

## Inhaltsverzeichnis

Vorrede.....	2
I. Einleitung.....	2
II. Einteilung.....	5
III. Bedürfnis und Gesellschaft.....	5
1. Verschränkte Bedürfnisse.....	5
2. Abstrakte Bedürfnisse.....	6
IV. Liberalismuskritik.....	7
1. Entzweiung.....	7
2. Versöhnung.....	11
3. Widerspruch.....	13
V. Einordnung.....	16
Literatur.....	19

## **Vorrede**

Für eine Hausarbeit einen kleinen Teil eines philosophischen Werkes heraus zu greifen und unvermittelt für sich zu analysieren, scheint bei keinem Denker weniger angebracht als bei demjenigen, für den galt: „Das Wahre ist das Ganze“ (Hegel 1807, S. 24). Hegels Philosophie tritt als System auf und nicht mit dem für die heutige Fachwissenschaft charakteristischen Anspruch hier und da über diese und jene verstreute Tatsachen die ein oder andere Wahrheit zu verkünden. Obwohl diese Arbeit Hegels Ganzes weder darstellen will, noch kann, soll der in erster Linie behandelte Teil zum besseren Verständnis zuvor und hernach in das ihn umgebende Ganze eingeordnet und daraus erläutert werden.

## **I. Einleitung**

Der Grundgedanke der Hegelschen Philosophie ist, dass das Ganze mehr ist als die Summe seiner Teile, man dieses Ganze aber, um es adäquat zu fassen und damit von den Teilen zu unterscheiden, ihnen nicht bloß *gleichgültig* - hier ist das Teil, dort das Ganze - gegenüberstellen kann. Dann behandelte man das Ganze nämlich selbst wie einen Teil. Sucht man etwa „den Grund aller Dinge“ und nennt ihn „Gott“, so wäre es nach Hegel eine Abstraktion diesen Gott den Dingen als ein Jenseitiges gegenüber zu stellen. Nicht nur bildeten „die Dinge“ und „Gott“ zwei ganz unvermittelte Sphären und man wüsste nicht, was sie miteinander zu tun haben sollten, sondern man könnte angesichts dieser zwei Sphären auch wiederum fragen was denn deren gemeinsamer letzter Grund sei. Das vermeinte Ganze wäre wiederum nur ein Teil unter Teilen; was „Grund aller Dinge“ sein sollte, wäre selbst nur ein Ding unter Dingen.

Dieses Problem tritt bei zahlreichen dualistischen Begriffen auf, die *aufs Ganze gehen*: Wesen und Erscheinung, Begriff und Dasein, Allgemeinheit und Besonderheit, Sein und Sollen, Geist und Natur, Grund und Begründetes, Freiheit und Notwendigkeit, usf. Hegel beansprucht die jeweils gegenüberstehenden Sphären in eine höhere „absolute“ Sphäre, die beide vereinigt, *aufheben* zu können. Er nennt es die „Identität der Identität und der Nicht-Identität“ (Hegel 1801, S. 96), weil in dieser Sphäre etwas als zugleich es selbst und nicht es selbst gedacht werden muss. Rein formallogisch ist dies freilich unmöglich und erscheint irrational, weil es den Satz des Widerspruchs verletzt. Hegel selbst war sich dessen bewusst und gestand zu, dass „die rein formale Erscheinung des Absoluten der Widerspruch“ (ebd., S. 41) sei. Zum Begreifen bestimmter elementarer Sachverhalte aber sei die formale Logik nicht ausreichend und man werde genötigt über sie hinauszugehen. Diese Sachverhalte

ließen sich nicht in einem Satz aussprechen, sondern nur in mehreren auseinander zu entwickelnden. Diese Entwicklung geschieht in drei Schritten. Im ersten wird ein formal logischer Satz behauptet: A. Im zweiten geschieht die „abstrakte Negation“, dem A wird ein  $\neg A$  entgegnet. Im dritten geschieht die „bestimmte Negation“: Die Negation von A wird nun nicht mehr bloß formal betrachtet, sondern inhaltlich. Da etwas inhaltlich bestimmtes negiert wurde, resultiert die Negation nicht ins leere „Nichts“, sondern hat selbst etwas zum Inhalt: eine höhere Stufe, die A und  $\neg A$  in sich enthält.

Es gilt, „daß das Negative ebenso sehr positiv ist oder daß das sich Widersprechende sich nicht in Null, in das abstrakte Nichts auflöst, sondern wesentlich nur in [...] *die Negation der bestimmten Sache* [...] daß also im Resultate wesentlich das enthalten ist, woraus es resultiert“ (Hegel 1831, S. 49).

„Aufhebung“ hat in diesem Zusammenhang eine dreifache Bedeutung: Sie ist zugleich negierend, bewahrend und erhebend. (vgl. zu diesem Abschnitt Schnädelbach 2001, S. 14ff)

Was gemeinhin praktische Philosophie heißt, ist von Hegel, als „Philosophie des Rechts“, ebenfalls diesem Schema gemäß entwickelt worden. Ihr Grundprinzip ist die Freiheit: „Die Idee des Rechts ist die Freiheit“ (§ 1z<sup>1</sup>). Freiheit ist nach Hegel charakterisiert durch zwei widersprechende Momente; er behandelt die Antinomie der Willensfreiheit. Zum einen soll der freie Wille unbestimmt oder allgemein, also nicht von Besonderem bestimmt sein. Um frei zu sein ist erfordert, „daß ich mich von allem losmachen kann, alle Zwecke aufgeben, von allem abstrahieren kann.“ (§ 5z) Für sich genommen ist dies aber bloß eine „Freiheit der Leere“ (§ 5a), denn andererseits muss etwas Bestimmtes (oder Besonderes) gewollt werden: „Ich will nicht bloß, sondern ich will *etwas*“ (§ 6z). Diese beiden Forderungen, von allen besonderen Bestimmungen unabhängig zu sein *und* etwas Bestimmtes zu wollen, scheinen nicht gleichzeitig erfüllbar zu sein. Doch diese Antinomie ist nach Hegel nicht unauflöslich. Sie löst sich auf, indem im Besonderen die Allgemeinheit festgehalten wird oder man „Im-Andern-bei-sich-selbst-sein“ kann. Wie kann man sich so verstandene Freiheit vorstellen?

Als Beispiel dient Hegel die Liebe: „Hier ist man nicht einseitig in sich, sondern man beschränkt sich gern in Beziehung auf ein Anderes, weiß sich aber in dieser Beziehung als sich selbst.“ (§ 7z) So verstandene Liebe ist nach Hegel eine Form der Freiheit, sie ist „die Sittlichkeit in Form des Natürlichen“ (§ 158z). Allein

---

1 Alle Verweise, die nicht näher gekennzeichnet sind, beziehen sich auf Hegels „Grundlinien der Philosophie des Rechts“. Dabei sind soweit möglich die Paragraphen angegeben, wobei „a“ für die Anmerkungen und „z“ für die in der Suhrkamp-Ausgabe angefügten Zusätze zu den Paragraphen stehen.

formallogisch oder mit bloßem Verstand kann man ihr nicht habhaft werden. Sie ist der „ungeheuerste Widerspruch, den der Verstand nicht lösen kann“ (ebd.). Was die Liebe auf der Ebene der Empfindung ist, beansprucht Hegel auf der Ebene des Rechts in seinen „Grundlinien der Philosophie des Rechts“ von 1820 darzustellen – formallogisch ebenso unverständlich wie die Liebe.

