann die soziale Realität umgestaltet werden soll, hat Hegel in der berühmten Vorrede zu seiner *Rechtsphilosophie* sogar als »Atheismus der sittlichen Welt« bezeichnet

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

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

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

Diesen Gedanken fasste Hegel in einem prägnanten und viel zitierten Doppelsatz zusammen:

»Was vernünftig ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig.« (Ebd. S. 24)

Auf die Frage, wie dieser berühmte programmatische Satz zu interpretieren ist, werden wir noch zurückkommen. Hier muss vorerst nur ein beson-

ders wichtiger Punkt festgehalten werden: Hegel zufolge ist es unsinnig, abstrakte Vernunftprinzipien von außen an die politische und soziale Wirklichkeit herantragen zu wollen, es kommt vielmehr darauf an, das Vernünftige in der gegebenen konkreten Realität zu erkennen.

13.4 Hegels vernünftiger Staat

13.4.1 Der Staat als Organismus

Seine eigenen Vorstellungen über eine vernünftige und gerechte Ordnung der Gesellschaft hat Hegel im dritten Teil seiner *Rechtsphilosophie* ausgedehnt, der den Titel *Sittlichkeit* trägt. Unter Sittlichkeit ist, wie bereits ausgeführt, die selbstverständliche, akzeptierte und gelebte Übereinstimmung von Individuen und Gemeinschaft zu verstehen. Dieser dritte Teil besteht aus drei Abschnitten: »Familie«, »Bürgerliche Gesellschaft« und »Staat«. Uns braucht nur der Letztere zu interessieren.

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

»Der Staat ist die Wirklichkeit der sittlichen Idee – der sittliche Geist, als der offenbare, sich selbst deutliche, substantielle Wille, der sich denkt und weiß und das, was er weiß und insofern er es weiß, vollführt. An der Sitte hat er seine unmittelbare und an dem Selbstbewusstsein des Einzelnen, dem Wissen und Tätigkeit desselben, seine vermittelte Existenz, so wie dieses durch die Gesinnung in ihm, als seinem Wesen, Zweck und Produkte seiner Tätigkeit, seine substantielle Freiheit hat.« [...]

Der Staat ist als die Wirklichkeit des substantiellen Willens, die er in dem zu seiner Allgemeinheit erhobenen besonderen Selbstbewusstsein hat, das an und für sich Vernünftige. Diese substantielle Einheit ist absoluter unbewegter Selbstzweck, in welchem die Freiheit zu ihrem höchsten Recht kommt, so wie dieser Endzweck das höchste Recht gegen die Einzelnen hat, deren höchste Pflicht es ist, Mitglieder des Staats zu sein.“ (Hegel 1970, Bd. 7, S. 398f.)

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

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

Hegels Staat ist also das Abbild oder die Konkretisierung der Vorstellung vom Weltganzen als einer Art Organismus. Wenn aber der Staat – wie auch der Kosmos insgesamt – ein Organismus ist, dann kann das Verhältnis von Staat und Bürger nicht in den Kategorien von Mittel und Zweck beschrieben werden; keine der beiden Seiten kann Mittel für einen Zweck sein. In der Einleitung zu Hegels *Vorlesungen zur Philosophie der Geschichte* heißt es:

»Der Staat ist nicht um der Bürger willen da; man könnte sagen, er ist der Zweck, und sie sind seine Werkzeuge. Indes ist dieses Verhältnis von Zweck und Mittel überhaupt hier nicht passend. Denn der Staat ist nicht das Abs-trakte, das dem Bürger gegenübersteht; sondern sie sind Momente wie im organischen Leben, wo kein Glied Zweck, keines Mittel ist.« (Hegel 1955²⁷, S. 112)

Der Organismus ist für seine einzelnen Organe, also etwa für das Gehirn oder für die Beine, mehr als nur Mittel zum Zweck, denn Letztere haben ohne Ersteren keinen Bestand. Aber auch die einzelnen Organe sind für den Organismus mehr als ein Mittel zum Zweck. Die Organe sind vielmehr notwendige Teile eines Ganzen. So kann auch der Staat seinem Wesen nach nicht ohne seine Bürger existieren; er besteht aus seinen Bürgern und ist trotzdem mehr als ihre Summe. Die Rolle, die den Bürgern

im Staat zukommt, bezeichnete Hegel in der von ihm entwickelten philosophischen Sprache als die eines »Momentes«. Ein »Moment« ist ein Teil eines Ganzen, den man nicht abtrennen kann, ohne sowohl ihn als auch das Ganze zu zerstören. Dadurch unterscheidet sich auch das »Moment« von einem Mittel zum Zweck. Das Mittel verliert jede Bedeutung und verschwindet sozusagen, sobald der Zweck erreicht ist; das »Moment« hingegen bleibt als Teil des Ganzen erhalten.

13.4.2 Hegels Verfassungsideal: konstitutionelle Monarchie und bürokratischer Obrigkeitsstaat

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

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

Ein elementarer Bestandteil moderner Verfassungen sind die Bürger- und Menschenrechte, also individuelle Freiheitsrechte, in die der Staat unter keinen Umständen eingreifen darf. Solche Grundrechte oder indi-

viduellen Freiheitsrechte, welche die Macht des Staates begrenzen, waren in Hegels Verfassung nicht vorgesehen. Immerhin sollte in seinem Staat die Sklaverei verboten sowie Eigentumsrecht, Religionsfreiheit, Gewissensfreiheit und Berufsfreiheit realisiert sein. Aber Meinungs- und Pressefreiheit wollte Hegel nur so weit zulassen, wie sie für die Regierung als Informationsquelle nützlich sind; er wollte sie also nicht als Bürger- oder Grundrechte der Individuen anerkennen.

Ein zentraler Bestandteil jeder Verfassung im modernen Sinne ist auch die Gewaltenteilung. Hegel sah für seinen Staat eine solche Gewaltenteilung vor, aber sie sollte lediglich die organische Gliederung des Staates zum Ausdruck bringen. Die Gewaltenteilung im Sinne der gegenseitigen Kontrolle und Machtbeschränkung der Teilgewalten, wie sie seit Montesquieu²⁸ propagiert wird, lehnte Hegel ausdrücklich ab. Dass selbstständige Teilgewalten nebeneinander agieren und sich gegenseitig ausbalancieren, hätte dem Prinzip der organischen Einheit widersprochen, dem zufolge der Staat eine Gemeinschaft ist und daher nichts Zusammengesetztes sein kann. Hegel meinte, dass jedes Glied des Ganzen vom einheitlichen Leben des Ganzen erfüllt sein müsse und dass jede der Teilgewalten immer sowohl Teil als auch Ganzes zu sein habe (vgl. Taylor 1983, S. 576).

