

Herausgegeben von
Frauke Höntzsch, Martin Oppelt,
Adrian Paukstat, Paul Sörensen

Theoretische Manöver. Politische Ideengeschichte im Deutungskampf

Theoretische Manöver

Theoretische Manöver

Politische Ideengeschichte im Deutungskampf

Herausgegeben von

Frauke Höntzsch

Martin Oppelt

Adrian Paukstat

Paul Sörensen

Um aus dieser Publikation zu zitieren, verwenden Sie bitte diesen Link:
[<https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:bvb:384-opus4-1236085>]

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek:
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über dnb.dnb.de abrufbar.

Der Gesamtband wird von den Herausgeber:innen, die jeweiligen Beiträge von den Autor:innen Open Access unter der Lizenz CC-BY-NC-4.0 veröffentlicht. Alle Text- und Bildzitate sind urheberrechtlich geschützt.

© 2025

Herausgeber:innen und Autor:innen

Herstellung und Verlag: BoD – Books on Demand, Norderstedt

ISBN: 9783819241956

Inhalt

Zur Einleitung	5
I. Deutungskämpfe im Arsenal	
Wie viel Konflikt verträgt die Politie? Hannah Arendt und Dolf Sternberger im Disput über die gute Ordnung <i>Grit Straußenberger</i>	11
Vereint und versöhnt? Umkämpfte Semantiken der Verbündung <i>Eva Marlene Hausteiner</i>	27
Machiavelli als stumpfe Waffe? Disqualifikation eines Klassikers (Marianne Weickert, René König, Wilhelm Waetzoldt) <i>Christian E. Roques</i>	41
Montesquieu gegen Machiavelli. Judith Shklars ideenpolitische Auseinandersetzung mit der Cambridge School <i>Rieke Trimçev</i>	61
Der kurze Sommer der Demokratie. Die vergessene Vorgeschichte der US-amerikanischen Gründung <i>Dirk Jörke</i>	79
Abwehr oder Vernichtung? Zum Streit zwischen Hermann Heller und Carl Schmitt <i>Reinhard Mehring</i>	93

II. Deutungskämpfe im Archiv

Der Sinn der Geschichte: Hegels objektiver Geist der Freiheit
und die Perspektiven eines liberalen Narrativs 113
Karsten Fischer

Zur Politik des Privatrechts. Otto von Gierke und die Entstehung des
Bürgerlichen Gesetzbuchs im Lichte einer Ideenpolitik des Privateigentums 133
Max Klein

Hannah Arendt – Denkerin der Freundschaft 149
David Terwiel

Kampf dem preußischen Obrigkeitsstaat.
Verwaltungsföderalismus bei Remigranten aus den USA 1930–1960 163
Siegfried Weichlein

Politische Rhetorik bei Tocqueville und Marx 183
Harald Bluhm

III. Die Disziplin im Deutungskampf: Über Archiv und Arsenal (hinaus)

Von Weimar und Wien nach Berlin... 201
Präfigurative politische Ideengeschichte am Beispiel demokratischen Eigentums
Paul Sörensen

„Gedanken, die sich selber nicht verstehen“ 223
Zur utopischen Zitierbarkeit von Archiv und Arsenal
Adrian Paukstat

Politische Ideengeschichte als Erfahrungsspeicher 243
Martin Oppelt

Gründeln statt Begründen.
Politikwissenschaftliche als postmoderne Ideengeschichte 259
Frauke Höntzsch

Der Sinn der Geschichte: Hegels objektiver Geist der Freiheit und die Perspektiven eines liberalen Narrativs*

Karsten Fischer

Hegels nachhaltige Bedeutung für die Sozialwissenschaften ist seit langem bekannt, und Marx' Abgrenzung davon, Hegel als „toten Hund“ zu behandeln, ist von Jürgen Ritsert zu der schönen Wendung vom Bellen des toten Hundes weiterentwickelt worden (Marx 1991: 17; Ritsert 1988). In diesem Sinne möchte ich nachfolgend zeigen, dass Hegels auf Sittlichkeit und Freiheit fokussierte Staatstheorie dem Liberalismus zuzurechnen ist und dass Hegels Geschichtsphilosophie den aktuellen Bedarf an einem liberalen Narrativ stillen kann. Folglich ist Hegel keinesfalls als Apologet des preußischen Autoritarismus oder gar als Vordenker späterer Autokratien, geschweige denn totalitärer Systeme zu verstehen (vgl. Popper 1994). Vielmehr wollte er das Reformdenken in der Studentenschaft unterstützen, und er hat einige seiner politisch progressiven Studenten, die infolge der staatlichen Überwachung inhaftiert worden waren, unterstützt und im Gefängnis besucht. Dies belegt auch der Bericht des unbestechlichen Heinrich Heine, der zu Hegels Hörern in Berlin gehört hat:

* Dafür, dass ich diese Überlegungen im Februar 2023 im King's College der University of Cambridge vortragen durfte, danke ich Richard Bourke, und hilfreiche Anregungen verdanke ich ihm, John Dunn, Douglas Moggach, Tobias Müller, Martin A. Rühl, Avi M. Siegal, Gareth Stedman Jones und Sylvana Tomaselli. Jan-Werner Müller danke ich dafür, dass ich die Argumentation im September 2024 an der Princeton University vortragen durfte, wobei ich ihm, Erika A. Kiss, Alan Patten und Z Quanbeck wertvolle Hinweise verdanke. Hans-Jörg Sigwart bin ich dankbar für die Einladung an die Rheinisch-Westfälische Technische Hochschule Aachen im Juni 2025, wo er, Markus Baum, Caner Doğan, Michel Dormal, Jürgen Förster, Georg Gold, Karl Kühne und Stefan Rongen mir lehrreiche Anregungen gegeben haben. Für inspirierende Kommentare und Korrekturen danke ich zudem den Teilnehmer(innen) meines Colloquiums an der Ludwig-Maximilians-Universität München, namentlich Lorans El Sabee, Sebastian Henke, Ko Chen-Yu, Stefan Matern, Sascha Ruppert-Karakas, Mogan Ramesh, Christian Schwaabe und Constanze Wein. Zur besseren Lesbarkeit wird im Folgenden das generische Maskulinum verwendet; es umfasst Personen aller Geschlechter. Alle Hervorhebungen in Zitaten entstammen den Originaltexten.

„Ich habe hinter dem Maëstro gestanden, als er sie komponierte, freilich in sehr undeutlichen und verschnörkelten Zeichen, damit nicht Jeder sie entziffre – ich sah manchmal, wie er sich ängstlich umschaute, aus Furcht, man verstünde ihn. Er liebte mich sehr, denn er war sicher, daß ich ihn nicht verrieth; ich hielt ihn damals sogar für servil. Als ich einst unmuthig war über das Wort: „Alles, was ist, ist vernünftig“, lächelte er sonderbar und bemerkte: „Es könnte auch heißen: ‚Alles, was vernünftig ist, muß sein.‘“ Er sah sich hastig um, beruhigte sich aber bald, denn nur Heinrich Beer hatte das Wort gehört.“ (Heine 1979: 290)

Im Sinne dieser uns nachfolgend wie ein Leitmotiv begleitenden Maxime, dass *alles, was vernünftig ist, sein muss*, werde ich nun zeigen, wie Hegel seinen Ausgangspunkt in Auseinandersetzung mit Kant nimmt und sich gegen die politisch gefährliche Selbstgerechtigkeit bloßen Sollens wendet (I.). Auf dieser Basis werde ich dann eine liberale Interpretation der Verbindung zwischen Sittlichkeit und Freiheit in Hegels Staatstheorie vornehmen (II.) und Hegels Geschichtsphilosophie als liberales Narrativ des Sinns der Geschichte konturieren (III.).

