

Year: 1989

Die Ambivalenz der Moderne : Staat und Gesellschaft in Hegels Rechtsphilosophie

Angehrn, Emil

Posted at edoc, University of Basel

Official URL: <http://edoc.unibas.ch/dok/A5251554>

Originally published as:

Angehrn, Emil. (1989) Die Ambivalenz der Moderne : Staat und Gesellschaft in Hegels Rechtsphilosophie. Hegel-Jahrbuch, 1988-1989. S. 170-180.

Emil Angehrn, Berlin (West)

DIE AMBIVALENZ DER MODERNE
STAAT UND GESELLSCHAFT IN HEGELS RECHTSPHILOSOPHIE

I.

Die Zeit, die Hegel als die Moderne beschreibt, ist seine eigene, deren Wurzeln allerdings weit zurückreichen. Die »neueste Zeit« (18,460), als die Hegel die Gegenwart bezeichnet, ist die aktuelle Gestalt der sogenannten »neueren Zeit«, die mit dem Einschnitt der Französischen Revolution beginnt und die ihrerseits die abschließende dritte Phase der »neuen Zeit« bildet, welche »von der Reformation bis auf unsere Zeiten« führt (12,417); die Neuzeit als ganze aber ist die dritte Periode der »neuen Welt« (12,413), als welche Hegel die germanisch-christliche versteht. Doch führt dieselbe Genealogie schließlich hinter die neue Welt zurück: Bereits mit der Auflösung Griechenlands zur Zeit des Peloponnesischen Kriegs beginnt »das Prinzip der modernen Zeit« (18, 404). In einer Heidegger vorwegnehmenden Weise sieht Hegel den ersten Beginn der Moderne am Ende der Vorsokratik: Sokrates ist der »Hauptwendepunkt« (12, 441; vgl. 516), der »das allgemeine Prinzip der Philosophie für alle folgenden Zeiten« prägt (447) – auch wenn dieses damit erst abstrakt gesetzt und erst viel »später vollständig ausgeführt« wird (468).

Das Prinzip, das in eminenter Weise den Gang des europäischen Denkens prägt und zugleich für die ambivalenten Züge der Gegenwart einzustehen hat, ist das Prinzip der Subjektivität (19, 442). Es ist dasselbe Prinzip, das den höheren Wahrheitsgehalt des modernen Geistes benennt und gleichzeitig auf Tendenzen der Vereinseitigung, des Verkommens zum bloßen 'Subjektivismus' verweist. Historisch entstehen diese Tendenzen mit dem Prinzip selber; Zeitgenossen des Sokrates sind die Sophisten. Worauf alles ankommt, ist die Trennungslinie zwischen dem Prinzip und seiner Verkehrung zu erfassen; Voraussetzung dafür ist die Klärung des Begriffs der Subjektivität selber. Der Begriff umfaßt verschiedene Konnotationen, deren Einheitlichkeit nicht im voraus klar ist; die beiden dominierenden werden von Hegel schon beim ersten Auftreten des Prinzips festgehalten: einerseits die ontologische Ebene der wahren Verfassung des Wirklichen: das »Setzen des Absoluten als Subjekt« (18, 404); andererseits das auf das Individuum, sein Denken und Wollen bezogene »Recht ... der subjektiven Freiheit« (447). Das Verhältnis beider Aspekte

gehört zu den vorrangig zu klärenden Problemen.

Es wird im folgenden zu zeigen sein, wie die Unklarheit dieses Verhältnisses mit in die Ambivalenz der Moderne hineinspielt. Diese Ambivalenz besteht bei Hegel nicht nur im Schwanken zwischen Befürwortung und Ablehnung der Moderne; ebenso ist die Kritik der Moderne selber zwiespältig, sofern sie zum einen auf das Prinzip der Subjektivität als solches, zum anderen auf dessen Verfallsformen und Vereinseitigungen mit ihren selbstdestruktiven, ja regressiven Tendenzen geht. Die Übersteigerung des subjektiven Prinzips zum modernen Subjektivismus ist kein Überschreiten, sondern Verfall: Darin ist die Kritik der Moderne zugleich Plädoyer für die Bewahrung ihres produktiven Potentials.

Unmittelbarer Bezugspunkt der Frage nach der Moderne sind in der Rechtsphilosophie die beiden durch Hegel terminologisch geprägten Unterscheidungen, deren Bedeutung er gegen die Tradition unterstreicht (§§ 33A, 33Z, 182Z, 258A) und die er zugleich in geschichtlicher Perspektive einordnet: die Unterscheidung von Moralität und Sittlichkeit einerseits, von Staat und bürgerlicher Gesellschaft andererseits. Wie die »Schöpfung der bürgerlichen Gesellschaft ... der modernen Welt« angehört (§ 182Z), so macht der moralische Standpunkt den Wendepunkt zwischen dem »Altertum und der modernen Zeit« aus (§ 124A; vgl. §§ 62A, 162A, 185A, Enz. § 503A). Daß beide Unterscheidungen den Einschnitt der Moderne reflektieren, verweist auf die Gemeinsamkeit des Prinzips: das »Recht der subjektiven Freiheit« (§124A) bildet den Kern sowohl des »moralischen Standpunkts« (§ 107) wie der bürgerlichen Gesellschaft (§ 185A). Die Analogie erlaubt es, die Moralitätskritik zur Explikation des Verhältnisses von Staat und Gesellschaft und des darin verhandelten Problems der Moderne heranzuziehen.

II.