Er nennt „das Rechtssystem das Reich der verwirklichten Freiheit [...] als eine zweite Natur“ (§ 4) Vereinfachend gesagt kann man sich unter dem Terminus „Recht“ sämtliche (vernünftigen) Kulturphänomene vorstellen. Er gliedert es in drei Sphären: I. Abstraktes Recht, II. Moralität und III. Sittlichkeit; letztere wiederum in 1. Familie, 2. bürgerliche Gesellschaft und 3. Staat. Jede Sphäre kann für sich als Stufe der Verwirklichung der Freiheit betrachtet werden. Auf jeder Stufe treten aber Widersprüche auf, weswegen sie sich und damit den Begriff der Freiheit weiterentwickeln und so aufgehoben werden. Die erste Sphäre ist jeweils die Stufe der unmittelbaren Identität, die zweite deren Negation oder die Sphäre der Differenz, und die dritte die vereinigende Aufhebung beider. So ist die Sittlichkeit die Aufhebung von abstraktem Recht und Moralität, also eine Vereinigung von Rechts- und Tugendlehre. In ihr ist die Freiheit auf höchster Stufe verwirklicht, sie ist „*der zur vorhandenen Welt und zur Natur des Selbstbewußtseins gewordene Begriff der Freiheit.*“ (§ 142)

Das Beispiel der Liebe erscheint sogleich in der ersten Sphäre der Sittlichkeit: Die Familienmitglieder sind durch ihre Liebe zueinander vereint. Die Zuneigung der Eltern zu den Kindern bedarf keiner Gründe, keiner Reflexion – sie ist „der unmittelbare oder *natürliche* sittliche Geist“ (§ 157). In der Familie ist man füreinander da, d.h. der besondere Wille der Mitglieder ist identisch mit dem allgemeinen. Meine Ziele sind die der Familie und umgekehrt. Gleichzeitig aber ist man damit abhängig, keine Person, kein Subjekt, sondern *Mitglied*. (vgl. § 158) Person ist man erst in der Sphäre der bürgerlichen Gesellschaft. Hier ist die neuzeitliche Idee des freien Individuums verwirklicht. In dieser Sphäre des Verstandes, der Berechnung und Abwägung nach Gründen sind die Einzelnen zwar frei, nur sich und ihrem besonderen Willen verpflichtet, aber ihre Freiheit ist daher eben nur *für sich*. Sie sind einander entfremdet. Nichts vernünftig Allgemeines verbindet sie mehr miteinander. Jedem ist der Andere nur Mittel; und jeder nur sich selbst Zweck. „Das Sittliche ist hier in seine Extreme verloren“ (§ 184z) Die Sphäre des Staates schließlich, so Hegel, ist die Aufhebung von Familie und bürgerlicher Gesellschaft. Hier sei die Freiheit des neuzeitlichen Individuums, und gleichzeitig das

Ideal antiker Sittlichkeit, der Bestimmung der Einzelnen im Ganzen eines Gemeinwesens, verwirklicht und beide in absoluter Freiheit *an und für sich* aufgehoben. „Der Staat ist die Wirklichkeit der sittlichen Idee“ (§ 257).

## **II. Einteilung**

Diese Arbeit beschäftigt sich mit Hegels Liberalismuskritik. Dafür ist vor allem der Teil seiner Rechtsphilosophie entscheidend, in welchem er die Zustände in der bürgerlichen Gesellschaft, und wie ihnen abgeholfen wird bzw. werden kann, beschreibt. Unter Liberalismus wird dabei die These von Adam Smith verstanden, in einer freien Marktwirtschaft stelle sich, indem jeder eigennützig, individuell frei und den anderen gleich nach seinem besonderen Wohl strebe, durch eine „invisible hand“ wie von selbst das allgemeine Wohl ein. Zunächst wird Hegels Theorie vom „System der Bedürfnisse“ dargestellt, in welcher er die nationalökonomischen Erkenntnisse von Adam Smith und anderen verarbeitet, darstellt wie die Verschränkung der Bedürfnisse und ihrer Befriedigung auf dem Markt von statten geht (Kapitel III.1) und dabei schließlich abstrakte, gesellschaftliche Bedürfnisse entstehen (Kapitel III.2). Hegels Liberalismuskritik besteht darin die „unsittlichen“ Verhältnisse darzustellen, in welche der freie Markt die Gesellschaft führt (Kapitel IV.1), und aufzuzeigen wie diesen Abhilfe geschaffen werden kann (Kapitel IV.2). Anschließend werden die dabei auftretenden Widersprüche beleuchtet (Kapitel IV.3) und in Hegels Gesamtkonzeption einzuordnen versucht (Kapitel V).

## **III. Bedürfnis und Gesellschaft**

### **1. Verschränkte Bedürfnisse**

Mit der Volljährigkeit der Kinder löst sich die „unmittelbare Einheit der Familie [...] in eine Vielheit“ (§ 184z) auf. Sie sind nun als „selbstständige Personen“ (§ 238) Teil der bürgerlichen Gesellschaft. Historisch gehört die Entstehung der bürgerlichen Gesellschaft der modernen Welt an.<sup>2</sup> Sie ist Ausdruck der neuzeitlichen Idee des freien Individuums, der subjektiven Freiheit (vgl. §§ 124, 182z). Dies entspricht der oben erwähnten allgemeinen Seite der Freiheit, von allem abstrahieren zu können.

Als zweite der drei Sphären der Sittlichkeit ist sie die Stufe der Differenz und stellt „zunächst den Verlust der Sittlichkeit dar“ (§ 181). Das allgemeine und das besondere

---

2 Die Abfolge der Sphären ist von Hegel allerdings nicht historisch gemeint. Dennoch kann man den Sphären historische Epochen zuordnen. So auch die Sphäre der Familie dem Feudalismus. Familien existieren selbstverständlich in der modernen Welt weiterhin. Die Familienbande haben sich aber so stark gelockert, dass ihr Prinzip nicht mehr das bestimmende ist.

Interesse, die in der familiären Sphäre noch eins waren, fallen auseinander: Jeder ist sich selbst der Nächste. Die sittliche Einheit ist entzwei (vgl. § 184). Die einzelnen Personen verfolgen keinen gemeinsamen Ziele mehr, sondern nur ihren subjektiv gesetzten Zwecken, also ihrem Eigeninteresse. So ist „jeder sich Zweck, alles andere ist ihm nichts“ (§182z).

Trotz dieses allgemeinen Egoismus individueller Privatinteressen kommt aber Vergesellschaftung zu Stande, denn „dieses Wimmeln von Willkür erzeugt aus sich allgemeine Bestimmungen, und dieses anscheinend Zerstreute und Gedankenlose wird von einer Notwendigkeit gehalten, die von selbst eintritt.“ (§ 189z)

In der modernen Gesellschaft findet Arbeit nicht bloß statt um eigene Bedürfnisse unmittelbar, etwa durch Anbau und Verzehr von Gemüse auf einem familiären Hofgut, zu befriedigen, sondern das Prinzip der Arbeitsteilung (vgl. § 198) vermittelt die Bedürfnisbefriedigung der Einzelnen. Spezialisierte Handwerker zum Beispiel stellen eine Vielzahl verschiedener Produkte her und tauschen sie dann auf dem Markt gegeneinander ein. Das Handeln der Einzelnen ist dabei zwar nur auf die Befriedigung ihrer privaten Bedürfnisse gerichtet, wozu die Anderen und deren Bedürfnisse ihnen bloß Mittel sind. Sie haben also kein direktes Interesse am sozial Allgemeinen, vielmehr versuchen sie es - gezwungener Maßen - jeweils für sich zu instrumentalisieren (vgl. § 187). Durch die Prinzipien der Arbeitsteilung und des Marktes entsteht aber nachgerade hinter dem Rücken des Besonderen dennoch etwas Allgemeines.