Damit folge ich Dean Moyar, der zurecht betont hat, dass Hegel in der *Phänomenologie des Geistes* eine der besten Legitimationen der Demokratie und in der *Rechtsphilosophie* eine der besten Interpretationen liberaler Institutionen geboten hat, sodass man nicht zwischen den beiden Werken wählen muss. Denn in einer liberalen Demokratie brauchen wir sowohl das in der *Phänomenologie* entwickelte Verständnis der Individuen als letztgültiger Quelle aller Autorität als auch das in der *Rechtsphilosophie* geleistete weiterführende Verständnis liberaler politischer Strukturen (vgl. Moyar 2004: 212), und diese Perspektive erweitere ich schließlich um die Geschichtsphilosophie.

1. *Bloßes Sollen* und der gute Wille als politische Gefahr

Hegels Kritik an Kant umfasst sowohl die theoretische als auch die praktische Philosophie. Denn so, wie die transzendente Einheit des Selbstbewusstseins von Kant nur postuliert wird und die *Kritik der reinen Vernunft* für Hegel ein „Schwimmenwollen, ehe man ins Wasser geht“ (Hegel 1969 ff., Bd. 20: 334), bleibt, bemängelt er, „durch Vermischung der absoluten Form [...] mit der bedingten Materie“ werde „unversehens dem Unreellen, Bedingten des Inhalts die Absolutheit der Form untergeschoben, und in dieser Verkehrung und Taschen-

spielerei liegt der Nerv dieser praktischen Gesetzgebung der Vernunft“ (Hegel 1969 ff., Bd. 2: 464). Kant zufolge ist nämlich „überall nichts in der Welt, ja überhaupt auch außer derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als allein ein guter Wille“ (Kant 1977: 18; vgl. 1990: 86). Und demnach resultiert die Orientierungsfunktion des Kategorischen Imperativs aus einem „kontingenten Prozeß der Einübung des moralischen Urteils“, den Wilhelm Vossenkuhl trefflich als „Kants Moralphysikologie“ (Vossenkuhl 1996: 282) bezeichnet hat. Daran kritisiert Hegel, dass die Einheit von Partikularwillen und Allgemeinwillen nur ein Postulat bleibt, das die Ethik auf „das bloße Sollen im Realisieren des Guten“ (Hegel 1969 ff., Bd. 13: 129) reduziert. Dass der moralische Wille „so nur ein Sollen“ (Hegel 1969 ff., Bd. 20: 369) bleibt, trifft die gesamte „*Kantische* Form, die Fähigkeit einer Handlung, als *allgemeine* Maxime vorgestellt zu werden“, also den *Kategorischen Imperativ*, denn er „führt zwar die *konkretere* Vorstellung eines Zustandes herbei, aber enthält für sich kein weiteres Prinzip als jenen Mangel des Widerspruchs und die formelle Identität“ (Hegel 1969 ff., Bd. 7: 253, § 135).

Dieses *bloße Sollen* hält Hegel nicht nur für eine unzureichende Ethik, sondern sogar für eine politische Gefahr. Denn ihre abstrakte Unterbestimmtheit droht sie subjektiv und voluntaristisch zu machen und zum Fanatismus zu führen. So erörtert Hegel im fünften und sechsten Kapitel der *Phänomenologie des Geistes*, wie das gänzlich an seinem guten Willen orientierte und als einzige Instanz auf sein Gewissen verwiesene Individuum „das Gesetz seines Herzens“ *vollbringt* und damit dem „Wahnsinn des Eigendünkels“ verfällt (Hegel 1969 ff., Bd. 3: 277, 275). Denn aus der moralischen Pflicht ergibt sich kein inhaltlicher Maßstab und also nur die „Willkür des Einzelnen“: „Das Gewissen erkennt keinen Inhalt für es als absolut, denn es ist absolute Negativität alles Bestimmten. Es bestimmt *aus sich selbst* [...]. Denn die reine Pflicht ist [...] schlechthin gültig gegen jeden Inhalt und verträgt jeden Inhalt“ (ebd.: 473). Problematisch wird dies laut Hegel, weil die Dialektik von *Ansichsein* und *Fürsichsein* auf diese Weise nicht zum *Anundfürsichsein* aufgehoben werden kann, sondern in einen allseitigen Entfremdungsprozess mündet. Denn indem das Individuum „das Gesetz seines Herzens“ *vollbringt*, wird dieses Gesetz *allgemeine Ordnung*. Damit aber *verwickelt* sich das vom Individuum verwirklichte Gesetz „in die wirkliche Ordnung“, und zwar „als eine ihm nicht nur fremde, sondern feindliche Übermacht“, insofern es „als Allgemeinheit für sich fort“ wächst und sich „von der Einzelheit“ reinigt

(ebd.: 277). Der Anspruch des Individuums auf Allgemeinheit seines Gesetzes generalisiert mithin seinen eigenen Antrieb zu der Erwartung, „daß in dem, was Gesetz ist, *jedes Herz sich* selbst erkennen muß“ (ebd.: 278), wie Hegel in spürbarer Anspielung auf Rousseaus Idee der für alle nachvollziehbaren und entsprechend obligatorischen *volonté générale* formuliert. Aber die „Verwirklichung seines Gesetzes“ wird für das Individuum zu einer enttäuschenden Entfremdungserfahrung, weil „das Individuum, welches die Allgemeinheit nur in der Form seines unmittelbaren Fürsichseins erkennen will“, sich „nicht in dieser freien Allgemeinheit“ erkennt (ebd.: 277). Gleichzeitig finden auch die anderen „in diesem Inhalte [...] nicht das Gesetz ihres Herzens, sondern vielmehr das *eines anderen* vollbracht; und eben nach dem allgemeinen Gesetze, daß in dem, was Gesetz ist, jedes sein Herz finden soll, kehren sie sich ebenso gegen die Wirklichkeit, welche *es* aufstellte, als es sich gegen die ihrige kehrte“ (ebd.: 278). Infolge dieser Entfremdung und der entsprechend widerständigen Reaktion *der Anderen* findet also das Individuum „jetzt die Herzen der Menschen selbst seinen vortrefflichen Absichten entgegen und zu verabscheuen“ (ebd.).

Dadurch sieht Hegel den „Wahnsinn des Eigendünkels“ in das „Toben des verrückten Eigendünkels“ ausarten, und er exemplifiziert diesen Radikalisierungsprozess unter ausdrücklicher Bezugnahme auf religiösen Fanatismus, politischen Despotismus und sozialrevolutionären Utopismus:

„Das Herzklopfen für das Wohl der Menschheit geht darum in das Toben des verrückten Eigendünkels über, in die Wut des Bewußtseins, gegen seine Zerstörung sich zu erhalten [...]. Es spricht also die allgemeine Ordnung aus als eine von fanatischen Priestern, schwelgenden Despoten und für ihre Erniedrigung hinabwärts durch Erniedrigen und Unterdrücken sich entschädigenden Dienern derselben erfundene und zum namenlosen Elende der betrogenen Menschheit gehandhabte Verkehrung des Gesetzes des Herzens und seines Glücks.“ (Ebd.: 280 f.)