Der Geist, der als sittlicher existiert, ist durch zwei Grundzüge charakterisiert. Als Gegenpol zur Moralität repräsentiert er das Prinzip der Substantialität, zu welcher das subjektivistisch sich verflüchtigende moralische Bewußtsein (§ 140A) als eigene Grundlage zurückkehrt. Andererseits soll er das Prinzip der Subjektivität in sich selbst enthalten: Mit Nachdruck stellen die einleitenden Paragraphen des Sittlichkeitskapitels die gegenseitige Durchdringung von Substantialität und Subjektivität heraus.

Ontologischer Leitfaden dafür ist die Grundidee, die Hegel in der Vorrede zur *Phänomenologie des Geistes* in den berühmten Satz faßt: »Es kommt ... alles darauf an, das Wahre nicht als *Substanz*, sondern ebensosehr als *Subjekt* aufzufassen und auszudrücken« (3,23). Die sprachliche Anomalie des Diktums ist Symptom eines ungelösten Problems. Hegel postuliert weder das disjunktive »nicht als Substanz, sondern als Subjekt« noch das konjunktive »nicht nur, sondern ebensosehr«, sondern formuliert die logisch widersinnige Zwischenfigur: »nicht als Substanz, sondern ebensosehr als Subjekt«. Symptomatisch ist die unklar schwankende Formulierung, sofern sie zweierlei festzuhalten versucht, ohne ihr internes Verhältnis zu klären: erstens (im »nicht-sondern«) die höhere ontologische Dignität des Subjektbegriffs, zweitens (im »ebensosehr«) die notwendige Komplementarität von Subjekt und Substanz. Es liegt auf der Hand, daß diese zweifache Bestimmung des Verhältnisses von Subjekt und Substanz mit der Ambivalenz des Subjektbegriffs selber zu tun hat, dessen Überlegenheit wie Defizienz gleichermaßen betont werden.

Was die Forderung, das Absolute als Subjekt zu denken, besagt, wird von Hegel

grundsätzlich im Übergang von der Wesens- zur Begriffslogik erörtert. Grundgedanke ist, daß das »Subjekt« oder der »Begriff« die eigene »Vollendung« und »Wahrheit der Substanz« ist (6, 246ff.). Enthält bereits die Substanz gleichsam inhaltlich den ontologischen Bestand einer Sache, so bringt der Übergang zum Subjekt eine neue Seinsform zum Tragen, die generell dadurch gekennzeichnet ist, daß die Bestimmtheiten einer Sache ihr nicht äußerlich vorgegeben, sondern von ihr als eigene gesetzt, Momente ihrer Selbstbestimmung, ihres Selbstverhältnisses sind. So artikuliert der Übergang einen Prozeß der Selbstwerdung oder Selbstaneignung, durch welchen etwas erst wirklich wird, was es an sich ist. Diese theoretische wie praktische Selbstaneignung ist Selbstbefreiung, Übergang von der Notwendigkeit zur Freiheit (251). Die Idee solcher Selbstbestimmung wird dann am Abschluß der Logik als letzte Bestimmung des Wahren festgehalten: die Idee einer Selbstbestimmung, die alles Vorausliegende in die eigene Tätigkeit auflöst oder, in Hegels Worten, einer Form, die in ihrer Selbstbewegung selber den Inhalt konstituiert und sich darin als »absolute« oder »unendliche Form« realisiert. Diese Bewegung des sich-in-seine-Momente-Ausdifferenzierens und darin mit-sich-Einsbleibens ist die ontologische Kennzeichnung des Lebens des Geistes; sie wird von Hegel auch unter dem Titel der Subjektivität gefaßt. In diesem Sinn benennt der Begriff eine Bestimmung des Absoluten, die in keiner Weise relativiert wird; sie ist gleichsam ein ontologischer *index veri*, ein Kriterium des wahrhaft Seienden. Dabei gehört es zu den Merkmalen des Hegelschen Denkens, daß auch dieser höchsten ontologischen Bestimmung ein historischer Index anhaftet. Erst die geschichtliche Entwicklung bringt den Geist in die Verfassung, in der er zu solcher subjektiver Selbstentfaltung kommt. Eben darin offenbart der irreversible Schritt, den die Moderne markiert (§§ 182Z, 273A), seine innere Wahrheit.

Die so verstandene subjektive Verfassung des Sittlichen wird deutlich im Kontrast zur Subjektivität des Moralischen. Während diese die »Substanz« und das »Ansich ... verflüchtigt« (§ 141N), sich nicht als immanente Form der Sache, sondern als »Eitelkeit alles Inhalts« behauptet (§ 140A) und zum Auseinanderfallen eines Ansichseienden »ohne Subjektivität« und einer »Subjektivität ohne das Ansichseiende« führt (§ 141A), definiert Hegel das Sittliche als »die durch die Subjektivität als unendliche Form konkrete Substanz« (§ 144; vgl. § 152). Zur subjektiven Verfassung des sittlichen Geistes gehört die von innen heraus geschehende Selbstdifferenzierung (§ 157), welche den Momenten seines substantiellen Seins eigenständige Realität verleiht. Diese begriffliche wie geschichtliche Selbstexplikation läßt sich, abstrakt gesehen, mit Bezug auf eine bestimmte Gestalt des objektiven Geistes als solche und in Absehung von der Subjektivität der einzelnen umreißen (so etwa, wenn die bürgerliche Gesellschaft als »unendliche Form« der »sittlichen Substanz« (§ 256A) dargestellt wird). Zu dieser systemischen Betrachtung, die das Sittliche als »System« der »Bestimmungen der Idee« der Freiheit (§ 145) herausstellt, kommt als zweite Dimension des Subjektiven die Subjektivität der Individuen hinzu. Das Verhältnis beider Dimensionen wird bei Hegel nicht durchgehend einheitlich bestimmt. Einerseits sollen sie gleichsam in eins zusammenfallen, andererseits stehen sie in klarem Kontrast zueinander.

