

Grundlinien der Grundlinien

Jochen Bung

(Vorlesung Rechtstheorie, Sommersemester 2017, Version vom 6. November 2017)

I. Rechtstheorie als Arbeitsbegriff und Teil der Rechtsphilosophie, Hegels Programm

1. Rechtstheorie wird hier nicht als Spezialgebiet juristischer Grundlagenforschung betrachtet, sondern schlicht als Fortführung und Erweiterung der rechtsphilosophischen Diskussion. Wegen ihres großen Einflusses und ihrer Vielschichtigkeit bietet es sich an, die Hegelsche Rechtsphilosophie zum Gegenstand dieser Diskussion zu machen. Viele Vorurteile kursieren über die Unlesbarkeit Hegels, tatsächlich hat Hegel einen eigenwilligen, z.T. redundanten Darstellungsstil, doch kann man in die Texte hineinkommen, wenn man sich nicht an einzelnen Ausdrücken oder Sätzen festklammert. Hegel selbst hat geltend gemacht, dass sich die einzelne Aussage nicht zum Ort der Wahrheit eignet, sondern indem das Wahre das sich entwickelnde Ganze ist (vgl. die *Vorrede zur Phänomenologie des Geistes*), kann es auch nur in einer sich fortschreibenden Gesamtdarstellung erfasst und zum Ausdruck gebracht werden.

2. In der *Vorrede zu den Grundlinien der Philosophie des Rechts* setzt Hegel die „spekulative Erkenntnisweise“ voraus (S. 12¹), damit ist nichts Esoterisches gemeint, sondern die Auffassung, dass die philosophische Darstellung sich in der eben beschriebenen Weise bemüht, das Ganze darzustellen und zwar nicht in jeder Hinsicht und in allen Einzelheiten, sondern als das Wesentliche einer in sich schlüssigen Entwicklung. Diese Entwicklung könnte man als „spekulative Bewegung“ bezeichnen. In abstraktester Form besteht die Bewegung darin, dass Unvermitteltes durch Vermittlung mit anderem in eine reichere Form übergeht, in der es zugleich erhalten und verändert ist. In der Rechtsphilosophie lässt sich diese Bewegung so beschreiben, dass Eigentum und Eigeninteresse über die Vermittlung mit anderem Eigeninteresse in einen allgemeineren

¹ *Hegel*, Grundlinien der Philosophie des Rechts, Werkausgabe Bd. 7., hrsg. v. E. Moldenhauer und K. M. Michel, Frankfurt am Main 1986.

(vernünftigeren) Status führt, wofür der Ausdruck „Staat“ wortwörtlich steht, nicht in Bezug auf eine bestimmte historische Formation, sondern als „Architektur seiner Vernünftigkeit“ (Vorrede, S. 19; s. auch den Programmsatz, wonach die Rechtsphilosophie „nichts anderes [...] als der Versuch [ist], den *Staat als ein in sich Vernünftiges zu begreifen und darzustellen.*“, Vorrede, S. 26). Die Darstellung der Entwicklung ist nicht chronologisch aufzufassen, sondern als Programm einer sich verdichtenden Beschreibung.

II. Vorüberlegungen, Abgrenzung der Rechtsphilosophie von anderen Zugängen zum Recht (Grundlinien, Vorrede und Einleitung, §§ 1-3)

1. Nach Hegel gibt es keine Vermittlung des richtigen Anfangs, sondern man fängt einfach unmittelbar an. Gerade in Fragen des Rechts und des Staates (den Gegenständen der Rechtsphilosophie) ist dem natürlichen Bewusstsein im Grunde alles schon bekannt, wenn auch noch nicht reflektiert oder begriffen. Zum einen verteidigt Hegel daher den „gesunden Menschenverstand“ („[d]as einfache Verhalten des unbefangenen Gemüts“, Vorrede, S. 14), sofern dieser aber im Unreflektierten verharret und aus dem Unreflektierten heraus über rechtliche und politische Fragen räsoniert, verformt sich seine natürliche Richtigkeit: Die „das Wort *Volk* im Munde“ führen, verbinden sich im „Hass gegen das Gesetz“ (Vorrede, S. 20).

2. Methodisch zentral ist zu erkennen, dass die Gegenstände der Rechtsphilosophie, wenn sie auch nicht naturgegeben sind, gleichwohl eine Wirklichkeit sui generis darstellen, die sich nicht nach dem individuellen Sich-Verhalten oder Meinen richtet. Das besagt der berühmte Satz, dass das Vernünftige wirklich und das Wirkliche vernünftig ist (Vorrede, S. 24). Er bedeutet keine kritiklose Affirmation des Bestehenden, sondern mahnt zur Zurückhaltung des eigenen Meinens gegenüber den Formen der sozialen und gesellschaftlichen Wirklichkeit, die zunächst einmal erfasst und beschrieben werden müssen.

3. So ist auch das berühmte Bild der Eule der Minerva zu verstehen (Vorrede, S. 28): Die Weisheit wartet bis zur Dämmerung, in der die Welt zur Ruhe kommt und auf ihr Wesentliches hin betrachtet werden kann.

4. In der Einleitung (§ 1-33) grenzt Hegel die Rechtsphilosophie, ihren Begriff und ihren Gegenstand, ab von der Erkenntnisform „bloßer Begriffe“ (§ 1, S. 29

f.), es gehe darum, „der eigenen immanenten Entwicklung der Sache selbst zusehen.“ (§ 2, S. 30). In diesem Zusehen geht es darum, das zu erfassen, was an der Entwicklung der Sache wesentlich und notwendig (vernünftig) ist. Das grenzt die Rechtsphilosophie ab von Rechtsdogmatik, Rechtsgeschichte und Rechtsvergleichung, deren Stoff, das positive Recht, vielfach zufällig und nicht vernünftig ist (§ 3). Die Beziehungen der juristischen Grundlagendisziplinen beschreibt Hegel als einen arbeitsteiligen Zusammenhang. Kritik übt er lediglich an der Verabsolutierung eines bestimmten „gelehrten“ Zugangs zum Recht, der sich in historischen Zufälligkeiten verliert und dem die Frage nach allgemeineren Zusammenhängen aus dem Blick gerät (§ 3).

III. Willensfreiheit und Vermittlung des Willens zu konkreter Allgemeinheit und Vernünftigkeit (Grundlinien, Einleitung, §§ 4-33)

1. In § 4 beginnt Hegel die Rechtsphilosophische mit einer Exposition des Begriffs vom *freien Willen*. Das Recht gründet in der Freiheit des Willens (§ 4, S. 46). Diese ist aber nicht verkürzt zu denken. Hegels Kritik an der herkömmlichen Willensfreiheitsdebatte lautet: „Wenn man [...] nur vom freien Willen [...] spricht, [...] so spricht man [...] eben damit [...] nicht vom freien Willen“ (§ 22, S. 74). Der freie Wille ist kein Ding, das man auffinden kann. Die Frage, ob es ihn gibt, ist sinnlos. Freiheit des Willens ergibt sich aus dem „Zusammenhang des Ganzen“ (§ 4, S. 48), also der gesellschaftlichen Wirklichkeit und ihren institutionell vermittelten sozialen Praktiken.

2. Isoliert man den Willen, merkt man, dass er gar nicht für sich allein bestehen kann (§ 5), der reine Selbstbezug ist selbstzerstörerisch (§ 5, S. 50), daher muss ich mich auf anderes als nur auf mich beziehen und mich damit beschränken. Dieses Beschränken hat die Form: „Ich *will* nicht nur, sondern will Etwas“ (Anm. zu § 6, S. 53). Aus der Form geht aber nicht hervor, „worin die Schranken liegen“ (Anm. zu § 6, S. 53). Als reine Selbstbeschränkung ist der Vorgang der Beschränkung nicht durchführbar, „denn zum Bes[chränken] gehören zwei“ (Anm. zu § 10, S. 61). Es ist nicht aus mir selbst ableitbar, dass mein Wille auf anderen Willen trifft, der seinerseits etwas will, etwas anderes oder – womöglich – gar dasselbe, was ich will. Diese ursprüngliche Kollision führt zum Krieg (*bellum omnium contra omnes*) oder zum Frieden: Die kollidierenden Willen kooperieren und integrieren sich über ein gemeinsames Wollen. In diesem intersubjektiven Interesse ist auch intersubjektive Vernunft als konkretes Allgemeines angelegt (vgl. § 7). Konkret ist dieses Allgemeine, weil sich mein und dein Interes-

se in ihm wiederfinden, ohne dass wir als Individuen darin zu existieren aufgehört hätten.

3. Als Modell kann der Vertrag gelten: Im Vertrag stehen wir, du und ich, *miteinander gegeneinander*. Alle höheren Funktionseinheiten, Recht und Staat, können über diesen Gesichtspunkt des konkreten Allgemeinen entwickelt und legitimiert werden. Insofern lässt sich die in §§ 5-7 ff. angedeutete – noch nicht entwickelte – Trias (Ich – Du – Wir) als die zentrale spekulative Bewegung der Philosophie des Rechts betrachten. Und insofern lässt sich Hegels Rechtsphilosophie als eine Fortführung der Theorie des Gesellschaftsvertrags auffassen, auch wenn sich Hegel davon abgrenzt (z.B. § 29, S. 80 f.).

4. Neben der Ich – Du – Wir-Triade entwickelt Hegel im Rahmen der Einleitung in §§ 11 ff. noch eine zweite Triade: Trieb – Willkür – Wille. Auch hier geht es um eine Bewegung zur vernünftigen Integration: Von den Trieben über die Handlungsfreiheit zur (wahren) Willensfreiheit.

IV. Begriff des abstrakten Rechts, Person und Eigentum (*Grundlinien*, §§ 34-56)

1. Der Wille steht nicht als solcher für sich allein, sondern er braucht etwas, was ihm zugrunde liegt. Deswegen wird der Begriff des Subjekts eingeführt. Der Wille ist „Wille eines Subjekts“ (§ 34, S. 92). Das Subjekt ist Individuum und Person (§ 35 u. Anm. zu § 35, S. 93), d.h. sein Wollen ist individuell und allgemein zugleich. Das rein individuelle Wollen ist rechtlich unbeachtlich. Sofern das Wollen berechtigen („respektiert werden“) soll, muss es eine gewisse Verallgemeinerungsfähigkeit haben. Meine Person (Persönlichkeit) ist „[m]eine Allgemeinheit, [...], wovon alles andere abhängt“ (Anm. zu § 35, S. 95). Das abstrakte Recht anerkennt mich dabei grundsätzlich nur in meiner abstrakten Allgemeinheit, noch geht es nicht um die verallgemeinerungsfähigen Wünsche nach individuellem Wohlergehen, die später im Verhältnis des Rechts zum Wohl erörtert werden (vgl. § 37, S. 96).

2. Allerdings ist schon im Begriff des abstrakten Rechts das verallgemeinerungsfähige konkretisierte Interesse angelegt. In § 36 wird der Begriff des Rechts so dargestellt: „Die Persönlichkeit enthält überhaupt die Rechtsfähigkeit und macht den Begriff und die selbst abstrakte Grundlage des abstrakten und *for-*

mellen Rechtes aus. Das Rechtsgebot ist daher: sei eine Person und respektiere die anderen als Personen.“ (§ 36, S. 95).

3. Die Respektierungspflicht kann sich im abstrakten Recht grundsätzlich nur als Nichtverletzungspflicht artikulieren (§ 38, S. 97). Doch lässt sich dies so nicht festhalten. Vielmehr enthält das abstrakte Recht „sogleich seine Möglichkeit, – Reflexion auf höhere Verhältnisse“ (Anm. zu § 38). Was das heißt, wird im Fortgang deutlich. Das Rechtsgebot belegt den ursprünglichen, nicht hintergehbaren Charakter von Reziprozität. Ich bin „[i]m Verhältnis zu[m] Andern“ (Anm. zu § 38, S. 97) und das heißt, dass nicht nur Nichtverletzung (Unterlassen) mir aufgegeben ist, sondern auch *Leisten* (Anm. zu § 38, S. 97). Zudem geht es nicht nur um vertragliches Leisten, sondern die „höheren Verhältnisse“, von denen Hegel spricht, betreffen den Umstand, dass ich in „Verwicklung mit Anderen [...] eine Identität mit ihnen“ herstelle (Anm. zu § 38, S. 97): „nicht bloß sie gehen lassen [...] Bin in der Vermittlung, handle wesentlich in Beziehung auf einen Andern, d.i. ich setze etwas – aus Grund der Gemeinsamkeit“ (Anm. zu § 38, S. 97). Schon im abstrakten Recht sind die höheren Verhältnisse angelegt, dass wir in unseren individuellen Interessen einem gemeinsamen Interesse folgen, aus dem das wahre Allgemeine hervorgeht (Recht und Staat).

4. Aber schon das ursprüngliche Vertragsverhältnis besteht nicht nur aus Egoismen, sondern ist durch Kooperation und Mitwirkung gekennzeichnet, und wenn es nur darin Ausdruck findet, dass beide Vertragspartner ein Interesse daran haben, dass der Vollzug des Vertrags gelingt und sich durch dieses Interesse verpflichtet fühlen (vgl. etwa die vertraglichen Nebenpflichten im positiven Privatrecht).