„Indem in der bürgerlichen Gesellschaft Besonderheit und Allgemeinheit auseinandergefallen sind, sind sie dennoch beide wechselseitig gebunden und bedingt. [...] Meinen Zweck befördernd, befördere ich das Allgemeine, und dieses befördert wiederum meinen Zweck.“ (§ 184z)

Obwohl die Einzelnen nicht bewusst für einander da sind, sind sie – ob sie es wollen und wissen oder nicht – aufeinander angewiesen: „Der selbstsüchtige Zweck in seiner Verwirklichung, so durch die Allgemeinheit bedingt, begründet ein System allseitiger Abhängigkeit“ (§ 183). Die Individuen, die sich nur noch selbst Zweck sind, sind dadurch nicht nur einander „entfremdet“ (§ 238), sondern auch radikal voneinander abhängig, da sie ihre Bedürfnisse nur vermittels dieser anderen befriedigen können. Hegel nennt diese reziproke Verschränkung der Bedürfnisbefriedigung das „System der Bedürfnisse“ (§ 188). Darunter ist in etwa zu verstehen, was man heute Marktwirtschaft nennt.

## 2. Abstrakte Bedürfnisse

Als gesellschaftliche und zur Abstraktion fähige Wesen haben Menschen, anders als Tiere, nicht bloß unmittelbar beschränkte und gleichbleibende Bedürfnisse. Ihre Bedürfnisstruktur ist vielmehr unendlich. Sie haben es „nicht so bequem [...] wie das Tier“ (§ 190z), denn sie sind nie zufrieden. Auf jeder erreichten Stufe, die eine gesuchte Befriedigung bietet, kann wieder von ihr abstrahiert und nach mehr verlangt werden: „jede Bequemlichkeit zeigt wieder ihre Unbequemlichkeit“ (§ 191z). Die Bedürfnisse und die Mittel zu ihrer Befriedigung werden schließlich selbst abstrakt, indem nicht mehr die konkrete Befriedigung, sondern die abstrakte Möglichkeit dazu - wie z.B. Geld - gesucht wird und indem die Bedürfnisse sich durch Entwicklung von Kriterien wie Geschmack vervielfältigen (vgl. § 190) sowie durch Vervielfältigung der Mittel zur Befriedigung verfeinern (vgl. § 191). So sind es immer weniger physiologische, sondern psychologische Bedürfnisse, die befriedigt werden müssen. (vgl. Jermann, S. 168) Die Verknüpfung von beiden nennt Hegel „gesellschaftliche[...] Bedürfnisse“ (§ 194), da diese sich durch die Bedürfnisse, Mittel und Arbeit der anderen auf dem Markt vermittelt entwickeln. Die Bedürfnisse und Mittel werden nachgerade ein „*Sein für andere*“ (§ 192), was sich im allgemeinen Bedürfnis nach allseitigen Konkurrieren miteinander um gesellschaftliche Anerkennung (vgl. ebd.) zeigt, und sowohl zur Nachahmung, als auch zum Versuch sich anderen gegenüber auszuzeichnen führt und so wiederum „selbst eine wirkliche Quelle der Vervielfältigung der Bedürfnisse und ihrer Verbreitung“ (§ 193) wird; eine Entwicklung die prinzipiell unendlich ist.

## IV. Liberalismuskritik

### 1. Entzweiung

Hegel kann als Liberalismuskritiker gelten, insofern er aufzeigt, dass die nur an subjektiver Freiheit orientierte bürgerliche Gesellschaft zu unsittlichen Verhältnissen führt, also zu Verhältnissen, welche der Idee der Freiheit nicht entsprechen. Das System der Bedürfnisse wird zum System der Abhängigkeit. In § 243 beschreibt er zahlreiche Aspekte dessen und ihren Zusammenhang, weswegen er hier komplett zitiert sei:

„Wenn die bürgerliche Gesellschaft sich in ungehinderter Wirksamkeit befindet, so ist sie innerhalb ihrer selbst in *fortschreitender Bevölkerung* und *Industrie* begriffen. - Durch die *Verallgemeinerung* des Zusammenhangs der Menschen durch ihre Bedürfnisse und der Weisen, die Mittel für diese zu bereiten und herbeizubringen, vermehrt sich die *Anhäufung der Reichtümer* - denn aus dieser gedoppelten Allgemeinheit wird der größte Gewinn gezogen - auf der einen Seite, wie auf der andern Seite die *Vereinzelung* und *Beschränktheit* der besonderen Arbeit und damit

die *Abhängigkeit* und *Not* der an diese Arbeit gebundenen Klasse, womit die Unfähigkeit des Genusses der weiteren Freiheiten und besonders der geistigen Vorteile der bürgerlichen Gesellschaft zusammenhängt.“

Hegel erkennt, dass die nach dem Marktprinzip funktionierende bürgerliche Gesellschaft aus sich heraus notwendig eine Polarisierung zwischen Armen und Reichen produziert. Die Hauptursache ist die oben beschriebene Abhängigkeit des Einzelnen von den anderen der Gesellschaft und ihren Bedürfnisbefriedigungen („Verallgemeinerung des Zusammenhangs...“). Sie sind entfremdet von den anderen (vgl. § 238) und von ihrer Arbeit. Diese nämlich partikularisiert sich entsprechend der beschriebenen Partikularisierung der Bedürfnisse und Mittel zu deren Befriedigung, denn sie ist die Vermittlung beider (vgl. § 196), sowie auf Grund des technischen Fortschritts („fortschreitende Industrie“). Die Arbeit wird somit geteilter, einfacher, mechanischer und produktiver, was zu Lohnabhängigkeit, sodann Überflüssigkeit, da Maschinen die Arbeit übernehmen können, und endlich Arbeitslosigkeit der Menschen führt (vgl. § 198) – und alles zusammen „vervollständigt [...] die Abhängigkeit der Menschen zur gänzlichen Notwendigkeit.“ (ebd.)<sup>3</sup> Hinzu kommen das Bevölkerungswachstum („fortschreitende Bevölkerung“) und die ungleiche Verteilung von Kapital und persönlichen Fähigkeiten, welche die Einzelnen als Start- und Erfolgsvoraussetzungen auf den Markt mitbringen (vgl. §§ 200, 237). All dies führt zum „Herabsinken einer großen Masse unter das Maß einer gewissen Subsistenzweise“ und „bringt die Erzeugung des Pöbels hervor“ (§ 244).