Zusammenfallen sollen sie insofern, als sich die Subjektivität des Geistes über die Subjektivität der einzelnen realisiert. Indem sich sein Selbstbezug über das Wissen und Tun der Individuen vollzieht, ist der substantielle Geist zugleich »sich wissend« und »Objekt des Wissens« (§ 146): Der Erhebung der Substanz zur »sich wissenden Substanz« entspricht, daß die Subjekte die »Substanz als ihr eigenes Wesen« erkennen (Enz. § 514) und sich zu ihr in ein Verhältnis unmittelbarer, »verhältnisloser Identität« setzen (§ 147A). Sofern die

vernünftige Selbstorganisation des Staats (§ 272A) mit der Subjektivität der einzelnen gleichsam zur Deckung gelangt, ist auch darin nach Hegel ein Beleg für die moralische Legitimität des modernen Staats zu sehen, der dieser Selbstdifferenzierung erst Raum gibt. Doch ist der moderne Staat zugleich einer, wo beide Seiten nicht mehr »schlechthin eins« sind (§ 261Z). In ihm soll – im Gegensatz zum »nur substantiellen Staat« Platons (§ 185A) – die subjektive Freiheit auch in ihrer Eigenständigkeit gegen das Ganze, zumindest als unverzichtbares Moment des Ganzen zur Geltung gelangen; in ihm hat das objektiv Notwendige zugleich »durch die Willkür vermittelt« zu geschehen (§ 206A, vgl. §§ 206, 162, 261Z).

Das Prinzip subjektiver Freiheit findet seine Explikation als Recht der Moralität. Abweichend vom normalen Wortverständnis definiert Hegel den »moralischen Standpunkt« primär durch ein *Recht* (§107), in welchem sich zwei Aspekte unterscheiden lassen: das Recht der *Subjektivität* und das Recht der *Besonderheit*. Daß das Individuum *subjektive* Rechte hat, besagt, daß die Legitimität der von ihm erhobenen Ansprüche nicht auf dem, was ihm von einem Ganzen als Anteil zugesprochen wird, sondern in einer ursprünglichen Berechtigung gründet, wie sie in ihrer basalsten Form von der Naturrechtslehre als Recht auf alles ausgesprochen wird. Daß es nicht einfach um den legitimen Anteil von Individuen gegenüber anderen und dem Ganzen, sondern das Recht des Subjekts geht, benennt einen spezifisch modernen Standpunkt, dessen Grundlage die mit dem Christentum herrschend gewordene Auffassung vom unendlichen Wert des einzelnen (§§ 124A, 185A) ist. Dieses Recht umfaßt dreierlei: erstens die Handlungsfreiheit und moralische Verantwortlichkeit; zweitens das Recht auf Verfolgung eigener Zwecke und Realisierung des eigenen Wohls; drittens das Recht der moralischen Autonomie – das »höchste Recht des Subjekts« (§ 132A) –, selber Rechtsgrund zu sein und nur das »als gültig anerkennen« zu müssen, was »als gut eingesehen« wird (§ 132; vgl. Enz. § 503A). »In ihrer konkreten Bestimmung« aber ist das Recht der subjektiven Freiheit zugleich Recht der *Besonderheit* (§ 121, vgl. § 124). Mit diesem wird der Anspruchscharakter gewissermaßen verschärft: Nicht als Subjekt überhaupt, sondern als dieses bestimmte hat das Individuum unverlierbare Rechte. Mit Bezug auf das Subjekt *in* seiner Besonderheit die Absolutheit subjektiver Freiheit zu behaupten, macht gerade die Radikalität des Prinzips der Moderne aus.

Wenn die Betonung der *Besonderheit* einerseits den Gedanken subjektiver Freiheit radikalisiert, so verweist sie andererseits in die Richtung, wo der Umschlag zum »bloß« Subjektiven stattfindet, welches nicht mehr die innere Struktur der Substanz, sondern deren Gegenteil ist und gegen welches das »Recht des ... Objektiven an das Subjekt« als Gegeninstanz bestehen bleibt (§ 132A). Logisch gesprochen, geht es hier nicht mehr um das Verhältnis von Substanz und Subjekt (oder Wesen und Begriff), sondern um den innerbegriffslogischen Gegensatz von Subjektivität und Objektivität. Das Subjektive ist nicht mehr Form des Anundfürsichseienden, sondern »nur Gesetztes« (6, 270; vgl. §§ 108, 140N). Die begriffliche Schwierigkeit liegt darin, daß zwischen beiden Versionen interne Kontinuität bestehen soll: Der dezisionistische Subjektivismus ist nur die eigene »Spitze der sich als das Letzte erfassenden Subjektivität« (§ 140A). Damit ist der Punkt genannt, wo das Prinzip der Subjektivität in sich ambivalent wird, wo die Wertung der Moderne in sich umschlägt. Wenn es Hegels allgemeiner Geschichtskonzeption entspricht, daß die Vollendung eines bestimmten Prinzips zugleich den Wendepunkt des Verfalls und Übergangs zum Höheren bedeutet, so ist das spezifische Problem hier, daß es nicht um ein Prinzip unter anderen, sondern um die gleichsam abschließende Formbestimmung des Geistes geht. Damit ist der

Punkt des 'Umschlagens' ins Gegenteil (§ 139A) nicht einfach mehr 'Durchgangspunkt' (§ 187A) zum Höheren; es wird zur offenen Frage, ob die Überwindung der Einseitigkeit hier noch nach dem sonst fundamentalen Modell des Durchgehens durch die Einseitigkeit, der internen Aufhebung zu denken ist oder nicht doch in Form einer Zurücknahme des Abstrakten, einer Rückkehr zu geschehen hat. Man kann die Doppelung von Staat und bürgerlicher Gesellschaft zunächst gerade als Versuch betrachten, die innere Ambivalenz des subjektiven Prinzips in nicht aporetischer Weise herauszuarbeiten und aufzulösen.

