Maik Wöhlert, Greifswald*

Historische und methodische Grundlagen der Staatsidee in Hegels Grundlinien der Philosophie des Rechts – ein Beitrag zur juristischen Ideenlehre

Hegels Rechtsphilosophie gehört ohne Zweifel zu den bedeutendsten Werken der Rechts- und Staatstheorie. Ungeachtet dessen scheint es, als sei in der gegenwärtigen juristischen Ausbildung kein Raum für Klassiker, zumal wenn diese wie Hegels Philosophie im Verruf stehen, lediglich restaurative Politik einer vergangenen preußischen Ordnungsmacht zu sein. Dass die Verkürzung der hegelschen Philosophie auf einige lehrbuchtaugliche Formeln jedoch unangemessen ist und dass sich die Lektüre dieses Meilensteins der Rechtstheorie auch nahezu 200 Jahre nach ihrem Erscheinen lohnt, möchte der vorliegende Beitrag zeigen.

I. Einleitung

Die Beschäftigung mit der *hegelschen* Theorie – insbesondere diejenige mit *Hegels* Begriff des Staates – ist für den Rezipienten mit allerlei Schwierigkeiten verbunden. *Hegels* Terminologie und die komplexe Struktur seiner Rechtsphilosophie[1] erschweren die Arbeit zunehmend. Die Rezeption der *hegelschen* Theorie ist bis heute geprägt von antidemokratischen, totalitären Deutungen, ausgehend u.a. von einer – häufig jegliche Sitten der Hermeneutik vergessen lassenden – Interpretation der Vorrede in den *Grundlinien*, mit dem berühmten Epigramm „Was vernünftig ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig."[2] Die zumeist damit verbundene Annahme, *Hegels* Theorie ordne die individuelle Freiheit der Autorität des Staates unter, will bei genauerer Betrachtung jedoch nicht mit den Aussagen des jungen *Hegels* einhergehen, der den Staat noch als etwas „Mechanisches" ablehnte.[3] Der Zusammenhang zwischen *Hegels* Rechtsphilosophie und den autoritär-faschistischen Regimes der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts hat trotz aller Vagheit zu einem Aktualitätsverlust von *Hegels* Philosophie geführt, so zumindest eine These dieser Arbeit.[4] Dabei lässt sich die Absicht der „*Grundlinien*" bereits an ihrem Untertitel ablesen: „Philosophie der Freiheit und des Rechts als Staatswissenschaft". Der Staat ist für *Hegel* daher nicht bloß ein Gedanke, sondern „die Wirklichkeit der sittlichen Idee"[5], welche er wiederum als „die Idee der Freiheit"[6] bestimmt. Somit ergibt sich aus *Hegels* Definition der Sittlichkeit und des Staates, die Freiheit in ihrer Vollendung in demselben. Getreu dem Motto „Der Staat bei *Hegel* ist alles, der Einzelne nichts"[7] wird die Freiheitsidee des *hegelschen* Staates jedoch oft perhorresziert. *Hegels* Äußerung im Zusatz zu § 258 der „*Grundlinien*"[8], „es ist der Gang Gottes in der Welt, daß der Staat ist"[9], scheint diese Interpretationen zu begünstigen.[10] Als wesentliches Gegenstück zur geläufigen Hegelkritik muss allerdings die Erkenntnis fungieren, dass *Hegel* sich nicht mit dem wirklichen Staat beschäftigt.[11] Wie der Titel dieser Arbeit bereits erkennen lässt, handelt es sich vielmehr um die Idee des Staates, wie es *Hegel* im weiteren Verlauf des Zusatzes von § 258 deutlich macht, wenn er schreibt: „Bei der Idee des Staates muß man nicht besondere Staaten vor Augen haben, nicht besondere Institutionen, man muß vielmehr die Idee, diesen wirklichen Gott, für sich betrachten."[12] Auch wenn dieses Zitat die Göttlichkeit des Staates wiederum betont – ich werde darauf zurückkommen –, so kann man den Vorwurf an *Hegel*, er würde mit seinen „*Grundlinien*" eine Affirmation des preußischen Staates betreiben, m.E. nun mit Hilfe von zwei Komponenten zurückweisen:

* *Maik Wöhlert* studiert im 7. Semester Philosophie, Geographie sowie Erziehungswissenschaften an der Universität Greifswald. Die vorliegende Arbeit ist Rezeption zweier Seminare des neuen Schwerpunktbereichs „Grundlagen des Öffentlichen Rechts" bei Prof. Dr. *Joachim Lege* und wurde mit 17 Punkten bewertet.

1 Im Folgenden häufig als *Grundlinien* bezeichnet.

2 *Hegel*, Grundlinien der Philosophie des Rechts (1821), Werke Band VII, Frankfurt am Main, 1986, S. 24.

3 Vgl. *Jamme/Schneider*, Das „älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus" - Kritische Edition, in: dies. (Hrsg.): Mythologie der Vernunft - Hegels „ältestes Systemprogramm des deutschen Idealismus", 1984, 7 (11). Die Urheberschaft dieses ältesten Systemprogramms steht nicht eindeutig fest. Anzunehmen ist ein großer Einfluss der Kommilitonen aus der Tübinger Studienzeit. Vgl. dazu: *von der Pfordten*, Menschenwürde, Recht und Staat bei Kant – Fünf Untersuchungen, 2009, S. 49 f.

4 Siehe hierfür etwa *Honneth*, Leiden an Unbestimmtheit. Eine Reaktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie, 2001, S. 11 ff.; *Vieweg*, Das Denken der Freiheit. Hegels Grundlinie der Philosophie des Rechts, 2012, S. 30 ff.; *Popper*, Falsche Propheten: Hegel, Marx und die Folgen, in: Kiesewetter (Hrsg.), Karl R. Popper, Gesammelte Werke: Die offene Gesellschaft und ihre Feinde, Bd. 2, 8. Aufl. 2003, 35 ff.; *Haym*, Vorlesungen über Entstehung und Entwicklung, Wesen und Werth der Hegel'schen Philosophie, 2. Aufl. 1962, S. 357 ff.

5 *Hegel* (Fn. 2), S. 398.

6 *Hegel* (Fn. 2), S. 292.

7 *Vieweg* (Fn. 4), S. 345.

8 Alle §§-Angaben beziehen sich, insofern nicht anders angemerkt, auf die „*Grundlinien*".

9 *Hegel* (Fn. 2), S. 403.

10 Es existieren verschiedene Überlieferungen dieses Satzes, die eine andere Deutung implizieren. So ist ebenfalls zu beachten, dass der Satz aus dem von *Hotho* posthum ergänzten Zusatz stammt, also weder dem ursprünglichen Haupttext noch den handschriftlichen Anmerkungen aus *Hegels* Handexemplar entstammt. Für eine Diskussion dieses Aspekts vgl. u.a. *Avineri*, Hegels Theorie des modernen Staates, 1976, S. 8.

11 In diesem Sinne weist schon *Avineri* (Fn. 10, S. 143) darauf hin, dass es plausibel ist anzunehmen, dass kaum ein real existierender Staat je *Hegels* philosophischer Idee entsprechen könne.

12 *Hegel* (Fn. 2), S. 403.

1. Zunächst einmal kann *historisch* gezeigt werden, dass eine Hinnahme der preußisch-restaurativen Politik mit *Hegel* als ihrem „Staatsphilosophen", sowie die „Vergötterung des Staates" nicht evident ist. Hierfür sprechen unter anderem die Nähe von *Hegels* Denken zu dem der sogenannten preußischen Reformer.[13] In derselben Weise kann die publizistische Wachsamkeit *Hegels* gedeutet werden. *Hegels* Rechtsphilosophie erschien 1820, ist jedoch auf das Jahr 1821 vordatiert, da *Hegel* befürchten musste, dass seine Rechtsschrift von der nach den Karlsbader Beschlüssen strenger gewordenen Zensur beanstandet werden würde. Beachtet man diese systematischen Details, die heute oftmals leider nur noch historisch anmuten, so zeichnet sich ein gänzlich anderes Bild hinsichtlich der Beurteilung der „*Grundlinien*". So beschreibt schon *Schnädelbach* in seiner Kommentierung zu *Hegels* Rechtsphilosophie, dass alle geläufigen Verunglimpfungen von *Hegels* Rechtsphilosophie sich vor allem auf die publizistisch – zugegebenermaßen – unvorteilhafte Vorrede, sowie einige besonders ausgesuchte Anmerkungen und Zusätze zum Haupttext beziehen.[14]

2. Des Weiteren kann aber auch gezeigt werden – schiebt man einmal den Schleier der Totalität beiseite, welcher *Hegels* „*Grundlinien*" mittlerweile eingehüllt zu haben scheint –, dass auch in *methodischer* Hinsicht *Hegels* Affirmation der preußischen Staatsmacht als fragwürdig erscheint, zumindest in dem meist proklamierten Ausmaß. Die Kritik an *Hegels* „*Grundlinien*", so kann an dieser Stelle kurz vorgegriffen werden, beruht somit auf einer nahezu willkürlichen Hermeneutik und Deutungsvielfalt, einer Unkenntnis der Entstehungsgeschichte der „*Grundlinien*" sowie dem falschen Verständnis des *hegelschen* Vokabulars bzw. dessen konsistenter Anwendung.

II. Der geistig-historische Hintergrund der Grundlinien

1. Hegel und die Französische Revolution

„Man hat den deutschen Idealismus die Theorie der Französischen Revolution genannt. Das bedeutet nicht, daß *Kant*, *Fichte*, *Schelling* und *Hegel* eine theoretische Deutung der Französischen Revolution geliefert haben, sondern daß sie ihre Philosophie weitgehend als Antwort auf die von Frankreich kommende Herausforderung schrieben […]."[15]

Die Französische Revolution war neben der Herrschaft *Napoleons* und den preußischen Befreiungskriegen ohne Zweifel eines der prägendsten historischen Ereignisse in *Hegels* Leben. So zeigen viele seiner Arbeiten einen Einfluss der Abschaffung des feudalistisch-absolutistischen Ständestaates, sowie die Lancierung grundlegender Werte und Ziele der Aufklärung. Das Prinzip der Französischen Revolution, so *Hegel*, war die Freiheit des vernünftigen Wollens, das sich die Welt als die seine erbaute.[16] Die Begeisterung *Hegels* für die Revolution wird nur allzu deutlich, betrachtet man einmal das Urteil *Hegels*, welches er in seiner „*Philosophie der Geschichte*" aus dem Jahr 1831 geradezu enthusiastisch fällt:

„Der Gedanke, der Begriff des Rechts machte sich nun (in der Revolution) aber mit einem Male geltend, und dagegen konnte das Gerüst des Unrechts keinen Widerstand leisten. Im Gedanken des Rechts ist jetzt also eine Verfassung errichtet worden, und auf diesem Grunde sollte nun mehr alles basiert sein. Solange die Sonne am Firmament steht und die Planeten um sie herumkreisen, war das nicht gesehen worden, daß der Mensch sich auf den Kopf, d.i. auf den Gedanken stellt und die Wirklichkeit nach diesem erbaut. *Anaxagoras* hatte zuerst gesagt, daß der *νοῦς* [der Geist] die Welt regiert; nun aber ist der Mensch dazu gekommen, zu erkennnen, daß der Gedanke die geistige Wirklichkeit regieren soll. Es war dies somit ein herrlicher Sonnenaufgang. Eine erhabene Rührung hat in jener Zeit geherrscht, ein Enthusiasmus des Geistes hat die Welt durchschauert, als sei es zur wirklichen Versöhnung des Göttlichen mit der Welt erst gekommen."[17]

Auch noch vom älteren *Hegel* wird berichtet, er habe jährlich den Tag des Sturmes auf die Bastille mit Champagner begangen.[18] Allerdings ist diese Information kaum von verlässlichem Wert oder Ursprung. So kann ebenso die häufig rezitierte Überlieferung, *Hegel* habe als jugendlicher Bewohner des Tübinger Stiftes mit seinen Freunden einen Freiheitsbaum als Zeichen der Revolution errichtet, im Hinblick auf die Quellenlage als Mythos abgetan werden.[19] Die persönliche Überzeugung des jungen *Hegel* zur Französischen Revolution – speziell während seiner Tübinger Zeit – bleibt somit von vielen Überlieferungen verdeckt und daher sybillinisch; die zahlreichen Aussagen über *Hegels* politische Einstellung sind eher dem Kult zuträglich, werden dem Stand der Forschung jedoch nicht gerecht. So gibt es – anders als von *Hölderlin* – „keine einzige zeitgenössische Aussage von oder über *Hegel* zu seiner damaligen Stellung zur Revolution und den in ihrem Gefolge entstandenen Richtungen"[20]. Aussagen über

13 Siehe hierzu *Lübbe-Wolff*, Hegels Staatsrecht als Stellungnahme im ersten preußischen Verfassungskampf, Zeitschrift für philosophische Forschung 35 (1981), 476 (476 ff.); sowie *dies.*, Die Aktualität der Hegelschen Rechtsphilosophie, Hegel-Studien (Beiheft) 52 (2009), 328 (333).

14 Vgl. *Schnädelbach*, Hegels praktische Philosophie – Ein Kommentar der Texte in der Reihenfolge ihrer Entstehung, 2000, S. 171.

15 *Marcuse*, Vernunft und Revolution – Hegel und die Entstehung der Gesellschaftstheorie, Sammlung Luchterhand, 8. Aufl. 1990, S. 15.

16 Vgl. *Löwith*, Von Hegel zu Nietzsche – Der revolutionäre Bruch im Denken des neunzehnten Jahrhunderts, 1995, S. 261.

17 *Hegel*, Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, (so in Fn. 70). Werke Bd. XII, Frankfurt a.M., 1986, S. 527 f.

18 Vgl. *Löwith* (Fn. 16), S. 261.

19 Vgl. *Rosenkranz*, Georg Wilhelm Friedrich Hegel's Leben beschrieben durch Karl Rosenkranz, 1844, S. 29; *Jaeschke*, Hegel Handbuch. Leben – Werk – Schule, 2. Aufl. 2010, S. 7.

20 *Jaeschke* (Fn. 19), S. 7.

eine mögliche Affirmation *Hegels* gegenüber der Französischen Revolution lassen sich demnach nur über später datierte Quellen oder aus dem Werk *Hegels* selbst ableiten.

Eine entscheidende Deutung *Hegels*, vielleicht sogar die bedeutendste des 20. Jahrhunderts, geht von *Joachim Ritter* und seinem Werk „*Hegel und die Französische Revolution*“ aus. Nach Ritter „gibt [es] keine zweite Philosophie, die so sehr und bis in ihre innersten Antriebe hinein Philosophie der Revolution ist wie die *Hegels*.“[21] Für *Ritter* steht *Hegels* Leben im Banne der Französischen Revolution. Für diese zunächst wertfreie Behauptung gibt es durchaus Indizien. So schreibt *Hegel* am 30. Oktober 1819 an *Creuzer*: „Ich bin gleich 50 Jahre alt, habe 30 davon in diesen ewig unruhevollen Zeiten des Fürchtens und Hoffens zugebracht und hoffte, es sei einmal mit dem Fürchten und Hoffen aus. Nun muß ich sehen, daß es immer fortwährt, ja, meint man in trüben Stunden, immer ärger wird.“[22] Die Momente des Hoffens und Fürchtens sind es, die in *Hegels* Philosophie eine beeindruckende Ambivalenz aufzeigen, indem das Programm der Französischen Revolution, d.h. die Befreiung der Menschen aus ehemals feudalen Zwängen, von *Hegel* Wertschätzung erlangt,[23] im Gegenzug *Hegel* jedoch auch über die Gräuel der auf die Revolution folgenden Schreckensherrschaft der Jakobiner berichtet.[24]

Ohne es explizit zu erwähnen beschäftigt sich *Hegel* bereits in seinem 1807 veröffentlichten ersten Hauptwerk, der „*Phänomenologie des Geistes*“, mit dem Subjekt des Terrors. Unter dem Titel „Die absolute Freiheit und der Schrecken“ beschreibt *Hegel* die negativen Folgen der Revolution. Sie äußern sich für ihn durch die „Furie des Verschwindens“ in der an die Stelle des „Schuldigseins“ das „Verdächtigwerden“ tritt, sowie „der Schrecken des Todes“ als „die Anschauung dieses ihres negativen Wesens.“[25] Es ist hierbei nicht nur die Angst vor dem *terreur*, sondern vor allem die Ermattung darüber, dass mit den Ergebnissen der Revolution „nichts Festes von Organisation aufkommen kann.“[26] Trotz allem tritt *Hegel* in demselben Abschnitt der „*Phänomenologie des Geistes*“ für die stringente Notwendigkeit der Revolution ein, wenn er schreibt: „Diese ungeteilte Substanz der absoluten Freiheit erhebt sich auf den Thron der Welt, ohne daß irgendeine Macht ihr Widerstand zu leisten vermöchte.“[27] Diese geschichtliche Notwendigkeit stellt nun die Kehrseite der Furcht dar; diejenige Sphäre, die *Hegel* meint, wenn er im Zusammenhang mit der Revolution von dem oben bereits zitierten „herrlichen Sonnenaufgang“ spricht.

Doch welchen konkreten Einfluss hatte die Französische Revolution auf die Philosophie innerhalb der „*Grundlinien*“? An den aus der „*Phänomenologie*“ zitierten Passagen lässt sich bereits eine gewisse Tendenz erkennen: Für *Hegel* ist die absolute Freiheit, welche durch ihren Vollzug eine der Ursachen der Revolution ist sowie auch ihr genuiner Zweck und ihr Ziel, eine der von nun an leitenden Bestimmungen seiner eigenen Philosophie. So hat die Revolution die Frage nach einer Verwirklichung absoluter Freiheit aufgeworfen, gleichzeitig aber auch das Wissen generiert, dass ihre Probleme ungelöst sind und im Falle eines Zusammenbruchs in der Tyrannei kulminieren.[28] Demnach ist es eines der Ziele der Philosophie – zumindest der politischen Philosophie, wie wir sie heute nennen würden –, zwischen einem Begriff von Freiheit und seiner praktischen Umsetzung zu vermitteln, d.h. in der Terminologie *Hegels* dem Inhalt eine Form zu geben.

Hegels Begriff der Freiheit geht daher auf die klassische Definition *Aristoteles'* zurück, die als Rechtsform für die *πόλις* [polis], den antiken griechischen Staatsverbund, konstitutiv war. Nach ihr nennen „wir den Menschen frei […], der um seiner selbst willen, nicht um eines anderen willen ist […].“[29] Der Vorteil solch einer Definition liegt vor dem Hintergrund der zu *Hegels* Zeit herrschenden Debatten um kontraktualistische Legitimationsversuche auf der Hand: Solch eine Theorie von Freiheit braucht sich selbst nicht wiederum politisch zu legitimieren, da sie ihre Rechtfertigung in der Freiheit des Menschen selbst auffindet.[30] Somit kann *Hegel* mit dieser Begründung der Freiheit den von ihm abgelehnten Vertragstheorien, die in ihrer Suche nach Legitimation häufig in einem infiniten Regress enden, entkommen. Das Programm seiner „*Grundlinien*“ ist daher die Bestimmung der absoluten Freiheit zum Wesen und Zweck des Staates und somit auch zu seiner Rechtsform. Dementsprechend zu verstehen ist *Hegels* Einleitung in das „*Innere Staatsrecht*“, wenn er schreibt: „Der Staat ist die Wirklichkeit der konkreten Freiheit“[31]. Indem § 260 nun das Wesen der Freiheit rechtlich statuiert, „dringt die Philosophie durch die Schale der Erscheinungen zu dem Kern vor, dessen Schale sie sind“[32]. Das Prinzip der Freiheit als oberstes Ziel und zugleich zentrales Problem ist für *Hegel* in jeder zukünftigen Ordnung enthalten. Demnach kann ohne die „Ver-

21 *Ritter*, Hegel und die Französische Revolution, 1972, S. 18. *Jürgen Habermas* indes sah die Dinge ein wenig anders. Nach ihm müsste *Ritters* These ergänzt werden. So schreibt *Habermas*: „Hegel macht die Revolution zum Herzstück seiner Philosophie, um Philosophie davor zu bewahren, zum Zuhälter der Revolution zu werden.“, *Habermas*, Theorie und Praxis – Sozialphilosophische Studien, 1988, S. 144. Und weiter: „Hegels Philosophie der Revolution ist seine Philosophie *als* deren Kritik“ (ebd., S. 128).

22 Brief 359, in: *Hoffmeister* (Hrsg.), Briefe von und an Hegel 1813-1822, Bd. II, 1969, 217 (217 ff.).

23 *Hegel*, Phänomenologie des Geistes (1807), Werke Bd. III, Frankfurt am Main, 1986, S. 433; ebenso: *Habermas* (Fn. 21), S. 128 f.; kritisch dazu: *Wildt*, Hegels Kritik des Jakobinismus, in: Negt (Hrsg.), Aktualität und Folgen der Philosophie Hegels, 1970, 265 (265 ff.).

24 *Hegel* (Fn. 2), S. 23, 401; *ders*. (Fn. 23), S. 431 ff.

25 *Hegel* (Fn. 23), S. 436 f.

26 *Hegel* (Fn. 17), S. 534. Einen ähnlichen Gedanken äußert *Hegel* später in den *Grundlinien*, dazu: *ders*. (Fn. 2), S. 401. Siehe des Weiteren zu *Hegel* und *Rousseau* unten III. 1.

27 *Hegel* (Fn. 23), S. 433.