5. Ursprünglicher Altruismus: „Ich tue *für ihn* – ein *Soll*, das ihm von mir zugute kommt, ihm von mir wird.“ (Anm. zu § 38, S. 97). Diese „Rücksicht auf Andere [gehört] streng noch nicht hierher“, aber sie tut es eben doch, sofern man sich klar macht, dass das abstrakte Recht eine Abstraktion von der sozialen Wirklichkeit und auf diese Wirklichkeit immer schon bezogen ist. Mein Wille ist nur wirklich „als bestätigt durch den Willen eines Andern“ (Anm. zu § 40, S. 101) und dadurch für die höheren Verhältnisse geöffnet.

6. Das Wesentliche ist also, dass ich „nicht nur meinen Willen, sondern auch [den] Willen des Andern [will]“ (Anm. zu § 40, S. 101).

7. Der Wille kann aber auch auf eine *Sache* gerichtet sein (vgl. schon Anm. zu § 6, S. 53: „Ich [...] will *Etwas*“). Das wird nun in §§ 41 ff. wieder aufgegriffen: „Die Person muss sich eine äußere *Sphäre ihrer Freiheit* geben“ (§ 41, S. 102) und dieses Äußere kann eine Sache sein (§ 42).

Im Verhältnis zur Sache ist zwischen Eigentum und Besitz zu unterscheiden (§ 45).

8. In § 43 stellt Hegel die spannende Frage, inwieweit *geistige Hervorbringungen*, aber auch *Arbeit* (vgl. Anm. zu § 43) Sachen sind, d.h. vor allem inwieweit Eigentumsrechte an ihnen entstehen können, inwieweit sie veräußerungsfähig sind usw. Das Thema der Arbeit und des geistigen Eigentums (der Ausdruck wird explizit in § 43, S. 105 verwendet), wird in §§ 67-69 wieder aufgegriffen, gegenwärtige Diskussionen in erstaunlicher Weise vorwegnehmend.

9. Dadurch, dass es der Person möglich ist, „in jede Sache ihren Willen zu legen“ (§ 44, S. 106), entsteht Privateigentum (§ 46, S. 107 f.). Hegel diagnostiziert geschichtlich einen „Kampf zwischen Gemeinschaft und Privateigentümlichkeit“ (§ 46, S. 108). Gemeineigentum kann, als Ausnahme, durchaus „in dem vernünftigen Organismus des Staats begründet sein“ (§ 46, S. 108), jedoch ist das Prinzip des Privateigentums für Hegel grundsätzlich „das vernünftigere Moment“ (§ 46, S. 108, s. auch §). Der Platonische Staat verwirklicht Unrecht, weil er das Privateigentum negiert (§ 46, S. 108).

10. In der Rechtspersönlichkeit sind alle gleich (§ 49, S. 113), im Privateigentum gibt es notwendigerweise Ungleichheit. „*Was* und *wieviel* ich besitze ist [...] eine rechtliche Zufälligkeit.“ (§ 49, S. 112). Distributive oder materielle Gleichheit ist für Hegel keine vernünftige Forderung, es muss individuelle Besonderheiten und Unterschiede geben, Pluralität und Diversität, als Ausdruck persönlicher Freiheit. „Dass alle Menschen ihr Auskommen für ihre Bedürfnisse haben sollen“ (§ 49, S. 113), bleibt als Forderung der Gerechtigkeit bestehen, kann aber nur im gesellschaftlichen Zustand verwirklicht werden.

11. §§ 47, 48: Eigentum kann an einer Sache bestehen, aber ich habe, vermittelt über meinem *Körper*, auch Eigentum an mir selbst. Ich gehöre mir selbst über meine Körper in besonderer Weise, mein Körper ist eben nicht nur Körper, nicht lediglich *res extensa*, sondern *Leib*. Mit diesem Leib bin ich, so lange ich lebe, eine Einheit, so dass, wer meinen Körper ausbeutet oder misshandelt, m.a.W. versklavt oder foltert, mich selbst verletzt.

V. Veräußerung, Unveräußerliches, Anerkennung (Grundlinien, §§ 57-71)

1. Das Problem der Sklaverei thematisiert § 57 näher. Zurückgewiesen wird die Antinomie, dass der Mensch entweder von Natur unfrei und die Sklaverei daher rechtens oder von Natur frei und die Sklaverei daher Unrecht ist (§ 57, S. 123). Sklaverei ist im Übrigen weit zu verstehen und erfasst alle Formen der Ausbeutung des Körpers und der Arbeitskraft (vgl. § 67). Zwar ist für Hegel jene Seite der Antinomie vorzugswürdig, die von der Freiheit ausgeht, doch konfrontiert sie eine soziale Wirklichkeit, in der es Sklaverei gibt und zwar auch in positiven Formen des Rechts, mit einem wirkungslosen Sollen. „Sklaverei ist etwas Geschichtliches – d.h. sie fällt, gehört in einen Zustand vor dem Rechte – ist relativ – Der ganze Zustand soll nicht sein, ist [k]ein Zustand des Rechts – aber innerhalb eines solchen Zustands notwendig rechtlich.“ (Anm. zu § 57, S. 124) Nicht menschenrechtliche Kritik an der Sklaverei ändert etwas an den Verhältnissen, sondern die Anerkennungskämpfe, die die politische und gesellschaftliche Wirklichkeit bestimmen: „[d]ie Dialektik des Begriffs [...] bewirkt [...] den *Kampf des Anerkennens* und das Verhältnis der *Herrenschaft* und der *Knechtschaft*“ (§ 57, S. 124). Die formale Reziprozität und ihre Symmetrieanahmen müssen im Widerspruch zu den manifesten Asymmetrien ihrer Ausprägungen in der gesellschaftlichen Wirklichkeit über sich hinaustreiben und sich zu materialisieren versuchen. Nach Hegels Auffassung kann dies nur durch Transformation der Reziprozität in einen anderen Status geschehen, nämlich durch Aufhebung der Anerkennungskämpfe in einer Staatsverfassung: „dass dies, dass der Mensch [...] 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.“ (§ 57, S. 124). Nur im so verfassten Zustand ist garantiert: „kein Herr, kein Sklave – ebenso aber kein Sklave, kein Herr“ (§ 57, S. 124).

2. Man kann sich den Gedanken an den Arbeitskämpfen verdeutlichen, die das Arbeitsrecht historisch bedingt haben. Die formale Symmetrie des rein privatrechtlichen Dienstvertrags wird durch die realen Machtungleichgewichte im Verhältnis des Arbeitsgebers zu den Arbeitnehmern konterkariert. Aber die unverzerrte Symmetrie lässt nicht einfach dekretieren, wie es die Lehre von der unmittelbaren Drittwirkung der Grundrechte im Privatverhältnis unternahm. Erst durch die Garantien und die stabilisierenden Funktionen des verfassten Zustands können Grundrechte auch ins Privatrecht einwirken – Lehre von der mittelbaren Drittwirkung der Grundrechte.

3. Im Abschnitt über den Gebrauch der Sache (§§ 59-64) skizziert Hegel eine Theorie des qualitativen und des quantitativen Werts einer (veräußerbaren) Sache. Über ihre Brauchbarkeit zu spezifischen Bedürfnissen hinaus ist die Sache über den Gesichtspunkt des Werts auf den Gedanken der Vergleichbarkeit, des vergleichbaren Werts bezogen und über diesen Gesichtspunkt auf die Notwendigkeit eines symbolischen Ausdrucks dieses selben Werts und eines globalen Mediums der Konvertierbarkeit (Geld).

4. Im Abschnitt über die Entäußerung des Eigentums (§§ 65-70) wird die Unveräußerlichkeit bestimmter Positionen hervorgehoben, also im Wesentlichen jeder grundlegenden Rechte, „welche meine eigenste Person und das allgemeine Wesen meines Selbstbewusstseins ausmachen, wie meine Persönlichkeit überhaupt, meine allgemeine Willensfreiheit, Sittlichkeit, Religion.“ (§ 66, S. 141)

5. Im Kapitel über den Übergang vom Eigentum zum Vertrag (§ 71) wird noch einmal die Ursprünglichkeit des interpersonalen Verhältnisses hervorgehoben: „Das Dasein ist als bestimmtes Sein wesentlich Sein für anderes [...] als Dasein des *Willens* ist es als für anderes nur *für den Willen* einer anderen Person.“ (§ 71, S. 152). Auch das Wollen einer Sache existiert nur „vermittels eines anderen Willens und hiermit in einem gemeinsamen Willen“ (§ 71, S. 152).

6. Es ist daher „notwendig, dass die Menschen in Vertragsverhältnisse eingehen“ (§ 71, S. 153). Streng genommen gehen die Menschen aber nicht erst Vertragsverhältnisse ein, sondern befinden sich immer schon einem vorvertraglichen Vertragsverhältnis, in dem die Vernunftseite des Vertrags, die Seite seiner Notwendigkeit, zum Ausdruck kommt. Nach Hegels Analyse hat der Vertrag eine Vernunftseite und eine Interessenseite: „Wenn für ihr [der Menschen] Bewusstsein das Bedürfnis überhaupt, das Wohlwollen, der Nutzen usf. es ist, was sie zu Verträgen führt, so ist es an sich die Vernunft [...]. Der Vertrag setzt [nämlich] voraus, dass die darein Tretenden sich als Personen und Eigentümer *anerkennen*“ (§ 71, S. 153). Die Seite der Vernunft wird durch dieses „Moment der Anerkennung“ (§ 71, S. 153) bestimmt.

VI. Vertrag als Vernunftform und Interessenform, „Stipulation“, Unrecht, Strafe (Grundlinien, §§ 72-104)

1. In § 72 sowie der Anm. zu § 72 wird der für die Form des Vertrages grundlegende Gedanke der ursprünglichen Reziprozität, der Umstand, dass mein Wille nur im Bezug und durch die Vermittlung mit anderem Willen existiert, noch einmal hervorgehoben („[da]s Eigentum [...] kommt durch den *Vertrag* zustande, S. 155), ebenso der Gedanke, dass im Vertrag diese Vermittlung die Kontrahenten zugleich vereint und sondert: „der Widerspruch, dass Ich für mich seiender, den anderen Willen ausschließender Eigentümer insofern *bin* und *bleibe*, als ich in einem mit dem anderen identischen Willen aufhöre, Eigentümer zu sein“ (§ 72, S. 155).

2. In § 75 schwächt Hegel die Bedeutung der Vernunftseite des Vertrags überraschend ab, der identische Vertragswille soll nur gemeinsamer, nicht aber allgemeiner Wille sein. Diese Stelle interpretiere ich als strategischen Zug zur Abgrenzung von der Theorie des Gesellschaftsvertrags. Daher überzeugt sie mich nicht. Vielmehr steht Hegel in der Tradition der Gesellschaftsvertragstheorie: Der Vertrag begründet nicht nur Gemeinsames, sondern auch das Allgemeine, s. dazu Anm. zu § 81: „[B]eide haben im Vertrag nicht nur ihres besonderen Willens sich entäußert, sondern auch vorausgesetzt, dass gelte, das Dasein des Willens *überhaupt* – das Recht in dieser Sache – dies ist die innere wesentliche Voraussetzung – Vertragbrechen, Nichtleisten ist *gegen das Recht überhaupt* [...] – deswegen Einsicht in die Natur der Stipulation höchst wichtig, dass der Vertrag als stipuliert gültig angesehen werde [...] – so *Recht überhaupt*“ (S. 171).

3. *Stipulation* ist Hegels Ausdruck für die immanente Verpflichtungskraft der vertraglichen Übereinkunft, die nicht zur individuellen Disposition der Vertragsschließenden steht. Der Vertrag gilt, unabhängig davon, ob jemand schon zu leisten begonnen hat oder überhaupt leisten will (§ 79, S. 162 f.).

4. Anders als Hobbes entwickelt Hegel keine sprachphilosophische Begründung der Stipulation. Die Institution der Sprache bleibt merkwürdig unbestimmt. Immerhin wird der Punkt in § 78 allgemein berührt.

5. Die Grundnorm des Vertrages ist der verbindliche Konsens (Stipulation). Die meisten faktisch geschlossenen Verträge entsprechen dieser Norm, aber es gibt keine Notwendigkeit, dass dies in jedem Einzelfall so ist. Dadurch kommt das

Unrecht ins Spiel: „[W]eil sie [die Vertragsschließenden] *unmittelbare* Personen sind [ist es] zufällig, ob ihr *besonderer* Wille mit dem *an sich seienden Willen* übereinstimmend sei, der durch jenen allein seine Existenz hat. Als besonderer *für sich* vom allgemeinen *verschieden*, tritt er in Willkür und Zufälligkeit der Einsicht und des Wollens gegen das auf, was *an sich* Recht ist, – das *Unrecht*.“ (§ 81, S. 169).