Die inhumanen Konsequenzen dessen thematisiert Hegel dann in dem Abschnitt über „Die absolute Freiheit und der Schrecken“ des sechsten, dem Geist gewidmeten Kapitels der *Phänomenologie des Geistes*. Ohne die Französische Revolution ausdrücklich zu nennen, kritisiert Hegel darin den Versuch, aus eigenen guten Vorsätzen die absolute, allgemeine Freiheit hervorbringen zu wollen, als notwendigen Verfall in den Terror, so wie Robespierre in einer Rede vor dem Nationalkonvent vom 5. Februar 1794 den Terror als „Emanation der Tugend“

(Robespierre 1971: 594 f.) ausgegeben hat. Unter metaphorischer Anspielung auf den jakobinischen Terror der Guillotine schreibt Hegel daher:

„Kein positives Werk noch Tat kann also die allgemeine Freiheit hervorbringen; es bleibt ihr nur das *negative Tun*; sie ist nur die *Furie* des Verschwindens. [...] Das einzige Werk und Tat der allgemeinen Freiheit ist daher der *Tod*, und zwar ein *Tod*, der keinen inneren Umfang und Erfüllung hat; denn was negiert wird, ist der unerfüllte Punkt des absolut freien Selbsts; er ist also der kälteste, platteste Tod, ohne mehr Bedeutung als das Durchhauen eines Kohlhaupts oder ein Schluck Wassers.“ (Hegel 1969 ff., Bd. 3: 435 f.)¹

Damit findet die zu Beginn von Heine kolportierte Anekdote ihre Bestätigung, denn angesichts dieser Argumentation ist es „offenbar, dass wir Hegel hier auf keine Weise als Apologeten eines monarchischen Führerstaates lesen können“ (Stekeler 2014, Bd. 2: 511). Vielmehr hat er, ganz entgegen Poppers Behauptung, eine prophetische Kritik des Totalitarismus geleistet, indem er erkannt hat, dass das Problem des *Gesetzes des Herzens* die der Kantischen Ethik inhärente „*Selbstgerechtigkeit* jedes bloßen *Intuitionismus*“ ist, die „zum Terrorismus von Robespierre oder von Selbstmordattentätern reichen kann“ (Stekeler 2014, Bd. 1: 1083) und sich „in den totalitären Regimen des 20. Jahrhunderts auf tragische Weise“ gezeigt hat (Habermas 1999: 226). Ebenso hat Hegels besagter Schüler Heinrich Heine hellsichtig vorhergesagt, es würden „bewaffnete Fichteaner auf den Schauplatz treten, die in ihrem Willensfanatismus, weder durch Furcht noch durch Eigennutz zu bändigen sind; denn sie leben im Geiste, sie trotzen der Materie“ und sind unerreichbar „in der Verschanzung des eigenen Gedankens“ (Heine 1976, Bd. 5: 638). *Cum grano salis* könnte man in Hegels Kant-Kritik auch eine Vorwegnahme von Nietzsches Polemik, der Kategorische Imperativ rieche „nach Grausamkeit“, sehen (Nietzsche 1988, Bd. 5: 300; vgl. Fischer 2000). Die Maxime einer allgemeinen Gesetzgebung aus der Subjektivität des guten Willens ableiten zu wollen, bedeutet also den Kampf gegen alle vermeintlich nicht Gutwilligen beziehungsweise zur Erkenntnis der richtigen Maxime Unfähigen (vgl. Stekeler 2014, Bd. 1: 1088). Nicht umsonst stellt Hegel daher den auf „Die absolute Freiheit und der Schrecken“ folgenden Abschnitt C des sechsten Kapitels der *Phänomenologie des Geistes* über „Die Moralität“ unter den Titel „Der seiner selbst gewisse Geist“ und thematisiert in dessen drittem und letztem Teil

¹ In der Suhrkamp-Ausgabe findet sich der Druckfehler „Durchbauen“.

über „Das Gewissen“, wie „Die schöne Seele, das Böse und seine Verzeihung“ zusammenhängen.

Hierin liegt nun auch die von Dean Moyar propagierte Verbindung zur *Rechtsphilosophie*, denn dort wird die Staatlichkeit als *Wirklichkeit der sittlichen Idee* aus der Dialektik von moralischem Gewissen und dem *Bösen* entwickelt. Das *Böse* ist nämlich für Hegel laut seiner Bestimmung in der *Enzyklopädie* das „Wissen seiner Einzelheit als des Entscheidenden“, und zwar nicht nur im Sinne eines „subjektiven Interesses“ (Hegel 1969 ff., Bd. 10: 317, § 511). Vielmehr sei das *Böse* „die innerste Reflexion der Subjektivität in sich gegen das Objektive und Allgemeine, das ihr nur Schein ist“ und damit „dasselbe, was die *gute Gesinnung* des *abstrakten* Guten, welche der Subjektivität die Bestimmung desselben vorbehält“ (ebd.: § 512). Daher sieht Hegel in der *Rechtsphilosophie* das Gewissen „als formelle Subjektivität“ stets „auf dem Sprunge [...], ins *Böse* umzuschlagen“, und so meint er, „an der für sich seienden, für sich wissenden und beschließenden Gewißheit seiner selbst“ hätten „beide, die Moralität und das Böse, ihre gemeinschaftliche Wurzel“ (Hegel 1969 ff., Bd. 7: 261, § 139).

Folglich hält es Hegel für erforderlich, den Standpunkt des *Sollens* zu verlassen und zur *Sittlichkeit* überzugehen (vgl. Hegel 1969 ff., Bd. 10: 317, § 512). Denn nur auf diese Weise kann die der Kantischen Ethik fehlende inhaltliche Bestimmung des Guten zur Geltung gebracht werden, und zwar durch jene *Gesetze* und *Grundsätze*, wie sie nur auf der individuellen Selbstermächtigung transzendierenden, staatlichen Ebene bestehen:

„Was Recht und Pflicht ist, ist als das an und für sich Vernünftige der Willensbestimmungen wesentlich weder das *besondere* Eigentum eines Individuums noch in der *Form* von Empfindung oder sonst einem einzelnen, d. i. sinnlichen Wissen, sondern wesentlich von *allgemeinen*, gedachten Bestimmungen, d. i. in der Form von *Gesetzen* und *Grundsätzen*. [...] Der Staat kann deswegen das Gewissen in seiner eigentümlichen Form, d. i. als *subjektives Wissen* nicht anerkennen“ (Hegel 1969 ff., Bd. 7: 255, § 137).

Diese Feststellung Hegels, dass der Staat „das Gewissen [...] als *subjektives Wissen* nicht anerkennen“ kann, trifft nun, wie Dean Moyar richtig betont hat, „den historischen Kern des liberalen politischen Denkens“ (Moyar 2004: 233). Denn der von Judith Shklar (1989) trefflich so genannte *Liberalism of Fear* weiß um die fatale Wirkung religiöser oder säkularer Ansprüche auf unverhandelbare Geltung eigener Positionen, und er bewahrt die Einsicht, dass alle Präferenzen, Entschei-

dungen und Handlungen notwendigerweise einer Dezision entspringen, die keiner Letztbegründung fähig ist (Stekeler 2014, Bd. 2: 661). Wird dies anerkannt, ist die liberale Demokratie die einzig denkbare Konsequenz, und ein „Appell an die Mehrheitsmeinung und das gesunde Volksempfinden“ verbietet sich ebenso wie das Auspielen vermeintlicher Gerechtigkeit gegen das positive Recht (ebd.: 518), das sich in Teilen der jüngeren Kritischen Theorie findet (vgl. Menke 2015).

Wie Hegel erkennt, ist diese Selbstbeschränkung durchaus schmerzlich, denn

„das Gesetz [...], welches dem Gesetze des Herzens gegenübersteht, ist vom Herzen getrennt und frei für sich. Die Menschheit, die ihm angehört, lebt nicht in der beglückenden Einheit des Gesetzes mit dem Herzen, sondern entweder in grausamer Trennung und Leiden oder wenigstens in der Entbehrung des Genusses *seiner selbst* bei der *Befolgung* des Gesetzes und in dem Mangel des Bewußtseins der eigenen Vortrefflichkeit bei der *Überschreitung* desselben“ (Hegel 1969 ff., Bd. 3: 276).