28 Vgl. *Ritter* (Fn. 21), S. 23.

29 *Aristoteles*, Metaphysik, I, Kap. 2, 982b, in: Bonitz (Übers.)/Seidl (Bearb.), Aristoteles – Philosophische Schriften, Bd. V, 1995, S. 6 f.

30 *Aristoleles*, Metaphysik (Fn. 29), S. 26.

31 *Hegel* (Fn. 2), S. 406.

32 *Ritter* (Fn. 21), S. 39.

rechtlichung“ der Freiheit nach *Hegel* keine Legitimität des Rechts mehr hergestellt werden.[33]

2. Hegel und Preußen

Die Deutung der „*Grundlinien*“ verläuft historisch gesehen in zwei Extremen: Die eine Variante sieht in *Hegel* einen Philosophen der Revolution, die andere einen pietistischen Vertreter eines restaurativen Konservatismus und eines „Staatsfetischismus“.[34] Diese beiden Sphären, zwischen denen die Exegese *Hegels* „oszilliert“[35], ist das Ergebnis der Aufspaltung in einen Links- und Rechtshegelianismus[36], in dessen Verlauf, „nachdem alle revolutionären Ideale verschlissen waren, die politische Philosophie *Hegels* im Ganzen dem Konservatismus zuzuschlagen“[37] war. Was übrig blieb, war vor allem die Auffassung, dass *Hegel* mit seinem Projekt der „*Grundlinien*“ lediglich eine Rechtfertigung preußischer Institutionen vorzunehmen versuchte. Hieraus resultiert einer der bekanntesten Vorwürfe gegen *Hegel*, nämlich derjenige, dass *Hegel* als „Hofphilosoph“ des preußischen Königs die restriktive Politik in der Zeit nach den Karlsbader Beschlüssen zu legitimieren versuchte. Indes lässt sich jedoch zeigen, dass *Hegel* den Entschlüssen der Karlsbader Ministerialkonferenz ausgesetzt war und diesen keinesfalls hoffnungsvoll entgegensah.

Der erste, der *Hegel* öffentlichkeitswirksam eines preußischen Aktionismus bezichtigte, war *Rudolf Haym* mit seinem Buch „*Hegel und seine Zeit*“. *Haym* stellte *Hegel* in seinem Werk als den Inbegriff eines Reaktionärs dar, wider den Idealen der Nationalversammlung von 1848. Interessanterweise waren es eben jene persönlichen Einstellungen und Haltungen *Hegels* in seinem Werk, die ihn noch zu Lebzeiten in die Nähe antipreußischer Tendenzen rücken sollten, während er später, etwa um die Jahrhundertwende hin, als Agitator deutsch-nationalistischer Bewegungen galt.[38] Geradezu symptomatisch für eine Politik der Verfolgung liberaler Tendenzen war die Neubesetzung der Unterrichtsabteilung des preußischen Kultusministeriums durch den „verhaßten“ Leiter des Polizeiwesens *von Kampetz*. Dieser übernahm mit der Unterrichtsabteilung weitgehende Kompetenzen, darunter auch die Aufsicht über alle wissenschaftlichen Institute des Landes, sowie die preußischen Bibliotheken, ohne jedoch seine alte Anstellung im Innenministerium aufzugeben.[39] *Von Kampetz'* Übernahme der Unterrichtsabteilung ist daher „eine in ihrer Art einzige Kombination, die wie nichts anderes den Geist dieser Regierung und ihre Tendenz, die Fesselung geistiger Interessen durch polizeiliche Gewalt, verriet.“[40] Das Erstarken der reaktionären Kräfte, machte auch *Hegel* zu schaffen, der neben der Aussetzung der schriftlich-öffentlichen Meinungsfreiheit als Professor in Berlin nun den Prototyp eines „Demagogenverfolgers“ zu seinem Vorgesetzten hatte. So schreibt *Hegel*, scheinbar frustriert über die eigene Lage an seinen Heidelberger Kollegen und Philologen *Friedrich Creuzer*:

„[…] ich verfalle aber von Tag zu Tag mehr in diese Art von trägem Gewohnheitsleben [...]. Aber der böse Geist [...] [E]r hat hier ebenso seinen breiten Fuß, und Verdruß und Aerger erspare ich mir vornehmlich dadurch, daß ich mich für mich halte und für Interessen zu wirken mich enthalte, die mir teuer wären und für welche tätig sein zu wollen mir auch von der wohlgesinnten Seite übel genommen würde, da ich nicht dazu berechtigt bin.“[41]

Ein weiteres Anzeichen für *Hegels* Achtung der preußischen Ordnungsmacht ist – wie bereits erwähnt – die Vordatierung seiner „*Grundlinien*“ auf das Jahr 1821, da *Hegel* anscheinend die preußische Zensurbehörde zu fürchten hatte. Obwohl *Hegel* seine Tätigkeit selbst nicht als politisch beschreibt,[42] nimmt sein Ansehen unter den jungen Studenten zu. Ab etwa 1826 konnte man bereits von einer mehr oder minder geschlossenen Schule *Hegels* sprechen. Unter ihnen befanden sich viele „gebildete, hoffnungsvolle Studenten“,[43] die – wie sich in der weiteren Geschichte noch zeigen wird – selbst bedeutende Denker werden sollten. Die spekulative Sprache *Hegels* bot den jungen Studenten, die aus ihrer politischen Haltung, anders als ihr Professor, kein Geheimnis machten, eine ideale Basis der Verständigung. So wird von Kreide- und Bleistiftparolen berichtet, die die Wände des Universitätsgebäudes in Berlin zierten[44], ohne dabei allzu viel über die genuinen Absichten ihrer Verfasser preiszugeben; der Formeln *Hegels* sei Dank.

Ein interessanter Ansatz ist – trotz der zurückhaltenden Agitation *Hegels* – die Deutung seiner Staatsphilosophie als eine Stellungnahme im ersten preußischen Verfassungskampf, wie sie von *Gertrude Lübbe-Wolff* vertreten wird.[45] Der erste preußische Verfassungskampf war eine Auseinandersetzung zwischen den sogenann-

33 *Hegel*, Vorlesungen über Rechtsphilosophie 1822-1823, in: Ilting (Hrsg.), Hegel, Georg Wilhelm Friedrich – Vorlesungen über Rechtsphilosophie 1818-1831, Bd. III, 1974, 345.

34 Siehe zu diesen Vorwürfen speziell *Haym* (Fn. 4); sowie *Tugendhat*, Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung – sprachanalytische Interpretationen, 4. Aufl. 1989; in abgeschwächter Form: *Tugendhat*, Vorlesungen über Ethik, 1994; ebenso *Siep*, Kehraus mit Hegel? Zu Ernst Tugendhats Hegelkritik, Zeitschrift für philosophische Forschung, 35 (1981), 518 (518 ff.).

35 *Lesch*, Der Verbrechensbegriff. Grundlagen einer funktionalen Revision, 1999, S. 75.

36 Zur Bedeutung und Herkunft dieser Begrifflichkeiten siehe: *Löwith* (Fn. 16), 1995, S. 65 ff.

37 *Honneth*, Das Recht der Freiheit, 2013, S. 14.

38 Vgl. *Avineri* (Fn. 10), S. 141; sowie die Diskussion zwischen *E. F. Carritt* und *T. M. Knox* über „Hegel and Prussianism“, in: Philosophy 15 (1940), 51 ff., 190 ff., 313 ff.

39 Vgl. *Ilting*, in: ders. (Hrsg.), Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Vorlesungen über Rechtsphilosophie 1818-1831, Bd. IV, 1973, 45.

40 *Lenz*, Geschichte der Königlichen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Berlin, Bd. II, 1910, S. 175.

41 Brief 493, in: *Hoffmeister* (Hrsg.), Briefe von und an Hegel 1823-1831, 1969, S. 88 f.

42 Vgl. *Ilting* (Fn. 39), 46.

43 *Ilting* (Fn. 39), 46.

44 *Nicolin*, Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen, 1970, S. 378 f.

45 Vgl. *Lübbe-Wolff* (Fn. 13), Zeitschrift für philosophische Forschung 35 (1981), 476 (476 ff.).

ten preußischen Reformatoren und *König Friedrich Wilhelm III. von Preußen* über ein vom König erstmals in einem Finanzedikt abgegebenes Versprechen für eine Nationalrepräsentation. Das vom König in der „Verordnung über die zu bildende Repräsentation des Volkes" vom 22.05.1815 zum zweiten und im Staatsschuldengesetz vom 18.01.1820 zum dritten Mal wiederholte Versprechen bildete die Grundlage einer nach Reformen im Wirtschafts-, Heeres- und Finanzwesen fordernden Opposition. Die von *Karl Freiherr vom Stein, Karl August Fürst von Hardenberg, Gerhard von Scharnhorst*, *August Neidhardt von Gneisenau*, *Hermann von Boyen* sowie von *Wilhelm von Humboldt* geforderten Reformen sollten in der Regierungszeit von *Wilhelm III.* jedoch nur unvollständig durchgeführt werden. Das Scheitern der Reformen hatte neben dem Widerstand einer feudalistischen Klasse von Reaktionären, die nicht nur nicht auf ihre Privilegien verzichten wollten, noch andere Gründe: Diese sind zunächst einmal in den Meinungsdifferenzen der einzelnen Mitglieder zu suchen, des Weiteren aber vor allem in den Zielen und Zwecken der Bewegung selbst. Diese waren nämlich nicht etwa die Konstitutionalisierung verfassungsrechtlicher Bürgerrechte oder eines Staatsvertrags, sondern lediglich „die Erwartung, daß Gemeinsinn und Vaterlandsliebe und die Abnahmebereitschaft für die im Rahmen der Reformpolitik und der Kriegsfolgenbewältigung fälligen belastenden Entscheidungen auf diese Weise würden gesteigert werden können".[46]

Eine eindeutige Stellungnahme *Hegels* zu den Plänen der Reformer wäre nun einfach nachzuvollziehen, wenn es zuträfe, dass *Hegel* das Projekt einer schriftlich fixierten Verfassung ablehnte.[47] Eine solche Auffassung wurde tatsächlich vertreten und findet ihre Anhaltspunkte in den §§ 272 und 273.[48] Gemeint ist anscheinend folgende Passage:

„Überhaupt aber ist es schlechthin wesentlich, daß die Verfassung, obgleich in der Zeit hervorgegangen, nicht als ein Gemachtes angesehen werde; denn sie ist vielmehr das schlechthin an und für sich Seiende, das darum als das Göttliche und Beharrende und als über der Sphäre dessen, was gemacht wird, zu betrachten ist."[49]

Tatsächlich finden sich in besagter Passage Gedanken *Hegels*, die auf den ersten Blick die positive Setzung von Recht in Zweifel ziehen. Diese Anmerkungen dürfen allerdings nicht über das eigentliche Ziel des § 273 hinwegtäuschen. In ihm konkretisiert *Hegel* seine – von der Geschichtsphilosophie beeinflussten – Vorstellungen, dass eine Verfassung nicht einfach gemacht werden könne, d.h. sie die bereits vorherrschenden Gegebenheiten ignorieren dürfe. In diesem Sinne erläutert Hegel in § 274 im Zusatz, was er meint, indem er schreibt:

„Der Staat muß in seiner Verfassung alle Verhältnisse durchdringen. Napoleon hat z.B. den Spaniern eine Verfassung *a priori* geben wollen, was aber schlecht genug ging. Denn eine Verfassung ist kein bloß Gemachtes: sie ist die Arbeit von Jahrhunderten, die Idee und das Bewußtsein des Vernünftigen, inwieweit es in einem Volk entwickelt ist."[50]

Aufgrund dieses sehr weiten Verfassungsbegriffs wird nun auch ersichtlich, worauf Hegel hinaus will, wenn er vermutet, dass die Frage, wer eine Verfassung machen solle, sinnlos sei, da es voraussetze, dass noch keine Verfassung vorhanden sei. Der daraus resultierende „atomistische[r] Haufen"[51] von Individuen sei jedoch schon immer irgendwie verfasst, sodass jedes Machen lediglich ein Ändern der bestehenden Verfassung darstellen würde. Zu Recht merkt *Lübbe-Wolff* an, dass es unsinnig wäre anzunehmen, dass *Hegel* sich die Mühe seiner Grundlegung einer Rechtsphilosophie gemacht hätte, wenn er gleichzeitig jede schriftliche Fixierung ablehne.[52] Dies widerspräche zudem der Argumentation des § 211, in der *Hegel* das notwendige Positivwerden des Rechts betont[53], sowie dem § 215, der das „allgemein bekannt gemacht sein"[54] der Gesetze fordert.