6. Das Unrecht wird eingeführt als Erscheinung des Rechts in der Form des *Scheins* (§ 82, S. 172). Von den drei Formen des Unrechts, die Hegel differenziert (§ 83, S. 173 f.), sind zwei Formen Varianten des Scheins vom Recht. Zum einen in Form des bürgerlichen Unrechts: Jeder glaubt sich im Recht und „hält das Recht des Andern für Schein“ (§ 83, S. 174). Sodann in Form des Betrugs: „Recht als Schein nur für den Andern“ (§ 83, S. 174). Der dritten Form des Unrechts fehlt das Moment der – wenigstens vorgetäuschten – Affirmation des Rechts: „Unrecht an und für sich, auch nicht als Schein“ (§ 83, S. 174). Die dritte Erscheinungsform des Unrechts ist also nicht Schein, sondern „Gewalt oder Zwang [...] als Äußerung eines Willens, welche die Äußerung oder Dasein eines Willens aufhebt.“ (§ 92, S. 179)

7. Beide Grundformen des Unrechts, Schein und Zwang, negieren, der Zwang direkt und der Schein indirekt, das Recht. Zur Wiederherstellung des Rechts, zur Bekräftigung seiner Geltung, muss diese Negation ihrerseits negiert werden: „Die Wahrheit [des] Scheins ist, dass er nichtig ist und dass das Recht durch das Negieren dieser seiner Negation sich wiederherstellt, durch welchen Prozess [...] es sich als *Wirkliches* und *Geltendes* bestimmt“ (§ 82, S. 172). Dasselbe gilt für den Zwang: Der Zwang, der das *Verbrechen* ist (§ 95, S. 181), muss notwendigerweise durch einen „*zweite[n]* Zwang, der ein Aufheben [des] ersten Zwangs ist“ (§ 93, S. 179) neutralisiert werden.

8. Die Neutralisierungswirkung der Negation der Negation kann nur dadurch erreicht werden, dass der Konflikt entprivatisiert wird, sonst ist die Negation ihrerseits wieder verletzend und es entsteht der unendliche Regress der Rache (§ 102, S. 196). So führt der recht verstandene Begriff der *Strafe* notwendig in den Staat: Rationale, nicht affektive Zurückweisung des Verbrechens.

9. Die Möglichkeit, diesen Vorgang der rechtsbegründenden Neutralisierung des Verbrechens als *Vergeltung* zu bezeichnen (vgl. § 101, S. 192) hat dem wirkungsgeschichtliche Stereotyp von Hegel als dem Vergeltungstheoretiker Vorschub geleistet. Hegel geht es jedoch nur um Zurückweisung der Möglichkeit,

die anderen Strafzwecke, die er durchaus anerkennt und als wesentlich betrachtet (vgl. § 99, S. 188) unabhängig vom Gesichtspunkt der Gerechtigkeit und der Wiederherstellung des Rechts darzustellen (vgl. § 99, S. 187 f.). Als Vorstellung einer spezifischen Art von Gleichheit stellt Vergeltung eine „Absurdität“ (§ 101, S. 194) dar.

10. Dass Strafe empfindlich sein muss, „dies wird“, so Hegel, „in der Regel vorausgesetzt“ (Anm. zu § 99, S. 189). Allerdings könnte das erforderte Mindestmaß an Empfindlichkeit bereits durch den Schuldspruch erfüllt sein: „so schon *Schande*, verurteilt zu werden“ (Anm. zu § 99, S. 189).

11. Wie nach ihm Nietzsche sieht Hegel einen Zusammenhang zwischen der Unsicherheit einer Gesellschaft und ihren Strafpraktiken (Anm. zu § 96, S. 184). Auch was eine Gesellschaft für strafwürdig hält, variiert in Abhängigkeit von ihrem allgemeinen Bewusstseinszustand (vgl. Anm. zu § 96, S. 184, s. auch §§ 96, 97).

12. Hegel liefert nicht nur wichtige Beiträge zur Theorie der Strafe und der Kriminalisierung, er ist auch entscheidender Wegbereiter derjenigen Struktur, die als Straftatsystem die Grundlage des Aufbaus im strafrechtlichen Gutachten bildet. Dies gilt für die Unterscheidung von *Rechtswidrigkeit* und *Schuld*: „Entschuldigen und Rechtfertigen ist zweierlei“ (Anm. zu § 99, S. 190) und es gilt – vor allem – für die Erfassung der grundlegenden Bedeutung des *subjektiven Tatbestandes* für das Strafrecht, insofern das Strafrecht sich ganz besonders „auf den [...] Unterschied [bezieht], inwiefern ein Ereignis und Tat überhaupt eine Handlung ist [...] und [...] deren subjektive Natur selbst [betrifft]“ (§ 96, S. 184).

13. Strafrecht als Rechtsgebiet ist, folgt man dem Gesamtplan von Hegels Darstellung, vor allem aus zwei Gründen interessant. Zum einen, weil es in besonders eindrucksvoller Weise die Notwendigkeit des Übergangs vom Zivilrecht zum öffentlichen Recht darstellt. Zum anderen, weil es in besonders eindrucksvoller Weise die Bedeutung der subjektiven Zurechnung aus dem Gesichtspunkt der Handlungsverantwortung verdeutlicht.

VII. Subjektive Zurechnung, Wissen und Wollen, Recht und Wohl (*Grundlinien*, §§ 105-128)

1. Die Subjektivierung der Zurechnung markiert den Übergang vom abstrakten Recht zu dem, was Hegel „Moralität“ nennt. Dieser Begriff bedeutet aber nicht, dass mit dem zweiten Teil der *Grundlinien* die Rechtsphilosophie in Moralphilosophie übergeht. Sie bleibt Philosophie des Rechts. Das abstrakte Recht muss sich aber konkretisieren und das geschieht in jener spannungsvollen Differenz, die im Thema des Unrechts bereits ersichtlich war: dass aus dem Umstand, dass das Recht an sich gilt noch nicht folgt, dass es auch für mich gilt oder besser gesagt, dass aus dem Umstand, dass das Recht auch für mich gilt, noch nicht folgt, dass ich es auch so sehe.

2. Hegel bemerkt: „Recht *gilt*, aber *meine* Absicht, mein Zweck, Vorsatz, Grundsatz, Gewissen“ (Anm. zu § 105, S. 203) – und damit ist das Thema des gesamten zweiten Teils der *Grundlinien* umrissen. Die Bemerkung bedeutet zweierlei.

3. Zum einen ist sie so zu lesen, dass sie besagt: Recht gilt, aber *vermittelt durch* meine Absichten, Zwecke usw. Zur Erinnerung: „Der Boden des Rechts ist [...] der *Wille* welcher *frei* ist“ (§ 4, S. 46). Um nicht nur eine abstrakte Idee, sondern konkret und wirklich zu sein, braucht der freie Wille die Gestalt des subjektiven Willens. „Nur im Willen, als subjektivem, kann die Freiheit [...] wirklich sein“ (§ 106, S. 204). Der subjektive Wille ist also konstitutiv für das Recht. Der Umstand, dass Recht gilt, setzt meine Freiheit voraus, „mit meinem Wissen und *Einsicht* und *Absicht* [...] innerem Zustimmung und Fürgutfinden dabei zu sein“ (Anm. zu § 105, S. 204).

4. Recht vermittelt sich über meine Einstellungen aber auch, wenn ich nicht dabei bin, wenn ich innerlich nicht zustimme, sondern ablehne. Das ist die zweite Lesart der oben zitierten Passage: Recht gilt, *aber* meine Absicht, mein Zweck usw. Das ist das Thema des Unrechts: Meine Absichten und Zwecke können das Recht negieren. Aber auch durch diese Negation verschaffe ich dem Recht die Möglichkeit, sich seiner selbst zu vergewissern.

5. Betrachtet man den subjektiven Willen zunächst nur als für sich seienden Willen (vgl. § 106, S. 204) erkennt man die Notwendigkeit – die abstrakt bereits im Gedanken des Vertrages zum Ausdruck gekommen ist – dass der subjektive Wille über sich hinaus gehen, sich mit anderem subjektivem Willen verschränken und insofern *objektivieren* muss (§ 112, S. 209 f.). Diese Art intersubjektiver

Objektivität nennt Hegel „*allgemeine Subjektivität*“ (Anm. zu § 112, S. 210) und ihre Voraussetzung ist „*Andere Subjektivität*“, dass das „Dasein des Subjekts wesentlich sogleich Wille Anderer [ist]“ (Anm. zu § 112, S. 210). Dies ist im Grunde bereits bekannt, aber jetzt wird es nicht mehr nur am Modell des abstrakten Willens, sondern am Fall des konkreten subjektiven Willens durchgeführt.

6. Der zentrale Begriff für diese Durchführung ist der Begriff der Äußerung des Willens als *Handlung* (§ 113, S. 211) und zwar als Gegenstand der Frage, was dem subjektiven Willen *zur Verantwortung zugerechnet* werden kann. Die Frage der Zurechnung muss aus der Unbestimmtheit der Bedingungen der Handlung und der Unbestimmtheit ihrer Folgen das herausfiltern, wofür der Handelnde zur Verantwortung gezogen werden kann, wofür er – rechtlich – haften muss. Nicht alle Bedingungen und Folgen sind relevant. Hegels Antwort lautet im Kern, dass dasjenige zugerechnet werden kann, was vom *subjektiven Tatbestand* der Handlung umfasst ist. Bevor er zu Fragen der Moral übergeht, liefert Hegel eine Theorie des subjektiven Tatbestands als maßgeblicher Zurechnungsstruktur und damit einen der wichtigsten Beiträge zur Theorie und Dogmatik rechtlicher Zurechnung.

7. Dabei geht es vor allem um *strafrechtliche* Zurechnung, denn es ist nicht so sehr das Zivilrecht, sondern gerade das Strafrecht, das sich durch ein besonderes Interesse am subjektiven Tatbestand auszeichnet sowie dem, was den subjektiven Tatbestand ausmacht, nämlich Kenntnisse, Vorstellungen, Absichten, Motive und Zwecksetzungen.

8. Nähert man sich dem Texts Hegels von der herkömmlichen Dogmatik des Strafrechts, muss man vorsichtig sein, dass man den Hegelschen Begriffen nicht einfach die Bedeutungen unterlegt, die sie im dogmatischen Sprachgebrauch haben. Die Bedeutung gleichlautender Begriffe differiert z.T. erheblich.

9. Der erste Abschnitt des zweiten Teils heißt „Der Vorsatz und die Schuld“ (§§ 115-118). Weder mit dem Begriff der Schuld noch mit dem des Vorsatzes ist das gemeint, was herkömmlich im Strafrecht so bezeichnet wird.

10. Schuld steht nicht für die komplexe Frage der Einsichts- und Steuerungsfähigkeit (§ 20 StGB), sondern für den allgemeinen Gedanken der Zurechnung. Er bedeutet zunächst nur Kausalität im Sinne äquivalenter Bedingungen: „Eine Begebenheit, ein hervorgegangener Zustand ist eine konkrete äußerliche Wirk-

lichkeit, die deswegen unbestimmbar viele Umstände an ihr hat. Jedes einzelne Moment, das sich als Bedingung, Grund, Ursache eines solchen Umstandes zeigt und somit das Seinige beigetragen hat, kann angesehen werden, dass es schuld daran sei oder schuld daran habe.“ (§ 115, S. 215). Im Strafrecht bedient man sich einer einfachen Methode zur Erfassung dieser noch völlig unbestimmten und unspezifischen Form der Kausalität: Etwas ist ursächlich, wenn es nicht hinweggedacht werden kann, ohne dass das betreffende Ereignis entfiel. Es ist klar, dass dies für die Zurechnung nicht ausreicht. Hegel differenziert daher spezifischere Zurechnungskriterien. Zentral ist die „Reflexion des Unterschiedes von *Tat* und *Handlung*“ (§ 118, S. 219)

11. Zuvor erläutert er allerdings noch ein Haftungsprinzip, das nicht auf diesem Unterschied beruht, nämlich das Prinzip einer tatunabhängigen Haftung aus der Eigentumssphäre: „Meine eigene Tat ist es zwar nicht, wenn Dinge deren Eigentümer ich bin und die als äußerliche in mannigfaltigem Zusammenhange stehen und wirken [...], anderen dadurch Schaden verursachen. Dieser fällt mir aber *mehr* oder *weniger* zur Last, weil jene Dinge überhaupt die meinigen, jedoch auch nach ihrer eigentümlichen Natur nur mehr oder weniger meiner Herrschaft, Aufmerksamkeit usw. unterworfen sind.“ (§ 116, S. 216) Dass ich mein Eigentum mehr oder weniger beherrschen kann, deutet freilich schon auf ein anderes Haftungsprinzip, nämlich das der Fahrlässigkeit (vgl. dazu Anm. zu § 116, S. 217).

12. Hegels zentraler Punkt in der Zurechnungsfrage, die „Reflexion des Unterschiedes von *Tat* und *Handlung*“ (§ 118, S. 219) entspricht in etwa den Haftungsgründen der Fahrlässigkeit und des Vorsatzes, wobei der Hegelsche Begriff des Vorsatzes nicht so einfach mit dem herrschenden strafrechtsdogmatischen Begriff des Vorsatzes korreliert werden kann, indem er zum einen lediglich erst die „*Vorstellung* überhaupt“ (Anm. zu § 119, S. 224) meint, dann aber auch – spezifischer – die instrumentell gerichtete Vorstellung, die *Zwecksetzung*, für die er auch den Begriff der *Absicht* verwendet. Erst dieses spezifischere Verständnis des Vorsatzes als Zwecksetzung entspricht dem zentralen Begriff der Äußerung des Willens als Handlung. Von den unbestimmten Bedingungen und Folgen einer Handlung ist nur das zu verantworten, was entweder unmittelbar bezweckt war oder was mittelbar, über die instrumentelle Wahl der Mittel, bezweckt wurde.