III.

Idealtypisch stehen die beiden Prinzipien des Sozialen in ausschließender Alternative: »Beim Sittlichen sind daher immer nur die zwei Gesichtspunkte möglich, daß man entweder von der Substantialität ausgeht oder atomistisch verfährt und von der Einzelheit als Grundlage hinaufsteigt« (156Z). Es ist die Alternative zwischen der in sich notwendigen »substantiellen Einheit« (§ 258) und einer Einheit, die dem einzelnen »etwas Beliebiges« ist (§ 258A); zwischen den Prototypen des aristotelischen *zoon politikon*, das von Natur nach Gemeinschaft strebt (Pol. I.2.1253a), und der naturrechtlich konzipierten Vereinigung, die sich nach Hobbes nur »by accident« ergibt (*De cive* I.2.; vgl. Hume, *Treatise* III.2.2.). Während die Naturrechtstheoretiker den Hiatus zwischen dem bloßen »Haufen von Individuen« (§ 273A, vgl. § 279A) und dem konstituierten Staat durch Vertrag und Gesetz zu überbrücken meinen, siedelt Hegel die von ihnen de facto anvisierte Einheit noch auf seiten des »Systems der Atomistik« (E § 523) an: Ihr steht die wahre soziale Einheit als nicht »Gemachtes«, sondern schlechthin »an und für sich Seiendes« gegenüber (§§ 273A, 274Z).

Trotz der grundsätzlichen Höherordnung der substantiellen Einheit ist es wichtig, die positiven Freiheitspotentiale der bürgerlichen Gesellschaft festzuhalten. Wenn sie sich »zunächst« als »Verlust der Sittlichkeit« präsentiert (Enz. § 523, R.ph. § 181), worin sich diese »in ihre Extreme« (§ 181), Besonderheit und Allgemeinheit verliert, so ist dies zugleich ein Freisetzen, welches dem Prinzip der subjektiven Besonderheit nur zu seinem »unendlichen Rechte« verhilft (§ 185Z). Während der *Naturrechtsaufsatz* den Staat nur durch die »Abtrennung und Aussonderung« (2, 488) des Standes der »politischen Nullität« (494) und durch Freihaltung von aller Kontamination mit ihm (520) in seiner sittlichen Identität zu bewahren vermochte, sieht die *Rechtsphilosophie* in der bürgerlichen Gesellschaft geradezu die »unendliche Form« der sittlichen Substanz (§ 256A), die Artikulation ihrer eigenen Momente. Klarerweise widerspiegelt die Stellungnahme für den modernen Staat und die mit ihm verflochtene bürgerliche Gesellschaft den historischen Wandel, die Freisetzung des Bürgerlich-Privaten ebenso wie der moralischen Autonomie. Darin artikulieren auch die Naturrechtstheorien einen geschichtlich 'richtigen' Standpunkt, dessen von Hegel betonte Einseitigkeit nicht durch Rückkehr zu einem metaphysischen Ordnungsdenken zu überwinden ist. Dabei geht es nicht nur um das Recht der Besonderheit, sondern ebenso um die Herausbildung der Form der Allgemeinheit im Wissen und Wollen (§ 187, vgl. § 256A), um das emanzipatorische Potential der »Bildung« (§ 187A) und der »Arbeit« (§ 184), wodurch erst eine nicht regressive Aneignung des Substantiell-Sittlichen möglich wird: der »nicht mehr unmittelbaren, natürlichen, sondern ... unendlich subjektiven Substantialität der Sittlichkeit« (§ 187A).

Daß dieses Potential beschränkt bleibt, hängt mit der Defizienz der in der bürgerlichen

Gesellschaft realisierten sozialen Allgemeinheit zusammen. Defizient ist sie in zweierlei: Sie bestimmt erstens nur die Form, nicht den Inhalt des Handelns, ist für den einzelnen nur Mittel, nicht Zweck; und sie ist zweitens, logisch gesehen, keine an und für sich seiende Allgemeinheit, sondern bloße Gemeinsamkeit.

Daß das Allgemeine nur »Form« (§ 186) und »Mittel« (§ 187), nicht »Inhalt und Zweck« (§ 258A) des Handelns ist, heißt auch, daß es sich unabhängig von der bewußten Ausrichtung des Handelns, teils gegen sie durchsetzt. Es ist die geschichtsphilosophische Figur der List der Vernunft, die hier in synchroner Perspektive Anwendung findet, wobei die Verwandtschaft zur 'unsichtbaren Hand' der Nationalökonomie nicht verborgen bleibt (§ 189A, Z). Allerdings ist Hegels Vertrauen in die Selbstregulationskräfte des Systems der Bedürfnisse nicht so groß, daß er nicht noch innerhalb des begrifflichen Rahmens der bürgerlichen Gesellschaft Institutionen ins Spiel brächte, die korrektive Funktion haben: die Rechtspflege zur Bewahrung des Allgemeinen, die verwaltungsmäßige Vorsorge (»Polizei«) und kollektive Selbstorganisation (»Korporation«) zur Gewährleistung des besonderen Wohls gegen die Kontingenzen des Kräftespiels und die Eigendynamik der Klassenspaltung. Dabei geht es nicht um bloß graduelle Unzulänglichkeiten, sondern um eine prinzipielle Dysfunktionalität und Instabilität; in ihr widerspiegelt sich das grundsätzliche ethische Defizit eines Allgemeinen, das sich allenfalls als Nebenprodukt des auf seine Besonderheit fixierten Handelns ergibt.

