

Frederick Neuhouser

Die Idee einer Hegelianischen ‚Wissenschaft‘ der Gesellschaft

Abstract: This paper sets out the kind of intellectual enterprise Hegel’s science of society is by explaining its *aim* (reconciliation) and the *method* it employs to achieve that aim. It argues that Hegel’s science of society, similar to Smith’s and Marx’s, offers an account of the good social order that is grounded in both an empirical understanding of existing institutions and a normative commitment to a certain vision of the good life. It spells out the criteria Hegel appeals to in his judgment that the modern social order is fundamentally good and worthy of affirmation, namely, that its three principal institutions—the family, civil society, and the constitutional state—form a coherent and harmonious whole that promotes the basic interests of all its members in a way that also realizes freedom in all three of the senses relevant to social theory: personal, moral, and social freedom.

0. Einleitung

Mein Ziel in diesem Aufsatz ist es nicht, den Inhalt der ‚Wissenschaft‘ der modernen Gesellschaft darzulegen, die Hegel in seiner *Philosophie des Rechts* (1821) erreicht zu haben behauptete, sondern die *Idee der Wissenschaft* zu artikulieren, die seinem theoretischen Projekt in diesem Text und in seiner Sozialphilosophie insgesamt zugrunde liegt. Meine Aufgabe besteht, kurz gesagt, darin, die Art von intellektuellem Unternehmen zu erklären, als das eine Hegelianische Wissenschaft der Gesellschaft sich selbst versteht. Dies beinhaltet zwei grundlegende Fragen: was das vorrangige Ziel der Hegelianischen Wissenschaft ist, und welche Methode sie anwendet, um dieses Ziel zu erreichen.

Auch wenn Hegel nicht zwischen Sozialwissenschaft und Sozialphilosophie unterscheidet – für ihn laufen Wissenschaft und Philosophie auf dasselbe hinaus –, waren seine theoretischen Bestrebungen in der *Rechtsphilosophie* sehr einflussreich für die Ausgestaltung der Projekte späterer Sozialtheoretiker. Hegels Idee einer Wissenschaft der Gesellschaft hat tiefe Affinitäten zu einer langen Tradition von Sozialtheoretikern – einer Tradition, die von Smith begonnen und von Marx, Durkheim und der Frankfurter Schule fortgesetzt wurde –, deren Theorien die Grenzen zwischen empirischer Wissenschaft und normativer Philosophie überschreiten. Was diese Theorien gemeinsam haben, ist, dass sie eine Vision einer guten Gesellschaftsordnung anbieten, die sowohl in einem detaillierten em-

pirischen Verständnis der Funktion bestehender Institutionen als auch in einer Verpflichtung gegenüber normativen Kriterien, die (im weitesten Sinne) ethisch sind, fundiert ist. Obwohl Hegels Wissenschaft der Gesellschaft stärker als die seiner Nachfolger von philosophischen Gesichtspunkten durchsetzt ist, stützen sich seine Darstellungen der verschiedenen Institutionen der modernen sozialen Welt – der Familie, der bürgerlichen Gesellschaft, und des Verfassungsstaats – in erheblichem Maße auf empirische Kenntnisse der zeitgenössischen gesellschaftlichen Wirklichkeit. Hegels sozialwissenschaftliche Bestrebungen zu artikulieren, wird helfen, seine anhaltende Relevanz für heutige Sozialtheoretiker zu erklären, die ein empirisch begründetes Verständnis der Gesellschaft suchen, aber das Ideal einer rein erklärenden ‚wertfreien‘ Sozialwissenschaft zurückweisen, die die Naturwissenschaften als ihr Modell wissenschaftlicher Objektivität betrachtet.

1. Das Ziel von Hegels Wissenschaft der Gesellschaft

Von den zwei Aspekten von Hegels Wissenschaft der Gesellschaft, die ich hier untersuche – ihr Ziel und ihre Methode –, ist der erste bei weitem leichter auf den Punkt zu bringen. Denn Hegel sagt uns geradewegs, worin das Ziel der Wissenschaft besteht, nämlich: Wirklichkeit in einer Weise zu begreifen, die in unserer Versöhnung mit derselben Realität resultiert, die die Wissenschaft begreift (*PhR*, 27).¹ Indem Hegel diese Position einnimmt, leugnet er, dass das Ziel der Wissenschaft ausschließlich theoretisch *oder* praktisch ist, zumindest im gewöhnlichen Sinn dieser Ausdrücke. Das heißt, ihr Ziel ist nicht in erster Linie, gesellschaftliche Phänomene zu erklären, bestehe dies nun darin, ihren Ursprung darzulegen, oder darin (wie Marx das für die kapitalistische Gesellschaft getan zu haben behauptet), ihre „Bewegungsgesetze“ aufzudecken. Ebenso wenig ist es das Hauptziel der Wissenschaft, menschliches Handeln anzuleiten, sei es durch die Verordnung einer Sozialpolitik, durch die Unterweisung von Individuen, wie sie ihr Leben führen sollen, oder durch die Bereitstellung einer Blaupause für gesellschaftliche Veränderung. Stattdessen, darauf besteht Hegel, beschränkt sich die Wissenschaft auf das Begreifen dessen, was ist (*PhR*, 26), wobei das in Frage stehende Begreifen sowohl von dem Verstehen abweicht, zu dem die Naturwissenschaften führen, als auch von den Kausalerklärungen, die zur gewöhnlichen Erfahrung gehören.