13. Zwecksetzung ist daher das entscheidende Kriterium der Zurechnung, „das Subjekt hat [...] in seinem Zwecke seinen eigenen besonderen Inhalt, der die

bestimmende Seele der Handlung ist.“ (§ 121, S. 228 f.) Am Kriterium des Zwecks bemisst sich auch, welche Folgen der Handlung ihr noch zugerechnet werden können und welche nicht: „Die Handlung [...] hat mannigfaltige *Folgen*. Die Folgen, als die *Gestalt*, die den *Zweck* der Handlung zur *Seele* hat, sind das *Ihrige* (das der Handlung Angehörige), – zugleich aber ist sie, als der in die *Äußerlichkeit* gesetzte Zweck, den äußerlichen Mächten preisgegeben, welche ganz anderes daran knüpfen, als sie für sich ist, und sie in entfernte, fremde Folgen fortwälzen. Es ist ebenso das Recht des Willens, sich nur das erstere *zuzurechnen*, weil nur sie in seinem *Vorsatze* liegen.“ (§ 118, S. 218)

14. Das Recht des Willens ist also notwendig verbunden mit dem „*Recht des Wissens*“ (§ 117, S. 217). Es liegt darin, dass die Setzung und Verfolgung eines Zwecks „die *Vorstellung der Umstände* desselben“ (§ 117, S. 217) einschließt. Das Recht des Willens ist insofern Recht des Wissens, als der Wille „in seiner *Tat* nur dies als seine *Handlung* anzuerkennen und nur an dem *schuld* [hat], was er von ihren Voraussetzungen in seinem Zwecke weiß, was davon in seinem *Vorsatze* lag.“ (§ 117, S. 217, zum Einschluss des Wissenkönnens in das Kriterium des Wissens s. Anm. zu § 132 Anm., S. 250).

15. Vorsatz ist aber nicht nur Wissen, sondern, so wie es die herkömmliche strafrechtliche Standarddefinition besagt, auch *Wollen*. Sonst wäre er nicht als Kriterium der Zwecktätigkeit darstellbar. Sofern man den Vorsatz (für bestimmte Zwecke der Darstellung) auf Wissen verengt, benötigt man noch einen anderen Begriff, dann lässt sich sagen, dass man „eine Absicht haben muss im Handeln, nicht nur Vorsatz“ (Anm. zu § 118, S. 222). Für Hegel ist diese Differenzierung aber nicht bedeutsam, wie aus der folgenden Bestimmung zu ersehen ist: „Der Vorsatz [...] enthält [...] die *Absicht*“ (§ 119, S. 223). Absicht ist hier nicht im technischen strafrechtlichen Sinne als sog. direkter Vorsatz ersten Grades zu verstehen, der nur das erfasst, worauf es dem Täter unmittelbar ankommt, sondern Absicht steht für den Gedanken der Zwecktätigkeit, durch welche die Handlung – gegenüber der bloßen Tat – zum eigentlichen und wahren Bezugspunkt der Zurechnung wird. „Absicht gehört zur Vollständigkeit der Handlung“. (Anm. zu § 119/120, S. 226)

16. Nicht zufällig erörtert Hegel diesen Punkt immer wieder an strafrechtlichen Beispielen. Aus seiner Zurechnungslehre lässt sich folgern, dass grundsätzlich nur solche Handlungsfolgen kriminalrechtliche Vorwerfbarkeit begründen können, die einem Handelnden über die Frage zugerechnet werden können, was er im Verfolg der Verwirklichung seiner Handlungspläne direkt oder in direkt be-

zweckt hat. Deswegen Hegels Bezugnahme auf die Figur des *dolus indirectus* (vgl. § 119, S. 224, s. auch Anm. zu § 119/120, S. 227). Im Strafrecht ist die maßgebliche Frage. *Warum hast Du das getan?* (vgl. § 121, Zusatz, S. 229) Und die wichtigste Entgegnung lautet: *Ich habe es nicht gewollt* (vgl. Anm. zu § 120, S. 228).

17. Damit soll nicht behauptet werden, mit Hegels Zurechnungslehre sei die Kriminalisierung von Fahrlässigkeit nicht kompatibel. Immerhin lässt er durchblicken: „Mensch muss nicht zu ängstlich und peinlich in Rücksicht auf die Folgen sein“ (Anm. zu § 118, S. 219). In welchem Umfang man unaufmerksames oder sorgloses Verhalten mit den Mitteln des Strafrechts sanktioniert, ist aber letztlich kontingent und eine rechtspolitische Frage (vgl. § 15 StGB). Was sich aus Hegel aber sicher herleiten lässt, ist, dass Strafrecht eine hervorgehobene Form der Zurechnung ist und eine solche Hervorhebung im Grunde nur da einleuchtet, wo man Folgen einer Handlung auf einen Handlungsgrund oder Handlungszweck beziehen kann, was innerhalb der Fahrlässigkeitstat nicht möglich ist.

18. Die Frage der Vorwerfbarkeit hängt natürlich auch mit jener der Zurechnungsfähigkeit zusammen. Hegel diskutiert am Rande auch die Frage der Zurechnungsfähigkeit und nimmt hier eine Position ein, nach der nur schwere Beeinträchtigungen der Willensbildung (Blödsinn, Verrücktheit) die Verantwortlichkeit ausschließen können (vgl. § 120, S. 226, s. auch Anm. zu § 120 Anm., S. 228; s. auch § 132, S. 246 f. mit dem wichtigen Hinweis, dass sich „[e]ine bestimmte Grenze [...] für diese Zustände [...] nicht festsetzen [lässt]“).

19. „Die Absicht und das Wohl“ (§§ 119-128): Der subjektive Wille und seine Verwirklichungsform, die Handlung, sind selbstverständlich nicht nur ein Thema des Strafrechts, meine Absichten und Zwecke müssen nicht auf Rechtsverletzung gerichtet sein, auf was sie aber immer bezogen sind, ist *mein Wohl*. Dass es mir wohl ergeht (vgl. Anm. zu § 119/120, S. 227) kann in eine Art von Konflikt mit dem abstrakten Recht geraten, die nicht kriminalrechtlich relevant ist, sondern vielmehr zeigt, dass das abstrakte Recht, solange es keine sozialen Garantien enthält, noch ein unbefriedigendes und unterentwickeltes Recht ist. In diesem Sinne kann es zu einer „Kollision des Wohl[s] und des Rechts“ kommen (Anm. zu § 119, S. 225, s. auch Anm. zu § 119/120, S. 227). Dieses Thema der sozialen Garantien und des Sozialstaats wird später aufgegriffen.

20. Der Begriff des Wohls ermöglicht eine konkretisierende Neubeschreibung der Reziprozität und der in ihr angelegten notwendigen Verallgemeinerung der Interessen. Ich kann nicht vernünftigerweise nur mein eigenes Wohlergehen wollen, sondern ich erkenne, dass mein Wohl mit dem „Wohl anderer“ (Anm. zu § 119, S. 225, s. auch § 125, S. 236) verbunden und auf das „Wohl *aller*“ oder jedenfalls das „Wohl *vieler anderer*“ (§ 125, S. 236) bezogen ist, „da mein Wohl nicht bestehen kann ohne das Wohl Anderer“ (Anm. zu § 126, S. 238 oben). Insofern muss das Moment der Befriedigung (vgl. § 121, S. 229, Anm. zu § 123, S. 231) in der Handlung aus der Selbstbezogenheit in allgemeinere Verhältnisse übergehen (System der Bedürfnisse, Staat).

21. Der Gesichtspunkt des Wohls kann in einen Gegensatz zum Recht geraten (Anm. zu § 119/120, S. 227). Diesen Punkt stellt Hegel auch für den Fall dar, dass das Leben selbst (als Inbegriff des persönlichen Daseins) in *Not* gerät. Dann wird für besonderes Wohl auch Recht verletzt (Anm. zu § 126, S. 239). Das Recht kann diese Kollision aber auch mit eigenen Mitteln verarbeiten und den Konflikt von Recht und Wohl so übersetzen, dass „die beiden allgemeinen Momente des Rechts selbst in Kollision geraten“ (Anm. zu § 127, S. 240), nämlich *Dasein* und *Freiheit* (§ 128, S. 241). Die Vermittlung dieser beiden Momente, Dasein und Freiheit, Recht und Leben (s. Anm. zu § 128, S. 241) ist das *Gute* (§ 128, S. 241), für sich genommen sind die Momente einseitig, die Erkenntnis der Einseitigkeit bedingt die Vorstellung ihrer (zunächst abstrakt wünschenswerten) Einheit (Anm. zu § 128, S. 242), das bedeutet, wie aus Hegels Beispiel des *beneficium competentiae* hervorgeht, dass das Recht nicht nur die Freiheit, sondern auch das Dasein, wenigstens im Sinne eines würdeerhaltenden Existenzminimums, garantieren muss.

VIII. Moralität und Kriminalität (Grundlinien, §§ 129-140)

1. „Das Gute und das Gewissen“ (§§ 129-140): Das Gute ist eingeführt als die Idee der Einheit von (abstraktem) Recht und Wohl (§ 129, S. 243), das Wohl in dieser Einheit ist wesentlich „*allgemeines Wohl*“ (§ 130, S. 243). Es ergibt sich die Vorstellung des unbedingten Guten als einer Notwendigkeit, die „das *absolute Recht* [hat] gegen das abstrakte Recht des Eigentums und die besonderen Zwecke des Wohls.“ (§ 130, S. 244).

2. Diese Notwendigkeit tritt nach einer Seite ihrerseits erst abstrakt auf, nämlich in der Vorstellung, dass das eigene subjektive Wollen der Idee des Guten

gemäß sein soll (§ 131, S. 244). Insoweit hat das (unbedingte) Gute „zu dem besonderen Subjekte das Verhältnis [...] der Pflicht“ (§ 133, S. 250), nämlich der Pflicht „*Recht* zu tun und für das *Wohl*, sein eigenes Wohl und das Wohl in allgemeiner Bestimmung, das Wohl anderer zu sorgen“ (§ 134, S. 251). Diese Form der inneren Notwendigkeit des Guten ist in Kants kategorischem Imperativ (übrigens auch unter Einschluss des Wohls anderer) dargestellt. Sie wird von Hegel – etwas billig – als zu indifferent gebrandmarkt (vgl. § 135, S. 252 f.).

3. Die Kritik des kategorischen Imperativs ist aber gar nicht das Interessante, sondern die kriminologische Theorie, die Hegel im Ausgang von der problematischen Form einer unbedingten inneren Verpflichtung entwickelt. Sofern nämlich das Gewissen in dieser Form sich der Überprüfung seiner Intersubjektivierbarkeit verweigert, kann es sich sehr schnell und sehr leicht mit Inhalten füllen, in denen es „auf dem Sprunge [ist], ins Böse umzuschlagen“ (§ 139, S. 261). Der Ursprung des Bösen im Gewissen ist der Verlust der Fähigkeit zu erfassen oder die Verweigerung des Versuchs zu bestimmen, „ob das, was es für gut hält oder ausgibt, auch wirklich gut ist“ (§ 137, S. 255).

4. Nur in der Sphäre der Öffentlichkeit, „im *Staate*, als der *Objektivität* des Vernunftbegriffs“ (§ 132, S. 246), ist die Fähigkeit zu dieser Unterscheidung garantiert (vgl. § 132, S. 246 f.). Das Gewissen wie überhaupt alles subjektive Wissen ist dem Erfordernis seiner öffentlichen Überprüfbarkeit unterworfen (s. § 137, S. 255).

5. Wo es sich der Überprüfung entzieht, kann es ins Böse umschlagen, wobei die Frage, inwieweit das Böse sich seiner bewusst sein muss, um als böse zu gelten, die juristische Frage des Unrechtsbewusstseins (vgl. § 17 StGB) betrifft und keine eindeutige Antwort erlaubt (vgl. § 140, S. 267, vgl. auch § 132, S. 246 ff.). Hegel kann plausibel machen, dass eine besonders perfide Form des Bösen durch die Möglichkeit bedingt ist, dass der Böse, „für sich selbst eine Berechtigung zum Bösen finden [kann], indem er durch sie es für sich zum Guten verkehrt.“ (§ 140, S. 268)

6. Tatsächlich gilt es als kriminologisch (sozialpsychologisch) gesichert, dass die Fähigkeit zu besonders schrecklichen Verbrechen durch eine Moralumkehr ermöglicht wird, in der das Böse zum Guten im Sinne einer höheren Moral stilisiert wird. Hegel beschreibt diese Referenzrahmenverschiebung erstaunlich modern so, dass die Zweifel, ob eine Absicht wirklich gut ist, durch die Gewissheit verdrängt werden, dass das Gute wirkliche Absicht ist (§ 140, S. 269).

Durch diese Verschiebung wird eine unbegrenzte kriminelle Energie freigesetzt, die Hegel, erneut erstaunlich modern, auf die im Kern genozidale Vorstellung „der Ausrottung des Schlechten“ als gute Tat bezieht (§ 140, S. 271).