Hegel beschreibt bereits 1820 die Verelendung der Arbeiterklasse. Zum Pöbel werden die Armen dabei nicht allein auf Grund ihrer Mittellosigkeit, sondern der damit einhergehenden Asozialität wegen. Von der gesellschaftlichen Anerkennung durch Arbeit ausgeschlossen fühlen sie sich ihres Rechts und ihrer Ehre beraubt (vgl. ebd.) sowie eine „innere Empörung gegen die Reichen, gegen die Gesellschaft, die Regierung usw.“ (§ 244z). In der bürgerlichen Gesellschaft ist Armut deswegen so verheerend, weil auch die Armen „unendlich erregt“ (§ 185) sind, aber nie befriedigt werden. Während man „ihnen die Bedürfnisse der Gesellschaft läßt“, macht man sie gleichzeitig „aller Vorteile der Gesellschaft, Erwerbsfähigkeit von Geschicklichkeit

---

3 Diese Zusammenhänge sind in den „Grundlinien“ nur angedeutet, in früheren Arbeiten hingegen sehr viel präziser ausgeführt, weswegen zur Erläuterung daraus zitiert sei: „die Vereinzelnung der Arbeit vergrößert die Menge des Bearbeiteten [...] Aber in demselben Verhältnisse wie die produzierte Menge steigt, fällt der Wert der Arbeit. Die Arbeit wird um so absolut toter, sie wird zur Maschinenarbeit, die Geschicklichkeit des Einzelnen um so unendlich beschränkter, und das Bewußtsein der Fabrikarbeiter wird zur letzten Stumpfheit herabgesetzt; und der Zusammenhang der einzelnen Art von Arbeit mit der ganzen unendlichen Masse der Bedürfnisse wird ganz unübersehbar und eine blinde Abhängigkeit, so daß eine entfernte Operation oft die Arbeit einer ganzen Klasse von Menschen, die ihre Bedürfnisse damit befriedigte, plötzlich hemmt, überflüssig und unbrauchbar macht.“ (Hegel 1804, S. 239)



und Bildung überhaupt, auch der Rechtspflege, Gesundheitsvorsorge, selbst oft des Trostes der Religion verlustig“ (§ 241) und schließt sie damit aus der Gesellschaft aus – und dies ohne eigenes Verschulden, sondern durch Zufall (vgl. §§ 185, 237). Von selbst scheint auch keine Besserung in Aussicht, da die Massenarmut des Pöbels eine nochmals „größere Leichtigkeit, unverhältnismäßige Reichtümer in wenige Hände zu konzentrieren, mit sich führt.“ (§ 244)

Doch selbst diese unverhältnismäßigen Reichtümer machen nicht zufrieden. Wie die Armen leiden auch die Reichen an den durch die Marktwirtschaft entstehenden Zwängen, die sie von der Gesellschaft und ihren zufälligen Entwicklungen abhängig machen. Nicht nur die moderne Produktionsweise, sondern auch die moderne Art und Weise des Konsums hat entfremdenden Charakter (vgl. Hösle 1988, S. 541). Wie die Armen an der Versagung aller bürgerlichen Freiheiten leiden, leiden die Reichen an der Unersättlichkeit, die mit dem Genuss derselben einher geht.

„Die Richtung des gesellschaftlichen Zustandes auf die unbestimmte Vervielfältigung und Spezifizierung der Bedürfnisse, Mittel und Genüsse, welche [...] keine Grenze hat, - der Luxus – ist eine ebenso unendliche Vermehrung der Abhängigkeit und Not“ (§ 195).

Was einerseits eine Befreiung von der „unmittelbaren [...] Naturnotwendigkeit“ ist, „versteckt“ diese andererseits bloß hinter der „selbstgemachten Notwendigkeit“ (§ 194) der ins unendliche wachsenden Bedürfniserweiterungen, die in Kapitel III.2 beschrieben wurden. Wo der unmittelbare Zwang der Natur überwunden ist, zwingt des Menschen zweite Natur, die Gesellschaft, umso mehr – in diesem Fall zur Mehrung der abstrakten Möglichkeit des Erwerbs von immer neuen Luxusgütern, also des Geldes. Dabei mögen die Einzelnen sich in ihrer Kaufentscheidung autonom und frei wähnen, de facto sind sie aber nur Spielball gesellschaftlicher (Bedürfnis) Entwicklungen. Der besondere Geschmack ist gezwungen sich nach dem allgemeinen zu richten; man kauft, was der Mode entspricht. Das Bedürfnis nach gesellschaftlicher Anerkennung, das die Einzelnen im System der Bedürfnisse zwingt gesellschaftlichen Idealvorstellungen nachzustellen (vgl. Kapitel III.2 und §§ 192 – 194) führt zu fremdbestimmtem Konsumverhalten. „Es ist zuletzt nicht mehr der Bedarf, sondern die Meinung, die befriedigt werden muß“ (§ 190z). Und diese Meinung ist nicht eine selbstgewählte Meinung, sondern die allgemeine, gesellschaftliche Meinung. (vgl. §§ 192z, 194) Man kauft die Mode nicht für sich, sondern für andere. „Die Bedürfnisse und die Mittel werden [...] ein *Sein* für *andere*, durch deren Bedürfnisse und Arbeit die Befriedigung gegenseitig bedingt ist.“ (§ 192)

Hieraus lässt sich ersehen, dass das marktwirtschaftliche System nicht notwendig an den Bedürfnissen der Konsumenten, der Nachfrage, orientiert ist, also nicht

automatisch deren individuelle Verwirklichung garantiert. Offenbar schaffen sich Angebote auch selbst ihre Nachfrager, wenn sie zur allgemeinen Meinung bestimmt sind. Diese stellt sich nicht nur von selbst her, sondern die beschriebenen Mechanismen können auch bewusst eingesetzt werden. Hegel entdeckt nicht nur das soeben beschriebene Phänomen des Geltungskonsums, sondern auch das ebenso moderne der Werbung. Da man zur eigenen Bedürfnisbefriedigung abhängig davon ist, die der anderen befriedigen zu dürfen, werden Bedürfnisse anderer auch bewusst hervorgerufen, um daraus Kapital zu schlagen: „Es wird ein Bedürfnis daher nicht sowohl von denen, welche es auf unmittelbare Weise haben, als vielmehr durch solche hervorgebracht, welche durch sein Entstehen Gewinn suchen.“ (§ 191z). Ein Beispiel hierfür ist sicherlich die heutige Werbeindustrie oder das Hervorrufen von Drogenabhängigkeit. Die Bedürfnisse der Konsumenten sind somit aus Sicht der Produzenten bloßes Mittel zum Zweck seiner Profitmehrung. Wo sie nicht dem Verwertungsinteresse entsprechen, können sie manipuliert, wo nicht mit Kapital zum Erwerb der hergestellten Mittel ausgestattet – wie im Fall der Armen – , ignoriert werden. Somit ist das Wohl des Einzelnen, seine Bedürfnisbefriedigung, für das Funktionieren des marktwirtschaftlichen Prinzips nicht notwendig, sondern dem Zufall überlassen (vgl. auch §§ 185, 237).

Folglich ist die Freiheit, die nach liberaler Sicht den Marktteilnehmern – sei es auf dem Kapital-, Arbeits-, Heiratsmarkt oder dem der Eitelkeiten – zukommt, bloß eine formale (vgl. § 195). Sie sind nur scheinbar frei zu tun und zu lassen, was ihnen beliebt. De facto befinden sie sich „in durchgängiger Abhängigkeit von äußerer Zufälligkeit und Willkür“ (§ 185). Was als Erweiterung individueller Möglichkeiten und Befreiung von natürlichen Bedürftigkeiten erscheint, schafft nicht nur, indem es „unendlich erregt“ (ebd.), ständig neue gesellschaftliche Bedürftigkeiten, sondern kann auch leicht in natürliche Bedürftigkeit umschlagen, denn die Marktgesetze machen „die Befriedigung des [lebens]notwendigen wie des zufälligen Bedürfnisses zufällig.“ (ebd.) Was subjektiv den Anschein von Freiheit macht, ist Willkür des Objektiven.