Dieses Allgemeine soll bloß »Gemeinsames« sein (§§ 258A, 182Z, 75). Ist darin zum einen die äußere Begrenztheit eines nur 'partikularen Allgemeinen' betont, auf welches sich Individuen einigen, so steht zum anderen das subjektive Gesetzsein als solches im Vordergrund. Es ist ein Allgemeines, das aus dem subjektiven Wollen »hervorgeht«, statt dessen substantielle Grundlage und »Ausgangspunkt« (§ 258A) zu sein. Dabei ist der Hinweis auf die logische Defizienz der Zeitkritik nicht äußerlich – haben doch gerade die Realisierungsversuche dieses Abstrakt-Allgemeinen zu den »größten Verwirrungen ... in der Wirklichkeit« geführt (§ 75A, vgl. § 258A). Als Kern der Unzulänglichkeit zeigt sich die gleiche Vereinseitigung des Subjektivitätsprinzips, die schon die Moralität dominierte: Die »Besonderheit für sich« (§ 185) ist die Wahrheit über die von der bürgerlichen Gesellschaft beanspruchte Allgemeinheit.

Es muß nun versucht werden, den Punkt des inneren Umschlagens dieses Prinzips, den Kern seiner inneren Ambivalenz genauer zu bestimmen. Zu präzisieren ist, *inwiefern* das Prinzip der Subjektivität der Kritik verfällt.

Wiederholt findet sich in der Kritik der bürgerlichen Gesellschaft eine Figur eingesetzt, die bei Hegel auch sonst einen hervorgehobenen Stellenwert hat: die Figur der schlechten Unendlichkeit oder des unendlichen Progresses. Wie die »Besonderheit für sich« unter der Logik des »Maßlosen« und »schlecht Unendlichen« steht (§ 185Z), ist die formelle Subjektivität in ihrer Willkür über jede Bestimmtheit, als bloß gesetzte und kontingente, immer schon hinaus. Der »Progreß der schlechten Unendlichkeit« artikuliert die selbstdestruktiven Folgen der Vereinseitigung des Prinzips, die Selbstaufhebung des Wollens zum leeren Streben; darin enthüllt er sich als »Progreß der Unwirklichkeit« (Enz. § 529A). Ihm entspricht im gesellschaftlichen System zunächst die Dominanz der abstrakten Quantität, wie sie mit der Herrschaft des Ökonomischen einhergeht. Der Regelungsmechanismus des Systems der Bedürfnisse kann bei allem »Übermaße des Reichtums ... dem Übermaße der Armut« nicht steuern (§ 245), weil er sich gar nicht direkt am Zweck der Bedürfnisbefriedigung orientiert, sondern in Vermittlung über das abstrakte Medium des Werts, das sich

dabei vom Mittel zum Zweck wandelt. Damit ist der Schritt vollzogen, der bei Aristoteles von der eigentlichen Ökonomie über die Erwerbskunst zu deren künstlicher Abart der Gelderwerbskunst führt und der dem »wahren«, durch die Zielvorgabe des »guten Lebens« bestimmten und begrenzten Reichtum (Pol. I.8. 1256b) die – nur noch dem »bloßen Leben« zugeordnete – unbestimmt-grenzenlose Expansion der Mittel (I.9.1257) substituiert.

Was dieser Verkehreffigur selber zugrundeliegt, kann durch Erinnerung an ein mythisches Motiv verdeutlicht werden. Die Strafen der gestürzten Titanen, der »nie gelöschte Durst« des Tantalus und die vergebliche Mühe des Sisyphus, sind Exemplifizierungen des Maßlosen, der »Sehnsucht des Sollens« und der Verweigerung der »letzten Ruhe der Befriedigung« – allerdings von den Griechen zurecht als »Verdammnis« angesehen, »nicht nach Art der modernen Sehnsucht als ein Höchstes« (14, 63). Der Sturz der Titanen aber ist der Sieg der neuen über die alten Götter, des Geistes über die Naturgewalten: Erst das Geistige bringt Bleibendes und Festes hervor (54). Vor diesem Hintergrund verliert der Titel eines »Systems der Bedürfnisse« etwas von seiner Harmlosigkeit. Es ist nicht erst die Vermittlung über den abstrakten Wert, sondern der Ansatz beim »natürlichen subjektiven Dasein« (§ 123), beim Bedürfnis als solchen, der zum Progreß der Unwirklichkeit führt (vgl. Enz. § 478). Wie das Subjekt in seiner Naturalität unbestimmt ist, bleibt das Gesamt seiner Streben als »Wohl« oder »Glück« kontingent und formell (§§ 123, 125N, Enz. §§ 479f.). Zum *proton pseudos* des Naturrechts gehört, so gesehen, nicht nur der atomistische Ansatz beim einzelnen, sondern ebenso der Ansatz beim Individuum als Naturwesen: von diesem aus ist keine Begründung des Staats zu leisten. Weder die Lebenssicherung noch das allgemeine Wohlergehen geben dem Staat seine – ethische wie funktionale – Bestimmtheit.