Aber nur auf diese Weise lässt sich verhindern, dass sich die „ungeteilte Substanz der absoluten Freiheit [...] auf den Thron der Welt“ erhebt, „ohne daß irgendeine Macht ihr Widerstand zu leisten vermöchte“ (ebd.: 433), womit alle Stände getilgt und die Schranke des einzelnen Bewusstseins aufgehoben würden, wie sich bei der Abschaffung aller intermediären Institutionen in der Französischen Revolution gezeigt hat.

Libérale Selbstbeschränkung ist aber auch nur dann erreicht, wenn sich auch der zu ihrer Garantie eingerichtete Staat jeglicher Willkür enthält und an das Recht gebunden ist, was durch die Verfassung gewährleistet ist. Und auch wenn Hegel die Vorstellung, dass alle Bürger sich auf die Staatsangelegenheiten verstehen, für „abgeschmackt“ (Hegel 1969 ff., Bd. 7: 477 f., § 308) hält, hält er die öffentliche Meinung für eine Möglichkeit, kollektive Geltung „durch Einsicht und Gründe“ (ebd.: 483, § 316 Zusatz) zu erzeugen. Zudem sieht er in dieser in der Moderne unausweichlich gewordenen Partizipation auch eine Garantie von Loyalität und *compliance*:

„Das Prinzip der modernen Welt fordert, daß, was jeder anerkennen soll, sich ihm als ein Berechtigtes zeige. Außerdem aber will jeder noch mitgesprochen und geraten haben. Hat er seine Schuldigkeit, das heißt sein Wort dazu getan, so läßt er sich nach dieser Befriedigung seiner Subjektivität gar vieles gefallen.“ (Ebd.: 485, § 317 Zusatz)

Hierin zeigt sich, dass die Figur der *bestimmten Negation* aus der *Wissenschaft der Logik* auch Hegels moral-, rechts- und politikphilosophisches Denken bestimmt, insofern es ihm stets um die Dialektik von Allgemeinem und Besonderem geht, der zufolge das Allgemeine das Besondere immer enthält, „weil es ja nur als Abstraktion vom Besonderen das Allgemeine ist“ (Schnädelbach 2000: 181).² Dies führt zu Hegels Verständnis von Staatlichkeit, Sittlichkeit und Freiheit.

2. Die *Wirklichkeit der sittlichen Idee als konkrete Freiheit*

In seiner Geschichtsphilosophie, die uns, ausweislich meines Titels, als Zielpunkt meiner Überlegungen ja noch besonders beschäftigen wird, findet sich Hegels kritische Bemerkung über den Liberalismus, er begnüge sich nicht damit, „daß vernünftige Rechte, Freiheit der Person und des Eigentums gelten, daß eine Organisation des Staates und in ihr Kreise des bürgerlichen Lebens sind“, sondern der Liberalismus setze „allem diesen das Prinzip der Atome, der Einzelwillen entgegen“, mit der Folge von „Willkür“ und „Unruhe“ und dem Erfordernis einer Lösung dieses Problems (Hegel 1969 ff., Bd. 12: 534 f.). Doch damit reproduziert Hegel nichts weiter als ein bis heute verbreitetes Vorurteil über den Liberalismus. Denn wie Stephen Holmes gezeigt hat, ist „the starting point for liberalism [...] not the atomistic individual, but the moral and emotional conflict that ensues when differently socialized individuals clumsily rub shoulders and attempt to coexist“ (Holmes 1995: 268). Dies entspricht genau Hegels Idee der Vermittlung von Gewissen und Gesetzen, Geltung und Teilhabe, Allgemeinem und Besonderem, und hierzu bestimmt er den Staat als *Wirklichkeit der sittlichen Idee*, und zwar als Realisierung des *objektiven Geists* der Freiheit, ganz im Sinne der eingangs zitierten, von Heinrich Heine berichteten Anekdote, dass die Vernünftigkeit des Bestehenden so zu verstehen ist, dass *alles, was vernünftig ist, sein muss*. Hegel verpflichtet also in der *Rechtsphilosophie* den Staat als „das sittlich Ganze“ auf „die Verwirklichung der Freiheit“, weil der Staat „als eine Hieroglyphe der Vernunft [...] betrachtet werden“ muss (Hegel 1969 ff., Bd. 7: 449, § 279 Zusatz) und es „absoluter Zweck der Vernunft“ ist, „daß die Freiheit wirklich sei“

² Vgl. Hegel 1969 ff., Bd. 5: 135: „Die Negation seines Anderen ist nur die Qualität des Etwas, denn als dieses Aufheben seines Anderen ist es Etwas“.

(ebd.: 403, § 258 Zusatz). Damit ist für Hegel „der Standpunkt des bloßen [...] *Sollens* verlassen und zur *Sittlichkeit* übergegangen“ (Hegel 1969 ff., Bd. 10: 317, § 512).

„Denn so etwas Leeres wie das Gute um des Guten willen hat überhaupt in der lebendigen Wirklichkeit nicht Platz. Wenn man handeln will, muß man nicht nur das Gute wollen, sondern man muß wissen, ob dieses oder jenes das Gute ist. Welcher Inhalt aber gut oder nicht gut, recht oder unrecht sei, dies ist für die gewöhnlichen Fälle des Privatlebens in den Gesetzen und Sitten eines Staats gegeben“ (Hegel 1969 ff., Bd. 12: 44).

Mit diesem „*Denken* als Bewußtsein des Einzelnen in Form der *Allgemeinheit*“ ist für Hegel der liberale Universalismus verbunden, demzufolge „Ich als *allgemeine* Person aufgefaßt werde, worin *Alle* identisch sind. Der *Mensch gilt so, weil er Mensch ist*, nicht weil er Jude, Katholik, Protestant, Deutscher, Italiener usf. ist“ (Hegel 1969 ff., Bd. 7: 360, § 209).

Die hierin enthaltene Idee der Menschenrechte muss für Hegel wirklich werden; das *bloße Sollen* muss also vermieden und die Sittlichkeit der Freiheit im Staat und *als* Staat konkretisiert werden, was Hegel am Beispiel der Sklaverei erläutert:

„Die Behauptung des absoluten Unrechts der Sklaverei [...] hält am *Begriffe* des Menschen als Geistes, als des *an sich* freien, fest [...]. Daß aber der objektive Geist, der Inhalt des Rechts, nicht selbst wieder nur in seinem subjektiven Begriffe und damit, daß dies, daß der Mensch an und für sich nicht zur Sklaverei bestimmt sei, nicht wieder als ein bloßes *Sollen* aufgefaßt werde, dies findet allein in der Erkenntnis statt, daß die Idee der Freiheit wahrhaft nur als *der Staat* ist.“ (Ebd.: 123 f., § 57)

Hegels Darlegungen über unveräußerliche Menschenrechte haben damit „in seiner Staatslehre ihren systematisch richtigen Ort gefunden“ (Iltting 1983: 295, Anm. 69), und laut der Mitschriften von Wannemann und Homeyer nimmt Hegel in diesem Zusammenhang sogar die liberale *Maxime* vorweg, dass man nicht freiwillig zustimmen kann, sein Recht auf freiwillige Zustimmung aufzugeben (vgl. Holmes 1995: 176):

„Es gibt also unveräußerliche und unverjährende Dinge, deren ich mich, insofern ich im Besitz bin, nicht entäußern kann und bei denen kein Besitz des andern mich abhält, sowie ich will, mich wieder in Besitz zu setzen. Dahin gehören alle Güter, die zu meiner Persönlichkeit gehören, zu der allgemeinen Freiheit meines Willens. Dies ist der Fall,

daß ich mich nicht freiwillig zum Sklaven machen kann; denn dieser von mir einem anderen eingeräumte Besitz hört, sowie ich es will, auf. [...] Denn die Persönlichkeit und Freiheit meines Willens sind wesentliche Teile meiner selbst, meiner Persönlichkeit. Alles, was ich bin, bin ich nur in meiner Persönlichkeit. Alle diese Güter meiner Persönlichkeit sind ebenso unverjährbar und unbeschränkbar.“ (Hegel 1983: 55)

Und vor allem zeigt sich abermals Hegels von Heinrich Heine berichtetes Leitmotiv, alles, was vernünftig sei, müsse sein, und zwar in einem nicht nur normativ expliziten Sinn, sondern regelrecht als kritisch-emanzipatorisches Postulat: „Der Mensch soll also frei sein. Die Freiheit also ist noch etwas Äußerliches für ihn. Daß der Mensch frei werde, dazu gehört also eine freie Welt. Daß keine Sklaverei sei, ist die sittliche Forderung“ (ebd.: 228).