Die Übel zusammenfassend konstatiert Hegel: „Die bürgerliche Gesellschaft bietet in diesen Gegensätzen und ihrer Verwicklung das Schauspiel ebenso der Ausschweifung, des Elends und des beiden gemeinschaftlichen physischen und sittlichen Verderbens dar.“ (ebd.) Sie ist das „das System der in die Extreme verlorenen Sittlichkeit“ (§ 184). Beide Extreme, Luxus und Armut, führen ins Verderben. Das „Prinzip der *selbstständigen in sich unendlichen Persönlichkeit* des Einzelnen, der subjektiven

Freiheit“, also die neuzeitliche Idee des freien Individuums oder die Loslösung des besonderen Willens vom allgemeinen, kann offenbar *für sich* nicht bestehen. Sie soll aber auch nicht einfach dem geschichtlich älteren sittlichen Ideal der Einheit beider, wie es in der Familie noch auftritt, gegenübergestellt werden oder gar untergeordnet werden; Hegel will nicht hinter die Idee der Person zurückfallen (vgl. z.B. Vorrede, S. 27). Gemäß Hegels Systemarchitektur ist die Sphäre der Differenz, welche die bürgerliche Gesellschaft innerhalb der Sittlichkeit darstellt, in einer Familie und bürgerliche Gesellschaft in ihren Gegensätzen vereinenden dritten Sphäre, dem Staat, aufzuheben. So schreibt er auch: „die Verworrenheit dieses Zustandes kann zu seiner Harmonie nur durch den ihn gewältigenden Staat kommen“ (§ 185z) und führt dafür quasisozialstaatliche Einrichtungen an.<sup>4</sup>

## 2. Versöhnung

„Die bürgerliche Gesellschaft ist die ungeheure Macht, die den Menschen an sich reißt, von ihm fordert, daß er für sie arbeite und daß er alles durch sie und vermittels ihrer tue. Soll der Mensch so ein Glied der bürgerlichen Gesellschaft sein, so hat er ebenso Rechte und Ansprüche an sie wie er sie in der Familie hatte.“ (§ 238z)

Die bürgerliche Gesellschaft (bzw. der ihre Übel aufhebende Staat; vgl. Fn. 5) muss sich um das Wohl der ihren Familien entrissenen, einander entfremdeten Individuen kümmern, da der Markt dafür - wie im vorherhigen Kapitel gesehen - nicht von selbst sorgt. Mit der Freisetzung der Individuen, die auf Grund ihrer Abhängigkeit und Verpflichtung ihr gegenüber gleichsam „Kinder der bürgerlichen Gesellschaft“ (vgl. § 238) geworden sind, entsteht die gesellschaftliche Verpflichtung die ehemals familiäre Sorge um ihre Mitglieder zu substituieren.

Sie muss „die Vorsorge für die besondere Seite des Individuums sowohl in Rücksicht der Mittel und Geschicklichkeiten, um aus dem allgemeinen Vermögen sich etwas erwerben zu können, als auch seiner Subsistenz und Versorgung im Falle eintretender Unfähigkeit“ (ebd.) übernehmen.

Hegel plädiert dabei weder für einen Polizei-, noch einen Nachtwächterstaat. Weder soll staatlich alles geplant, kontrolliert und verwaltet werden, noch regelt sich der Markt ganz von alleine (vgl. § 236a und z). Nur insoweit es vernünftige Resultate zeitigt, ist das Marktprinzip vertretbar: „die Gewerbefreiheit darf nicht von der Art sein, daß das allgemeine Beste in Gefahr kommt“ (§ 236z).

Die „Polizei“ nimmt dabei sicherheits-, ordnungs-, sozial-, wirtschafts- und gesundheitspolitischen Aufgaben wahr. Sie hat es nicht nur mit Verbrechensbekämpfung zu tun, sondern auch das Recht Handlungen zu unterbinden,

---

<sup>4</sup> Weshalb der entsprechende Abschnitt „Die Polizei und Korporationen“ (wie auch der über „Die Rechtspflege“) im Kapitel über die bürgerliche Gesellschaft und nicht in dem über den Staat selbst steht, ist fraglich. Beides sind offenbar *staatliche* Aufgaben. (vgl. § 287 sowie Höhle 1988, S. 540)

wenn sie nur die Möglichkeit des Unrechts in sich tragen (vgl. § 233). Handlungen der Marktteilnehmer etwa, welche im allgemeinen erlaubt sind, können von der Polizei im besonderen Fall dennoch verboten werden, da sie durch die Verflechtung der Einzelnen im System der Bedürfnisse eine „allgemeine Seite“ (§ 232) haben. Welche Auswirkungen sie auf die Allgemeinheit, also die anderen der bürgerlichen Gesellschaft, haben werden ist dabei vorher unabsehbar, da sich das Allgemeine des Marktes planlos hinter dem Rücken der Einzelnen herstellt. Somit „werden Privathandlungen eine Zufälligkeit, die aus meiner Gewalt tritt und den anderen zum Schaden und Unrecht gereichen kann oder gereicht“ (ebd.) und daher von der Polizei untersagt werden kann. Solche Eingriffe ins Marktgeschehen können insofern im allgemeinen Interesse sein, als das einwandfreie Marktgeschehen so allererst ermöglicht wird. Denn dieses ist abhängig von „Umständen [...], welche die an jene Sphären angewiesenen und gebundenen Individuen in ihrem Zusammenhang nicht übersehen können“ und somit „eine allgemeine Vorsorge und Leitung notwendig“ (ebd.) machen. Daher bedarf es einer über den Einzelinteressen von Produzenten und Konsumenten stehenden „mit Bewußtsein vorgenommenen Regulierung“ (§ 236). Die allgemeinen Interessen müssen auch bewusst von der Allgemeinheit besorgt werden und sind nicht dem unbewusst Allgemeinen, dem Zufall des sich aus den egoistischen Handlungen der Marktteilnehmer ergebenden, anheim zu stellen (vgl. §§ 235, 236), denn dieses ist nicht nur – wie oben gesehen – nicht schon per se vernünftig, sondern hat gar eine Tendenz zur Selbstzerstörung (vgl. § 185). Ein Beispiel hierfür ist das heutige Kartellrecht, welches verhindern soll, dass der freie Markt sich durch Monopolbildung selbst seine Grundlagen entzieht. Hegel selbst führt infrastrukturelle Maßnahmen, Festsetzung der Preise für Artikel des täglichen Bedarfs (vgl. § 236z) sowie Kontrolle des Außenhandels und der Warenqualität (vgl. § 236) an. Darüber hinaus trägt die Polizei dafür Sorge, dass die von der bürgerlichen Gesellschaft zur individuellen Bedürfnisbefriedigung bereitgestellten Möglichkeiten von allen ihren Mitgliedern – eben auch den mittellosen Armen – genutzt werden können:

„Die polizeiliche Aufsicht und Vorsorge hat den Zweck, das Individuum mit der allgemeinen Möglichkeit zu vermitteln, die zur Erreichung der individuellen Zwecke vorhanden ist. Die allgemeine Macht“ soll daher „die Stelle der Familie bei den Armen“ (§ 236a) übernehmen.

Auch die „Korporationen“, eine Art Berufsgenossenschaften für den gewerbetreibenden Stand, werden in diesem Sinn zur „zweite[n] Familie“ (§ 252) erklärt. Sie tragen Sorge, dass „das besondere Wohl [...] verwirklicht ist“ (§ 255; vgl. auch § 230), und geben den von ihrer Arbeit und den anderen entfremdeten

Einzelexistenzen überhaupt wieder einen gemeinschaftlichen, vernünftigen Sinn.

In der Korporation wird ihr Tun „zur Vernünftigkeit bestimmt, nämlich von der eigenen Meinung und Zufälligkeit, der eigenen Gefahr wie der Gefahr für andere, befreit, anerkannt, gesichert und zugleich zur bewußten Tätigkeit für einen gemeinsamen Zweck erhoben“ (§ 254).