Nun mag es befremden, dieselbe Kritikfigur auf die Naturalität des Subjekts angewandt zu sehen, die doch sonst gerade das bürgerlich-’gebildete’ Subjekt treffen soll, darüber hinaus das Subjekt der Kantischen Transzendentalphilosophie oder auch das zeitgenössische ästhetisch-ironische Subjekt, dessen »Befriedigungslosigkeit« doch eher die entnaturalisierte Selbstbeziehung als die Naturalität zu verkörpern scheint (13, 96). In der Rechtsphilosophie im ganzen steht die Figur für beides: für das Verbleiben im Partikular-Unmittelbaren (§ 102: die »Rache«) und für das Verharren in der formellen Abstraktheit (§ 135: das »perennierende Sollen« der Moral). Wenn die Kritik der bürgerlichen Gesellschaft beide Abstraktionen zugleich kritisiert, so ist der interessante Punkt gerade deren innere Gemeinsamkeit und geheime Affinität. Gemeinsam ist ihnen, als Willensbestimmungen, die Unmittelbarkeit und nicht-Begründetheit. Der Dezisionismus der formellen Freiheit und die Unmittelbarkeit der natürlichen Laune tendieren zum Umschlag in Naturalität. Hegels Kritik des Subjektivismus ist *auch* Kritik an den Regressionseffekten des Formellen. Dessen einziger Bestimmungsgrund bleibt das Unmittelbare. So kann Hegel die gleiche Kritikfigur wie gegen Kant auch gegen jene Vertreter der romantischen Innerlichkeit wenden, die ihre Wahrheit aus »Herzen, Gemüt und Begeisterung« schöpfen (7, 18): Solche Parolen, die Substantielles zu evozieren scheinen, markieren den Subjektivismus als Regression. In dem Maße, wie Hegels ambivalente Stellung zur Subjektivität ein Schwanken zwischen deren empanzipatorischem Potential und regressiven Tendenzen ausdrückt, ist auch seine Modernitätskritik nicht einfach in rückwärtsgewandt-restaurativer Absicht zu lesen, sondern als Kritik an Verfallserscheinungen, in denen gerade der Freiheitsgehalt der Moderne auf dem Spiel steht.

Ideengeschichtlich bedeutet dies, daß die naturrechtlichen Subjektivitätskonzepte noch keinen adäquaten Begriff des Subjekts entfalten – als eines Subjekts, das gleichermaßen

allgemeines und besonderes, »absolute Allgemeinheit« und »ebenso unmittelbar absolute Vereinzelung« ist (6, 253, vgl. 549). Das natürliche Individuum, dem die Selbsterhaltung höchstes Gut ist (Hobbes, *De homine* 11.6.), ist als Bezugspunkt ethischer Begründung überfordert; mit dem begrifflichen Reduktionismus wird der Befreiungseffekt, den der Subjektivitätsbegriff impliziert – die Befreiung aus substantialer Wesensbestimmung, aus gesellschaftlich-geschichtlicher Norm, aus der eigenen Naturalität –, suspendiert und ins Gegenteil verkehrt. Allerdings bleibt die Frage, inwieweit diese regressiven Tendenzen die Wahrheit über die moderne Subjektivität ausmachen; inwieweit sie einem bloßen Vorstadium, einer unzulänglichen Realisierung des Subjektivitätsprinzips entspringen oder aber dessen immanente Tendenzen ausmachen.

Voraussetzung solcher Fragen ist, daß das Prinzip von seiner Verfallsform trennbar ist; sofern man daran zweifelt, wird man auch zweifeln, ob Hegels Kritik nicht doch das Prinzip der Subjektivität selber trifft. Doch auch unabhängig von solchen Bedenken wird man nicht umhin können, bei Hegel, in gewisser Hinsicht, von einer Kritik der Subjektivität selber zu sprechen. Am deutlichsten läßt sie sich in der Ästhetik ausmachen – nicht zufällig, benennt diese doch *die* Dimension des Geistes, deren Kulminationspunkt dem Prinzip der Subjektivität vorgelagert ist. Wenn vor allem die Schilderung der Gegenwarts Kunst die pointiertere zeitkritische Auseinandersetzung mit dem Subjektivismus enthält (13, 93-99; 14, 220-242), so ist doch in diesem nur die konsequente Zu-Ende-Führung des »romantischen« (christlich-modernen) Prinzips überhaupt zu sehen (14, 234). Zwar gilt dieses unzweideutig als »Höheres« gegenüber der klassischen ästhetischen Vollendung (14, 208); dennoch ist der Übergang zum Höheren nicht bloßer Gewinn. Symptom dafür ist die Vorwegnahme des Übergangs im Stadium der höchsten Vollendung: der von Hegel mehrfach vermerkte »stille Zug der Trauer«, der den »Götterbildern der Alten selbst bei der bis zur Lieblichkeit vollendeten Schönheit« innewohnt (14, 108). Es ist Trauer über den bevorstehenden Untergang (14, 85f.). Der Übergang von der »schönen Individualität« (14, 127) zur Subjektivität ist *auch* unwiderruflicher Verlust. Im Motiv der Trauer klingt das auch in die Diagnose der Moderne hineinspielende Bewußtsein für die *Verlustbilanz* an, die mit der Geschichte der Subjektivität einhergeht – auch wenn sich Hegels explizite Geschichtskonzeption die Trauer über den Verlust des Substantiellen ausdrücklich versagt (14, 236).

Als Fazit können wir *erstens* Hegels zweifache *positive* Stellungnahme zum Prinzip der Moderne festhalten: das ontologische Postulat, das *Absolute als Subjekt* zu denken; und das geschichtlich-politische Postulat des Rechts *subjektiver Freiheit*. *Zweitens* sind die Aspekte der *Modernitätskritik* zu benennen: zum einen die *Vereinseitigungen* des subjektiven Prinzips, das sich auf abstrakte Besonderheit bzw. formelle Allgemeinheit fixiert; zum anderen die *selbstdestruktiven*, aber auch die *regressiven* Tendenzen des zu Ende geführten Subjektivismus; schließlich die *Verlustbilanz*, die mit dem Prinzip der Subjektivität eröffnet wird.