Der Stellenwert der „*Grundlinien*" innerhalb des *hegelschen* Systems ist ein weiterer Aspekt, der von der Hegelkritik bisweilen sträflich vernachlässigt wird. So kann im Folgenden gezeigt werden, dass allein auf Grund der *hegelschen* Logik der Vorwurf der Vergötterung des Staates unhaltbar ist: Betrachtet man die Konzeption der Trias aus *subjektivem*, *objektivem* und *absolutem* Geist, so fällt auf, dass *Hegels* Rechtsphilosophie, samt den Kapiteln über den Staat, dem objektiven Geist zugeordnet werden muss. Wenn nun im posthum ergänzten Zusatz des § 258 der „*Grundlinien*" der oftmals Hegels zugesprochene Satz „es ist der Gang Gottes in der Welt, daß der Staat ist."[55] rezipiert wird, so ist dieser Satz zunächst einmal verkürzt und missachtet den weiteren Verlauf, der besagt: „Ein Grund ist die Gewalt der sich als Wille verwirklichenden Vernunft."[56] Des Weiteren ignoriert der obige Vorwurf die Hierarchie des *hegelschen* Systems: Da *Hegels* Staat dem objektiven Geist angehört, unterliegt er dem absoluten Geist, in dem *Hegel* neben der Kunst und der Religion auch die Philosophie ansiedelt.

Interessant hieran ist vor allem, dass es eben diese Vergöttlichung des Staates ist, die *Hegel* in seiner Kritik am reaktionären *Karl Ludwig von Haller* nun zur

46 *Altensteins* Rigaer Denkschrift v. 11. Sept. 1807, abgedr. in: *Winter* (Hrsg.), Die Reorganisation des preussischen Staates unter Stein und Hardenberg, Bd. I, 1831, zit. nach *Lübbe-Wolff* (Fn. 13), Zeitschrift für philosophische Forschung 35 (1981), 476 (479).

47 Vgl. *Lübbe-Wolff* (Fn. 13), Zeitschrift für philosophische Forschung 35 (1981), 476 (481).

48 Vgl. *Hočevar*, Hegel und der preußische Staat. Ein Kommentar zur Rechtsphilosophie von 1821, 1973, S. 20 f.

49 *Hegel* (Fn. 2), S. 439.

50 *Hegel* (Fn. 2), S. 440.

51 *Hegel* (Fn. 2), S. 439.

52 *Lübbe-Wolff* (Fn. 13), Zeitschrift für philosophische Forschung 35 (1981), 476 (481).

53 *Schädelbach* (Fn. 14), S. 307.

54 *Hegel* (Fn. 2), S. 366.

55 *Hegel* (Fn. 2), S. 403.

56 *Hegel* (Fn. 2), S. 403.

Sprache bringt. In seiner Kritik wendet sich *Hegel* vor allem gegen *von Hallers* Theorie eines Staatsrechts als Naturtatsache und die Lehre der gottgewollten Ordnung, nach der es keine Staatslehre im herkömmlichen Sinne geben könne, da alle Verhältnisse rein privater Natur seien und jedes Staatswesen daher allein die „höchste Graditation [...] privater Verhältnisse".[57] Insgesamt kann *Hegel* somit von dem Vorwurf der Vergöttlichung des preußischen Staates freigesprochen werden. Dies kann nicht nur, wie oben beschrieben, am systematischen Fundament der Rechtsphilosophie gezeigt werden. Vielmehr lassen die Denunziationen seiner Zeitgenossen *Hegels* Werk in einem historisch angemesseneren Licht erscheinen: So sind nicht nur posthume Schmähungen überliefert, die *Hegel* in die Nähe eines preußischen Ordnungsstaates stellen, sondern auch Berichte von konservativen Ideologen, die in *Hegel* eben *keinen* Befürworter der preußischen Monarchie sahen, und dementsprechend seine Staatsphilosophie als liberalistisch diffamierten. In diesem Sinne ist der Versuch *Karl Ernst Schubarths* und *Karl A. Carganicos* in ihrem Werk „*Ueber Philosophie überhaupt, und Hegel's Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften insbesondere*" zu werten, *Hegels* Staatslehre als unvereinbar mit dem bestehenden preußischen System in Abrede zu stellen.[58] Während sich *Hegel* gegen diesen 1829 geschehenen Angriff noch selbst erwehren konnte, wiederholte *Schubarth* seine Vorwürfe gegen *Hegel* knapp zehn Jahre später in seiner Schrift „*Über die Unvereinbarkeit der Hegelschen Staatslehre mit dem obersten Lebens- und Entwicklungsprinzip des Preußischen Staates*".[59] Dass in den folgenden Jahren *Eduard Gans*, einer der populärsten Herausgeber von *Hegels* Schriften, sich vehement gegen verschiedenste Diffamierungen einsetzte, konnte schließlich nicht die Aufspaltung der Schüler *Hegels* in einen Links- und einen Rechtshegelianismus verhindern, welche maßgeblich auch durch den preußischen König *Friedrich Wilhelm IV.* vorangetrieben wurde.[60] Dieser berief 1841 *Hegels* Jugendfreund *Friedrich Wilhelm Joseph Schelling* auf *Hegels* vakanten Lehrstuhl in Berlin, mit dem Auftrag, *Schelling* möge „die Drachensaat des *Hegelschen* Pantheismus" ausrotten.[61] Die Radikalisierung der *hegelschen* Linken sowie die Kritik aus dem konservativen Spektrum an *Hegels* System ist vermutlich die Ursache, weshalb *Hegel* – auch heutzutage – weiterhin als ein konservativer Staatsdenker und traditionalistischer Philosoph betrachtet wird. Denn während der Linkshegelianismus mit Hilfe von *Marx* und *Engels*, *Hegel* vom Kopf auf die Füße zu stellen versuchte, erneuerte sich die „rechte" Kritik und wurde mit *Rudolf Hayms* Angriff sowie im 20. Jahrhundert durch *Karl Raimund Popper* und „*Die offene Gesellschaft und ihre Feinde*" durch eine Kritik aus liberaler Sicht ersetzt. Die entscheidende Komponente der obigen Argumentation ist somit nicht die Vielfältigkeit der *hegelschen* Begriffsbildung, die es erlauben würde, seine Theorie nahezu jedem Paradigma beliebig zuzuordnen, sondern eher die uneinheitliche Bedeutung des Verhältnisses von preußischer Herrschaft und deutschem Nationalismus. So weist bereits *Avineri* auf die notwendige Angemessenheit einer Betrachtung der *hegelschen* Philosophie in ihrem historischen Kontext hin, wenn er schreibt: „Der springende Punkt ist nämlich, daß *das* Preußen, mit dem Hegel sich 1818 verband, nicht das Preußen von 1848 und erst recht nicht das von 1914 war."[62]

III. Die methodischen Grundlagen des Staates bei Hegel

Bedeutend für die Untersuchung der *hegelschen* Staatskonzeption ist die Tatsache, dass *Hegels* Staatstheorie keinen Staat beschreibt, wie er sein soll, sondern lediglich bereits existente Institutionen zusammenfasst, die er dem Begriff der „Sittlichkeit" subsumiert. *Hegels* Untersuchung kann daher durchaus als eine empirische Analyse der Gesellschaft betrachtet werden, die es zum Ziel hat, eine Rekonstruktion normativer Institutionen zu liefern, ohne diese legitimieren zu wollen.[63] *Hegel* schreibt diesbezüglich in der Vorrede seiner „*Grundlinien*":

„So soll denn diese Abhandlung, insofern sie die Staatswissenschaften enthält, nichts anderes sein als der Versuch, den Staat als ein in sich Vernünftiges zu begreifen und darzustellen. Als philosophische Schrift muß sie am entferntesten davon sein, einen Staat, wie er sein soll, konstruieren zu sollen; die Belehrung, die in ihr liegen kann, kann nicht darauf gehen, den Staat zu belehren, wie er

57 *v. Haller*, Restauration der Staats-Wissenschaft: oder Theorie des natürlich-geselligen Zustands, der Chimäre des künstlich-bürgerlichen entgegengesetzt. Darstellung, Geschichte und Kritik der bisherigen falschen Systeme. Allgemeine Grundsätze der entgegengesetzten Ordnung Gottes und der Natur, Bd. 1, 1816, S. 362, 449; *Hegel* (Fn. 2), S. 373 f., 400 ff.

58 *Schubarth/Cargenico*, Zu Hegels Staatsbegriff (1829), Über Philosophie überhaupt und Hegels Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften insbesondere, in: Riedel (Hrsg.), Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie, Bd. 1, 1975, 209 (209 ff.).

59 *Schubarth*, Über die Unvereinbarkeit der Hegelschen Staatslehre mit dem obersten Lebens- und Entwicklungsprinzip des Preußischen Staats, in: Riedel (Hrsg.), Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie, Bd. 1, 1975, 249 (249 ff.).

60 Für *Gans'* Beiträge siehe: *Gans*, Erwiderung auf Schubarth, in: Riedel (Hrsg.), Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie, Bd. 1, 1975, 267 (267ff.); sowie *ders.*, Vorwort zur 2. Ausgabe der Rechtsphilosophie, in: Riedel (Hrsg.), Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie, Bd. 1, 1975, 242 (242).