Nahezu alle Probleme, die die zügellose bürgerliche Gesellschaft mit sich brachte, glaubt Hegel, ließen sich hierin aufheben. Selbst dem Anerkennungs- und Ehrverlust bei Armut könne abgeholfen werden.

„In der Korporation verliert die Hilfe, welche die Armut empfängt, ihr Zufälliges sowie ihr mit Unrecht Demütigendes und der Reichtum in seiner Pflicht gegen die Genossenschaft den Hochmut und den Neid, den er, und zwar jenen in seinem Besitzer, diesen in den anderen erregen kann.“ (§ 253a)

In der Korporation kann der Einzelne sich als Glied einem gemeinschaftlichen Ganzen zugehörig empfinden und findet so in eine quasifamiliäre sittliche Einheit zurück. Diese schützt auch den Reichen davor, sich in *maßloser* Selbst- und Anerkennungssucht zu verlieren, denn in der *standesgemäßen* Lebensweise fühlt er sich gut aufgehoben, so dass Luxus und Verschwendungssucht abgeholfen werden könne. Deren Ursache sei nämlich, dass

„der Einzelne ohne *Standesehre*, durch seine Isolierung auf die selbststüchtige Seite des Gewerbes reduziert“ sei und daher „seine Anerkennung durch die äußerlichen Darlegungen seines Erfolgs in seinem Gewerbe zu erreichen suchen [werde], Darlegungen, welche unbegrenzt sind, weil seinem Stande gemäß zu leben nicht stattfindet, weil der Stand nicht existiert“ (ebd.).

Mittels Polizei und Korporationen glaubt Hegel also den sich aus der Marktwirtschaft ergebenden, mit Freiheit und Sittlichkeit nicht zu vereinbarenden Übeln beizukommen. Zahlreiche gesellschaftliche Aufgaben dürfen nicht den ungeplanten Zufällen des Marktes überlassen werden, sondern müssen bewusst von staatlicher Seite gesteuert werden.

„Wir sahen [...], daß das Individuum für sich in der bürgerlichen Gesellschaft sorgend, auch für andere handelt. Aber diese bewußtlose Notwendigkeit ist nicht genug“, sie muss „zu einer gewußten und denkenden Sittlichkeit“ (§ 255z) werden.

### 3. Widerspruch

Hegels Aussagen hierzu sind aber ambivalent und bisweilen widersprüchlich. So schreibt er etwa, obwohl er für Marktregulierungen plädiert, das „richtige Verhältnis“ werde sich „*im Ganzen* von selbst herstell[en]“ (§ 236), der bewussten Regulierung der Polizei käme nur zu „die gefährlichen Zuckungen und die Dauer des Zwischenraumes, in welchem sich die Kollisionen auf dem Wege bewußtloser Notwendigkeit ausgleichen sollen, abzukürzen und zu mildern.“ (§ 236a; vgl auch § 249). Es scheint also, als sei das unbewusste Marktgeschehen letztlich bereits ein in sich vernünftiges oder vernünftig werdendes und der bewussten Regulierung käme

nur die Beschleunigung dieses Prozesses zu. Dies wirft zahlreiche Fragen auf. Wenn das Ganze vernünftig ist, wieso gibt es dann noch unvernünftige Teile? Woher weiß Hegel von der Vernünftigkeit des Ganzen und ist dieses Wissen durch den empirischen Nachweis von Unvernünftigem nicht widerlegbar? Und warum sollte überhaupt ins Geschehen eingegriffen werden, wenn es auch von selbst zur Vernunft kommt?<sup>5</sup> Die Punkte können hier zunächst einmal bloß als fragliche konstatiert werden. In Kapitel V wird nochmals darauf zurück zu kommen sein.

Ein weiterer Widerspruch zeigt sich, indem Hegel zunächst die öffentliche Armenfürsorge lobt, da sie die private Hilfe besonderer Moralität verallgemeinere: „Der öffentliche Zustand ist [...] für um so vollkommener zu achten, je weniger dem Individuum für sich nach seiner besonderen Meinung, in Vergleich mit dem, was auf allgemeine Weise veranstaltet ist, zu tun übrigbleibt.“ (§ 242a) Drei Paragraphen später schreibt er hingegen, durch eine solche Abhilfe würde „die Subsistenz der Bedürftigen gesichert, ohne durch die Arbeit vermittelt zu sein, was gegen das Prinzip der bürgerlichen Gesellschaft und des Gefühls ihrer Individuen von ihrer Selbstständigkeit und Ehre wäre“ (§ 245). Doch auch vermittelt durch Arbeit, also staatliche Arbeitsbeschaffungsmaßnahmen, kann alledem, wie Hegel richtig erkennt, nicht abgeholfen werden, da so das Problem der Überproduktion nur vergrößert wird. (vgl. ebd.) Am Beispiel Englands und Schottlands glaubt Hegel ferner „Erfolge“ ausmachen zu können, die etwa „das Aufheben der Korporationen gehabt habe[...]“;

es habe sich „gegen Armut sowohl als insbesondere gegen Abwerfung der Scham und Ehre, der subjektiven Basen der Gesellschaft, und gegen die Faulheit und Verschwendung usf., woraus der Pöbel hervorgeht, dies erprobt, die Armen ihrem Schicksal zu überlassen und sie auf den öffentlichen Bettel anzuweisen.“ (§ 245a).

Nicht nur widersprechen sich die einzelnen Einschätzungen des Armutsproblems in diesen Passagen offenbar, sondern Hegel formuliert diesen Widerspruch sogar selbst in kursiver Setzung:

„Es kommt hierin zum Vorschein, daß bei dem *Übermaße des Reichtums* die bürgerliche Gesellschaft *nicht reich genug* ist, d.h. an dem ihr eigentümlichen Vermögen nicht genug besitzt, dem Übermaße der Armut und der Erzeugung des Pöbels zu steuern.“ (§ 245)

Letztendlich lässt er das Problem, das er zuvor in seiner Drastik gezeichnet hatte, da er keine brauchbare Lösung anzubieten weiß, einfach als Widerspruch stehen. Er sieht, dass sie ein strukturelles Problem der bürgerlichen Gesellschaft ist und durch die genannten sozialstaatlichen Maßnahmen nur symptomatisch gemildert, nicht aber

---

5 Das Problem ist offensichtlich dem Theodizeeproblem strukturell analog: Wenn etwas existiert, das allmächtig, allwissend und allgütig ist und die Welt geschaffen hat, wieso gibt es dann Übel in der Welt? Wenn in der Welt bereits alles zum Besten eingerichtet ist, wieso sollten wir dann noch eingreifen? Und woher können wir wissen, dass etwas mit diesen Eigenschaften existiert?

abgeschafft werden kann.<sup>6</sup>

Zwar deutet Hegel eine Auflösung der Widersprüche an: „Durch diese ihre Dialektik wird die bürgerliche Gesellschaft über sich hinausgetrieben“ (§ 246) Doch seine folgenden Bemerkungen zur Globalisierung leiden an ihrer Endlichkeit. Die Widersprüche innerhalb einer Gesellschaft treiben diese zum Außenhandel (vgl. §§ 246, 247) sowie zur Kolonisation (vgl. § 248). So werden zwar zwei Zwecke zugleich erfüllt, indem die überschüssige Bevölkerung in die Fremde exportiert und dort neue Absatzmärkte erschlossen werden. Doch die Probleme der Armut und Überproduktion werden so offenbar nur verschoben. Hegel erwähnt nicht, dass auch diese Mittel an ihre natürlichen Grenzen stoßen müssen, denn der zur Verfügung stehende erschließbare Raum ebenso wie die neuen Absatzmärkte sind *nicht* unendlich. Wenn sich außerdem an der Struktur der bürgerlichen Gesellschaft nichts ändert, werden auch in den Kolonien schließlich die nämlichen Probleme wieder aufkommen, wie es die Geschichte ja auch gezeigt hat.