Indem Hegel die Sittlichkeit als „Einheit des subjektiven und objektiven an und für sich seienden Guten“ bestimmt, sieht er in ihr also

„dem Begriffe nach die Versöhnung geschehen. Denn wenn die Moralität die Form des Willens überhaupt nach der Seite der Subjektivität ist, so ist die Sittlichkeit nicht bloß die subjektive Form und die Selbstbestimmung des Willens, sondern das, ihren Begriff, nämlich die Freiheit zum Inhalte zu haben. Das Rechtliche und das Moralische kann nicht für sich existieren, und sie müssen das Sittliche zum Träger und zur Grundlage haben, denn dem Rechte fehlt das Moment der Subjektivität, das die Moral wiederum für sich allein hat, und so haben beide Momente für sich keine Wirklichkeit. Nur das Unendliche, die Idee ist wirklich.“ (Hegel 1969 ff., Bd. 7: 290 f., § 141 Zusatz)

Auf den letzten Satz werden wir im geschichtsphilosophischen Kontext noch zurückkommen, und in dem gesamten Zitat liegt der Schlüssel für das Verständnis jener zentralen Stelle der *Rechtsphilosophie*, an der sich die Liberalität von Hegels Konzeption darin zeigt, dass die in der Sittlichkeit geleistete Vermittlung von Moralität und Legalität ihren Fluchtpunkt in der *substantiellen Freiheit* hat:

„Der Staat ist die Wirklichkeit der sittlichen Idee – der sittliche Geist, der *offenbare*, sich selbst deutliche, substantielle Wille, der sich denkt und weiß und das, was er weiß und insofern er es weiß, vollführt. An der *Sitte* hat er seine unmittelbare und an dem *Selbstbewußtsein* des Einzelnen, dem Wissen und Tätigkeit desselben, seine vermittelte Existenz, so wie dieses durch die Gesinnung in ihm, als seinem Wesen, Zweck und Produkte seiner Tätigkeit, seine *substantielle Freiheit* hat.“ (Ebd.: 398, § 257)

Auf diese Weise werden *sittliche Idee* und *konkrete Freiheit* kongruent, und das Handeln moderner Staaten wird als dialektische Aufhebung des Gegensatzes der Einheit des Allgemeinen und der Vielheit des Besonderen bestimmt:

„Der Staat ist die Wirklichkeit der konkreten Freiheit; die *konkrete Freiheit* aber besteht darin, daß die persönliche Einzelheit und deren besondere Interessen sowohl ihre vollständige *Entwicklung* und die *Anerkennung ihres Rechts* für sich (im Systeme der Familie und der bürgerlichen Gesellschaft) haben, als sie durch sich selbst in das Interesse des Allgemeinen teils *übergeben*, teils mit Wissen und Willen dasselbe und zwar als ihren eigenen *substantiellen Geist* anerkennen und für dasselbe als ihren *Endzweck tätig* sind, so daß weder das Allgemeine ohne das besondere Interesse, Wissen und Wollen gelte und vollbracht werde, noch daß die Individuen bloß für das letztere als Privatpersonen leben und nicht zugleich in und für das Allgemeine wollen und eine dieses Zwecks bewußte Wirksamkeit haben.“ (Ebd.: 406 f., § 260)

Hegel vertritt demnach die liberale Vorstellung einer sozialen Differenzierung zwischen der privaten und der öffentlichen Sphäre, wobei letztere zudem noch der Gewaltenteilung unterliegt. Für Hegel ist der Staat nicht nur die Regierung,

„sondern das gesamte System der öffentlichen Institutionen, unter Einschluss [...] von Korporationen und freien Vereinen. Zum Staat gehört also das Recht und die Wissenschaft, die Rahmenregeln des Eigentumsschutzes, des Tausches und Kaufes, also auch das Geldwesen als Rahmen für eine moderne Ökonomie“ (Stekeler 2014, Bd. 1: 1193; vgl. Hegel 1969 ff., Bd. 7: 410, § 263; Ritter 1975, Bd. 2: 234; Schnädelbach 2000: 247; Siep 2004: 365).

Zwar ist der Staat, wie Hegel in aristotelischer Manier vermerkt, „überhaupt vielmehr das *Erste*, innerhalb dessen sich erst die Familie zur bürgerlichen Gesellschaft ausbildet, und es ist die Idee des Staates selbst, welche sich in diese beiden Momente dirimiert“; doch erst „in der Entwicklung der bürgerlichen Gesellschaft gewinnt die sittliche Substanz ihre *unendliche* Form“ (Hegel 1969 ff., Bd. 7: 397 f., § 256), und so machen Familie und Korporation die solchermaßen in Privatheit und bürgerlicher Gesellschaft liegende „*sittliche* Wurzel des Staats aus“ (ebd.: 396, § 255; vgl. Krijnen 2019: 179).

In diesem Zusammenhang betont Hegel, dass der „Staat als die *sich wissende*, sittliche Wirklichkeit des Geistes“ nur realisiert werden könne, wenn „seine Unterscheidung von der Form der Autorität und des Glaubens“ erfolge (Hegel 1969 ff., Bd. 7: 428, § 270). Damit vollzieht Hegel nicht nur die für jede liberale Demokratie konstitutive Unterscheidung zwischen Politik und Religion, son-

dern auch die Abgrenzung zu autoritärer Herrschaft. Und ganz ausdrücklich betont er, „der in seiner Organisation ausgebildete und darum starke Staat“ könne sich

„desto liberaler verhalten, Einzelheiten, die ihn berührten, ganz übersehen und selbst Gemeinden (wobei es freilich auf die Anzahl ankommt) in sich aushalten, welche selbst die direkten Pflichten gegen ihn religiös nicht anerkennen, indem er nämlich die Mitglieder derselben der bürgerlichen Gesellschaft unter deren Gesetzen überläßt und mit passiver, etwa durch Verwandlung und Tausch vermittelter Erfüllung der direkten Pflichten gegen ihn zufrieden ist.“ (Ebd.: 420 f., § 270; vgl. Schnädelbach 2000: 212)

Hiermit entspricht Hegel dem Verständnis des ursprünglichen Liberalismus in allen drei für ihn charakteristischen Hinsichten.

So ist der Staat als *Wirklichkeit der sittlichen Idee*, *erstens*, eine institutionalistische Entlastung von intentionalistischen Tugendzumutungen und also von den im ersten Teil erörterten politischen Gefahren des bloßen Sollens und des guten Willens. Denn dem liberalen Staat reicht die Legalität seiner Bürger aus, und er erhebt keinen übergreifenden Anspruch auf Manipulation ihrer Moralität. Als „Grundsäulen der öffentlichen Freiheit“ ist in den Institutionen „die besondere Freiheit realisiert und vernünftig, damit in ihnen selbst *an sich* die Vereinigung der Freiheit und Notwendigkeit vorhanden ist“ (Hegel 1969 ff., Bd. 7: 412, § 265).