Hegel sah für seinen Staat ebenfalls drei Gewalten vor, aber seine Aufteilung entsprach nicht der üblichen Dreiteilung in gesetzgebende, ausführende und rechtsprechende Gewalt. Stattdessen unterschied er, was aus heutiger Sicht eher merkwürdig anmutet, eine »fürstliche Gewalt«, eine »Regierungsgewalt« und eine »gesetzgebende Gewalt«.

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

Der Unterschied zwischen dem Parlament in einer modernen Demokratie und der Ständevertretung im Sinne Hegels ist von grundsätzlicher

Bedeutung. Das Parlament in der Demokratie ist die Repräsentation des Volkes. Dieser Idee entspricht das Ideal des Individuums als eines Staatsbürgers, der sich nicht nur an seinen eigenen Belangen und seinen Standesinteressen orientiert, sondern auch am Wohl des ganzen Staatswesens. Die Konsequenzen dieser Konstruktion sind dann einerseits das gleiche Wahlrecht für alle Bürger und andererseits das freie Mandat der Parlamentsabgeordneten als Repräsentanten des ganzen Volkes. Eine Ständevertretung hingegen repräsentiert nicht die Gesamtheit des Volkes, sondern nur Standesinteressen. Die Individuen sind nach dieser Konzeption keine Staatsbürger, sondern nur Mitglieder ihres jeweiligen Standes.

In diesem Sinne sollte die Legislative in Hegels Staat die Stände und nicht das Volk repräsentieren. Sie sollte sich auf die als »organisch« interpretierte Gliederung des Volkes in »Ständen« – wobei es sich in Wirklichkeit um soziale Klassen handelte – stützen, nicht auf Staatsbürger. Konsequenterweise war Hegel auch strikt gegen ein allgemeines Wahlrecht. Die Bürger sollten nicht als Individuen wählen, sondern nur als Mitglieder ihrer Stände vertreten sein. Das allgemeine Wahlrecht war für Hegel Ausdruck einer »atomistischen« und »abstrakten« Denkweise, die das Ganze nicht angemessen berücksichtige:

»Dies geht gegen eine andere gangbare Vorstellung, dass, indem der Privatstand zur Teilnahme an der allgemeinen Sache in der gesetzgebenden Gewalt erhoben wird, er dabei in Form der Einzelnen erscheinen müsse, sei es, dass sie Stellvertreter für diese Funktion wählen oder dass gar selbst jeder eine Stimme dabei exerzieren solle. Diese atomistische, abstrakte Ansicht verschwindet schon in der Familie wie in der bürgerlichen Gesellschaft, wo der Einzelne nur als Mitglied eines Allgemeinen zur Erscheinung kommt. Der Staat aber ist wesentlich eine Organisation von solchen Gliedern, die für sich Kreise sind, und in ihm soll sich kein Moment als eine unorganische Menge zeigen. Die Vielen als Einzelne, was man gerne unter Volk versteht, sind wohl ein Zusammen, aber nur als die Menge – eine formlose Masse, deren Bewegung und Tun eben damit nur elementarisch, vernunftlos, wild und fürchterlich wäre.« (Hegel 1970, Bd. 7, S. 473)

Aus ähnlichen Gründen lehnte Hegel schließlich auch die Idee der »Volksouveränität«, die allen modernen Verfassungen zugrunde liegt, dezidiert ab. Diese Idee besagt im Kern, dass – wie es z. B. in Artikel 10 Absatz 2 des deutschen Grundgesetzes formuliert ist – »alle Staatsgewalt vom Volk ausgeht« und dass der Staat der Legitimation durch die Zustimmung derjenigen bedarf, die der Staatsgewalt unterworfen sind. Hegel widersprach hier

entschieden; er war der Ansicht, dass die »Souveränität« nicht dem Volk zustehe, sondern dem Staat selbst, repräsentiert durch den Monarchen und durch die Institutionen. Er sprach dem Volk – im Sinne der Gesamtheit der Individuen, die ein kollektives politisches Subjekt bildet – sogar die eigentliche Existenz ab; ohne Staat gibt es seiner Meinung nach kein Volk, sondern nur eine »formlose Masse«:

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

Der Staat, den Hegel in seiner *Rechtsphilosophie* als idealen Vernunftstaat beschrieb, war also kein liberaler oder gar demokratischer Staat, sondern ein bürokratisch regierter, nach Ständen oder sozialen Klassen gegliederter Obrigkeitsstaat. Zwar sollten in diesem Staat Recht und Gesetz herrschen, aber seinen Bürgern wurden weder gesicherte Grund- und Freiheitsrechte eingeräumt noch eine wirkliche politische Teilhabe zugestanden. Hegels verfassungspolitische Vorstellungen unterschieden sich grundsätzlich von der Idee des liberalen Verfassungsstaats, die damals den Liberalen in Deutschland vorschwebte oder in den USA bereits realisiert war. Auch von den Ideen der Französischen Revolution war Hegels Staatsmodell weit entfernt, obwohl er sie nach eigenem Bekunden sein Leben lang immer hochschätzte²⁹ (vgl. Ritter 1965, S. 18–39). Hegel hat sich, nicht an den demokratischen und liberalen Prinzipien der individuellen Freiheit, der Rechtsgleichheit aller Menschen und der Volkssouveränität orientiert, sondern am Leitbild des lebendigen Organismus (vgl. Taylor 1983, S. 561–604). Insofern war seine politische Philosophie mit der Platons oder Thomas v. Aquins verwandt.