61 Vgl. *Schnädelbach*, Georg Wilhelm Friedrich Hegel zur Einführung, 2013, S. 125; ähnlich: *ders.*, Hegels Lehre von der Wahrheit, Antrittsvorlesung an der Humboldt-Universität zu Berlin, 26. Mai 1993, unter: http://edoc.hu-berlin.de/humboldt-vl/schnaedelbach-herbert/PDF/Schnaedelbach.pdf (Abruf v. 12.01.2015), S. 9.

62 *Avineri* (Fn. 10), S. 142. Zu einem ähnlichen Ergebnis kommt bereits *Franz Rosenzweig* in seiner häufig vernachlässigten Studie zu Hegels Staat, vgl. *Rosenzweig*, Hegel und der Staat, 2010, S. 340 ff.

63 So auch *Honneth* (Fn. 37), S. 14 f.; ebenso *Zabel*, Die Vernunft des Leviathan – Zur Bedeutung der hegelschen Rechtsphilosophie als pragmatische Wissens- und Institutionenanalyse, in: Hirsch et al. (Hrsg.), Strafe – Warum? Gegenwärtige Strafbegründungen im Lichte Hegels Straftheorie, 2011, 121 (121 ff.).

sein soll, sondern vielmehr, wie er, das sittliche Universum, erkannt werden soll."[64]

Ausgehend von *Hegels* Formulierung in der Vorrede der „*Grundlinien*", dass die Eule der *Minerva* ihren Flug erst mit der Dämmerung beginne, kann aus obigem Zitat gefolgert werden, dass die Aufgabe der Rechtsphilosophie nicht die Legitimation des bestehenden (preußischen) Staates sein kann. Ziel der *hegelschen* Rechtsphilosophie ist stattdessen die Erkenntnis des Menschen, der als Subjekt den Staat erkennen soll und sich mit ihm identifiziert. Betrachtet man nun die Grundlagen von *Hegels* Beschäftigung mit dem Staat, so ist dies mit Hinblick auf *Hegels* System der Philosophie zu tätigen. Denn nicht nur ein Blick auf den Inhalt lässt *Hegels* Trias aus subjektivem, objektivem und absoluten Geist offensichtlich erscheinen, bereits die Gliederung der Rechtsphilosophie offenbart den Systemgedanken innerhalb der „*Grundlinien*". Neben diesen systemimmanenten sowie historischen Grundlagen lässt sich jedoch auch an vielen Stellen, Anmerkungen und polemischen Seitenhieben *Hegels* eine systematische Komponente ausmachen, welche es im Folgenden zu erläutern gilt.

Hegel versucht mit seiner Staatslehre eine Komplettierung der verschiedensten Ansätze aus der Philosophie von *Platon* bis *Fichte* zu erreichen und bedient sich dabei bei den unterschiedlichsten Denktraditionen, ohne jedoch denselben Dilemmata erliegen zu wollen wie seine Wegbereiter. Eine Art Leitidee diesbezüglich ist der bereits bei *Rousseau, Kant* und *Fichte* vorhandene Argumentationsgang, dass die Begründung staatlicher Macht und Prinzipien unter den Bedingungen der Aufklärung nur dann vollzogen werden kann, wenn es gelingt, die Freiheit des einzelnen Subjekts zu garantieren.[65] *Hegel* sieht dies vor allem als eine Aufgabe des Rechts, wenn er schreibt: „Der Boden des Rechts ist überhaupt das Geistige und seine nähere Stelle und Ausgangspunkt der Wille, welcher frei ist"[66]. Ersichtlich hieran ist, dass das Recht für *Hegel* nicht nur ein System von gesetzten Normen sein kann, welches Freiheit in einem rein negativen Sinn definiert.

In der Tat ist Recht für *Hegel* nicht mit unserem gegenwärtigen Verständnis von Recht zu vergleichen. Die Ambiguität des Rechts steht bei *Hegel* für einen gewissen Teil seines philosophischen Systems, des abstrakten Rechts, als auch für das „beschränktere" juristische Recht[67], umfasst allerdings auch alle weiteren, zur praktischen Philosophie gehörenden Bereiche wie Moral, Ökonomie und Politik. Während jedoch dieser erste Begriff des Rechts zu beschränkt ist, da er nur das Privatrecht umfassen würde, ist der zweite Begriff zu umfassend.[68] Hieraus resultiert ein weiteres Problem bei der Exegese von *Hegels* Rechtsphilosophie: Ein besonderer Schwerpunkt einer Analyse muss auf dem Vergleich der *hegelschen* Rechtsphilosophie mit den Naturrechtslehren des 17. und 18. Jahrhunderts liegen. Schon der erweiterte Titel der „*Grundlinien – Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*" – impliziert eine Verbindung zu den Lehren des *ius naturae*. Als einer ihrer populärsten Vertreter tritt an dieser Stelle *Thomas Hobbes* auf, welcher einen direkten Einfluss auf *Hegels* Philosophie hatte. Zwar seien an dieser Stelle auch andere Namen wie *Thomas von Aquin, Hugo Grotius* oder *Samuel Pufendorf* zu nennen. Ihr Einfluss bleibt allerdings deutlich hinter dem *Hobbes'* zurück, weshalb es hier bei der bloßen Nennung ihrer Namen bleiben soll. Des Weiteren sind es *Rousseau* mit seinem *contrat social* sowie *Kant* mit seiner Lehre vom *ewigen Frieden*, welche *Hegel* in seinen „*Grundlinien*" auf- und angreift, sowie Platon und *Aristoteles* mit ihrer Idee der Sittlichkeit des Staates, auf die – dem begrenzten Umfang dieser Arbeit geschuldet – nicht weiter eingegangen werden kann.

1. Hegel, Rousseau und der contrat social

Der Einfluss der Französischen Revolution auf das Denken *Hegels* wurde im vorherigen Kapitel dieser Arbeit bereits ausführlich diskutiert. Wie dieser revolutionäre Einfluss zu werten ist, bleibt – so scheint es jedenfalls – größtenteils den Auffassungen und Spekulationen der verschiedenen *Hegel*-Schulen überlassen. Das Prinzip dieser Revolution jedoch war die Freiheit des vernünftigen Wollens, das sich die Welt als die seine erbaut.[69] Nach *Hegel* ist es der Verdienst *Rousseaus*, dieses Prinzip des Staates im vernünftigen Wollen zu ergründen. Jedoch kommt *Rousseau* nach *Hegel* über dieses Prinzip des Wollens nicht hinaus. *Rousseau* verkenne demnach – so *Hegel* – das Problem, welches sich aus dem Widerspruch von *volonté de tous* (dem Wollen aller) und dem *volonté générale* (dem allgemeinen Wollen) ergibt. So beruhe *Rousseaus* Gesellschaftsvertrag und damit auch seine gesamte Staatstheorie auf einer bestimmten Form des einzelnen Willens, dem gemeinschaftlichen, anstatt, wie *Hegel* es vorsieht, auf dem *an und für sich* vernünftigen Willen.

In seinen *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* erläutert *Hegel* daher, dass *Rousseau* die Frage nach der Legitimation des Staates „ohne Rücksicht auf das positive Recht der Staaten" mit dem freien Willen beantwortet hat.[70] Der Fehlschluss liegt laut *Hegel* nun nicht in der Annahme des Gesellschaftsvertrags – diesen, so *Hegel*, „muß man richtig finden"[71] – als vielmehr in der Nichtberücksichtigung des Staates, in dem die Freiheit des Menschen als seine substantielle Natur nicht nur nicht aufgegeben, sondern erst konstituiert wird.[72] Hierzu muss zweierlei angemerkt werden:

64 *Hegel* (Fn. 2), S. 26.

65 Vgl. *Honneth*, Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, in: Brocker (Hrsg.), Geschichte des politischen Denkens – Ein Handbuch, 6. Aufl. 2012, 403 (405).

66 *Hegel* (Fn. 2), S. 46.

67 Vgl. *Hegel* (Fn. 2), S. 83.

68 Vgl. *Becchi*, Juristische Aufklärung, deutscher Idealismus und das Problem der Legitimation von Strafe, 2008, S. 23.

69 Vgl. *Löwith* (Fn. 16), S. 83.

70 Vgl. *Hegel*, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III, Werke Bd. XX, Frankfurt a.M., 1986, S. 306 f.

71 *Hegel* (Fn. 70), S. 307.

72 Vgl. *Hegel* (Fn. 70), S. 307.

a) Auffallend an der Kritik *Hegels* ist zunächst einmal dessen scheinbare Affirmation des Gesellschaftsvertrages. Während *Hegel* hier die Annahme eines Gesellschaftsvertrages für richtig befindet, spricht er sich in anderen Passagen der „*Grundlinien*“ eindeutig gegen eine kontraktualistische Staatstheorie aus.[73] So ist für *Hegel* der Staat nicht mit Hilfe eines Vertrages zwischen den Menschen zu legitimieren, da Individuen ohne soziale Bindungen für *Hegel* eine Abstraktion sind und Menschen immer schon sozial eingebunden gewesen seien.

b) Des Weiteren beruht die Sphäre des Vertrags für *Hegel* auf zwei gleichsam frei abgegebenen Willenserklärungen. Da der Staat auf der einen Seite und die Bürger auf der anderen mitnichten gleichwertige Vertragspartner sind, da das „Allgemeine [...] den Individuen sozusagen gegen ihren Willen auferlegt werden [muß]“[74], ist die Beziehung von Individuum und Staat nicht dieselbe wie zwischen Individuen. Folglich könne die Legitimität eines Staates nicht aus einer der Willkür und dem Zufall überlassenen Einwilligung aller Mitglieder eines Staates zu dem gleichen erhalten.[75]

Weiterhin interessant an obigem Zitat ist, dass *Hegel* in seinen häufig nur schwer leserlichen und undeutlichen Kritikpunkten einige wichtige Kernthesen von *Rousseaus* Gesellschaftsvertrag außer Acht lässt: So ist es eben eine genuine Erkenntnis *Rousseaus*, dass sich die Freiheit aller erst im Zusammenschluss der Einzelnen und somit erst *im Staat* verwirklichen kann. Des Weiteren überrascht es, dass *Hegel*, obwohl ein Kenner von *Rousseaus* Schriften, die Differenzierung von *volonté générale* und *volonté de tous* bei *Rousseau* ignoriert bzw. nicht wahrnimmt. So besteht für *Rousseau* ein eklatanter Unterschied zwischen der verteilenden und der kollektiven Allgemeinheit.[76] *Rousseau* schreibt hierzu:

„Es gibt oft einen beträchtlichen Unterschied zwischen dem Gesamtwillen [*volonté de tous*] und dem Gemeinwillen [*volonté générale*]; dieser sieht nur auf das Gemeininteresse, jener auf das Privatinteresse und ist nichts anderes als eine Summe von Sonderwillen; aber nimm von ebendiesen das Mehr und das Weniger weg, das sich gegenseitig aufhebt [...], so bleibt als Summe der Unterschiede der Gemeinwille.“[77]

Die Kritik *Hegels* scheint demnach fragwürdig zu sein, da *Rousseau* eindeutig aufzeigt, dass der Gesamtwille und der Gemeinwille nicht identisch sind. Der Gemeinwille ist nach *Rousseau* das Ganze des Staates, eine Formulierung, die *Hegel* prinzipiell zuträglich wäre, und der Einzelne ein untrennbarer Teil des Ganzen.[78] Neben *Hegels* Kritik an *Rousseaus* angeblicher Nichtunterscheidung bzw. Einseitigkeit der verschiedenen Willen, ist es vor allem der Gedanke der „ideenlosen Abstraktionen“[79], der für *Hegel* die Gräuel und die Gewalt der Französischen Revolution ausmachte, ausgehend von der Willkür des Einzelnen. So gelang es den Menschen zwar einen Staat, „der nicht mehr dem Bewußtsein der Freiheit entsprach“[80], zu stürzen, die Neukonzeption eines auf der Vernunft an sich beruhenden Staates musste allerdings scheitern und wurde stattdessen zur „fürchterlichsten und grellsten Begebenheit“[81]. Anstelle eines Staates entwuchs den Gräueln der Revolution eine bürgerliche Gesellschaft, deren vermeintliche Bestimmung allein der Schutz des Eigentums sowie die der privaten Sicherheit war.