Ebensowenig können die Korporationen als Lösung des Problems betrachtet werden, denn ob Interessenverbände ausreichen das Konfliktpotenzial der bürgerlichen Gesellschaft in den Griff zu bekommen, ist mehr als fraglich. Sich durch partikulare Zusammenschlüsse den zerstörerischen Seiten des Marktes zu entziehen, mag für den Einzelnen hilfreich sein, ist aber sicherlich keine Lösung im Ganzen. Zum einen bestehen die Strukturen der bürgerlichen Gesellschaft zwischen den Korporationen weiterhin, zum anderen können nicht alle, und schon gar nicht der Pöbel, in Korporationen aufgenommen werden (vgl. § 252). Zu glauben mit solchen zunftartigen Zusammenschlüssen ließen sich die Übel der Moderne beheben, ist, zumindest von heute aus besehen, einigermaßen naiv. Dass Hegel ihnen einen so hohen, die Familie substituierenden Stellenwert einräumt, zeigt wohl vor allem die Ausweg- und Ratlosigkeit in der er, wie seine Zeit überhaupt, vor ihren Problemen stand, zumal er zwei Jahre vor der Veröffentlichung der „Grundlinien“ noch in seinen Vorlesungen die Korporationen ob ihrer gemeinschaftsschädlichen Tendenzen kritisiert hatte (vgl. Jermann, S. 177).

So bleibt die soziale Frage bei ihm *als Frage* stehen: „Die wichtige Frage, wie der Armut abzuhelfen sei, ist eine vorzüglich die modernen Gesellschaften bewegende und quälende.“ (§ 244z) Sollten Globalisierung, Bündelung von Partikularinteressen und Aufforderung zum Betteln Hegels letzte Worte dazu sein, bliebe sie letzten Endes ungelöst in einem Teilstück seiner Systemarchitektur zurück.

---

6 „Was die Armuth anbetrifft, so wird sie immer in der Gesellschaft sein und je mehr, je größer der Reichtum gestiegen ist“ (Vorlesungsmitschrift, zitiert bei Jermann, S. 178)

## V. Einordnung

Hegels analytische Fähigkeiten in Bezug auf die bürgerliche Gesellschaft kann man als bahnbrechend bezeichnen. Die philosophische Verarbeitung der nationalökonomischen Erkenntnisse kann als die erste Gesellschaftstheorie oder Sozialphilosophie verstanden werden. Es „wird zum ersten Mal begrifflich eingeholt, was sich sozialgeschichtlich in der Neuzeit herausgebildet hat: die Ausbildung einer vom Staat als dem politischen System zu unterscheidenden Form der Vergesellschaftung“ (Schnädelbach 2001, S. 138). Hegels synthetische Fähigkeiten hingegen, seine Vorschläge zur Auflösung der Widersprüche in der bürgerlichen Gesellschaft wirken verlegen bis hilflos. Er erfasst seine Zeit brilliant, vermag es aber nicht sie zukunftsgerichtet zu transzendieren. Hieran erkennt man nicht nur im endlichen Individuum Georg Wilhelm Friedrich Hegel ein „Kind seiner Zeit“, insofern er die Widersprüche seiner Zeit begrifflich fasst. Sondern es zeigt sich hierin auch eine Tendenz des Ganzen der philosophischen Konzeption Hegels, die seinen Status als Liberalismuskritiker fraglich werden lassen. Denn nach Hegels Auffassung kann Philosophie sich der Welt gegenüber bloß passiv verhalten. Sie habe sich der „Eitelkeit des Besserwissens“ (Vorrede, S. 26) zu enthalten, der vermeintlich unvernünftigen Welt unter Berufung auf die eigene philosophische Vernunft abstrakte Vorhaltungen zu machen, denn der Welten Lauf sei bereits immanent vernünftig und dies sei durch Philosophie bloß zu erkennen. (vgl. Vorrede, S. 24ff sowie § 31a)

„Was das Individuum betrifft, so ist ohnehin jedes Sohn ein *Sohn seiner Zeit*; so ist auch die Philosophie *ihre Zeit in Gedanken erfasst*. Es ist ebenso töricht zu wähen, irgendeine Philosophie gehe über ihre gegenwärtige Welt hinaus, als ein Individuum überspringe seine Zeit [...] Geht seine Theorie in der Tat drüber hinaus, baut sich eine Welt wie sein soll, so existiert sie wohl, aber nur in seinem Meinen – einem weichen Elemente, dem sich alle Beliebige einbilden läßt.“ (Vorrede, S. 26)<sup>7</sup>

Obwohl es fraglos eine beachtliche philosophische Leistung ist, seine Zeit in Gedanken zu fassen, wirkt diese Aussage doch irritierend. Die Frage „Was soll ich tun?“ wäre demnach keine philosophische Frage; Philosophen könnten die Welt nur interpretieren, sie aber nicht verändern.<sup>8</sup> Wenn aber Philosophie nicht über die

---

7 Von zahlreichen Interpreten wird eingewandt Hegel habe sich in der Vorrede bloß aus Angst vor der Zensur so unkritisch zurückgenommen und insgeheim anders gedacht. Diese Rücksicht mag wohl einer der Gründe für die spezifische Ausprägung der Vorrede gewesen sein. Allerdings stehen die Aussagen der Vorrede nicht im Widerspruch zum Gesamtkonzept des Hegelschen Systems. Ähnlich bescheidene Formulierungen zur Rolle der Philosophie tauchen auch an zahlreichen anderen Stellen des selben auf (vgl. § 31a sowie Höhle 1988, S. 425f).

8 Hegel geht sogar so weit, das Auftreten von Philosophie jeweils als Anzeichen einer Kulturkrise und Vorzeichen ihres Untergangs zu deuten. Mit moralischen Belehrungen kommt die Philosophie daher der Welt, wie der Hase dem Igel, gegenüber notwendig immer schon zu spät: „Um noch über das Belehren, wie die Welt sein soll, ein Wort zu sagen, so kommt dazu ohnehin die Philosophie immer zu spät. Als der *Gedanke* der Welt erscheint sie erst in der Zeit, nachdem die Wirklichkeit ihren Bildungsprozeß vollendet und sich fertig gemacht hat. Dies, was der Begriff lehrt, zeigt notwendig ebenso die Geschichte, daß erst in der Reife der Wirklichkeit das Ideale dem



*Erfassung* der Gegenwart hinausgehen kann, inwiefern kann Hegel dann noch als Liberalismuskritiker gelten? Auf Grundlage dieses philosophischen Systems kann er es offensichtlich nicht. Wer glaubt, dass Philosophie nicht im eigentlichen Sinne praktisch sein könne, also nicht zu sagen vermag, was sein *soll*, weil dies notwendig eine bloße *Meinungsäußerung* wäre, ist offensichtlich auch nicht zur *Kritik* sozialer Verhältnisse im Stande, da sie dazu auf ein Zukünftiges hin transzendiert werden müssten, das sein soll.<sup>9</sup>