7. Dass moralumkehrende Referenzrahmenverschiebungen irritierend schnell und überall stattfinden können, deutet Hegel so, dass „eine *höchst geringe* Verstandesbildung dazu hin[reicht], um [...] für jede Handlung eine positive Seite und damit einen guten Grund und Absicht herauszufinden.“ (§ 140, S. 271)

IX. Vorgängige Praktiken, Gewohnheit, Vertrauen, Institutionen („Sittlichkeit“) (Grundlinien, §§ 141-181

1. Die Vorstellungen des Guten und das Gewissen müssen sich verallgemeinern und objektivieren (§ 141, S. 286). „Das objektive Sittliche, das an die Stelle des abstrakten Guten tritt [...] sind [...] die *an und für sich seienden Gesetze und Einrichtungen*.“ (§ 144, S. 293 f.)

2. Hegel meint damit nicht bestimmte Gesetze und Einrichtungen, sondern den Umstand, dass es überhaupt Institutionen und Regeln gibt. Es geht also nicht um Affirmation einer bestehenden Ordnung, sondern darum, dass es, bevor sich die Subjekte Gedanken machen können, vorgängige soziale und gesellschaftliche Praktiken gibt, die in die Subjekte hineinwirken und ihnen entgegenreten.

3. Zu diesen vorgängigen „*sittlichen Mächte[n]*“ (§ 145, S. 294) befindet sich das Subjekt in verschiedenen Verhältnissen. Zum einen treten ihnen die Formen der objektiven Welt als *selbständige* entgegen: „Für das Subjekt haben die sittliche Substanz, ihre Gesetze und Gewalten einerseits als Gegenstand das Verhältnis, dass *sie sind*, im höchsten Sinne der Selbständigkeit“ (§ 146, S. 294 f.).

4. Diese Erfahrung setzt freilich voraus, dass sich die Subjekte auch schon – in gewissen Sinne – als selbständig erfahren. Gegenüber dieser Erfahrung gibt es aber auch das Verhältnis eines reflexionslosen Eins-Seins mit dem Vorgegebenen, die „*Gewohnheit* desselben als eine *zweite Natur*“ (§ 151, S. 301): „Andererseits sind sie [die sittlichen Mächte] dem Subjekte nicht ein *Fremdes*, sondern es gibt das *Zeugnis des Geistes* von ihnen als von *seinem eigenen Wesen*, in welchem es sein *Selbstgefühl* hat und darin als seinem von sich ununter-

schiedenen Elemente lebt, - ein Verhältnis, das unmittelbar noch identischer als selbst *Glaube* und *Zutrauen* ist.“ (§ 147, S. 295)

5. Bei der blinden und besinnungslosen Reproduktion vorgegebener Praktiken kann es nicht bleiben. Glaube und Zutrauen bezeichnen ein bereits bewusstes Verhältnis zum Vorgegebenen, freilich eines in dem dasselbe gerade noch nicht kritisch befragt oder in Zweifel gezogen ist. Immerhin aber: „Glaube und Zutrauen gehören der beginnenden Reflexion an uns setzen eine Vorstellung und Unterschied voraus“ (§ 147, S. 295). Genauer: Die „verhältnislose Identität, in der das Sittliche die wirkliche Lebendigkeit des Selbstbewusstseins ist, kann [...] in ein Verhältnis des Glaubens und der Überzeugung und in ein durch die *weitere Reflexion* vermitteltes übergehen, in eine Einsicht durch Gründe“ (§ 147, S. 295 f.).

6. Hegels Einführung in den dritten Teil der Grundlinien möchte nicht die sittlichen Mächte affirmieren, sondern nur einsehen lassen, dass Einsicht durch Gründe nicht in der Luft hängt, sondern in grundlosen Gründen gründet, deren Grundlosigkeit daraus hervorgeht, dass sie nicht allesamt und jederzeit reflektiert und problematisiert werden können. Es geht also um eine Philosophie vorgängiger, durch die Praxis des Lebens selbst vermittelter Gewissheit, wie sie später etwa Wittgenstein in den Studien *Über Gewissheit* entwickelt.

7. Diese Gewissheiten sind nicht in dem Sinne normativ, dass man sich ihnen ausdrücklich verpflichtet weiß oder ihre Inhalte im Sinne einer Pflichtenlehre darstellen könnte (vgl. § 148, S. 296 f.). Hegel verwendet zur Bezeichnung ihrer vorgängigen Bindungskraft den Begriff der immanenten Pflicht (s. § 148, S. 297). Als solche wirkt sie auch im „Verhältnis von Subjekt zu Subjekt“ und begründet eine „Einigkeit der Individuen“ (Anm. zu § 151, S. 303).

8. Sie begründet auch – abstrakt betrachtet – eine Einheit von Pflicht und Recht, denn „der Mensch hat durch das Sittliche insofern Rechte als er Pflichten, und Pflichten, insofern er Rechte hat.“ (§ 155, S. 304). Wieso dieser Zusammenhang von Recht und Pflicht im Vertragsverhältnis grundsätzlich anders sein soll (vgl. § 155, S. 304, v.a. auch Anm. zu § 155, S. 304 f.), vermag Hegel für mich nicht ausreichend zu begründen. Sind im Vertragsverhältnis Recht und Pflicht denn nicht auch „absolut vermittelt“ (vgl. Anm. zu § 155, S. 305)? Klar ist, das, je weiter ich in die Besonderung der Rechtsverhältnisse eintrete, Rechte und Pflichten auseinander treten (Anm. zu § 155, S. 305; s. auch § 261, S. 407 ff.).

9. Dem vorblickenden § 157 zufolge wird das Thema der Sittlichkeit nach folgenden leitenden Gesichtspunkten entfaltet: Naturverfassung (Familie), Rechtsverfassung und Staatsverfassung (§ 157, S. 306). Etwas bestimmter sind damit die folgenden Themen angesprochen: Familie, Marktgesellschaft, Rechtsstaat, Sozialstaat, Verfassungsstaat nach innen und nach außen.

X. Bürgerliche Gesellschaft: Marktbeziehungen, Rechtsstaat, Sozialstaat, (Grundlinien, §§ 182-256)

1. Der Abschnitt über die Familie ist der schwächste der gesamten Grundlinien, Hegel reproduziert hier manche Vorurteile und Weisheiten derart unreflektiert, dass es stellenweise sogar schmerzhaft ist. Die Inhalte des Abschnitts wirken aber nicht systematisch in der Darstellung fort, so dass sie vernachlässigt werden können. Notwendig ist nur folgendes: Familie ist etwas Vorrechtliches, „[d]as Recht [...] tritt nur insofern [...] hervor, als die Familie in die Auflösung übergeht“ (§ 159, S. 308). Damit ist aber schon das allgemeine Problem beschrieben, nämlich die Auflösung traditionaler Formen der Vergemeinschaftung durch systemfunktionale Anforderungen der Konkurrenz und der Kooperation.

2. „[D]ie in der Einheit der Familie [...] gebundenen Momente müssen [...] zur selbständigen Realität entlassen werden, – die Stufe der Differenz [...] die *bürgerliche Gesellschaft*“ (§ 181, S. 338). Was derart zur selbständigen Realität entlassen wird, das sind die Individuen, die aus Eigeninteresse konkurrieren und kooperieren und derart gegeneinander zugleich doch auch miteinander auf ein Gemeinsames bezogen sind: „Die konkrete Person, welche sich als *besondere* Zweck ist [...], ist das *eine Prinzip* der bürgerlichen Gesellschaft, - aber die besondere Person als wesentlich in *Beziehung* auf andere [...], so dass jede durch die andere und zugleich schlechthin nur als durch die Form der *Allgemeinheit*, das *andere Prinzip*, *vermittelt* sich geltend macht und befriedigt.“ (§ 182, S. 339).

3. Diese zwei Prinzipien – Konkurrenz und Kooperation – bedingen ein „System allseitiger Abhängigkeit“ (§ 183, S. 340), das bedeutet, dass individuelles Wohl nur in Austauschbeziehungen aller mit allen verwirklicht werden kann. Dieses System, die marktförmig integrierte Gesellschaft, bezeichnet Hegel auch als „äußeren Staat“ (§ 183, S. 340).

4. Diese Form der äußeren, ausschließlich über ökonomische Austauschbeziehungen integrierten Gesellschaft hat zugleich desintegrierende Wirkungen, die

eine konservative Kritik der bürgerlichen Gesellschaft auf den Plan ruft: „Die Besonderheit für sich [...] zerstört in ihren Genüssen sich selbst [...]. Die bürgerliche Gesellschaft bietet [...] das Schauspiel [...] der Ausschweifung, des Elends und des [...] physischen und sittlichen Verderbens“ (§ 185, S. 341). Der konservativen Kritik kann das moderne Individuationsprinzip nur als Sittenverfall erscheinen, sie ist nicht in der Lage, sein notwendiges und vernünftiges Moment begreifen (vgl. § 185, S. 341 f.).

5. Aber auch ihren eigenen Individuen kann die immanente Vernunft der bürgerlichen Gesellschaft nicht so einfach erscheinen: „[D]er *Prozess*, [...] die Willkür der Bedürfnisse *zur formellen Freiheit* [...] zu erheben“, so Hegel, „[liegt] nicht im Bewusstsein dieser Mitglieder der bürgerlichen Gesellschaft als solcher“ (§ 187, S. 343).

6. Das unbewusst Vernünftige der bürgerlichen Gesellschaft ist, dass ihr Integrationsmodus der allseitigen Austauschbeziehungen aus sich heraus den Gedanken der Gleichheit der Person und der universellen Geltung des Rechts hervortreibt: „[D]as Prinzip der Besonderheit geht eben damit, dass es sich für sich zur Totalität entwickelt, in die *Allgemeinheit* über“ (§ 186, S. 343). In dieser Allgemeinheit bildet sich der Gedanke der universellen Menschenrechte heraus: „Es gehört der Bildung, dem *Denken* als Bewusstsein des Einzelnen in Form der Allgemeinheit, dass 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.“ (§ 209, S. 360)

7. Derart auf die ihr immanenten ideellen Gehalte bezogen, offenbart sich in der bürgerlichen Gesellschaft „die Seite der *Befreiung*, dass die strenge Naturnotwendigkeit des Bedürfnisses versteckt wird und der Mensch sich zu [...] einer nur selbstgemachten Notwendigkeit [...] verhält.“ (§ 194, S. 350). Im Verstecken ist die Naturnotwendigkeit freilich noch nicht wirklich überwunden und deswegen radikalisiert Hegel das gesellschaftliche Emanzipationsprogramm wie folgt: „Der Vernunftzweck ist [...] dass die *Natureinfalt* [...] weggearbeitet werde“ (§ 187, S. 344).

8. Bevor sie das tun kann, muss sich die Arbeit allerdings erst einmal durch die bürgerliche Gesellschaft hindurcharbeiten. Hegel liefert eine erstaunlich moderne soziologische Analyse der materiellen Reproduktionsbedingungen in funktional ausdifferenzierten, marktförmig integrierten Gesellschaften. Durch „Tätigkeit und Arbeit“ sind im System der Bedürfnisse die materiellen Interes-

sen vermittelt (§ 189, S. 346), diese Vermittlung unterliegt einer fortschreitenden Partikularisierung und Abstraktion (vgl. §§ 190, 191, S. 347 ff.). Hegel schreibt: „Die Vermittlung, den *partikularisierten* Bedürfnissen angemessene, ebenso *partikularisierte* Mittel zu bereiten und zu erwerben, ist die *Arbeit*“ (§ 196, S. 351). Arbeit steht aber nicht nur für die Partikularisierung, sondern auch für die *Abstraktion* des Produktionsprozesses. Die Abstraktion der Produktion geht mit einer fortschreitenden Arbeitsteilung und Automation einher: „Die Abstraktion des Produzierens macht das Arbeiten [...] immer mehr *mechanisch* und damit am Ende fähig, dass der Mensch davon wegtreten und an seine Stelle die *Maschine* treten lassen kann“ (§ 198, S. 352 f.).

9. Man könnte denken, dass Automation vom Naturzwang der materiellen Lebenserhaltung entlastet, aber dass sie gegenwärtig häufig nicht als Befreiung von der „Natureinfalt“, sondern als drohende Arbeitslosigkeit erlebt wird, deutet auf den Grundwiderspruch der bürgerlichen Gesellschaft hin, dass die Gleichheitsversprechen nicht durch eine Gleichheit der Partizipation am realen gesellschaftlichen Vermögen eingelöst werden. Strenge Vermögensgleichheit ist für Hegel freilich eine unvernünftige Forderung (vgl. §§ 199, 200, S. 353 f.), aber das Problem der bürgerlichen Gesellschaft ist auch nicht, dass nicht alle genau gleich viel haben, sondern dass es eine eklatante Kluft zwischen Vermögenden und Nicht-Vermögenden gibt: „Die Richtung des gesellschaftlichen Zustands auf die unbestimmte Vervielfältigung und Spezifizierung der Bedürfnisse, Mittel und Genüsse [...] – der *Luxus* – ist eine ebenso unendliche Vermehrung der Abhängigkeit und Not (§ 195, S. 350 f.)