Zweitens ist der liberale Staat der Monopolist politischer, das heißt kollektiv verbindlicher Entscheidungen, um alles, was jenseits dessen liegt, der Selbstorganisation der bürgerlichen Gesellschaft überlassen und damit auch legitime Eigenutzenmaximierung zulassen zu können. Denn „die subjektive Freiheit, die berücksichtigt werden muß, fordert [...] freie Wahl der Individuen“ (ebd.: 410, § 262 Zusatz).

Und *drittens* ist der liberale Staat durchaus nicht minimalistisch. So hat schon Montesquieu betont, „ein paar Almosen, die man einem Bettler auf der Straße reicht, erfüllen die Verpflichtungen des Staates nicht, der allen Bürgern ein sicheres Auskommen, Nahrung, angemessene Kleidung und eine Lebensmöglichkeit schuldet, die der Gesundheit entspricht“ (Montesquieu 1992, Bd. 2: 158). Dem entsprechend betont Hegel: „Die allgemeine Macht übernimmt die Stelle der Familie bei den *Armen*“ (Hegel 1969 ff., Bd. 7: 388, § 241; vgl. Maihofer 1975, Bd. 2: 367 ff.; Schnädelbach 2000: 289; Stekeler 2014, Bd. 1: 1193). Denn „der Staat

ist die alleinige Bedingung der Erreichung des besonderen Zwecks und Wohls“ (Hegel 1969 ff., Bd. 7: 410, § 261 Zusatz). Und so wenig wie im Fall der Menschenrechte darf die auf Daseinsvorsorge basierende Freiheit nur theoretisch bleiben, sondern als das Vernünftige muss sie wirklich werden.

Damit ist nun Hegels Theorie des Staates als dialektische Vermittlung des Allgemeinen und des Besonderen vollendet. So soll der Staat das Wohl der Individuen befördern, die Familie schützen und die bürgerliche Gesellschaft leiten, um alle „in das Leben der allgemeinen Substanz zurückzuführen“ (Hegel 1969 ff., Bd. 10: 330 f., § 537).

Mit diesem Begriff des *Lebens der allgemeinen Substanz* ist auch Hegels Vorstellung von einer organischen Organisation des Staates verbunden, als die er, ebenfalls ganz in der liberalen Tradition, den Konstitutionalismus beschreibt. Demnach ist die *Staatsverfassung* „die selbstbewußte Substanz als der zu einer organischen Wirklichkeit entwickelte Geist“ (ebd.: 319, § 517). Und der „Organismus des Staats [...] ist die *politische Verfassung*“ als „Entwicklung der Idee zu ihren Unterschieden und zu deren objektiver Wirklichkeit“, sodass „diese unterschiedenen Seiten [...] die *verschiedenen Gewalten* und deren Geschäfte und Wirksamkeiten“ sind“ (Hegel 1969 ff., Bd. 7: 414, § 269). Dabei versteht Hegel die Gewaltenteilung nicht nur im Sinne seiner dialektischen Vermittlung des Allgemeinen und des Besonderen, sondern er betont auch die Sonderstellung der Judikative als Kontrollinstanz der Politik und damit als Garantie der Rechtsstaatlichkeit.

„Wenn man gewöhnlich von dreien Gewalten, der gesetzgebenden, der exekutiven und der richterlichen redet, so entspricht die erste der Allgemeinheit, die zweite der Besonderheit, aber die richterliche ist nicht das Dritte des Begriffs, denn ihre Einzelheit liegt außer jenen Sphären.“ (Ebd.: 435, § 272 Zusatz)

Die Verfassung ist somit für Hegel „*die* entwickelte und verwirklichte Vernünftigkeit“ und also „die beste Basis des Staats sowie des Zutrauens und der Gesinnung der Individuen für denselben“ (ebd.: 412, § 265), und damit ist zum einen klar, „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“ (ebd.: 439, § 273 Zusatz).

Zum anderen ermöglicht die konstitutionalistische Perspektive auch die Spezifikation der Bestimmung des Staates als *Wirklichkeit der sittlichen Idee*, denn

„[d]ie Verfassung ist vernünftig, insofern der Staat seine Wirklichkeit *nach der Natur des Begriffs* in sich *unterscheidet* und bestimmt, und zwar so, daß *jede* dieser *Gewalten* selbst in sich die *Totalität* dadurch ist, daß sie die anderen Momente in sich wirksam hat und enthält“ (ebd.: 432, § 272).

Gleichzeitig überhöht Hegel den Staat aber auch nicht, sondern er betont:

„Der Staat ist kein Kunstwerk, er steht in der Welt, somit in der Sphäre der Willkür, des Zufalls und des Irrtums; übles Benehmen kann ihn nach vielen Seiten defigurieren. Aber der häßlichste Mensch, der Verbrecher, ein Kranker und Krüppel ist immer noch ein lebender Mensch; das Affirmative, das Leben, besteht trotz des Mangels, und um dieses Affirmative ist es hier zu tun.“ (Ebd.: 404, § 258 Zusatz)

Damit ist nicht nur auf den kontingenten Verlauf der Geschichte als Bedingungsfaktor staatlicher Entwicklung verwiesen, sondern gleichzeitig darauf, dass nicht allein der Verlauf dieser Geschichte entscheidet, sondern die metahistorische, positive Idee.

3. In Verteidigung des Fortschritts: Freiheit als Sinn der Geschichte

In Hegels Werk besteht nicht nur die von Dean Moyar betonte Verbindung zwischen der *Phänomenologie des Geistes* als Legitimation der demokratischen Individualität und der *Rechtsphilosophie* als Theorie liberaler Institutionen, sondern auch eine Verbindung zwischen beidem und der *Philosophie der Geschichte*. So verweist Hegel in der *Rechtsphilosophie* darauf, sein Begriff des Rechts meine „nicht bloß das bürgerliche Recht [...], sondern Moralität, Sittlichkeit und Weltgeschichte, die ebenfalls hierher gehören, weil der Begriff die Gedanken der Wahrheit nach zusammenbringt“, und als „ungeheure Vereinigung der Selbständigkeit der Individualität und der allgemeinen Substantialität“ falle das Recht des Staates „unter die höchste absolute Wahrheit des Weltgeistes“ (ebd.: 90 f., § 33 Zusatz). Damit unterscheidet Hegel erneut dialektisch das Allgemeine und das Besondere, und zwar wird das Allgemeine des Staates als Idee unterschieden von der Besonderheit der Staaten als Realität. Und die Wirklichkeit des Geistes in der

Weltgeschichte vermittelt dialektisch die sittliche Idee des freiheitlichen Staates und die Realität der empirischen Vielfalt der Staaten, die darin auch ihr Verhältnis zueinander geordnet finden und sich verbunden fühlen können:

„Der Staat als wirklich ist wesentlich individueller Staat und weiter hinaus noch besonderer Staat. Die Individualität ist von der Besonderheit zu unterscheiden; sie ist Moment der Idee des Staates selbst, während die Besonderheit der Geschichte angehört. Die Staaten als solche sind unabhängig voneinander, und das Verhältnis kann also nur ein äußerliches sein, so daß ein drittes Verbindendes über ihnen sein muß. Dies Dritte ist nun der Geist, der sich in der Weltgeschichte Wirklichkeit gibt und den absoluten Richter über sie ausmacht.“ (Ebd.: 405, § 259 Zusatz)

Es handelt sich demnach bei Hegel um eine wechselseitige Verpflichtung von Staatlichkeit und Geschichte, wobei man die entsprechenden Passagen in der *Rechtsphilosophie* und in der *Philosophie der Geschichte* parallel lesen kann:

„Im Staate muß man nichts haben wollen, als was ein Ausdruck der Vernünftigkeit ist. Der Staat ist die Welt, die der Geist sich gemacht hat; er hat daher einen bestimmten, an und für sich seienden Gang.“ (Ebd.: 434, § 272 Zusatz).