In seiner Darstellung der bürgerlichen Gesellschaft scheint Hegel jedoch nicht bloß deskriptiv tatsächliche soziale Verhältnisse einer bestimmten Gesellschaft beschrieben zu haben. Vielmehr muss man annehmen, dass er zu beschreiben suchte, was an ihnen vernünftig ist, also was an ihnen der Idee der Freiheit entspricht. Dies aber lässt sich nicht anders als normativ interpretieren, es sei denn Hegel wollte alles, was ist, schlichtweg für vernünftig erklären. Sein berühmter Satz „Was vernünftig ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig.“ (Vorrede, S. 24) scheint jedoch nur auf den ersten Blick eine solche Apologie allen Daseins zu liefern. Sieht man sich Hegels Konzept von „Wirklichkeit“ genauer an, wird deutlich, dass nur demjenigen Dasein das Prädikat „wirklich“ zukommen soll, das seinem Begriff entspricht: „Alles, was nicht [...] durch den Begriff selbst gesetzte Wirklichkeit ist, ist vorübergehendes Dasein, äußerliche Zufälligkeit, Meinung, wesenlose Erscheinung, Unwahrheit, Täuschung usf.“ (§ 1a) Wirklich und vernünftig sind dann offenbar äquivalente Begriffe und der berühmte Satz folglich eine bloße Tautologie. In dieser Interpretation wird aber deutlich, dass alles, was *nicht* seinem Begriff entspricht auch *nicht vernünftig* ist. Und das kann nichts anderes heißen, als dass es *nicht sein soll*.

Hegels Rechtsphilosophie kann daher nicht anders verstanden werden, denn als Auszeichnung bestimmter Phänomene, z. B. der Korporationen, als vernünftig und anderer, z. B. der Verschwendungssucht, als unvernünftig, insofern sie dem Begriff der Freiheit entsprechen bzw. zuwider sind, und somit sein sollen bzw. nicht sein sollen. Somit kann diese besondere *Methode* nicht anders als normativ interpretiert werden, widerspricht damit allerdings Hegels *Philosophiesystem* im Ganzen, das wie

---

Realen gegenüber erscheint und jenes sich dieselbe Welt, in ihrer Substanz erfaßt, in Gestalt eines intellektuellen Reiches erbaut. Wenn die Philosophie ihr Grau in Grau malt, dann ist eine Gestalt des Lebens alt geworden, und mit Grau in Grau läßt sie sich nicht verjüngen, sondern nur erkennen; die Eule der Minerva beginnt erst mit der einbrechenden Dämmerung ihren Flug.“ (Vorrede, S. 27f) Philosophie ist demnach ein abendliches Phänomen, ein Ereignis am Lebensabend einer Epoche; „*Er-Innerung* des [...] noch *veräußerten* Geistes“ (Hegel 1807, S. 548): Was am Tage äußerlich erschien, kommt am Abend innerlich zu Bewusstsein. Um die Wahrheit zu sagen, muss man offenbar am Ende sein.

9 Selbst wenn man Kritik als Scheidung des *Gegenwärtigen* in Vernünftiges und Unvernünftiges verstünde, käme man nicht umhin implizit zu fordern, das Vernünftige möge bleiben und sich entwickeln, das Unvernünftige aber verschwinden.

oben erläutert die Philosophie auf rezeptives Erfassen des Wirklichen beschränkt. (vgl. Höhle 1987, S. 29ff, Höhle 1988, S. 417ff und Haller, S. 188ff)

Dieser grundlegende Widerspruch der politischen Philosophie Hegels ist möglicherweise der Ursprung der in Kapitel IV.3 erörterten Widersprüche in Hegels „Liberalismuskritik“. Sein Lavieren bezüglich der Armenfrage könnte Ausdruck ebender Ambivalenz sein, einerseits die Gegenwart nicht transzendieren zu dürfen, andererseits aber die Unvernünftigkeit der gegenwärtigen Zustände einzusehen und aufheben zu wollen. Im folgenden Zitat zur Versöhnung und Entzweiung in der bürgerlichen Gesellschaft wird dies noch einmal unfreiwillig deutlich:

„Wie es einerseits das Versöhnende ist, in der Sphäre der Bedürfnisse dies in der Sache liegende und sich betätigende Scheinen der Vernünftigkeit zu erkennen, so ist umgekehrt dies das Feld, wo der Verstand der subjektiven Zwecke und moralischen Meinungen seine Unzufriedenheit und moralische Verdrießlichkeit ausläßt.“ (§ 189a).

Hegel meint im zweiten Teil des Zitats sicherlich *nicht* sich selbst, sondern beschreibt diejenigen, die auf der Stufe der Meinung und Moralität verharren und sich unzufrieden und empört über die Verhältnisse in der egoistischen Marktgesellschaft zeigen. Für sich glaubt er einen höheren Standpunkt reklamieren zu können, der über bloß moralische Kritik, die ihm als subjektiv gilt, erhaben ist. Angesichts des aufgezeigten Problems, welches sich Hegel mit dieser Position in seinem politischen Denken stellt, muss er aber möglicherweise doch zu den im Zitat gemeinten Personen gezählt werden. Denn entweder seine Methode ist normativ, dann übt er selbst offenbar moralische Kritik. Oder aber sie ist es nicht, dann übt er offenbar gar keine Kritik und seine Methode kann von einer Affirmation alles Bestehenden nicht mehr sinnvoll unterschieden werden. Der eingangs skizzierte Grundgedanke der Hegelschen Philosophie, die Aufhebung der Dualismen, muss also, wenigstens in Bezug auf den von Sein und Sollen, als gescheitert oder zumindest unverständlich betrachtet werden.

## Literatur

- Avineri, Shlomo (1972): *Hegel's theory of the modern state*, in dt. Übers., Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1976.
- Haller, Michael (1981): *System und Gesellschaft. Krise und Kritik der politischen Philosophie Hegels*, Stuttgart: Klett-Cotta.
- Hanisch, Manfred (1981): *Dialektische Logik und politisches Argument. Untersuchungen zu den methodischen Grundlagen der Hegelschen Staatsphilosophie*, Königstein: Athenäum Hain Scriptor Hanstein.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1801): *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems*, in: ders.: *Jenaer Schriften 1801-1806*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1804): *Jenenser Realphilosophie (Natur- und Geistesphilosophie) I. Die Vorlesungen von 1803/04*, Leipzig: Meiner, 1932.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1807): *Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1820): *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse. Mit Hegels eigenhändigen Notizen und den mündlichen Zusätzen*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1831): *Wissenschaft der Logik I*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1969.
- Höhle, Vittorio (1987): *Die Stellung von Hegels Philosophie des objektiven Geistes in seinem System und ihre Aporie*, in: Jerman, Christoph (Hrsg.): *Anspruch und Leistung von Hegels Rechtsphilosophie*, Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog.
- Höhle, Vittorio (1988): *Hegels System. Der Idealismus der Subjektivität und das Problem der Intersubjektivität*, Hamburg: Meiner, <sup>2</sup>1998.
- Horstmann, Rolf-Peter (1997): *Hegels Theorie der bürgerlichen Gesellschaft*, in: Siep, Ludwig (Hrsg.): *G.W.F. Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Berlin: Akademie.
- Jerman, Christoph (1987): *Die Familie, Die bürgerliche Gesellschaft*, in: ders. (Hrsg.): *Anspruch und Leistung von Hegels Rechtsphilosophie*, Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog
- Schnädelbach, Herbert (1997): *Die Verfassung der Freiheit*, in: Siep, Ludwig (Hrsg.): *G.W.F. Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Berlin: Akademie.
- Schnädelbach, Herbert (2001): *Hegel zur Einführung*, Hamburg: Junius.
- Steinvoth, Ulrich (1981): *Stationen der politischen Theorie*, Stuttgart: Reclam.