10. Damit ist die *soziale Frage* aufgeworfen, die Hegel im Kapitel über *Polizei und Korporation* (§§ 230-256) wieder aufgreift, in welchem er die Notwendigkeit aufzeigt, dass sich der äußere Staat wegen des Grundwiderspruchs im System der Bedürfnisse vom Rechtsstaat zum Sozial- oder Wohlfahrtsstaat fortentwickelt, in dem sich das abstrakte Recht mit dem Gesichtspunkt des Wohls vermittelt und damit – über die bloß „moralische“ Auffassung der Richtigkeit der Integration von Recht und Wohl hinaus – konkretisiert und materialisiert hat.

11. Zuvor thematisiert er im Kapitel über die *Rechtspflege* (§§ 209-229) vermischte Gedanken zu klassischen Fragen der Rechtsphilosophie und Rechtsmethodik, vor allem zum Verhältnis von positiv geltendem und vernünftigem Recht sowie zur Frage nach den Rationalitätskriterien der Rechtsanwendung. Gegen den Rechtspositivismus wendet er ein, dass positives Recht notwendig

auf die Frage seiner Vernünftigkeit bezogen ist und somit mit einem außerpositiven Kriterium des Richtigen vermittelt ist (§ 212, S. 365). In der Anwendung des Rechts auf den Fall sind für Hegel Kontingenz, Autorität und Dezision unausweichliche Momente der Rechtsrealisierung (§ 214, S. 366 f.), das „Hin- und Hergehen“ zwischen Norm und Sachverhalt „muß [...] abgebrochen werden [...] Es lässt sich nicht vernünftig begründen“ (§ 214, S. 366).

12. Ferner finden sich im Kapitel über die *Rechtspflege* unter anderem noch Gedanken zum Hervortreten des Charakters der Gefährlichkeit in der Wahrnehmung des Verbrechens sowie zur Beobachtung einer Milderung der Sanktionen, die damit einhergeht (§ 218, S. 371 f.), Konturen einer Theorie der Gerichtsöffentlichkeit und des Prozessrechts einschließlich einer Theorie des prozessualen Missbrauchs sowie eine Auseinandersetzung mit der Thematik des Geschworenengerichts (§§ 219-229, S. 373 ff.).

13. Gegen die dysfunktionalen Wirkungskräfte des Systems der Bedürfnisse reicht die Rechtspflege als Vorkehrung nicht aus. Der *Rechtsstaat* muss zum *Sozialstaat* werden, das ist das Thema des Kapitels über *Die Polizei und Korporation* (§§ 230-256). Dabei firmiert Polizei nicht lediglich im engeren modernen Sinne des Polizei- und Ordnungsrechts als Behörde zur Abwehr von Gefahren, sondern bezeichnet (im Sinne des älteren Begriffs der *policey*) die allgemeine Aufgabe der öffentlichen Daseinsvorsorge: Das nicht nur abstrakte, sondern „[d]as in der Besonderheit wirkliche Recht enthält [...] sowohl, dass [...] die *ungestörte Sicherheit* der Person und des *Eigentums* bewirkt [sei], als dass die *Sicherung* der Subsistenz und des Wohls der Einzelnen, – dass das *besondere Wohl* als *Recht behandelt* und *verwirklicht* sei.“ (§ 230, S. 382)

14. Sicherheit bedeutet nicht nur „innere Sicherheit“, sondern auch soziale Absicherung. Der Person und ihrem Eigentum drohen nicht nur Gefahren durch kriminelle Angriffe, sondern vor allem dadurch, dass andere Personen ihr Eigentum im Rahmen des privatrechtlich Zulässigen zum Nachteil anderer gebrauchen und ausdehnen: „Außer den Verbrechen [...] der Zufälligkeit als Willkür des Bösen –, hat die erlaubte Willkür für sich rechtlicher Handlungen und des Privatgebrauchs des Eigentums auch äußerliche Beziehungen auf andere Einzelne [...]. Durch diese [...] werden Privathandlungen eine Zufälligkeit, die aus meiner Gewalt tritt und den anderen zum Schaden und Unrecht gereichen kann oder gereicht.“ (§ 232, S. 383)

15. Der Umfang der Sicherungsaufgabe ist nicht ein für allemal bestimmt, sondern wandelt sich mit den gesellschaftlichen Verhältnissen und den gesellschaftlichen Sicherheitsbedürfnissen: „[E]s ist daher keine Grenze *an sich* vorhanden, was schädlich oder nicht schädlich, auch in Rücksicht auf Verbrechen, was verdächtig oder unverdächtig sei, was zu verbieten oder zu beaufsichtigen oder mit Verboten, Beaufsichtigung und Verdacht, Nachfrage und Rechenschaftgebung verschont zu lassen sei. Es sind die Sitten, der Geist der übrigen Verfassung, der jedesmalige Zustand, die Gefahr des Augenblicks usf., welche die näheren Bestimmungen geben.“ (§ 234, S. 383)

16. Hegel fasst die umfassende Sicherungsaufgabe, die „Aufsicht und Vorsorge der öffentlichen Macht“ (§ 235, S. 384) modern im Begriff der *Regulierung* zusammen: „Die verschiedenen Interessen der Produzenten und Konsumenten können in Kollision miteinander kommen, und wenn sich zwar das richtige Verhältnis *im Ganzen* von selbst herstellt, so bedarf die Ausgleichung auch einer über beiden stehenden, mit Bewusstsein vorgenommenen Regulierung [...] um die gefährlichen Zuckungen und die Dauer des Zwischenraumes, in welchem sich die Kollisionen auf dem Wege bewusstloser Notwendigkeit ausgleichen sollen, abzukürzen und zu mildern.“ (§ 236, S. 384 f.) Hegel – so viel wird aus der Passage deutlich – entwickelt nicht wie Marx, der an ihn anknüpfte, eine Zusammenbruchsthese, gleichwohl hält er das System der Bedürfnisse für notwendig krisenhaft und zu einer vernünftigen Selbstregulierung nicht fähig.

17. Das zeigt sich vor allem an der Unfähigkeit der bürgerlichen Gesellschaft, ihren Grundwiderspruch zu lösen, dass sie in ihrem Reichtum nicht reich genug ist, um die Armut zu verhindern (§ 245, S. 390): „Wenn die bürgerliche Gesellschaft sich in ungehinderter Wirksamkeit befindet [...], vermehrt sich die *Anhäufung der Reichtümer* [...] auf der einen Seite, wie auf der anderen Seite die *Vereinzelung und Beschränktheit* der besonderen Arbeit und damit die *Abhängigkeit* und *Not* der an diese Arbeit gebundenen Klasse“ (§ 243, S. 389). Armut und soziale Exklusion sind durch die bürgerliche Gesellschaft selbst hervorgebracht: „Es kommt [...] 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, S. 390)

18. Bleibt das System der Bedürfnisse unreguliert, verschärft sich der *Klassen Gegensatz*: „Das Herabsinken einer großen Masse unter das Maß einer gewissen Subsistenzweise [...] bringt die Erzeugung des *Pöbels* hervor, die hinwiede-

rum zugleich die größere Leichtigkeit, unverhältnismäßige Reichtümer in wenige Hände zu konzentrieren, mit sich führt. (§ 244, S. 389)

19. Dass Lebenserhaltung durch Leistung vermittelt ist, dass zum Konsum nur Arbeit berechtigt, ist nach Hegels Analyse die Grundüberzeugung der bürgerlichen Gesellschaft (§ 245, S. 390). Aus dieser Grundüberzeugung kann sie eigentlich keine soziale Hilfe gewähren, die nicht an den Imperativ einer Aktivierung der Empfänger am Arbeitsmarkt gekoppelt ist. Das System kann jedoch nicht allen Arbeit gewähren, denn dann „würde die Menge der Produktionen vermehrt, in deren Überfluß und dem Mangel der verhältnismäßigen selbst produktiven Konsumenten gerade das Übel besteht, das auf beide Weisen sich nur vergrößert.“ (§ 245, S. 390)

20. Die Instabilität dieses Systems aus Überfluss und Mangel kann nicht behoben, sondern lediglich verlängert werden, indem sich das System durch *Kolonisation* (§ 248, S. 392) über die ganze Erde ausbreitet: „Durch diese Dialektik wird die bürgerliche Gesellschaft über sich hinausgetrieben [...], um außer ihr in anderen Völkern [...] Konsumenten und damit die nötigen Subsistenzmittel zu suchen.“ (§ 246, S. 391) Die Globalisierung des Kapitalismus ist aber ohne Alternative, die fundamentale Ambivalenz der bürgerlichen Gesellschaft besteht darin, dass ihr größtes Destruktionspotential, der freie Handel, zugleich ihr größtes Zivilisierungspotential darstellt. Das *Meer* steht für den freien Handel und für die Bildung der Nationen (vgl. § 247, S. 392). Hegel deutet eine materialistische Theorie vom Ursprung des Vertrages an, wonach derselbe aus dem „Verkehr“ hervorgegangen ist, „in welchem Verkehr sich zugleich das größte Bildungsmittel und der Handel seine welthistorische Bedeutung findet.“ (§ 247, S. 391)

21. Die Steuerung der Widersprüche des kapitalistischen Systems kann also nur mit den Mitteln dieses Systems und nicht durch eine Restauration traditioneller Formen der Vergemeinschaftung erfolgen. Hegels Antwort auf die Systemwidersprüche des modernen Kapitalismus lautet aber auch nicht Revolution, sondern Regulierung (s.o.). Die Regulierungsaufgabe ist global und betrifft insbesondere transnationales Wirtschaftshandeln (vgl. § 236, S. 384 f.) und die soziale Gerechtigkeit. Die soziale Gerechtigkeit kann (wie es schon *Hobbes* feststellte, *Leviathan*, II, 30) nicht von subjektiver Hilfe abhängig gemacht werden (§ 242, S. 388). Trotz der unverlierbaren Modernisierungsleistungen des Prinzips der Subjektivität (s. § 260, S. 407) ergibt sich in der Verwirklichung der Regulierungsaufgabe eine Verschiebung vom subjektiven zum objektiven Recht: „Der

öffentliche Zustand ist [...] für um so vollkommener zu achten, je weniger dem Individuum [...] in Verbindung mit dem, was auf allgemeine Weise veranstaltet ist, zu tun übrigbleibt.“ (§ 242, S. 388 f.)

22. Damit ist jener entwickelte Status in den Blick genommen, der Gegenstand des letzten Abschnitts des dritten Teils der *Grundlinien* ist, nämlich der *Staat*. Die Passagen über die *Korporation* (§§ 250-256) bereiten dem allgemeinen Gedanken des Staates gewissermaßen den Weg. Es ist wichtig, diese Passagen (wie auch jene über die *Stände*, §§ 201-208) nicht im Sinne eines statisch-stratifikatorischen Gesellschaftsmodells zu missdeuten. Die *Korporation* widerspricht nicht dem Gedanken der funktionalen Differenzierung, sondern steht für den Gedanken der Notwendigkeit, das individuelle Bewusstsein in einem Lernprozess auf die allgemeinen gesellschaftlichen Interessen auszurichten, was in dem funktionellen Aufgabenkreis eines bestimmten Berufsstandes durch Einbindung in eine Art von genossenschaftlicher Institution gewährleistet wird.

XI. Voraussetzungen des Verfassungsstaats, Staat und Religion (*Grundlinien*, §§ 257-270)

1. Der Grundgedanke der *Korporation*, die Integration individueller und allgemeiner Interessen, verweist auf den Staat: „Der Zweck der *Korporation* [...] hat seine Wahrheit [...] in dem an und für sich *allgemeinen Zwecke* und dessen absoluter Wirklichkeit; die Sphäre der bürgerlichen Gesellschaft geht daher in den *Staat* über.“ (§ 256, S. 397).

2. Um die Rede vom Übergang zu verstehen, ist noch einmal an die eingangs hervorgehobene Methode der verdichtenden Beschreibung zu erinnern. Übergang hat keinen diachronischen Sinn. Hegel hebt hervor, dass seine Darstellung „der *wissenschaftliche Beweis* des Begriffs des Staats [ist]“, in dem „der Staat als *Resultat* erscheint“ (§ 256, S. 397). In der Wirklichkeit, meint Hegel, verhalte es sich so, dass der Staat schon da ist und sich in ihm „erst die Familie zur bürgerlichen Gesellschaft ausbildet“ (§ 256, S. 398). Hegel geht es aber um Staatsphilosophie und diese grenzt er scharf vom historischen Interesse ab: „Welches [...] der *historische Ursprung* des Staates überhaupt oder vielmehr jedes besonderen Staates, seiner Rechte und Bestimmungen sei oder gewesen sei [...] geht die Idee des Staates selbst nicht an [...]. – Die philosophische Betrachtung hat es nur mit dem [...] *gedachten Begriffe* zu tun.“ (§ 258, S. 400).