13.4.3 Die Weltgeschichte

Für Hegel war der Staat – von Kunst, Religion und Philosophie abgesehen – die ranghöchste Hervorbringung des Geistes und die Vollendung der sich verwirklichenden Weltvernunft. Damit stellten sich natürlich zwei Fragen, nämlich die nach einer überstaatlichen Ebene und die nach dem vernünftigen Verhältnis zwischen den einzelnen Staaten. Hegels Antwort auf die erste Frage war eindeutig: Es gibt auf Erden keine höhere Instanz oder Institution, die über den Staaten steht:

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

Damit sprach sich Hegel auch bewusst gegen die Idee einer überstaatlichen Friedensordnung aus, wie sie beispielsweise von Immanuel Kant entwickelt worden war:

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

Wenn der einzelne Staat und das einzelne Volk sozusagen die höchstmögliche Gemeinschaftsebene bilden, zu denen Menschen sich zusammenfinden können, bleibt im Verhältnis zwischen solchen Staaten oder Völkern im Konfliktfall nur der Krieg. Deshalb war der Krieg für Hegel – wobei er sich in Übereinstimmung mit der herrschenden Meinung seiner Zeit befand – etwas durchaus Selbstverständliches und Akzeptables:

»Der Streit der Staaten kann deswegen, insofern die besonderen Willen keine Übereinkunft finden, nur durch Krieg entschieden werden.« (Ebd.)

Hegel meinte sogar, dass der Krieg kein Übel, sondern notwendig und in gewissem Umfang auch wünschenswert sei, im Krieg zeige sich, dass die Belange des Staates nicht nur den Interessen, sondern auch dem Leben und dem Eigentum der Individuen überzuordnen seien.

Wenn es weder eine schlichtende Instanz über den Staaten noch ein für die Staaten wenigstens der Idee nach verpflichtendes Völkerrecht noch ein positives Ideal des Weltfriedens gibt, dann gilt also der Grundsatz des Krieges aller gegen alle und somit des Rechts des Stärkeren. Über den Staaten steht nach Hegel nur die »Weltgeschichte«. Die Weltgeschichte aber ist das »Weltgericht« (ebd., S. 503); vor diesem Gericht steht das Recht immer auf Seiten derjenigen Völker, die sich im Krieg durchsetzen und somit Vollstrecker der Weltgeschichte sind. Alle anderen Völker sind diesen gegenüber rechtlos:

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

Das innere Motiv für die schroffe Ablehnung jeglicher überstaatlicher Instanz und für die uneingeschränkte philosophische Rechtfertigung des Krieges lag in Hegels Vorstellung, dass der Staat eine organische Gemeinschaft ist, die den Menschen eine Sinnstiftung und Identifikationsmöglichkeiten bietet; dieser Gedanke lässt sich nicht über das einzelne Volk und den einzelnen Staat hinaus ausdehnen und auf die Menschheit insgesamt übertragen (vgl. Taylor 1983, S. 586 f.). Hegel wandte sich von der Idee des unabhängigen Individuums ab, welche die politische Philosophie der Frühen Neuzeit, des Liberalismus und der Aufklärung dominiert hatte, und betonte stattdessen die Einbindung der Menschen in die soziale Gemeinschaft. Das bedeutete zugleich den Bruch mit der Vorstellung, dass es universelle Rechtsnormen gibt, die für alle Menschen unabhängig von ihrer Zugehörigkeit zu einer bestimmten sozialen Gemeinschaft, also für alle Staaten und Kulturen gelten. Damit verwarf Hegel auch die Idee des Friedens zwischen den Völkern, für die sich Kant eingesetzt hatte; an ihre Stelle trat die Überzeugung von der Unvermeidlichkeit und sogar vom ethischen Wert des Krieges.

13.5 Hegels Theorie der sozialen Gerechtigkeit: »Organizismus« und »Historizismus«

Aus dem Vorausgegangenen können wir jetzt so etwas wie Hegels Begriff der »Gerechtigkeit« oder – da es sich nicht um die individuelle Gerechtigkeit handelt, sondern um die gerechte Ordnung des Staates und der Gesellschaft – der »sozialen Gerechtigkeit« herauslesen. Hegels Gerechtigkeitsidee lässt sich durch zwei Prinzipien beschreiben: Das erste könnte man als »Organizismus« bezeichnen, das zweite mit dem bereits erwähnten Begriff des »Historizismus«. Diese beiden Begriffe hat Hegel selbst zwar nicht verwendet, aber sie bringen den Grundgedanken seiner politischen Philosophie gut zum Ausdruck. Von ihrer Logik her sind Organizismus und Historizismus keineswegs zwingend miteinander verknüpft, aber Hegel hat sie miteinander verbunden und in eben dieser Verbindung besteht die Besonderheit seiner Gerechtigkeitstheorie.

- Vom Prinzip des Organizismus kann man sprechen, weil sich Hegels Gerechtigkeitsbegriff am Modell des lebendigen Organismus orientiert. Gerechtigkeit ist nichts anderes als das angemessene oder vernünftige Verhältnis eines Organismus zu seinen Organen bzw. der Organe untereinander. Gerechtigkeit ist, so betrachtet, letztlich nur das, was den Bestand und dem Gedeihen des Ganzen dient. Die Individuen – oder, um im Bild zu bleiben, die einzelnen Organe – sind aber keine bloßen Mittel zu einem ihnen äußerlichen Zweck, sondern sie verwirklichen sich im Ganzen selbst; es ist ihr eigenes Wesen, Glieder eines Ganzen zu sein, das sich seinerseits in seinen Glieder verwirklicht.
- Das Prinzip des Historizismus ist das zweite Element von Hegels Gerechtigkeitsbegriff: Es ist die Geschichte, die das abschließende Urteil über Gerechtigkeit und soziale Gerechtigkeit zu sprechen hat. In der These von der Weltgeschichte als »Weltgericht« brachte Hegel diese Überzeugung zum Ausdruck. Sie ist die direkte Konsequenz aus seiner metaphysischen Grundüberzeugung, dass alles Wirkliche Vernunft ist und die Vernunft sich in einem dynamischen Prozess entfaltet. Vernünftig und daher gerecht kann infolgedessen nur das sein, was sich in der Geschichte durchsetzt.