Die Kritik *Hegels* am *contrat social* in den „*Grundlinien*“ wirkt teilweise kryptisch, teilweise nahezu unsachlich. Dabei darf jedoch die polemische Artikulation *Hegels* nicht darüber hinwegtäuschen, dass *Hegel Rousseau* untrennbar mit den Ereignissen der Französischen Revolution verbindet. Nach dieser Deutungsweise ergeben die vermeintlich irreleitenden Passagen der „*Grundlinien*“ gänzlich mehr Sinn.

Doch worin besteht nun der entscheidende Einfluss *Rousseaus* auf *Hegels* Idee des Staates, wenn *Hegel Rousseau* offenbar nur kritisiert und für die Verbrechen der Französischen Revolution verantwortlich macht? Zunächst sei einmal der oben bereits erwähnte „vernünftige Wille“ als Prinzip des Staates genannt. In ihm sollen nach *Marcuse* „[d]ie konkreten geschichtlichen Anstrengungen, eine vernünftige Form der Gesellschaft herzustellen, [...] auf die philosophische Ebene verlagert“[82] werden. Ein weiteres Moment in der Vollziehung der Wirklichkeit des Staates ist die dialektische Vereinigung von *Rousseaus* Gesellschaftsvertrag und *Platons πόλις*. Sie ist nach *Karl Löwith* die „Vermittlung des individualistischen Prinzips der bürgerlichen Gesellschaft mit dem totalen Prinzip des Staates […].“[83] Aus der Ex-post-Perspektive zweier Weltkriege und speziell der Erfahrungen mit den totalitär-faschistischen Regimes des 20. Jahrhunderts sollte *Hegels* Rechtsphilosophie etwa 150 Jahre nach ihrem Erscheinen zu einer unrühmlichen Aktualität gelangen. Die von *Kiesewetter* geprägte Formel „Von *Hegel* zu *Hitler*“[84] vernachlässigte jedoch die eigentliche Stoßrichtung der *hegelschen* Argumentation. So wendet sich *Hegel* mit seiner Konzeption eines sittlichen Staates vor allem gegen funktionalistische Ansätze, die den Staat lediglich im Sinne einer Zweck-Mittel-Relation verstanden wissen wollten und gemäß dem liberalen Paradigma der Zeit etwa von *Hegels* Zeitgenossen *Wilhelm von Humboldt* vertreten wurden.

73 Exemplarisch hierfür u.a. *Hegel* (Fn. 2), S. 399 f.

74 *Marcuse* (Fn. 15), S. 158.

75 Siehe dazu ausführlich: *Schnädelbach*, Hegel und die Vertragstheorie, Hegel-Studien 22 (1987), 111 (111 ff.).

76 Vgl. *Kersting*, Jean-Jacques Rousseaus „Gesellschaftsvertrag“, 2002, S. 122.

77 *Rousseau*, Vom Gesellschaftsvertrag oder Grundsätze des Staatsrechts (1762), 1994, S. 31.

78 Vgl. *Rousseau* (Fn. 77), S. 18.

79 *Hegel* (Fn. 2), S. 401.

80 *Löwith* (Fn. 16), S. 262.

81 *Hegel* (Fn. 2), S. 401.

82 *Marcuse* (Fn. 15), S. 16.

83 *Löwith* (Fn. 16), S. 261.

84 *Kiesewetter*, Von Hegel zu Hitler – Die politische Verwirklichung einer totalitären Machtstaatstheorie in Deutschland (1815-1945), 2. Aufl. 1995.

2. Hegels Auseinandersetzung mit Hobbes' Naturrechtslehre

Die Beschäftigung mit der Naturrechtslehre *Hobbes'* im Zusammenhang mit der *hegelschen* Rechtstheorie kommt nicht von ungefähr. Bereits in der Vorrede der „*Grundlinien*" verweist *Hegel* auf die Bedeutung des Naturrechts in seiner eigenen Rechtstheorie.[85] Entscheidend ist, dass *Hegel* die Tradition des Naturrechts nicht allein ablehnt oder nur in seine eigene Theorie aufnimmt, sondern durchaus in einer Traditionslinie mit den Lehren des Naturrechts diese rekonstruiert und mit den Ansätzen des Rechtspositivismus vereint. Dieses Projekt, welches an *Kant* und seine Versöhnung von Empirismus und Rationalismus in der „*Kritik der reinen Vernunft*" erinnert, knüpft jedoch nicht nur an den seit *Kant* bzw. *Hobbes* bestehenden Dualismus von Natur und Recht an, sondern betont insbesondere den Gegensatz zwischen Geist und Natur.[86]

Doch nicht nur der erweiterte Titel impliziert eine Verbindung zu *Hobbes*. Schon der Aufbau der „*Grundlinien*" erinnert an *Hobbes* Schriften zur politischen Philosophie. *Hegel* behandelt im ersten Abschnitt seiner Rechtsphilosophie das abstrakte Recht, welches, so betont es *Karl Heinz Ilting*, wie das Privatrecht *Kants* in der „*Metaphysik der Sitten*" auf das Naturrecht *Thomas Hobbes'* zurückzuführen ist.[87] Ähnlich wie *Hobbes* und viele Staatsdenker nach ihm rekurriert *Hegel* zunächst auf die Bedingungen und Möglichkeiten des durch die Menschen selbst ermöglichten Zusammenlebens und abstrahiert somit vom gesellschaftlichen Leben auf einen Naturzustand ganz im Sinne *Hobbes'*. Von Bedeutung ist allerdings, dass *Hegel* diesen vorgesellschaftlichen Naturzustand ohne Staatsgewalt lediglich etabliert, um die Ergebnisse seiner eigenen Konzeption deutlicher zum Vorschein kommen zu lassen. Es ist daher auch kein Problem, wenn *Hegel* in dieser Sphäre bereits Fragen des Rechts diskutiert. Der abstrakte Charakter wird bereits an der Benennung dieses Abschnitts in den „*Grundlinien*" offensichtlich, er bildet das abstrakte Recht.[88] Die Grundlage dieses Ansatzes ist die des Individuums als fundamentale Einheit des Systems und in dieser Funktion als Träger von Rechten. Während *Hobbes* sein *bellum omnium contra omnes*, den „Krieg aller gegen alle", als Notwendigkeit des Naturzustandes sieht, in dem Anarchie und Gesetzlosigkeit sowie die Angst vor dem eigenen Tod grassieren, besitzt bei *Hegel* das einzelne Subjekt bereits im abstrakten Recht die Anlage zur Rechtsfähigkeit. Diese Rechtsfähigkeit ist es auch, welche dann die „abstrakte Grundlage des abstrakten und daher formellen Rechtes aus[macht]."[89] Der Mensch ist bei *Hegel* somit bereits für sich selbst ein Träger von Rechten und hat zunächst nur eine Pflicht, nämlich alle anderen Menschen ebenfalls als Träger von Rechten anzuerkennen, oder wie *Hegel* es konzise formuliert, „sei eine Person und respektiere die anderen als Personen."[90] Einen ähnlichen Gedanken finden wir bei *Hobbes*, der das Verlangen nach egoistischen Rechten verneint, da gilt: „No man require to reserve to himselfe any Right, which he is not content should be reserved to every one of the rest."[91] Für *Hegel* folgt aus dieser Rechtsfähigkeit des Subjekts nun die Behandlung des Eigentums und des Vertrags bereits im abstrakten Recht.

Der Zuspruch von Rechten in der Bestimmung der Persönlichkeit findet also nicht erst in der Sphäre der bürgerlichen Gesellschaft oder durch die positive Setzung von Recht statt, sondern bereits in der abstrakten Persönlichkeit. Die Theorie des „absolute[n] Zueignungsrecht[s] des Menschen auf alle Sachen"[92] scheint dagegen zunächst wie eine Reminiszenz der Eigentumstheorie von *John Locke*. Allerdings äußert sich *Hegel* weder darüber, welches und wie viel Privateigentum jeder besitzen dürfe, noch wie dieses verteilt werden soll. Eigentum ist für *Hegel* zunächst eine grundlegende Bedingung für Freiheit und ein Produkt des freien Willens. Allerdings weist *Hegel* auch darauf hin, dass Eigentum notwendigerweise zu Ungleichheit führe: „Die bisweilen gemachte Forderung der Gleichheit in Austeilung des Erdbodens oder gar des weiter vorhandenen Vermögens"[93] sei von leerem und oberflächlichem Verstand; ein eindeutiger Affront gegen *Locke*.

In *Hegels* „*Enzyklopädie*" findet sich nun eine Anmerkung, die durchaus als eine Kritik an *Hobbes* verstanden werden darf. So schreibt *Hegel*, dass der „Naturzustand ein Zustand der Gewalttätigkeit und des Unrechts [ist], von welchem nichts Wahreres gesagt werden kann, als daß aus ihm herauszugehen ist."[94] Weiter führt *Hegel* aus, dass das Recht sich mitsamt aller seiner Bestimmungen „allein auf die freie Persönlichkeit"[95] gründe, welche allerdings einer Naturbestimmung diametral entgegenstehe. *Hegel* trifft hier eine begriffliche Differenzierung von Natur und Recht, die nicht wie im historischen Naturrecht vermengt werden dürfe, da – so *Hegel* – der „Naturzustand nur erdichtet worden ist"[96] und die Sphäre des Rechts eine Aufhebung der im Naturzustand herrschenden Willkür und Gewalttätigkeit ist.[97] *Hobbes* sieht demnach die Grundlagen des Rechts nicht allein als von der Natur gegeben, sondern bestimmt diese mit Bezug auf den Menschen als einen Träger von Freiheitsrechten, der –

85 *Hegel* (Fn. 2), S. 15 ff.