3. Der philosophische Begriff des Staates bezieht sich auf einen „vernünftigen“ Status der Vergesellschaftung, in dem die Einzelinteressen auf ein Gemeininteresse hin integriert sind: „Die *Vereinigung* als solche ist selbst der wahrhafte Inhalt und Zweck, und die Bestimmung der Individuen ist, ein allgemeines Leben zu führen; ihre weitere besondere Befriedigung, Tätigkeit, Weise des Verhaltens hat dies Substantielle und Allgemeine zu seinem Ausgangspunkte und Resultate. – Die Vernünftigkeit besteht, abstrakt betrachtet, überhaupt in der sich durchdringenden Einheit der Allgemeinheit und der Einzelheit“ (§ 258, S. 399).

4. Völlig zu Recht bezieht sich Hegel hier auf *Rousseau*, dessen Philosophie einer Integration von *volonté particuliere* und *volonté générale* genau diesen Gedanken auf den Begriff gebracht hat (vgl. § 258, S. 400). Er unterstellt Rousseau jedoch fälschlich und in einer Simplifizierung der Idee des Gesellschaftsvertrags die Ansicht, dass am Ende dann doch die Einzelinteressen maßgeblich seien (vgl. § 258, S. 400 f.). Das ist ebenso falsch, wie die „totalitäre“ Deutung Rousseaus, wonach der Gemeinwille die Einzelinteressen gleichsam absorbiere. Genauso wie es Hegel um das individuelle (konkrete) Allgemeine geht, das Gemeininteresse, in dem „das Prinzip der modernen Staaten [...], das Prinzip der Subjektivität“ (§ 260, S. 407) aufgehoben und erhalten ist, geht es Rousseau, nach seiner berühmten Problemformel, um eine Form „durch die [...] jeder, in dem er sich mit allen vereinigt, nur sich selbst gehorcht und genauso frei bleibt, wie zuvor“ (Contrat social I, 6). Die komplexe Aufgabe, den Staatswillen zu bestimmen, wird in der faschistischen brutalen Identifikation des Führerwillens mit dem Volkswillen verfehlt. Weder Rousseau noch Hegel können für die Begründung einer solchen Identifikation herangezogen werden.

5. Grundsätzlich hat der staatsbürgerliche Status eine Doppelnatur, die sich in der Verschränkung von *Rechten* und *Pflichten* äußert (vgl. § 261, S. 408 o.), die freilich in den besonderen Rechtsverhältnissen notwendig auseinandertreten: „Der Staat [...], als Durchdringung des Substantiellen und des Besonderen, enthält, dass meine Verbindlichkeit gegen das Substantielle zugleich das Dasein meiner besonderen Freiheit, d.i. in ihm Pflicht und Recht *in einer und derselben Beziehung vereinigt* sind. Weil aber [...] zugleich im Staate die unterschiedenen Momente zu ihrer *eigentümlichen* Gestaltung und Realität kommen, hiermit der Unterschied von Recht und Pflicht wieder eintritt, so sind sie, indem sie *an sich*, d.i. formell identisch sind, zugleich ihrem Inhalte nach verschieden.“ (§ 261, S. 408).

6. Aufgrund des doppelten staatsbürgerlichen Status ist das Individuum zugleich Untertan und Bürger (§ 261, S. 409), sein Interesse erschöpft sich nicht in der Pflichterfüllung: „[d]as Individuum muss in seiner Pflichterfüllung auf irgendeine Weise zugleich sein eigenes Interesse, seine Befriedigung [...] finden, und ihm [muss] aus seinem Verhältnis im Staate ein Recht erwachsen, wodurch die allgemeine Sache *seine eigene besondere* Sache wird.“ (§ 261, S. 409).

7. §§ 262-269 bereiten den Begriff der *Verfassung* vor. Er ergibt sich aus dem Begriff der Institutionen (§§ 263-265) und des Staatsorganismus (§ 269) und schließt auf Seiten der „Menge“ (§ 262) das Vertrauen in die Verfassung ein. Entscheidend ist für Hegel, dass „[d]ie Individuen der Menge [...] in [...] den Institutionen [...] ihr wesentliches Selbstbewusstsein [erreichen]“ (§ 264, S. 411) und grenzt dieses Verfassungsvertrauen vom (herkömmlichen) Patriotismus ab: „Unter Patriotismus wird häufig nur die Aufgelegtheit zu *außerordentlichen* Aufopferungen und Handlungen verstanden. Wesentlich aber ist er die Gesinnung, welche in dem gewöhnlichen Zustande und Lebensverhältnisse das Gemeinwesen für die substantielle Grundlage und Zweck zu wissen gewohnt ist.“ (§ 268, S. 413)

8. Bevor Hegel nun unter dem Begriff der *inneren Verfassung* die Staatsgewalten und das System der Gewaltenteilung thematisiert (§§ 271 ff.), wendet er sich in § 270 dem *Verhältnis von Staat und Religion* zu (s. § 270, S. 415), dem Problem der Gewaltentrennung gleichsam in seiner ursprünglichsten Form. Der Staat kommt hier als Garant des Wissens gegen Autorität und Glauben ins Spiel, er verkörpert die Vernunft gerade durch seine Unterscheidung und Abgrenzung von der Religion, die ihrerseits nur als derart abgegrenzte ihre „Freiheit und Vernünftigkeit“ (§ 270, S. 428) finden kann.

9. Hegel beginnt § 270 mit einer Ideologiekritik der Religion, indem er es als „verdächtig“ anspricht, dass Religion „vornehmlich [...] für die Zeiten öffentlichen Elends, der Zerrüttung und Unterdrückung empfohlen und gesucht“ (§ 270, S. 416) werde. Außerdem spricht er die Gefahr der Entmündigung durch die Religion an, indem er darauf hinweist, „dass die Religion eine Form annehmen kann, welche die härteste Knechtschaft unter den Fesseln des Aberglaubens und die Degradation den Menschen [...] zur Folge hat.“ (§ 270, S. 416)

10. Als Grundlage des Staates ist die Religion für Hegel völlig untauglich. Innere Verfassung bedeutet strukturierte Pluralität und dies ist mit dem Absolutheitsanspruch der Religion nicht vereinbar: „Als Anschauung, Gefühl, vorstellende

Erkenntnis, die sich mit Gott, als der uneingeschränkten Grundlage und Ursache, an der alles hängt, beschäftigt, enthält sie [die Religion] die Forderung, dass alles auch in dieser Beziehung gefasst werde“ (§ 270, S. 417). Mit diesem „totalisierenden“ Ansatz ist ein modernes Staatswesen nicht zu vereinbaren: „Wird an dieser Form auch in Beziehung auf den Staat so festgehalten, dass sie auch für ihn das wesentlich Bestimmende und Gültige sei, so ist er, als der zu bestehenden Unterschieden, Gesetzen und Einrichtungen entwickelte Organismus, dem Schwanken, der Unsicherheit und Zerrüttung preisgegeben.“ (§ 270, S. 418).

11. Unter den Bedingungen der Moderne, Subjektivität und Pluralität, kann religiöse Regierung nur destruktiv sein, Zerstörung alles dessen, was nicht dazu gehört. Fanatismus und Terrorismus liegen nahe, psychodynamisch in Form des Gewissens, das (nach der Analyse des § 140, auf den Hegel verweist, § 270, S. 418) in seiner Überzeugung vom Guten das Böse verwirklicht: „Von denen, die *Herrn suchen* und in ihrer ungebildeten Meinung alles *unmittelbar* zu haben sich versichern [...], kann nur Zertrümmerung aller sittlichen Verhältnisse, Albernheit und Abscheulichkeit ausgehen“ (§ 270, S. 419).

12. Der Staat ist aber nicht etwa gegen Religion eingestellt, im Gegenteil kann sich gerade der entwickelte Staat in Fragen des Glaubens tolerant und liberal verhalten „und selbst Gemeinden [...] in sich aushalten, welche selbst die direkten Pflichten gegen ihn religiös nicht anerkennen (§ 270, S. 420). Nicht verhandelbar ist nur, dass die religiösen Gemeinschaften nicht über dem Gesetz (§ 270, S. 421) und unter der Aufsicht des Staates (§ 270, S. 422) stehen. Dies gilt, unter Anerkennung der Glaubens- und Gewissensfreiheit (vgl. § 270, S. 422), auch für Lehren der Kirche, die „nicht bloß ein Inneres des Gewissens“ (§ 270, S. 423) zum Ausdruck bringen, sondern im öffentlichen Raum artikuliert sind und, mittelbar oder unmittelbar, auch Staat und Recht betreffen. Wo die Kirche nicht nur Kultus ist, sondern auch lehrt, „geht sie [...] in das Gebiet des Staates herüber“ (§ 270, S. 425), d.h. Autorität, Glaube und Empfindung müssen sich am Kriterium des Wissens und der Wissenschaft, für das der Staat steht und einsteht (vgl. § 270, S. 426), messen lassen.

XII. Staat nach innen: Staatsorganisation, Gewaltenteilung, Verfassung und Volk (Grundlinien, §§ 271- 320)

1. Aus dem Begriff des Staates ergeben sich zwei Hinsichten: Innen- und Außenverhältnis. Nach innen entfaltet der entwickelte Staat eine hohe funktionale Komplexität, nach außen ist er – jedenfalls zunächst – eine einfache kompakte Entität, die auf andere Entitäten dieser Art trifft: „Die politische Verfassung ist *fürs erste*: die Organisation des Staates [...] *in Beziehung auf sich selbst*, in welcher er seine Momente innerhalb seiner selbst unterscheidet [...]. *Zweitens* ist er als eine Individualität *ausschließendes* Eins, welches sich damit zu *anderen* verhält [...]“ (§ 271, S. 431).

2. Im Innenverhältnis der Verfassung ergibt sich als vernünftiges Staatsorganisationsprinzip die Gewaltenteilung. Hegel hebt hervor, dass die Vernünftigkeit der Teilung oder Trennung der Staatsgewalten nicht erschöpfend im Sinne einer Limitierung, Begrenzung und Kontrolle zu erfassen ist (vgl. § 272, S. 433), sondern dass es darauf ankommt, das funktionelle Ineinandergreifen und Zusammenspiel dieser Gewalten zu erfassen: „Die Verfassung ist vernünftig, insofern der Staat seine Wirksamkeit [...] 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“ [§ 272, S. 432). Hegel erkennt über den klassisch-liberalen Limitierungsansatz (checks and balances) und über die autoritäre Annahme einer Schwächung des Staates durch Gewaltenteilung, dass das funktionelle Zusammenspiel des Staatsgewalten die spezifische dynamische Mächtigkeit des modernen Staates bedingt.

3. Hegel differenziert vier Staatsgewalten, vgl. § 273, S. 435: *Legislative* („gesetzgebende Gewalt“), *Administrative* und *Judikative* (von Hegel unter dem Begriff der „Regierungsgewalt“ zusammengefasst) und *Gubernative* (die Regierung im eigentlichen Sinne, die „fürstliche Gewalt“). Hegel bezieht sich auf die historische Form der konstitutionellen Monarchie als vorläufig vernünftige Erscheinungsform (§ 273, S. 435 f.). Er hält ferner die herkömmliche Einteilung der Verfassungsformen in Monarchie, Aristokratie und Demokratie für überkommen und die Frage für müßig, welche Verfassung die beste ist (§ 273, S. 436, 437). Hegel geht es um eine Philosophie des modernen Verfassungsstaats und daher möchte er über eine funktionale Abstraktion der herkömmlichen Begriffe ihren Zusammenhang verdeutlichen. Knapp gefasst: Das Demokratieprinzip besagt, dass der Verfassungszustand auch durch alle legitimiert ist, aber dies bedeutet nicht, dass alle regieren oder richten oder wenigstens un-

mittelbar das Gesetz bestimmen müssten. Vielmehr muss das Allgemeine durch repräsentative Formen und auch durch zur autoritativen Entscheidung von Einzelfragen berufene Instanzen vermittelt werden.

4. Hegel lässt eine - bereits in der Vorrede (vgl. S. 20) artikulierte – Skepsis am *Volk* bzw. dem Prinzip der *Volkssouveränität* (s. § 279, S. 446 f.) erkennen. Er weist den Versuch, die Verfassung vom Volk herzuleiten, zurück und diskreditiert die Frage, wer die Verfassung machen soll, als sinnlos (§ 273, S. 439). Aus einem „bloße[n] atomistische[n] *Haufen* von Individuen“ könne überhaupt nichts hervorgehen (§ 273, S. 439). Durchaus im Widerspruch zu eigenen Argumenten (vgl. § 209, S. 360 f.) diskreditiert er beim Problem des legitimatorischen Ursprungs der Legislativgewalt das Bezugswort „Alle“ und meint, allenfalls könnte von „Vielen“ die Rede sein (§ 301, s. auch §308), doch sei auch dieses Phänomen zu strukturlos – „ungeschiedene Masse“ oder „in ihre Atome aufgelöste Menge“ (§ 303, S. 473) – um Staatsgewalt zureichend zu begründen. In der Frage der Legislativgewalt kommt Hegel daher zur Annahme der Vernunftnotwendigkeit einer Volksvertretung, also eines *repräsentativen Systems* (von Hegel auch als „ständisches Element“ bezeichnet, s. §§ 300 ff., S. 468 ff., zum Begriff des Abgeordneten bzw. der Abordnung s. §§ 308 ff., S. 476 ff., explizit zum Begriff des „Repräsentanten“ § 311, S. 480). Das unstrukturierte Volk ist für Hegel schlechthin der Schrecken, „eine formlose Masse, deren Bewegung und Tun eben damit nur elementarisch, vernunftlos, wild und fürchterlich wäre.“ (§ 303, S. 473) Er geht so weit anzudeuten, dass für den Begriff der Verfassung auf denjenigen des Volkes überhaupt verzichtet werden sollte: „Wie man in Beziehung auf Verfassung noch vom *Volke* [...] sprechen hört, so kann man schon zum voraus wissen, dass man nur Allgemeinheiten und schiefe Deklamationen zu erwarten hat“ (§ 303, S. 473 f.).