Vom Prinzip des Organizismus leitet sich die erste Hauptthese ab: Eine gerechte Ordnung des Staates und der Gesellschaft, wie auch immer sie im Detail aussehen mag, muss mehr sein als ein System von Regeln zwischen isolierten und bindingslosen Individuen, die sich gegenseitig in ihrer Freiheit beschränken. Soziale Gerechtigkeit – in dem Sinne, dass die Verteilung der Rechte und Pflichten, der Güter und der Lasten als angemessen

akzeptiert werden kann – ist somit nur möglich, wenn die Menschen sich als Teilhaber einer Gemeinschaft fühlen, mit der sie sich identifizieren und in die sie sich aktiv einbringen.

Mit dieser These, die sich deutlich vom liberalen Individualismus absetzt und stattdessen die Werte der Gemeinschaft und die positive Bedeutung gewachsener Institutionen betont, ist Hegel neben Aristoteles zum zweiten Stammvater des modernen Kommunitarismus geworden (s. Unterkapitel 22).

Die organistische Gerechtigkeitstheorie Hegels steht im Übrigen in gewisser Weise in der Tradition von Platons konservativem Gerechtigkeitsparadigma (s. Unterkapitel 3.4). Gerechtigkeit wird im Sinne des *Suum-cuique*-Prinzips (»Jedem das Seine«) verstanden; sie ist verwirklicht, wenn alle Individuen an ihrem vorbestimmten und angemessenen Platz sind und ihre vorgegebene Funktion ausüben. Allerdings unterschied sich Hegels Organismus in einem wichtigen Punkt von demjenigen Platons oder auch Thomas v. Aquins, nämlich durch die Kombination mit dem zweiten wichtigen Prinzip seiner Gerechtigkeitstheorie, dem Historizismus. Das Prinzip des Historizismus besagt, dass es in der Geschichte eine innere Notwendigkeit gibt und dass sich in diesem notwendigen Gang der Geschichte die Vernunft und die Wahrheit zeigen.

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

Mehr noch als der Organismus – den wir, wie gesagt auch bei Platon, bei Thomas v. Aquin und bei manchen modernen Kommunitaristen finden können – ist der Historizismus Hegels unverwechselbarer und origineller Beitrag zur Gerechtigkeitstheorie. Hier war er wirklich epochemachend. Nicht zuletzt auf seinen Einfluss ist es zurückzuführen, dass die

normative Theorie der sozialen Gerechtigkeit – also das Bestreben, Kriterien der Gerechtigkeit zu entwickeln, die dann in Staat und Gesellschaft verwirklicht werden sollten – für mehr als ein Jahrhundert fast restlos aus der politischen Philosophie Kontinentaleuropas verschwand. Nur der hauptsächlich im angelsächsischen Sprachraum verbreitete Utilitarismus und die katholische Soziallehre bildeten hier eine Ausnahme. Erst in den 1970er Jahren hat die normative Theorie der sozialen Gerechtigkeit unter dem Einfluss von John Rawls wieder eine Renaissance erlebt.

Hegel behauptete, dass das Vernünftige wirklich und das Wirkliche vernünftig sei; dies bedeutete für die politische Philosophie, keine abstrakten Vernunftmaßstäbe von außen an die Realität anzulegen, sondern einfach nur die historischen Entwicklungen zu erfassen und ihnen zu folgen. Mit dieser Vorstellung setzte er sich in erstaunlichem Umfang durch, und zwar auch bei solchen politischen Theoretikern, die keineswegs »Hegelianer« waren und denen womöglich gar nicht bewusst war, dass sie sich damit auf einer Fährte bewegten, die Hegel gelegt hatte. Das lag wohl daran, dass er in diesem Punkt eine der wichtigsten Trends seiner Zeit mit großer Treffsicherheit erfasste, nämlich die Idee des Fortschritts. Unter dem Eindruck der Fortschrittsidee verzichteten die Philosophen weitgehend auf die Diskussion normativer Maßstäbe und bemühten sich lieber, den Gang der Geschichte zu erfassen. Das galt nicht etwa nur für »progressive« oder radikale Theoretiker wie Karl Marx, sondern auch für Konservative oder sogar Reaktionäre wie Friedrich Nietzsche, nur dass die Letzteren die Geschichte nicht als Fortschritts-, sondern als Verfallsgeschichte interpretierten und versuchten, ihren Lauf aufzuhalten oder umzukehren.

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

Hegel geht aber nicht nur über das Problem der gerechten Verteilung von Gütern und Rechten hinweg. Sein Organizismus lässt auch keinen

Raum für die individuelle Freiheit, jedenfalls nicht in dem Sinne, in dem man »Freiheit« normalerweise, der liberalen Tradition folgend, versteht. Wenn die staatliche Gemeinschaft als Organismus verstanden wird, dann ist es sinnlos zu sagen, ein Organ sei »frei« gegenüber dem Organismus oder »frei« gegenüber anderen Organen, denn weder sind das Gehirn oder das Herz unabhängig von dem Menschen, zu dem sie gehören, noch sind sie voneinander so unabhängig, dass man sie »frei« nennen könnte. Aus dem Prinzip des Organismus folgt zwangsläufig, dass das Individuum nicht als solches und um seiner selbst willen, sondern nur als Mitglied der Gemeinschaft wertgeschätzt wird. Besonders deutlich ist das daran abzulesen, dass Hegel, wie oben erwähnt, im Krieg ein positives und gemeinschaftsstabilisierendes Element sah.

Auch das Prinzip des Historizismus steht, wenn man es konsequent zu Ende denkt, im Widerspruch zur individuellen Freiheit: Wenn der Verlauf der Geschichte nichts anderes ist als die Selbstverwirklichung der Vernunft, dann hat sich die individuelle Freiheit dem unterzuordnen. Wenn das, was sich in der Geschichte als das Stärkere, das Überlegene oder das Dauerhaftere erweist, zugleich das Vernünftigste ist, dann hat es auch die Gerechtigkeit auf seiner Seite, mag die individuelle Freiheit gewahrt sein oder nicht.