86 *Riedel*, Natur und Freiheit in Hegels Rechtsphilosophie, in: ders. (Hrsg.), Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie, Bd 2, 1975, 109 (110).

87 Vgl. *Ilting*, Die Struktur der Hegelschen Rechtsphilosophie, in: Riedel (Hrsg.), Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie, Bd. 2, 1975, 52 (53).

88 Vgl. *Ilting*, in: Riedel (Fn. 87), S. 53.

89 *Hegel* (Fn. 2), S. 95.

90 *Hegel* (Fn. 2), S. 95.

91 *Hobbes*, Leviathan or the matter, forme and power of a Commonwealth, 3. Aufl. 1985, S. 211.

92 *Hegel* (Fn. 2), S. 106.

93 *Hegel* (Fn. 2), S. 113.

94 *Hegel*, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften III, Werke Bd. X, Frankfurt a.M., 1986, S. 312.

95 *Hegel* (Fn. 94), S. 311.

96 *Hegel* (Fn. 94), S. 311.

97 Vgl. *Hegel* (Fn. 94), S. 312, 332 f. Von besonderer Bedeutung hier ist die Differenzierung der Termini Naturrecht und Vernunftrecht. *Hegel* rekurriert in dieser Passage auf *Hobbes* als einen Vertreter eines Naturrechts. Das *Hobbes* jedoch vielmehr ein Vernunftrecht vertritt, darauf weist bereits *Karl-Heinz Ilting* hin, vgl. *Ilting*, in: Riedel (Fn. 87), 52 (54).

und nichts anderes bedeutet der Ausdruck „Recht" – die Freiheit hat, zu tun, was immer ihm beliebt.[98]

IV. Die Modernität des hegelschen Staatsentwurfs

In seinem Werk „*Leiden an Unbestimmtheit. Eine Reaktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie*" weist *Axel Honneth* auf den fehlenden Einfluss der *hegelschen* Philosophie innerhalb der aktuellen Debatten hin.[99] Ebenso plädiert *Gertrude Lübbe-Wolff* in ihrem Vortrag „*Die Aktualität der Hegelschen Rechtsphilosophie*" aus dem Jahr 2009 für eine Rehabilitierung der Philosophie *Hegels*, da „das Hegelwidrige […] in unserer öffentlichen Kultur [...] so präsent"[100] sei. Betrachtet man einmal die reine Anzahl der Publikationen und Dissertationen, die in den letzten Jahren zu *Hegel* veröffentlicht wurden, so kann man obige Aussage kaum nachvollziehen. *Hegel* ist so aktuell wie nie. So ist die Rede gar von einem *hegelian turn*.[101] Dennoch ist *Hegel* zumeist nur etwas für Spezialisten und seine Theorie daher nur einer kleinen Gruppe von Eingeweihten vertraut. Gerade in den Lehrbüchern der juristischen Dogmatik taucht der Name *Hegels* vor allem im Zusammenhang mit seiner Straftheorie auf, die zumeist im gleichen Atemzug mit derjenigen *Kants* genannt wird – ungeachtet aller Differenzierungen und der nahezu unmöglichen Vereinbarkeit beider Autoren unter dem Dach einer Theorie. Daher ist das öffentliche Bild von *Hegel* größtenteils auf einige wenige Formeln reduziert und entscheidend von seinen Kritikern geprägt, was dazu führt, dass darüber hinweg die Modernität des *hegelschen* Staatsentwurfes in Vergessenheit gerät.

1. Die Trennung von Recht und Moral

Die Modernität des *hegelschen* Staatsentwurfes tritt bereits im Aufbau der „*Grundlinien*" zu Tage. Typisch für die Rechts- und Staatstheorien seit dem Mittelalter ist die Trennung von Moral- und Rechtsphilosophie. Bereits seit *Grotius* besteht die Dichotomie von vollkommenen und unvollkommenen, erzwingbaren und nichterzwingbaren Rechten und Pflichten sowie von Rechtspflichten und Pflichten der christlichen Liebe in der Trennungsthese von Moral und Recht.[102] Diese Zweiteilung von Rechts- und Tugendlehre findet sich noch bei *Kant* in seiner „*Metaphysik der Sitten*". Aber auch später noch findet sich die so genannte Trennungsthese bei Autoren wie *Kelsen* oder *Hart*, von denen zumindest der erstere maßgeblich vom Neukantianismus des späten 19. und frühen 20. Jahrhunderts geprägt war. *Hegels* Bruch mit dieser historischen Tradition besteht nun in der Vereinigung von Rechts- und Moralphilosophie innerhalb seiner Sphäre der Sittlichkeit. Damit greift *Hegel* die Idee der griechischen πόλις auf, die – so *Charles Taylor* – zum letzten Mal in der Geschichte „eine mühelos sich erhaltende, harmonische Sittlichkeit" verwirklicht hat.[103] *Hegels* Dreiteilung in abstraktes Recht, Moralität und Sittlichkeit widerspricht auf den ersten Blick der oben statuierten These, da die ersten beiden Punkte noch die bereits genannte Zweiteilung aufzuweisen scheinen. Im Hinblick auf *Hegels* dialektische Methode kann diesem Einwand jedoch vorwegnehmend widersprochen werden: Im Staat als einem Teil der Sittlichkeit werden alle vorherigen Sphären aufgehoben. Der Staat stellt somit die letzte Stufe innerhalb der dialektischen Entwicklung des objektiven Geistes dar. Der dialektische Prozess zeigt sich demnach in der Gegenüberstellung von abstraktem Recht und Moralität.

Hegel stellt hier den Rechtspflichten des abstrakten Rechtes jedoch keine höherstufigen Tugendpflichten gegenüber, welche sittlich vollkommener seien, sondern allein den moralischen Standpunkt. Der moralische Standpunkt stelle als „notwendiges Moment"[104] das Denken der Subjektivität dar, welches sich selbst bewusst sei und nach seiner eigenen Bestimmung, nach eigenem Interesse und nach Vorsatz handele.[105] Der subjektive Standpunkt ist für *Hegel* somit ein notwendiges Moment, stellt jedoch nur eine Seite der Medaille dar, wie das folgende Zitat zeigt:

„Das Recht nichts anzuerkennen, was Ich nicht als vernünftig einsehe, ist das höchste Recht des Subjekts, aber durch seine subjektive Bestimmung zugleich *formell*, und das *Recht des Vernünftigen* als dem Objektiven an das Subjekt bleibt dagegen fest stehen."[106]

Da, wie *Hegel* schreibt, die subjektiven – ebenso wie die objektiven – Bestimmungen anzuerkennen sind, müssen beide in Übereinstimmung zueinander gebracht werden. Diese Vereinbarung von beiden Sphären handelt *Hegel* im Übergang von der Moral zur Sittlichkeit ab, wenn er von der sittlich-subjektiven Gesinnung auf der einen Seite und dem an sich seienden Recht auf der anderen spricht, „die [sich] als Totalitäten für sich konstituieren, sich aufheben und dadurch zu Momenten herabsetzen, zu Momenten des Begriffs, der als ihre Einheit offenbar wird und eben durch dies Gesetztsein seiner Momente Realität erhalten hat, somit nun als Idee ist."[107]

98 „The Right of Nature, which Writers commonly call *Jus Naturale*, is the Liberty each man hath, to use his own power, as he will himselfe, for the preservation of his own Nature; that is to say, of his own Life; and consequently, of doing any thing, which is in his own Judgement, and Reason, he shall conceive to be the aptest means thereunto", vgl. *Hobbes* (Fn. 91), S. 189.

99 *Honneth* (Fn. 4), S. 7 ff.

100 *Lübbe-Wolff* (Fn. 13), Hegel-Studien (Beiheft) 52 (2009), 328 (328).

101 *Vieweg* (Fn. 4), S. 19.

102 Vgl. dazu *Lübbe-Wolff* (Fn. 13), Hegel-Studien (Beiheft) 52 (2009), 328 (329); sowie *dies.*, Historische Funktionen der Unterscheidung von Recht und Moral, ARSP 1985 (Beiheft Nr. 23), 43 (43 ff.).

103 *Taylor*, Hegel, 1983, S. 495.

104 *Hegel* (Fn. 2), S. 203 ff.

105 Vgl. *Hegel* (Fn. 2), S. 206; hierzu auch: *Lübbe-Wolff*, Die Sittlichkeit der bürgerlichen Gesellschaft, Hegels Wegweisung durch das Nadelöhr, ARSP 1982, 223 (243 f.).

106 *Hegel* (Fn. 2), S. 245.

107 *Hegel* (Fn. 2), S. 287.

2. Hegels Institutionenlehre

Hegels Rückkehr zu einer Einheit von Moral und Recht ist es nun, welche ihm unter der Formel des „*Staates als der Wirklichkeit der sittlichen Idee*“ die bereits genannten Vorwürfe eingetragen hat.[108] Tatsächlich findet sich jedoch im Abschnitt zur Sittlichkeit in den „*Grundlinien*“ kein tugendethischer Katechismus, sondern eine Erörterung sittlicher Institutionen, darunter der Staat, dessen Organe sowie das Gesetz. Letzteres tritt mitunter selbst institutionalisierend auf, was sich an der gesetzlichen Rahmengebung und Gestaltungskompetenzen zeigt, die *Hegel* für Mechanismen etwa des Erbrechts[109] oder der Geschworenengerichte[110] vorschlägt. Dass *Hegels* Terminologie hierbei nicht immer einheitlich ist – häufig ist auch die Rede von „Verhältnissen“, subjektiven bzw. objektiven „Garantien“, „Einrichtungen“ oder „Dispositionen“ – ist nicht maßgeblich.[111] Wie auch in seinen Erläuterungen zum Wesen des Staates geht es *Hegel* hier nicht um konkrete Institutionen, sondern um die Etablierung einer Lehre von den Institutionen, weshalb uns die terminologische Differenzierung zunächst nicht weiter beschäftigen muss. *Hegels* Institutionismus kann in einem weiteren Sinne als eine Fortführung seiner Kritik eines „perennierenden *Sollens*“ gesehen werden, die sich in dieser Form vor allem gegen die *kantische* Philosophie wendet.[112] Mit der Bestimmung der Pflicht, so *Hegel*, sei eben noch nichts gewonnen, da diese keinen Inhalt habe. Der oftmals gegen *Kant* vorgebrachte Vorwurf des Formalismus führt für *Hegel* somit zu der Schlussfolgerung, dass mithilfe dieses Prinzips gar „alle unrechtliche und unmoralische Handlungsweise auf diese Weise gerechtfertigt werden“[113] könne.