IV.

Alle Momente der positiven Würdigung wie der Kritik der Moderne finden ihren Niederschlag in der Theorie der bürgerlichen Gesellschaft. Unter allen Aspekten der Kritik soll der Staat Korrektiv sein: Indem er die Einseitigkeiten korrigiert und das Prinzip der Subjektivität mit seiner substantiellen Grundlage vereint (§ 258, A), suspendiert er seine

destruktiven und regressiven Tendenzen. Allerdings bleibt auch darin die historische Perspektive wichtig: Der moderne Staat soll die Vereinseitigungen der bürgerlichen Gesellschaft unter Beibehaltung ihres eigensten Prinzips, der subjektiven Freiheit überwinden (§§ 206A, 260, 262Z). Wichtig ist die historische Perspektive aber schon im Blick auf die grundsätzliche Ausdifferenzierung von Staat und Gesellschaft. Im Gegensatz etwa zu Fichtes Forderung nach einem »geschlossenen Handelsstaat«, wo die kosmopolitische Offenheit des Gesellschaftlichen als unpassendes Element »einer vergangenen Welt« erscheint (Werke, Berlin 1971, III, 454), liegt Hegels Betonung des geschichtlich-individuierten sittlichen Daseins nur auf seiten des Staats; in der eigenständigen Ausrichtung der bürgerlichen Gesellschaft bringt er demgegenüber ein Prinzip der Universalität zum Tragen, das durchaus *auch* den positiven Gehalt von Aufklärung und Moderne reflektiert. Allerdings: Wenn die systematische Unterscheidung von Staat und Gesellschaft fraglos zu den bleibenden Leistungen der Rechtsphilosophie gehört, wirft sie doch die Frage auf, ob sie nicht zur Ersatzlösung des eigentlichen Problems tendiert. Ist der Anspruch des modernen Staats, in seiner »ungeheuren Stärke und Tiefe« Substantialität und Subjektivität zu vereinen, wirklich einsichtig zu machen; oder sind wir nicht doch, wo das Prinzip der Subjektivität ernstgenommen werden soll, auf die bürgerliche Gesellschaft zurückverwiesen? Führt die Überwindung der Einseitigkeiten des Subjektiven nicht selber zu einer neuen Einseitigkeit; ist seine bewahrende Aufhebung mehr denn bloße Präention?

Um hier zu einer gerechten Abwägung zu kommen, wären die von Hegel geschilderten Modi der Teilnahme der einzelnen am Allgemeinen zu untersuchen, wie sie vor allem in der Gesetzgebung institutionalisiert sind. Nach seiner eigenen Auskunft ist diese Teilnahme »in unseren modernen Staaten« nur eine beschränkte (§ 255Z). Sowohl vom institutionellen Rahmen her wie im Blick auf die Funktionsbestimmung der »politischen Tugend« (als »Wollen des an und für sich seienden ... Zwecks«: § 257A) oder der »politischen Gesinnung« (als Reflex bestehender Verhältnisse: § 268) ist klar, daß dem Moment subjektiver Freiheit nur sekundäre Bedeutung zukommt. Der vernünftige »allgemeine Wille«, so Hegel gegen den Liberalismus, ist nicht vom »empirisch allgemeinen« abhängig zu machen (12, 534). Auf die Probe gestellt wird das Prinzip subjektiver Freiheit in der öffentlichen Meinung. Zu ihr, die »ebenso geachtet wie verachtet zu werden« verdient (§ 318), ist Hegels Einstellung eine offen ambivalente: Sie ist sowohl der Ort der rationalen Legitimation »durch Einsicht und Gründe« (§ 316Z) wie sie im Unmittelbaren des Meinens und Formellen des Rätsonnierens befangen (§ 317A), mit der Kontingenz des nur-Subjektiven behaftet bleibt. Dem steht die »Subjektivität als identisch mit dem substantiellen Willen« als die eigene Wahrheit gegenüber (§ 320): Diese aber ist nichts anderes als die fürstliche Gewalt. So endet die Darlegung der »Inneren Verfassung« des Staats mit der Rückkehr zum Anfang, der eigentümlichen Gleichsetzung der »Subjektivität« (des Staats) mit dem empirischen »Subjekt« des Monarchen (§ 279). Auch wenn die Figur des Monarchen selbst danach eigentümlich verflüchtigt wurde (§§ 279Z, 280Z), bleibt das Fazit bestehen: Subjektivität, Individualität, wo von ihnen im emphatischen Sinne die Rede ist, sind Prädikate des Staats, nicht der einzelnen (§§ 279, 321). Zwar versucht Hegel noch beides zusammenzuzwingen, indem er die Suspendierung des »Rechts der Einzelnen« nur als Kehrseite »ihrer ... an und für sich seienden Individualität« auffaßt, die dann ihrerseits mit der »substantiellen Individualität ... des Staats« gleichsam verschmilzt (§ 324; vgl. die analoge Konvergenz von Pflicht und Recht: §§ 155, 261A).

Wird im Staat das Recht subjektiver Freiheit verbal noch als Postulat beibehalten, so

verschwindet es vollständig aus dem Blick der Geschichtsphilosophie, die ja nach Hegels Konstruktion den Abschluß der Staatsphilosophie bildet und damit in gewisser Weise auch deren eigene Wahrheit ausspricht. Die sittliche Entmündigung der Subjektivität, die sich im Staat anbahnt, wird hier zu Ende gezeichnet: Ist die Vereinigung im Staat für den einzelnen noch »wahrhafter Inhalt und Zweck« (§ 258A), so ist das geschichtliche Anliegen des Geistes den Handelnden »verborgen und nicht Objekt und Zweck« (§ 348).