Im Gegensatz zu dem Befund, dass Hegels organistische und historizistische Philosophie für die individuelle Freiheit keinen Raum lässt, steht die Tatsache, dass er selbst nicht müde wurde, den Staat als die angemessene Verwirklichung der Freiheit anzupreisen und zu betonen, dass im Staat »die Freiheit zu ihrem höchsten Recht kommt« (Hegel 1970, Bd. 7, S. 399). Dieser Widerspruch erklärt sich dadurch, dass Hegel mit dem Begriff »Freiheit« eine völlig andere Bedeutung verband, als es im allgemeinen Sprachgebrauch üblich ist. Wir verstehen in der Regel unter Freiheit die Freiheit zu wählen oder die Abwesenheit von äußerem oder innerem Zwang. Die so verstandene Freiheit hat Hegel abschätzig als »Willkür« bezeichnet und ihr einen völlig anderen Freiheitsbegriff entgegengesetzt, nämlich Freiheit als Übereinstimmung mit sich selbst. Die Freiheit im Sinne der Selbstverwirklichung und der Übereinstimmung mit sich selbst nannte Hegel »konkrete« Freiheit im Unterschied zur Willkür, die für ihn nur »abstrakte« Freiheit war.

Dieser Gedanke ist als solcher durchaus diskutabel, denn ein anspruchsvolles Verständnis von Freiheit muss mehr umfassen als die Möglichkeit, nach Belieben dies oder jenes ohne vernünftigen Grund oder tieferen Sinn zu tun oder zu lassen oder auch seinen privaten Vorteil zu suchen. Es verlangt vielmehr auch, dass sich die freie Person mit dem Resultat ihrer Ent-

scheidung identifizieren und sich darin verwirklicht sehen kann. Allerdings verstand Hegel unter »konkreter Freiheit«, und dies ist entscheidend, nicht die Selbstverwirklichung der einzelnen individuellen Person und ihre Übereinstimmung mit sich selbst als einzelner Person, sondern die Selbstverwirklichung des überpersönlichen »Geistes« oder der Weltvernunft und die Übereinstimmung der Individuen mit diesem überpersönlichen Geist.

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

Wann immer Hegel von Freiheit sprach, dann meinte er also nicht die freie Wahl, sondern die Übereinstimmung der Individuen mit der allgemeinen Vernunft. So besehen ist die Kritik, in Hegels politischer Philosophie gebe es keinen Platz für die Freiheit, doch berechtigt – aber nur gemessen an dem individualistischen Freiheitsbegriff der liberalen Tradition, vom dem wir in der Regel ausgehen.

13.6 Exkurs: Hegel – ein Reaktionär?

Hegels Staatsideal, so wie er es in seiner *Rechtsphilosophie* präsentiert hat, war der bürokratische Obrigkeitsstaat mit begrenzten Freiheitsrechten und ohne nennenswerte politische Mitbestimmungsrechte seiner Bürger. Gemessen an den progressiven, d. h. den liberalen und demokratischen

Tendenzen seiner Zeit vertrat Hegel eindeutig konservative Positionen. Daher hat man ihn immer wieder als Reaktionär dargestellt und ihm vorgeworfen, den preußischen Zensur- und Polizeistaat seiner Zeit philosophisch gerechtfertigt zu haben.³⁰ Ebenso regelmäßig gab und gibt es aber auch Versuche, Hegel von diesem Vorwurf freizusprechen (z. B. Ritter 1965, Schnädelbach 1999, S. 121–127). Mit Recht wurde darauf hingewiesen, dass das Staatsmodell in seiner *Rechtsphilosophie* keineswegs eine genaue Kopie der damaligen preußischen Verfassungswirklichkeit ist. Aber das ist nicht entscheidend, denn die Unterschiede fallen, jedenfalls aus heutiger Sicht, nicht wirklich ins Gewicht. Insgesamt wird man sagen dürfen, dass Hegel gewiss kein Liberaler und kein Demokrat war, aber auch kein Ultrareaktionär, sondern – gemessen an den Maßstäben seiner Zeit – ein eher moderater Konservativer.

Viel interessanter ist eine andere Frage: Ergibt sich das autoritäre Staatsgebilde, das Hegel entworfen hat, wirklich zwingend aus den Prinzipien seiner Metaphysik? Oder hat Hegel lediglich seine persönlichen konservativen Überzeugungen zum Ausdruck gebracht, obwohl sie im Widerspruch zu seinen Prinzipien stehen? Oder hat er gar entgegen seiner wahren Meinung politisch motivierte Konzessionen an die herrschenden Machtverhältnissen gemacht.

Hier stoßen wir als Erstes auf die Frage, wie der bereits zitierte berühmte Programmsatz aus der Vorrede zur *Rechtsphilosophie*, »was vernünftig ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig«, zu verstehen ist. Zunächst einmal scheint er nur die logische Konsequenz aus der Position des idealistischen Pantheismus zu sein: Wenn nämlich alles, was existiert, nichts anderes ist als die Selbstverwirklichung der Weltvernunft, dann muss auch das Wirkliche, das wir vorfinden, vernünftig sein. Aber ganz so einfach ist es nicht, denn der Sinn dieses Satzes hängt davon ab, was unter »Wirklichkeit« zu verstehen ist. Einfach alles unmittelbar Vorhandene kann jedenfalls nicht gemeint sein, denn das hieße, jede Torheit, jedes Verbrechen, jedes Elend und jedes zufällige Unglück pauschal als vernünftig zu erklären. In diesem Sinne erläuterte Hegel später selbst seinen Satz aus der *Rechtsphilosophie*. In der Einleitung zu der 1830 erschienenen 3. Auflage seiner *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* hat er innerhalb des Vorhandenen zwischen dem »Wirklichen« und der bloßen »Erscheinung« unterschieden:

»[...] dass überhaupt das Dasein zum Teil Erscheinung und nur zum Teil Wirklichkeit ist. Im gemeinen Leben nennt man etwa jeden Einfall, den Irrtum, das Böse und was auf diese Seite gehört, sowie jede noch so verküm-

merte und vergängliche Existenz zufälligerweise eine Wirklichkeit. Aber auch schon einem gewöhnlichen Gefühl wird eine zufällige Existenz nicht den emphatischen Namen eines Wirklichen verdienen; – das Zufällige ist eine Existenz, die keinen größeren Wert als den eines Möglichen hat, die so gut nicht sein kann, als sie ist.« (Hegel 1970, Bd. 7, S. 47 f.)