5. Aus Hegels Abneigung gegen das Volk folgen konsequent zwei weitere Vorbehalte, zum einen die Kritik des Wahlrechts (vgl. § 311, S. 481) sowie eine ambivalente Einstellung zur öffentlichen Meinung (§§ 316 ff.).

6. Die *öffentliche Meinung* bestimmt er wie folgt: „Die [...] Freiheit, dass die Einzelnen als solche ihr *eigenes* Urteilen, Meinen und Raten über die allgemeinen Angelegenheiten haben und äußern, hat in dem Zusammen, welches *öffentliche Meinung* heißt, ihre Erscheinung.“ (§ 316, S. 483). Zur Frage der Freiheit der Meinungsäußerung, dem Problem, inwieweit Äußerungen verletzen und Gegenstand einer rechtlichen Regulierung sein können s. § 319, S. 486 ff.

7. Die öffentliche Meinung ist, so Hegel, zu achten und zu verachten (§ 318, S. 485). Zu achten, denn sie „enthält [...] in sich die ewigen substantiellen Prinzipien der Gerechtigkeit, den wahrhaften Inhalt und das Resultat der ganzen Verfassung, Gesetzgebung und des allgemeinen Zustands überhaupt, in Form des *gesunden Menschenverstandes*, als der durch alle in Gestalt von Vorurteilen hindurchgehenden sittlichen Grundlage, sowie die wahrhaften Bedürfnisse und richtigen Tendenzen der Wirklichkeit.“ (§ 317, S. 483) Die öffentliche Meinung ist aber auch zu verachten, denn in ihr „tritt die ganze Zufälligkeit des Meinens, seine Unwissenheit und Verkehrung, falsche Kenntnis und Beurteilung ein“ (§ 317, S. 484).

8. Dass diese *elementare Kontingenz* für eine Verfassung wesentlich, gewissermaßen ihr *Unableitbares* ist, kommt Hegel an dieser Stelle nicht in den Sinn, vielmehr reserviert er Kontingenz und Unableitbarkeit für die (nicht gewählte, sondern durch Geburt bestimmte) „Person des Monarchen“ (§§ 279 ff., S. 444 ff.).

9. Auch wenn Hegel einen *dynamischen Verfassungsbegriff* hat (vgl. § 269, S. 414: „die *verschiedenen Gewalten* und deren Geschäfte und Wirksamkeiten, wodurch das Allgemeine sich fortwährend [...] *hervorbringt* und [...] *erhält*“), ist Verfassung bei ihm stets schon vorausgesetzt, zu einer produktiven Vermittlung von Verfassung und Volk kommt es nicht. Auch erfasst Hegel zwar den Unterschied zwischen einfachem Recht und Verfassungsrecht (vgl. § 298, S. 465), stellt ihn aber nicht so deutlich heraus wie etwa Rousseau.

10. Sehr genau arbeitet Hegel dagegen das Problem der *Gesetzesunbestimmtheit* heraus, das durch das funktionelle Ineinandergreifen der Staatsgewalten bedingt, aber dadurch auch notwendig ist: „Was Gegenstand des allgemeinen Gesetzgebung und was der Bestimmung der Administrativbehörden und der Regulierung der Regierung überhaupt anheimzustellen sei, lässt sich zwar im allgemeinen so unterscheiden, dass in jene nur das dem Inhalte nach ganz Allgemeine, die gesetzlichen Bestimmungen, in diese aber das Besondere und die Art und Weise der *Exekution* falle. Aber völlig bestimmt ist diese Unterscheidung schon dadurch nicht, dass das Gesetz [...] in sich *bestimmt* sein muss“ (§ 299, S. 466). Damit ist die Problematik des *Blankettgesetzes* als modernes Regelungsinstrument vollständig erfasst.

11. Zum Vorwurf des Wissensmangels gegen das Volk (vgl. 301, S. 469) passt nicht nur Hegels Auffassung eines repräsentativen Systems der Gesetzgebung

(s.o.), sondern auch seine Vorstellungen von einem besonderen professionalisierten Stand derer, die die Regierungsgeschäfte betreiben: die *Staatsbeamten* (§ 289, S. 458). Neben Funktions- und Organisationsbeschreibungen einer modernen Verwaltungsbürokratie (vgl. §§ 287 ff., S. 457 ff.) liefert Hegel eine Philosophie des Beamtenstandes und geradezu schon die Utopie einer zivilisierten Gesellschaft, die in ihren Geschäften alle Affekte, Leidenschaften und allen Eigensinn zurückgenommen hat, in der die subjektiven Interessen untergegangen sind und „sich die Gewohnheit allgemeiner Interessen, Ansichten und Geschäfte [erzeugt]“ (§ 296, S. 464).

Staat nach außen: Souveränität, Einmischung und Anerkennung (Grundlinien, §§ 321-360)

1. Im Außenverhältnis tritt die innere Differenzierung des Staates zurück und seine Einheit hervor, die „Persönlichkeit des Staates“ (§ 279, S. 445), „das Individuelle des Staats als solches, der selbst nur darin *einer* ist“ (§ 279, S. 444) – „die *Souveränität des Staates*“ (§278, S. 442). Dass Hegel diesen Aspekt in der individuellen Person des Monarchen verankert („Die Persönlichkeit des Staates ist nur als eine *Person, der Monarch*, wirklich“, § 279, S. 445, s. auch § 329, S. 497) ist keineswegs zwingend. Viel näher liegt es – entgegen Hegel – anzunehmen, dass erst in der „*moralische[n]* Person [...] die Persönlichkeit [des Staates] zur Wahrheit ihrer Existenz gekommen [ist]“ (§ 279, S. 445).

2. Unabhängig aber von der Frage ihrer personalen Verkörperung hat die Persönlichkeit des Staates, hat seine Souveränität, abgrenzenden und ausschließenden Charakter (§ 321, S. 490). Dieser Ausschluss findet im internationalen System des Staaten seinen Ausdruck: „Die Individualität, als ausschließendes Für-sich-sein, erscheint als Verhältnis zu anderen Staaten, deren jeder selbständig gegen die anderen ist.“ (§ 322, S. 490)

3. Staatliche Existenz ist somit „Beziehung eines *Anderen* auf ein *Anderes*“ (§ 323, S. 491). Dieses Verhältnis kann konstruktiv oder destruktiv sein. Zunächst erfasst Hegel die *destruktive* Seite: „Die Existenz dieser negativen Beziehung [eines Anderen auf Anderes] hat [...] die Gestalt eines Geschehens und der Verwicklung mit zufälligen Begebenheiten, die *von außen* kommen. Aber sie ist sein höchstes eigenes Moment, [...] die Seite, worin die Substanz als die absolute Macht gegen alles Einzelne und Besondere, gegen das Leben, Eigentum und dessen Rechte, wie gegen die weiteren Kreise, die Nichtigkeit derselben zum

Dasein und Bewusstsein bringt.“ (§ 323, S. 491) Die absolute Macht versetzt sich in die Individuen als „Pflicht, durch Gefahr und Aufopferung ihres Eigentums und Lebens [...] die Unabhängigkeit und Souveränität des Staats zu erhalten.“ (§ 324, S. 491)

4. Entgegen dem Schein einer Affirmation des Krieges, den einige Bemerkungen erwecken (vgl. § 324, S. 491 ff.), ist festzustellen, dass Hegel die Kantische Idee eines ewigen Friedens keineswegs verwirft oder diffamiert. Er hebt lediglich hervor, dass sie die gegenwärtig unwahrscheinliche und instabile „Einstimmung der Staaten voraus[setzt]“ (§ 333, S. 500). Heroismus und Fatalismus des Krieges sind, wie Hegel bemerkt, „*nur philosophische Idee oder [...] eine Rechtfertigung der Vorsehung*“, die die Frage des Rechts bewaffneter Konflikte nicht präjudiziert (§ 324, S. 493).

5. Der Heroismus verliert für Hegel angesichts der modernen Techniken des Krieges an Bedeutung (vgl. § 328, S. 496). Den Fatalismus in der Geschichtsdeutung weist er scharf als geistlos zurück und hofft auf eine den Möglichkeiten individueller Bildungsentwicklung entsprechende „Erziehung des Menschengeschlechts“ (§ 343, S. 504). „Die Weltgeschichte“, so Hegel, „ist [...] nicht [...] vernunftlose Notwendigkeit eines blinden Schicksals, sondern [...] notwendige Entwicklung der *Momente* der Vernunft“ (§ 342, S. 504). Und von „[d]enen, welche diesen Gedanken verwerfen“, schreibt er, dass ihnen „der Geist ein leeres Wort geblieben sowie die Geschichte ein oberflächliches Spiel *zufälliger*, sogenannter *nur menschlicher* Bestrebungen und Leidenschaften.“ (§ 343, S. 504)

6. Allerdings regiert im völkerrechtlich überkommenen System der Staaten jedenfalls nicht offenkundig die Vernunft, vielmehr treten das Kalkül, die Klugheit und der Eigennutz hervor. „Indem die Staaten in ihrem Verhältnisse der Selbständigkeit als *besondere* Willen gegeneinander sind [...] der *besondere Wille* [...] aber *nach seinem Inhalte* sein Wohl überhaupt ist, so ist dieses das höchste Gesetz in seinem Verhalten zu anderen“ (§ 336, S. 501). Sofern sich die Staatsinteressen auf ihre je eigenen besonderen Belange beschränken, kann das Staatensystem jedoch keine Ordnung gewährleisten, vielmehr bleibt alles Unordnung, schwankend und zufällig (vgl. § 340, S. 503). Daher muss sich, wenn es Vernunft in der Geschichte gibt, schließlich der „Geist der Welt“ (§ 340, S. 503) gegen die Beschränkungen der „Volksgeister“ (ebd.) durchsetzen.

7. Wie eine solche Entwicklung zu denken ist, deutet Hegel nur an. In Ermangelung eines Weltstaats müssen kooperative Praktiken zwischen den Staaten über Verträge etabliert werden (vgl. bereits Anm. zu § 81, S. 171 f.: „daher so wichtig, dass Völker zum Vertragsverhältnis innerhalb ihrer und gegen andere kommen“). Der Vertrag selbst ist die ursprüngliche kooperative Form, in der sich nach Hegels eigener Vertragstheorie neben dem Interessenmoment auch das vernünftige Moment einer Integration der besonderen Interessen auf ein gemeinsames und allgemeines Interesse hin vollzieht.

8. Diese Friedensstiftung durch Vertrag darf jedoch unter den Bedingungen der Wirklichkeit nicht zu abstrakt und idealistisch gedacht werden. Vielmehr vollzieht sich der Weg zu einem weltgemeinschaftlichen Status über „Kämpfe des Anerkennens“ (§ 351, S. 508). Das vernünftige Moment des Vertrages zwischen Staaten ist, wie bei Verträgen zwischen Menschen, dasjenige, das die Vertragsschließenden in relevanter Hinsicht als gleichberechtigt erkennt und damit *anerkennt*: „[E]in Staat ist [...] gegen den anderen in souveräner Selbständigkeit. Als solcher *für den anderen* zu sein, d.i. von ihm *anerkannt zu sein*, ist seine erste absolute Berechtigung.“ (§ 331, S. 498)

9. Souveränität bloß für sich ist nämlich undenkbar und kann schon gar keine rechtlichen Verhältnisse begründen. So wie der Status der natürlichen Rechtsperson auf wechselseitiger Zuweisung und Anerkennung beruht, so beruht auch der Status jener juristischen Person, für die der Name des Staates steht, darauf, dass er von anderen Entitäten vergleichbarer Art anerkannt und zugewiesen wird. Das begründet, warum es notwendig und vernünftig ist, dass Staaten kooperieren und sich über ihr selbstbezogenes Interesse hinaus auch füreinander interessieren, womit neben das Einmischungsverbot auch das Gebot der Einmischung tritt: „Sowenig der Einzelne eine wirkliche Person ist ohne Relation zu anderen Personen (§ 71 u. sonst), so wenig ist der Staat ein wirkliches Individuum ohne Verhältnis zu anderen Staaten (§ 322). Die Legitimität eines Staats [...] ist einerseits ein Verhältnis, das sich *nach innen* bezieht (ein Staat soll sich nicht in die inneren Angelegenheiten des anderen mischen), – andererseits muss sie ebenso wesentlich durch die Anerkennung der anderen Staaten vervollständigt werden. Aber diese Anerkennung fordert eine Garantie, dass er die anderen, die ihn anerkennen sollen, gleichfalls anerkenne, d.i. sie in ihrer Selbständigkeit respektieren werde, und somit kann es ihnen nicht gleichgültig sein, was in seinem Innern vorgeht.“ (§ 331, S. 498 f.)