V.

Die Ambivalenz der Moderne bei Hegel ist die Ambivalenz der Subjektivität; was sonst zur Gewinn- und Verlustbilanz der Moderne zu zählen hat, ist auf das Problem der Subjektivität zurückzubeziehen. Im Kern der Ambivalenz steht die Unklarheit, ob die negativen Effekte dem Prinzip selber oder nur seiner unzulänglichen Realisierung anzulasten sind: Namentlich die Theorie des objektiven Geistes gerät zuweilen in ein Zwielficht, welches die Kritik der subjektivistischen Verfallsformen von einer Kritik der Subjektivität nur mehr schlecht unterscheiden läßt.

Sucht man nach Gründen für dieses Schwanken, so scheinen sie in letzter Instanz in Hegels Geistmetaphysik zu liegen. Das Vorhaben, den Substantialismus der traditionellen Metaphysik durch die Subjektivierung des Absoluten zu überwinden, führt innerhalb des Hegelschen Monismus des Geistes zu einer Singularisierung des Subjekts. Das wahre Subjekt ist das unendliche Subjekt. Es ist einzelnes, nicht besonderes. Sofern die menschlichen Individuen irreduzierbar Besondere sind, ist ihr faktisches Individuiertsein ein Gegebenes, nie in ihre reine Selbstbeziehung, ihr Setzen aufzuheben: Zwischen realen Einzelsubjekten und dem strikten Begriff der Subjektivität findet keine Adäquation statt. Das Telos, auf welches hin der Begriff selber konzipiert ist, ist die Idee eines vollen Selbstseins, wie sie Hegel im Begriff der Freiheit faßt. Frei schlechthin ist nur das absolute Subjekt; frei ist das Subjekt in dem Maße, wie es sein Sein in seine absolute Selbstbeziehung einholt, wie der ontologische Übergang von der »Substanz« zum »Subjekt« vollzogen wird.

Wenn endliche Subjekte dieses Übergangs nicht voll mächtig sind, so gibt es eigenständige Intentionen, die *ihr* spezifisches Telos benennen: Dafür stehen Begriffe wie Vereinigung und Versöhnung – auch sie, wie Freiheit, Leitbegriffe des Hegelschen Denkens schlechthin. Allerdings wohnt ihnen eine Spannung inne, die das hier verhandelte Problem direkt affiziert. Wenn Vereinigung ihrer ursprünglichen Intention nach ein Verhältnis zwischen Subjekten benennt (vgl. § 258A), so verschwindet dieses inter-subjektive Verhältnis zum Teil im Verhältnis des einzelnen zum Ganzen. (Der »Andere«, mit dem ich eins bin, ist in §§ 158Z/167 die andere Person, in § 268 der Staat). Das heißt: Wird Vereinigung als Intersubjektivität gleichsam zu einem eigenständigen Telos der (endlichen) Subjektivität, so tendiert diese andererseits zu ihrer Absorption in einer, letztlich nicht mehr subjektivitätstheoretisch gedachten, Substantialität des Ganzen; konsequenterweise können dann Individuen zu »Akzidenzen« des Geistes degradiert werden (§§ 145, 156Z, 163A). Regression findet hier unzweideutig auf seiten der Hegelschen Begriffsstrategie selber statt.

Wenn man sich fragt, wie eine weniger aporetische Strategie auszusehen hätte, sind zumindest zwei Möglichkeiten in Erwägung zu ziehen. Man könnte zum einen versuchen, die zu Hegels Intention gehörige Leitidee der Intersubjektivität gegen ihre Verkümmerng stark zu machen; nach Habermas ist dies sogar die eigentlich zur Debatte stehende Problemschicht, die durch ihre subjektivitätstheoretische Einkleidung nur verhüllt und

verfälscht wird. In diesem Sinne hätte die Behebung der subjektivistischen Vereinseitigung durch Besinnung auf die intersubjektive Dimension, von der sich jene losgerissen hat, zu geschehen; zu fragen wäre, wie weit damit die eigentliche »substantielle« Grundlage, mit der die Subjektivität versöhnt werden soll, einholbar ist. Ein anderer Weg bestünde darin, den Subjektivitätsbegriff als Leitbegriff beizubehalten, ohne ihn aber mit dem Begriff unendlicher Subjektivität zusammenfließen zu lassen; so hat etwa D. Henrich versucht, das Prinzip der Moderne vom Begriff einer endlichen Subjektivität her zu formulieren, die sich in ihrem Selbstverhältnis auf einen unverfügbaren Grund bezogen weiß. Ist die Falschheit moderner Subjektivität der abstrakte Subjektivismus, so wäre ihre Wahrheit nicht die schlechthinnige Integration der Substantialität in ihre Selbstbeziehung – die absolute Subjektivität –, sondern die bewußte Anerkennung ihrer Endlichkeit. Ob allerdings mit solchen Reformulierungen die Ambivalenzen der Moderne sich auflösen oder nur erst konsistenter fassen lassen, bleibt dabei noch offen.

Emil Angehrn
FU Berlin
Institut für Philosophie
Habelschwerdter Allee 30
D-1000 Berlin 33

ANMERKUNG

Zitate mit Band- und Seitenzahl, (Rechtsphilosophie nach Paragraphen) aus: G.W.F. HEGEL: *Werke in zwanzig Bänden*. Hrsg. von E. Moldenhauer und K.-M. Michel, Frankfurt/M. 1970ff.