Wenn es also einerseits eine echte, vernünftige und »wahre« und andererseits eine bloß scheinbare, zufällige und vorübergehende Wirklichkeit gibt, dann stellt sich natürlich die Frage, nach welchem Kriterium wir beides unterscheiden können. »Wahre Wirklichkeit« kann, wenn es um die politische und gesellschaftliche Realität geht, nur das sein, was sich aus dem Gang des Absoluten oder der göttlichen Weltvernunft ergibt, die von sich selbst ausgeht, sich »entäußert« und aus dem Anderen zu sich selbst zurückkehrt. »Wirklichkeit« kann also nicht statisch, sondern sie muss dynamisch sein. Was wahrhaft wirklich und was nur Schein ist, kann demnach nur der Gang der Weltgeschichte erweisen.

Hier stoßen wir auf einen befremdlichen Punkt: Wie konnte Hegel auf den Gedanken verfallen, die Weltgeschichte habe ausgerechnet um das Jahr 1830 herum in Preußen oder in einem vergleichbaren spätabsolutistischen deutschen Staat ihr Ziel erreicht? Genau dies musste er nämlich voraussetzen, wenn er behauptete, die gesellschaftlichen Zustände und Institutionen, die sich zu seiner Zeit herausgebildet hatten, seien im eigentlichen Sinne »wirklich« und müssten daher auch als vernünftig anerkannt werden.

Hegel glaubte, die Weltvernunft sei nichts Unbewegliches und Unveränderliches, sondern verwirkliche sich im dynamischen Prozess der Weltgeschichte. An dieser Stelle gab es in seinem Denksystem eine von ihm offenbar nicht klar gekennzeichnete Weggabelung:

- Entweder handelt es sich um einen prinzipiell offenen Prozess der Vervollkommnung, der nie an ein abschließendes Ende kommt oder dessen Ende wir heute noch nicht absehen können,
- oder der Prozess der Verwirklichung der Weltvernunft zielt auf ein in der Zukunft liegendes, aber in der Gegenwart klar erkennbares Endziel der Geschichte und mündet, sobald dieses Ende erreicht ist, in einen stationären Zustand ein,
- oder die Bewegung der Geschichte wird in der Gegenwart abgebrochen und das, was in diesem historischen Augenblick zufälligerweise gerade vorhanden ist, wird als die abschließende Verwirklichung der Vernunft proklamiert.

Marx, der wichtigste Schüler Hegels, entschied sich für die zweite Möglichkeit. Hegel dagegen wählte die dritte und behauptete, dass in der Ge-

genwart – also zu seinen Lebzeiten, mit dem preußischen Staat und mit der Formulierung seiner eigenen Philosophie – das Ende der Geschichte gekommen sei. Allerdings blieb er jede Begründung dafür schuldig. Mit mindestens dem gleichen Recht oder mit besseren Gründen hätte er das sich abzeichnende Künftige und das Werdende als die wahre Wirklichkeit und das Vernünftige bezeichnen können oder gar müssen. Dann aber hätte sein Modell eines vernünftigen Staates und einer geordneten Gesellschaft anders aussehen müssen. Statt zur konservativen Bewahrung und Rechtfertigung des Bestehenden hätte er – ähnlich wie nach ihm Karl Marx – den Weg des Umsturzes aller Verhältnisse oder wenigsten der allmählichen Veränderung einschlagen müssen.

Es gibt also eine merkwürdige Zweideutigkeit in Hegels politischer Philosophie: einerseits der politische Konservatismus, den er selbst vertrat, andererseits das revolutionäre Potenzial, das in seinen Ideen schlummerte und das von einigen seiner Nachfolger zum Leben erweckt wurde. Dass sich die Schüler Hegels nach seinem Tode in zwei verfeindete Lager spalteten – die »Rechtshegelianer« und die »Linkshegelianer« – ist ein deutliches Zeichen für diese Zweideutigkeit. Sie ist im Grunde nur die Konsequenz der Tatsache, dass Hegel in seiner Geschichtsphilosophie Gegensätzliches miteinander verbinden wollte, nämlich die historistisch-romantische Idee, dass jede Kultur, jede Zeit und jedes Volk ihren unvergleichlichen Eigenwert besitzt, und die Fortschrittsidee, die dazu führt, alles Bestehende infrage zu stellen und über sich hinauszutreiben. Dieser Widerspruch hat den Streit um das Hegel'sche Erbe unvermeidbar gemacht, in den sich die Verteidiger des Bestehenden und die Verkünder revolutionärer Veränderungen nach seinem Tode verwickelt haben.

Wir halten also fest: Aus Hegels Metaphysik als solcher folgte keinesfalls zwangsläufig seine Parteinahme für die bestehende Ordnung seiner Zeit. Vielmehr entwickelte er, zumindest mit vorgerücktem Lebensalter, konservative politische Überzeugungen und rechtfertigte diese mit seiner Metaphysik. Damit kommen wir zu einer zweiten Frage, nämlich ob sein Staatsmodell *inhaltlich* im Einklang mit seiner idealistischen Metaphysik steht. Ausgangspunkt dieser Metaphysik ist die Überzeugung, dass das Absolute oder die Weltvernunft sich in der Vielheit des Konkreten verwirklicht und darin zugleich seine Einheit mit sich selbst findet. Wird dieses Prinzip in die politische Philosophie übertragen, folgt daraus die Idee der organischen Gemeinschaft: Die Individuen sind zwar Teile des Ganzen, aber sie verschwinden nicht im Ganzen und sind auch nicht bloße Mittel zu einem ihnen fremden Zweck. Sie sind vielmehr als unentbehrliche Elemente in das sie umfassende Ganze einbezogen und in ihm, wenn man so

will, aufgehoben oder beheimatet. Insofern ist Hegels Organismus-Theorie in der Tat nur die Konsequenz seiner pantheistischen und idealistischen Metaphysik. Das Staatsmodell indes, das Hegel in seiner *Rechtsphilosophie* entworfen hat, ist ein bürokratischer Obrigkeitsstaat. Dessen Bewohner sollen keine politisch aktiven Staatsbürger sein, sondern passive und unpolitische Untertanen. Ein solcher Obrigkeitsstaat stand aber eigentlich im Widerspruch zu Hegels eigener idealistischer Metaphysik und auch zu seinem eigenen Begriff der »Sittlichkeit«.