„Er ist der näher bestimmte Gegenstand der Weltgeschichte überhaupt, worin die Freiheit ihre Objektivität erhält und in dem Genusse dieser Objektivität lebt.“ (Hegel 1969 ff., Bd. 12: 57).

„Die Weltgeschichte stellt nun den *Stufengang* der Entwicklung des Prinzips, dessen *Gehalt* das Bewußtsein der Freiheit [und also des Staates, K.F.] ist, dar.“ (Ebd.: 77)

Hegels von Heinrich Heine berichtete Maxime, dass *alles, was vernünftig ist, sein muss*, also *wirklich werden muss*, ist mithin nicht nur die Erklärung des Rätselworts vom Staat als *Wirklichkeit der sittlichen Idee*, sondern auch die logische Verbindung zwischen Rechtsphilosophie und Geschichtsphilosophie.

Dem scheint auf den ersten Blick entgegen zu stehen, dass Hegel in der *Philosophie der Geschichte* geltend macht, die Erfahrung und die Geschichte lehre, „daß Völker und Regierungen niemals etwas aus der Geschichte gelernt und nach Lehren, die aus derselben zu ziehen gewesen wären, gehandelt haben“, weil jede Zeit „ein so individueller Zustand“ sei, „daß in ihm aus ihm selber entschieden werden“ müsse und „[i]m Gedränge der Weltbegebenheiten“ weder „ein allgemeiner Grundsatz“ noch „das erinnern an ähnliche Verhältnisse“ helfe, weil „eine fahle Erinnerung [...] keine Kraft gegen die Lebendigkeit und Freiheit der Gegenwart“

habe (ebd.: 17; Hegel 2005: 56). Doch Hegel betont, es sei die Vernunft selbst, die anerkenne, dass Zufälligkeit und Widersprüchlichkeit ihr Recht hätten (vgl. Hegel 1969 ff., Bd. 7: 367, § 214). Auf der staatlichen Ebene des *objektiven Geistes* ist nämlich, anders als auf der Ebene des *absoluten Geistes*, „Kontingenz nicht vollständig getilgt“, denn die Tatsache, dass alle Gesetze auf kontingenten politischen Entscheidungen beruhen, ist die Bedingung ihrer prozeduralen Reversibilität und also ihrer demokratischen Legitimität (Moyar 2004: 245).

So, wie er das Allgemeine und das Besondere dialektisch vermittelt, stellt Hegel aber auch der dezisionistischen Kontingenz die historische Notwendigkeit gegenüber, und die dialektische Vermittlung von Kontingenz und Notwendigkeit ist die Wirklichkeit der Vernunft, also die im Staat realisierte sittliche Idee der Freiheit (vgl. ebd.). Diese „Entwicklung des Bewußtseins des Geistes von seiner Freiheit und der von solchem Bewußtsein hervorgebrachten Verwirklichung“ ist für Hegel die Weltgeschichte (Hegel 1969 ff., Bd. 12: 86), und als solcher „Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit“ haben wir sie also in ihrer „Notwendigkeit zu erkennen“ (ebd.: 32), an dieser „Einbildung der Vernunft in die Realität“ zu arbeiten und das „Bewußtsein des vernünftigen Daseins, der Staatseinrichtungen und der Gesetze“ weiter zu entwickeln (Hegel 1969 ff., Bd. 7: 419, § 270).

Wie es zur Dialektik gehört, bleiben dabei die Kontingenz und die Notwendigkeit als Elemente der realisierten Vernunft erhalten: „So erkennt die Philosophie, daß nur das Vernünftige geschehen könne, mögen die äußeren, einzelnen Erscheinungen ihm auch noch so sehr zu widerstreben scheinen“ (Hegel 1983: 206). Bemerkenswerterweise findet sich diese Perspektive Hegels bei Leo Baeck wieder, der 1943 in das Konzentrationslager Theresienstadt deportiert wurde, das er schwer misshandelt überlebt hat, während seine vier Schwestern im Ghetto umgekommen sind. In Theresienstadt hat Baeck seinen Vortrag *Der Sinn der Geschichte* ausgearbeitet, den er schließlich in der Sendereihe *Lebendiges Abendland* des Deutschen Dienstes des Londoner Rundfunks im Mai 1946 vorgetragen hat. Darin heißt es:

„Alle Macht ist zugrunde gegangen, wenn und weil sie gegen das Recht war. [...] Wir können diesen Zug des Rechts durch die Geschichte erkennen. Es ist ein langsamer Weg immer gewesen, ein schwerer Weg, voller Hindernisse und Unterbrechungen, ein Weg der Mühen und des Märtyrertums. Aber [...] Geschichte der Menschheit ist Geschichte des wahren Rechtes. Geschichte der Menschheit ist darum Geschichte einer großen Hoffnung, der bleibenden und gebietenden, der kategorischen Hoffnung. [...]

Hier lebt das, was jeder in seiner Weise besitzen und verwirklichen kann und was doch alle eint, alle zusammenhält: das bleibende Ziel, die bleibende Aufgabe, Ziel und Aufgabe für alle. [...] Und das ist der Sinn der Geschichte, das ist die Antwort auf die Frage: Was bleibt im Gange der Zeiten. Recht und Geist, sie sind auch auf Erden unsterblich.“ (Baeck 1946: 11 f.)

Das ist mitnichten historizistische Alternativlosigkeit. Vielmehr wird Geschichte gleichsam als Wellenbewegung verstanden, aus der nicht unmittelbar gelernt wird, die auch immer wieder bellizistisch, imperialistisch, rassistisch und fundamentalistisch missbraucht wird, in der sich aber dennoch die im Recht bewahrte sittliche Idee der Freiheit stets wieder realisiert.

In diesem Sinne hat auch Jürgen Habermas festgestellt, dass wir heute

„glücklicherweise in westlichen Gesellschaften leben, in denen sich seit zwei bis drei Jahrhunderten ein zwar fallibler, immer wieder fehlschlagender und zurückgeworfener, gleichwohl *gerichteter* Prozeß der Verwirklichung von Grundrechten, der Prozeß einer [...] immer weniger selektiven Ausschöpfung der universalistischen Gehalte von Grundrechtsnormen durchgesetzt hat.“ (Habermas 1992: 26)

So verstanden dient Geschichte nicht als vergangenheitsorientierter Legimitätstransfer, sondern als zukunftsorientierte Verpflichtung, und dadurch vermag das Bewußtsein, „daß der Geschichte und zwar wesentlich der Weltgeschichte ein Endzweck an-und-für-sich zum Grunde liege und derselbe wirklich in ihr realisiert worden sei und werde [...], daß überhaupt *Vernunft* in der Geschichte sei“ (Hegel 1969 ff., Bd. 10: 347 f., § 549), jenes sinnstiftende Narrativ zu bieten, von dem David Ricci in seinem Buch *Politics Without Stories: The Liberal Predicament* (2016) festgestellt hat, es fehle dem Liberalismus schmerzlich. Denn der Mensch ist laut dem Psychoanalytiker und Shoah-Überlebenden Viktor E. Frankl naturgemäß auf der Suche nach einem letzten Sinn (vgl. Frankl 2017), wie er nur gefunden werden kann, wenn die Geschichte *in toto* sinnhaft verläuft und der Mensch also „Selbst-Transzendenz“ findet, das heißt etwas, „das Menschsein über sich selbst hinaus auf einen Sinn verweist, den es zu erfüllen gilt“ (Frankl 2016: 17).