Während die *kantische* Philosophie somit ein jenseitiges Sollen postuliert, wendet sich *Hegel* mittels der Institutionen einem weitaus realistischeren Verhältnis von Bürger und Staat zu. Realistisch bedeutet in diesem Sinne keineswegs voraussetzungslos durchführbar. Vielmehr bezieht sich diese realistische Deutungsweise auf bestimmte Entitäten, von deren tatsächlicher Existenz *Hegel* ausgeht. So liegt seinem Projekt einer vernünftigen Wirklichkeit ein gewisses Repertoire an metaphysischen Annahmen zugrunde, deren nähere Erläuterung jedoch den Rahmen dieser Arbeit sprengen würden. Daher nur so viel: *Hegel* geht gemäß der idealistischen Philosophie seiner Zeit davon aus, dass die Wirklichkeit durch und durch rationaliter verständlich sei. Aufgabe der Philosophie sei es daher, uns mit der sozialen Wirklichkeit zu versöhnen, da „das angemessenste Institutionengerüst zur Äußerung der Freiheit bereits existiert.“[114] So ist im Zusammenhang mit der imperativistischen Philosophie und Ethik häufig der Eigennutz sehr kritisch betrachtet worden. *Hegel* opponiert nun gegen dieses Denken, indem er aufzeigt, dass alles Handeln zumeist mit dem eigenen Wohl beginnt. So heißt es in den Anmerkungen des § 126 der „*Grundlinien*“: „[…] da mein Wohl nicht bestehen kann ohne das Wohl Anderer […]. […] Ich soll zunächst für *mein* Wohl sorgen, ebenso die Andern für das ihrige […].“[115] Was *Hegel* hier betont, ist somit nicht nur eine Facette eines durchaus liberalen Gedankenguts – man beachte einmal die Ähnlichkeit zu den Thesen *John Stuart Mills* in seinem *Utilitarismus* – sondern auch die Aktualität dieses Gedankenganges, der ansatzweise an die Idee der Selbstsorge in *Michel Foucaults* Spätwerk erinnert.

3. Hegel heute?

Doch welche Rolle kommt der *hegelschen* Staatskonzeption in unserer Zeit zu? Es ist, so scheint es, angesichts einer Internationalisierung gewisser Fragenkomplexe und Problemstellungen schlecht bestellt um die Staatsidee *Hegels*. Denn *Hegels* Staat war zuallererst Nationalstaat. Zur Weltgesellschaft hat *Hegel* bis auf seine Passagen in den „*Vorlesungen zur Philosophie der Geschichte*“ und die bis heute von Mythen umrankten letzten Abschnitte der „*Grundlinien*“ erstaunlich wenig beigetragen. Allerdings verkennt solch eine singulär kosmopolitische Ausrichtung den eigentlichen Gehalt der *hegelschen* Theorie: *Hegels* Untersuchung zielte darauf ab, „den Staat [allerdings nicht nur diesen, Anm. d. Verf.] als ein in sich Vernünftiges zu begreifen und darzustellen.“[116] Mit anderen Worten: Es ging *Hegel* um das Bewusstmachen bereits eingeübter Strukturen und Formen aus Sicht eines Individuums, das – und dies macht *Hegel* in seiner Vorrede in den „*Grundlinien*“ unmissverständlich klar – ohnehin

108 Dieser Vorwurf verkennt insbesondere die Komplexität des *hegelschen* Wirklichkeitsbegriffes, der zwischen Existenz und Wirklichkeit unterscheidet: „Wirklichkeit ist immer Einheit der Allgemeinheit und Besonderheit, das Auseinandergelegtsein der Allgemeinheit in die Besonderheit, die als eine selbständige erscheint, obgleich sie nur im Ganzen getragen und gehalten wird. Insofern diese Einheit nicht vorhanden ist, ist etwas nicht *wirklich*, wenn auch eine *Existenz* angenommen werden dürfte.“ *Hegel* (Fn. 2), S. 428.

109 „Die Institution des Erbrechts, zur *Erhaltung* und zum Glanz der *Familie* durch *Substitutionen* und *Familienfideikomisse* […].“ *Hegel* (Fn. 2), S. 335.

110 *Hegel* (Fn. 2), S. 380.

111 Für eine genauerer Analyse von *Hegels* Institutionenbegriff siehe *Lübbe-Wolff* (Fn. 13), Hegel-Studien (Beiheft) 52 (2009), 328 (333 f.).

112 Vgl. *Hegel* (Fn. 2), S. 253.

113 *Hegel* (Fn. 2), S. 253.

114 *Rawls*, Geschichte der Moralphilosophie – Hume, Leibniz, Kant, Hegel, 2002, S. 427. *Hegel* verschafft diesem Gedanken bereits in der Vorrede zur Rechtsphilosophie Geltung wenn er schreibt: „Ohnehin über *Recht*, *Sittlichkeit*, *Staat ist die Wahrheit ebensosehr 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 z u wissen?“ *Hegel* (Fn. 2), S. 13 f.

115 *Hegel* (Fn. 2), S. 238.

116 *Hegel* (Fn. 2), S. 26.

ein Sohn seiner Zeit sei. In diesem Sinne „stellt [die Philosophie, Anm. d. Verf.] somit nichts Neues auf; was wir hier durch unsere Reflexion herausgebracht, ist schon unmittelbares Vorurteil eines jeden."[117] Von der Methodik her steht *Hegels* Werk somit eindeutig zwischen aufklärerischem Vernunftdenken und einer genealogisch veranlagten Analyse der Inhalte und Formen des Rechts sowie ihrer gesellschaftlichen Wirkungen. Mit der Forderung einer immanent ansetzenden Analyse von Verhältnissen der Gesellschaft ist die Nähe zu späteren so genannten klassischen Vertretern der Soziologie wie *Durkheim* oder *Parsons* kaum noch zu leugnen.

Allein die Rezeptionsgeschichte der „*Grundlinien*" zeigt nun eindrucksvoll ihren breiten Wirkungsgrad, der über zahlreiche Fachgrenzen hinweg so unterschiedliche Autoren wie *Carl Schmitt* als auch die Vertreter der Kritischen Theorie beeinflusst hat. Dass die inhaltlichen Diskussionen nahezu 200 Jahre nach dem Erscheinen der *hegelschen* Rechtsphilosophie weiterhin nicht abreißen, beweist indes nur zu gut, dass es sich bei den „*Grundlinien*" bis heute ohne Zweifel um eines der wirkungsmächtigsten Werke der Rechts- und Staatstheorie handelt. Die Frage, ob und inwiefern eine Aktualisierung der *hegelschen* Rechtsphilosophie überhaupt möglich und sinnvoll ist, hat die fachphilosophischen und fachjuristischen Diskurse des letzten Jahrzehnts entscheidend geprägt. Fragwürdig ist allerdings weiterhin der Status, welchen *Hegels* Philosophie außerhalb dieses beschränkten Adressatenkreises einnimmt. Mit Hinblick auf die von *kantisch* oder *neukantisch* geprägten Ansätzen beeinflusste Debatte in Rechtsphilosophie und Ethik scheint es, als wäre *Hegels* Philosophie allein von historischem Interesse. Dass dem nicht so ist, darauf hat bereits *John Rawls* in seinen Vorlesungen zur Geschichte der Moralphilosophie hingewiesen.[118] Zwar wirkt bis heute die Kritik aus liberaler Perspektive nach, *Hegels* Rechtsphilosophie sei schon allein deshalb totalitär, weil sie eine Grundrechtecharta vermissen lässt, allerdings muss dieser Verzicht eher auf taktische Überlegungen *Hegels* zurückgeführt werden anstatt auf einen willkürlichen Makel.[119]

Wie modern *Hegel* tatsächlich ist, zeigt sich am besten, betrachtet man einmal seine sozioökonomischen Analysen der industriellen Revolution und ihre Auswirkungen auf die bürgerliche Gesellschaft. In ihnen gibt sich Hegel *de facto* als einer der ersten Vertreter einer wissenschaftlichen Disziplin zu erkennen, die – zumindest in Deutschland – erst mit *Ferdinand Tönnies'* „*Gemeinschaft und Gesellschaft*" das Licht der Welt erblicken sollte. *Hegel* erkennt hier nicht nur die Begrenztheit eines liberalen Wirtschaftssystems, sondern betont insbesondere auch die Verschränktheit von Ökonomie und Gesellschaft. Da *Hegel* es nicht bei einer rein empirischen Analyse belässt, sondern seine Beobachtungen und Schlüsse historisch-gesellschaftlich einzuordnen weiß, tritt er hier nicht nur als informierter Zeitungsleser auf, sondern auch als derjenige Denker, dem es gelingt, die historische Dimension normativer Diskurse zu betonen, welche seit dem Mittelalter eine nur untergeordnete Rolle eingenommen haben. *Hegel* selbst war sich indes nicht nur selbst dieser „Errungenschaften und Grenzen des modernen Zeitalters"[120] bewusst; mit ihm selbst beginnt in gewisser Weise die Moderne, nicht nur der Philosophie, sondern auch einer modernen Rechtswissenschaft, welche sich den politischen und sozialen Herausforderungen stellt – ein Faktum, welches für uns heute vielleicht in der Verbindung von Rechts- und Sozialstaat nur allzu gewöhnlich anmutet, aber eben aus dieser Gewöhnung heraus einer Berufung auf seine historische Dimensionen bedarf.

117 *Hegel*, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften I, Werke Bd. VIII, Frankfurt a.M., 1986, S. 79.

118 *Rawls* (Fn. 114), S. 426 ff.

119 Vgl. *Wildenauer*, Sozio-ökonomische Grundrechte und politische Partizipationsrechte in Hegels Philosophie – Ein Beitrag zu Hegels Philosophie der Menschenrechte, zfmr 1 (2012), 116 (116 ff.).

120 *Avineri* (Fn. 10), S. 10.

Jim Funke-Kaiser, Frankfurt/Main*

Ansätze des Rechtspositivismus im 20. Jahrhundert – Recht und Moral

Der Beitrag beschäftigt sich mit vier rechtspositivistischen Ansätzen und stellt ihre Vor- und Nachteile in Bezug auf das Verhältnis von Recht und Moral dar. Die Ansätze werden in „absolute Positivisten" und „(re-)konstruierende Positivisten" unterteilt. Es wird argumentiert, dass die konstruierenden Positivisten einen differenzierten Zugang zur Thematik der Moral haben und sowohl Problemen der Rechtsgenese als auch Anwendung gerecht werden. Im abschließenden Fazit werden vor allem die Vorteile der demokratischen Rechtsanalyse Jürgen Habermas' als Teil der konstruierenden Positivisten herausgestellt.

I. Einleitung

Die Disziplin der Rechtslehre wird seit dem letzten Jahrhundert von einer klar zu erkennenden Strömung geleitet: dem Rechtspositivismus. Die Rechtspositivisten ver-

* *Jim Funke-Kaiser* studiert Politische Theorie (M.A.) an der Goethe-Universität Frankfurt am Main. Der Beitrag entstand im Wintersemester 2013/14 im Seminar „Ökonomische und sozialwissenschaftliche Grundlagen des Öffentlichen Rechts" im Teilstudiengang Öffentliches Recht an der Ernst-Moritz-Arndt-Universität Greifswald.