»Das Sittliche ist subjektive Gesinnung, aber des an sich seienden Rechts«, hatte Hegel definiert (Hegel 1970, Bd.7, S.287). Unter Sittlichkeit verstand er also die freiwillige und selbstverständlich gelebte Übereinstimmung der Individuen mit der gegebenen und gewachsenen Ordnung und ihren Institutionen, als deren Teil sie sich empfinden und die für sie Ausdruck ihrer Lebensform ist. Es ist also erst die Einheit der objektiven und der subjektiven Seite, die das Wesen der Sittlichkeit ausmacht: Die Sittlichkeit hat somit zwei Seiten, nämlich einerseits die anerkannten Institutionen und Normen und andererseits die »subjektive Gesinnung«. Diese subjektive Gesinnung kann man sich aber nicht ohne aktive Mitwirkung der Individuen am Staat vorstellen. Genau diese Komponente fehlt in Hegels Staat jedoch vollkommen. In Wirklichkeit reduzierte er die Sittlichkeit weitgehend auf Gehorsam. Hegel wollte sich mit seiner »Sittlichkeit« am antiken Ideal des Bürgers einer »Polis« orientieren, aber ohne diesem Bürger die dazugehörigen Teilhaberechte zu gewähren, wie z.B. im alten Athen das Stimmrecht in der Volksversammlung und das Recht (und die Pflicht), öffentliche Ämter zu übernehmen.

Mit dieser Missachtung der Rechte des Individuums setzte sich Hegel, so scheint es, in Gegensatz nicht nur zu den Idealen seiner Jugend, sondern auch zu seiner eigenen Metaphysik, die sich die Einheit des Objektiven und des Subjektiven und die Versöhnung des Vernünftigen mit dem Wirklichen zum Ziel gesetzt hatte. Aber aus der Versöhnung wurde schließlich die bloße Unterwerfung der Individuen unter die Institutionen. Dass Hegel auf Basis seiner metaphysischen Prämissen zu einer politischen Philosophie gelangte, die in das Ideal einer organischen Gemeinschaft einmündet, war konsequent. Dass er diese ideale organische Gemeinschaft aber weitgehend mit einem klassenmäßig verfassten Obrigkeitsstaat mit unpolitischen Untertanen gleichsetzte, ist nicht nachvollziehbar.

Es gibt noch einen dritten Punkt, der Anlass zu Zweifeln gibt, ob Hegels politische Philosophie den Prinzipien seiner Metaphysik wirklich entspricht. Wir haben gesehen, dass er jenseits des einzelnen Staates keine

höhere Instanz als Garanten der sich verwirklichenden Weltvernunft anerkennt als die »Weltgeschichte«, der er zugleich die Funktion des »Weltgerichts« zuweist. Es gibt bei ihm weder ein Völkerrecht noch mündet seine Vorstellung von der geschichtlichen Selbstentfaltung der Weltvernunft in die Idee eines allgemeinen Weltfriedens oder eines idealen Endzustands der Menschheit. Die Weltgeschichte, so wie Hegel sie sich vorstellte und wie er sie skizzierte, ist im Kern nichts anderes als ein Krieg aller gegen alle, in dem es kein höheres Recht gibt als das Recht des Stärkeren. Was aus Hegels Perspektive eigentlich entscheidend sein sollte, nämlich dass sich in der Geschichte das Vernünftige durchsetzt, spielt, sobald die Ebene der Weltgeschichte erreicht ist, auf einmal keine Rolle mehr. Der Maßstab, nach dem die Weltgeschichte ihr Urteil sprechen soll, ist nicht die Vernunft, sondern letztlich nur die Macht.

Hegels Geschichtsmetaphysik mündet also in eine Art welthistorischen »Sozialdarwinismus«³¹; dieses verblüffende Resultat ist aber mit ihrer eigenen Basis, dem idealistischen Pantheismus, überhaupt nicht vereinbar. Denn der idealistische Pantheismus ist prinzipiell universalistisch und es liegt in seinem Wesen, dass sich schließlich alles in einem dialektischen, aber letztlich harmonischen Ganzen zusammenfügt.

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

»Das ist Hegels Staatslehre, eine Lehre, die – sobald man sie gelten lässt – jegliche Tyrannei im eigenen Lande und jede denkbare Aggression nach außen rechtfertigen würde. Seine große Voreingenommenheit in dieser Beziehung zeigt sich darin, dass seine Theorie in hohem Maße seiner eigenen Metaphysik widerspricht und dass all diese Widersprüche auf eine Rechtfertigung von Grausamkeit und internationalem Räubertum hinauslaufen. Es ist verzeihlich, wenn jemand zu seinem eigenen Bedauern durch die Logik zu Schlüssen gezwungen wird, die er selbst missbilligt; unentschuldig aber ist es, wenn er von der Logik abweicht, um ungehindert Verbrechen befürworten zu können. Hegel kam durch seine Logik zu der Überzeugung, dass ein Ganzes mehr Wirklichkeit oder Vollkommenheit besitzt (diese beiden Bezeichnungen sind bei ihm Synonyma) als seine Teile sowie dass das Ganze an Wirklichkeit und Vollkommenheit gewinne, je organischer es werde. Das berechtigte ihn, dem Staat vor einer anarchischen Menge von Einzelwesen den Vorrang zu geben, hätte ihn aber ebenso veranlassen sollen, den Weltstaat einer anarchischen Menge von Staaten vorzuziehen. Innerhalb des Staa-

tes selbst hätte ihm seine allgemeine Philosophie mehr Achtung vor dem Einzelnen vermitteln sollen, als er tatsächlich empfand, denn die Ganzen, von denen seine ›Logik‹ handelt, sind nicht gleich dem Einen des Parmenides oder gar gleich Spinozas Gott: sie sind nämlich Ganze, in denen das Individuum nicht untertaucht, sondern stärkere Wirklichkeit durch seine harmonische Beziehung zu einem größeren Organismus gewinnt. Ein Staat, in dem das Individuum keine Rolle spielt, ist kein Miniatur-Modell von Hegels Absolutem.« (Russell 2007, S. 749)

Zusammenfassung:

Hegel oder soziale Gerechtigkeit als historische Notwendigkeit

1. Hegels politische Philosophie ist in erster Linie angewandte Metaphysik. Sie ergibt sich aus seinem philosophischen »System«, d. h. aus dem Versuch, die gesamte Wirklichkeit einschließlich Gesellschaft, Staat und Geschichte aus einheitlichen Vernunftprinzipien zu erklären.
2. Hegels Metaphysik hat zwei Grundlagen:
 - idealistischer Pantheismus: die Vorstellung, dass das Weltganze mit dem Göttlichen oder »Absoluten« (im Sinne eines überpersönlichen Weltprinzips) gleichzusetzen ist und dass dieses göttliche Weltganze geistig und identisch mit der Weltvernunft ist;
 - die Geschichtsphilosophie des Historizismus: die Idee, dass die göttliche Weltvernunft sich in der Geschichte verwirklicht.
3. Staat und Gesellschaft sind nach Hegels Auffassung Erscheinungen des »objektiven Geistes«: In den gewachsenen staatlichen und gesellschaftlichen Institutionen, in den Sitten und Gebräuchen, Regeln und Traditionen manifestiert sich die göttliche Weltvernunft in ihrem Gang durch die Geschichte. Aus der Perspektive des Individuums erscheint der »objektive Geist« zwar als äußere Notwendigkeit, der es sich unterwerfen muss, aber in der Übereinstimmung mit dem »objektiven Geist« verwirklicht das Individuum seine wahre Freiheit, indem es an der allgemeinen Vernunft partizipiert.
4. Deshalb hat die politische Philosophie nicht die Aufgabe, abstrakte Prinzipien aufzustellen und sich einen idealen Staat oder eine ideale

Gesellschaft auszudenken. Vielmehr muss sie die Vernunft in der historisch gewachsenen und vorgefundenen Realität erkennen und akzeptieren. (»Was vernünftig ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig.«)

5. Dieser Logik folgend konstruierte Hegel den nach seiner Auffassung vernünftigen Staat im Prinzip nach dem Vorbild der konstitutionellen Monarchie seiner Zeit. Das Hegel'sche Staatsmodell trägt darüber hinaus deutlich konservative Züge. Es handelt sich um einen nach Ständen oder Klassen gegliederten Obrigkeitsstaat ohne gesicherte Grund- und Freiheitsrechte und ohne echte politische Mitwirkung seiner Bürger.
6. Damit unterscheiden sich Hegels verfassungspolitische Vorstellungen grundsätzlich von der Idee des liberalen Verfassungsstaats, die damals den Liberalen in Deutschland vorschwebte oder in den USA bereits realisiert war. Stattdessen orientiert sich sein Staatsmodell am Ideal einer organisch gegliederten Gemeinschaft, in die sich die Individuen einfügen.
7. Der Staat ist bei Hegel (von Kunst, Religion und Philosophie abgesehen) die ranghöchste Stufe des Geistes und die Vollendung der sich verwirklichenden Weltvernunft. Über den einzelnen Staaten gibt es keine höhere Instanz oder Institution; Hegel erkennt weder ein Völkerrecht noch eine internationale Friedensordnung an, sodass im Konfliktfall nur der Krieg entscheiden kann. Über den Staaten steht lediglich die Weltgeschichte als »Weltgericht«. Damit hat Hegel in letzter Instanz das Recht des Stärkeren zum höchsten Maßstab gemacht.
8. Hegels Konzeption der sozialen Gerechtigkeit ist durch zwei Elemente charakterisiert:
 - Organizismus: Gerechtigkeit ist als das angemessene oder vernünftige Verhältnis eines Organismus zu seinen Organen bzw. der Organe untereinander zu verstehen. Gerechtigkeit ist somit das, was dem Bestand und dem Gedeihen des Ganzen dient.
 - Historizismus: Vernünftig und gerecht kann nur sein, was sich in der Geschichte durchsetzt. Dieser Gerechtigkeitsbegriff ist die direkte Konsequenz aus der metaphysischen Prämisse, dass alles Wirkliche Vernunft ist und dass die Vernunft sich im dynamischen Prozess der Geschichte entfaltet.

9. Organizismus und Historizismus lassen keinen Platz für das Problem der sozialen Gerechtigkeit im strengen Sinne, nämlich für die Frage der angemessenen Verteilung von Gütern und Lasten, Rechten und Pflichten, Chancen und Freiheitsspielräumen, Macht und Einfluss. Das Verteilungsproblem ist nämlich bedeutungslos, wenn die Gesellschaft und der Staat einen Organismus darstellen und wenn das geschichtlich Gewordene und Bestehende an keinem übergeschichtlichen Maßstab der Gerechtigkeit, sondern nur an sich selbst gemessen werden kann.
10. Organizismus und Historizismus lassen außerdem auch keinen Platz für die individuelle Freiheit im liberalen Sinne, d. h. für persönliche Wahlmöglichkeit und Abwesenheit von äußerem oder innerem Zwang.
11. Hegels politische Vorstellungen waren, gemessen an den progressiven Tendenzen seiner Zeit, konservativ. Es ist aber umstritten, ob sich dieser Konservatismus wirklich zwingend aus den Prinzipien seiner Metaphysik ergibt. Wie die spätere Aufspaltung seiner Schüler in Rechts- und Linkshegelianer gezeigt hat, kann aus seiner zentralen Idee – die Geschichte als Verwirklichung der Weltvernunft – sowohl die Rechtfertigung der bestehenden Machtverhältnisse als auch das Plädoyer für revolutionäre Veränderungen abgeleitet werden.

14 Karl Marx und das Gerechtigkeitsparadigma der Arbeiterbewegung

Karl Marx (1818–1883) war nach Morus und Rousseau der erste prominente politische Theoretiker, der das »Soziale« im engeren Sinne, also die Beseitigung ökonomisch-sozialer Ungleichheit und die Befreiung von Unterdrückung und Armut, ins Zentrum seines Denkens stellte. Dies geschah natürlich nicht zufällig, sondern hatte mit der Eskalation der sozialen Konflikte im Zeitalter der industriellen Revolution zu tun. Erst seit dieser Zeit entspricht der Begriff der »sozialen« Gerechtigkeit in etwa dem, was wir heute darunter verstehen.

Wenn wir aber fragen, was Karl Marx sich unter Gerechtigkeit konkret vorgestellt hat und was sein Leitbild von sozialer Gerechtigkeit gewesen ist, dann stoßen wir auf ein merkwürdiges Paradoxon: Einerseits sind seine