Eine solche Rechtfertigung des Daseins *aus und vor* der Geschichte erfordert, Nietzsche zufolge, nicht weniger als „der Fürsprecher Gottes vor dem Teufel“ zu sein (Nietzsche 1988, Bd. 10: 167 [4[199]]). Die kontingent wiederkehrenden, dunklen Phasen der Geschichte sind schließlich kein Einwand gegen das sinn-

hafte Verständnis der Weltgeschichte als notwendig fortschreitender Entwicklung des Rechts und solchermaßen im Staat realisierter Sittlichkeit und Freiheit, insofern, der Dialektik von Allgemeinem und Besonderem entsprechend, die Notwendigkeit nur in der Dialektik zur Kontingenz und die Kontingenz nur in der Dialektik zur Notwendigkeit bestehen kann. In Anwendung der angeführten *bestimmten Negation* aus Hegels *Wissenschaft der Logik* ist nämlich die in der Kontingenz liegende Negation der Notwendigkeit bloß die Negation *ihres eigenen Anderen*, die allein in dieser dialektischen Aufhebung und also nur in der unauflöselichen Verbindung zum Anderen ihr eigenes *Etwas* finden kann, so wie dasselbe auch für die in der Notwendigkeit liegende Negation der Kontingenz gilt (vgl. Hegel 1969 ff., Bd. 5: 135). In Verbindung mit der genannten Einsicht, dass es keine freiwillige Zustimmung zur Aufgabe des Rechts auf freiwillige Zustimmung geben kann (vgl. Holmes 1995: 176) ergibt sich daraus, dass die zentralen Werte der Sittlichkeit und Freiheit nicht beliebig wählbar, sondern in aller kontingenten Unbeständigkeit schlechthin notwendig sind. Der Sinn der Geschichte ist eben für Hegel weit mehr als eine Hoffnung, und zwar das Vernünftige, das *sein muss*. Denn „[n]ur das Unendliche, die Idee ist wirklich“ (Hegel 1969 ff., Bd. 7: 291, § 141 Zusatz).

Literatur

- Baeck, Leo, 1946: Der Sinn der Geschichte, Berlin.
- Fischer, Karsten, 2000: Ein Geruch von Grausamkeit. Nietzsche als Avantgardist der Rationalisierungskritik. In: Neue Rundschau, 111 (1), 58–76.
- Frankl, Viktor E., 2016: Der Wille zum Sinn, 7. Aufl., Bern.
- Frankl, Viktor E., 2017: Der Mensch auf der Suche nach einem letzten Sinn. In: Ders., Wer ein Warum zu leben hat. Lebenssinn und Resilienz, Weinheim, 179–202.
- Habermas, Jürgen, 1992: Treffen Hegels Einwände gegen Kant auch auf die Diskursethik zu? In: Ders., Erläuterungen zur Diskursethik, 2. Aufl. Frankfurt (Main), 9–30.
- Habermas, Jürgen, 1999: Wahrheit und Rechtfertigung. Philosophische Aufsätze, Frankfurt (Main).
- Hegel, G. W. F., 1969 ff.: Werke, red. Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, 20 Bde., Frankfurt (Main).

- Hegel, G. W. F., 1983: Die Philosophie des Rechts. Die Mitschriften Wannemann (Heidelberg 1817/18) und Homeyer (Berlin 1818/19), hg. von Karl-Heinz Ilting, Stuttgart.
- Hegel, G. W. F., 2005: Die Philosophie der Geschichte. Vorlesungsmitschrift Heimann (Winter 1830/1831), hg. von Klaus Vieweg, München.
- Heine, Heinrich, 1976: Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland. In: Ders., Sämtliche Schriften, hg. von Klaus Briegleb, Bd. 5, München.
- Heine, Heinrich, 1979: Fragmente 1844 [Briefe über Deutschland]. In: Säkularausgabe. Werke, Briefwechsel, Lebenszeugnisse, hg. von den Nationalen Forschungs- und Gedenkstätten der klassischen deutschen Literatur in Weimar und dem Centre National de la Recherche Scientifique in Paris, red. von Paul Laveau, Berlin.
- Holmes, Stephen, 1995: Passions and Constraint. On the Theory of Liberal Democracy, Chicago / London.
- Ilting, Karl-Heinz, 1983: Erläuterungen. In: Hegel, G. W. F.: Die Philosophie des Rechts. Die Mitschriften Wannemann (Heidelberg 1817/18) und Homeyer (Berlin 1818/19), hg. von Karl-Heinz Ilting, Stuttgart, 287–363.
- Kant, Immanuel, 1977: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, hg. von Wilhelm Weischedel. In: Werkausgabe, Bd. VII. Frankfurt (Main).
- Kant, Immanuel, 1990: Kritik der praktischen Vernunft, hg. von Karl Vorländer, Hamburg.
- Krijnen, Christoph, 2019: Die Freiheit des Sittlichen. In: M. Spieker / S. Schwenzfeuer / B. Zabel (Hg.), Sittlichkeit. Eine Kategorie moderner Staatlichkeit? Baden-Baden, 163–182.
- Maihofer, Werner, 1975: Hegels Prinzip des modernen Staates. In: M. Riedel (Hg.), Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie, Bd. 2, Frankfurt (Main), 361–392.
- Marx, Karl, 1991: Das Kapital. Kritik der Politischen Ökonomie, 1. Bd. In: Marx-Engels-Gesamtausgabe, Abt. 2, Bd. 10, hg. von der Internationalen Marx-Engels-Stiftung, Berlin / New York.
- Menke, Christoph, 2015: Kritik der Rechte, Berlin.
- Montesquieu, 1992: Vom Geist der Gesetze, übersetzt, eingeleitet und hg. von Ernst Forsthoff, 2 Bde, Bd. 2, Tübingen.
- Moyar, Dean, 2004: Die Verwirklichung meiner Autorität: Hegels komplementäre Modelle von Individuen und Institutionen. In: C. Halbig / M. Quante / Ludwig Siep (Hg.), Hegels Erbe, Frankfurt (Main), 209–253.

- Nietzsche, Friedrich, 1988: Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe, hg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari 15 Bde, 2. Aufl., München.
- Popper, Karl R., 1994: *The Open Society and Its Enemies*, Princeton.
- Ricci, David, 2016: *Politics Without Stories. The Liberal Predicament*, Cambridge.
- Ritsert, Jürgen, 1988: *Das Bellen des toten Hundes. Über Hegelsche Argumentationsfiguren im sozialwissenschaftlichen Kontext. Mit einem Beitrag von Fritz Reußwig und Michael Scharping*, Frankfurt (Main) / New York.
- Ritter, Joachim, 1975: *Moralität und Sittlichkeit. Zu Hegels Auseinandersetzung mit der kantischen Ethik*. In: M. Riedel (Hg.), *Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie*, Bd. 2, Frankfurt (Main), 217–244.
- Robespierre, Maximilien, 1791: *Über die Grundsätze der politischen Moral, die den Nationalkonvent bei der inneren Verwaltung der Republik leiten sollen* (Rede vom 05.02.1794). In: Ders., *Ausgewählte Texte*, hg. von Andreas J. Meyer, Hamburg.
- Schnädelbach, Herbert, 2000: *Hegels praktische Philosophie. Ein Kommentar der Texte in der Reihenfolge ihrer Entstehung*, Frankfurt (Main).
- Shklar, Judith N., 1989: *The Liberalism of Fear*. In: N. L. Rosenblum (Hg.), *Liberalism and the Moral Life*, Cambridge (MA) / London, 21–38.
- Siep, Ludwig, 2004: *Die Wirklichkeit des Guten in Hegels Lehre von der Idee*. In: C. Halbig / M. Quante / Ludwig Siep (Hg.), *Hegels Erbe*, Frankfurt (Main), 351–367.
- Stekeler, Pirmin, 2014: *Hegels Phänomenologie des Geistes. Ein dialogischer Kommentar*, 2 Bde, Hamburg.
- Vossenkuhl, Wilhelm, 1996: *Wen orientiert der kategorische Imperativ?* In: S. Dietz et al. (Hg.), *Sich im Denken orientieren. Für Herbert Schnädelbach*, Frankfurt (Main), 263–287.