Der Schlüssel zur Artikulation der Idee von Wissenschaft, die Hegels Darstellung der modernen Gesellschaft zugrunde liegt, besteht darin, sowohl das Ideal der Versöhnung zu verstehen – worin es besteht und warum es gebraucht wird – als auch ihr Verhältnis zu dem besonderen Modus der Erkenntnis („wissenschaftlich“, „philosophisch“ oder „spekulativ“), das sie hervorbringt. Genauer gesagt müssen wir uns fragen, welche Art von Begreifen Hegel im Sinn hat, wenn das Begreifen der modernen Gesellschaft die Wirkung haben soll, uns mit ihr zu versöhnen. Das Erste, was über ein solches Begreifen zu sagen ist, ist, dass es ein Produkt der Vernunft statt des Verstandes ist. Wie Hegel uns im Vorwort der

¹ ‚*PhR*‘ bezieht sich auf Seitenzahlen oder Nummern von Paragraphen (§) in Hegel (1986). Hegels Anmerkungen sind mit ‚A‘ und seine Zusätze mit ‚Z‘ gekennzeichnet.

Rechtsphilosophie mitteilt, ist das Ziel der Wissenschaft „vernünftige Einsicht“, die im „Begreifen und Darstellen“ der gesellschaftlichen Ordnung als „ein in sich Vernünftiges“ (*PhR*, 26–27) besteht. Zu sehen, was etwas als in sich vernünftig zu begreifen für die Wissenschaft bedeutet, wird uns für den Rest dieses Aufsatzes beschäftigen, aber etwas, das es mit Sicherheit beinhaltet, ist, seinen Gegenstand als *gut* nachzuweisen – und damit als zustimmungswürdig.

Die Verbindung zwischen dem Vernünftigen und dem Guten zu erkennen, ist wesentlich, um die Fähigkeit der Wissenschaft zu verstehen, uns mit dem Gegenstand ihres Begreifens zu versöhnen. (Als Gott am siebten Schöpfungstag auf sein Werk blickte und „sah, dass es gut war“, beschäftigte er sich mit dem, was für Hegel als Paradigma vernünftiger Einsicht gilt.) Diese Verbindung zu erkennen macht auch klar, dass eine Wissenschaft der Gesellschaft, was immer sie auch sonst beinhaltet, ein normatives Unternehmen ist. Die moderne Gesellschaft als vernünftig zu begreifen, heißt, sie zugleich als gut zu erkennen, und diese Einsicht ist die Grundlage der affirmativen Einstellung, die den Kern der Versöhnung ausmacht. Es ist wichtig zu bemerken, dass trotz des normativen Charakters der Hegelianischen Wissenschaft die Einstellung, die sie gegenüber der Realität einnimmt, nicht Präskription sondern *Affirmation* ist: einen Zustand, der (in gewissem Sinne) bereits existiert, als gut zu bejahen. Wie Hegel berühmtermaßen behauptet, besteht das Ziel der Wissenschaft nicht darin, die Gesellschaft darüber „zu belehren, wie sie sein soll“ (*PhR*, 26).

Versöhnung beinhaltet jedoch mehr, als nur das Wirkliche als gut zu bejahen. Das kann man verstehen, wenn man zu dem oben erwähnten Beispiel der göttlichen Affirmation zurückgeht. Denn obwohl Gott seine Schöpfung als gut bejaht, wäre es merkwürdig zu sagen, dass er dadurch mit ihr versöhnt ist. Der Grund dafür ist, dass Versöhnung über Affirmation hinaus eine Bewegung aus einem vorherigen Zustand der Entfremdung impliziert, die Gott annahmegemäß nicht erfahren hat, als er die Welt erschaffen hat.² Hegels Behauptung, dass eine Wissenschaft der Gesellschaft uns mit unserer Welt zu versöhnen sucht, impliziert demnach, dass wir, bevor eine solche Wissenschaft erreicht worden ist, zumindest zum Teil von dieser Welt entfremdet sind. In diesem Zusammenhang bezieht sich Entfremdung auf eine subjektive Entfremdung von der sozialen Welt, die aus einem Gefühl oder Urteil entsteht, dass diese Welt es verfehlt, ein „Zuhause“ zu sein, dass sie unseren tiefsten Bestrebungen fremd oder unwirtlich ist.

Hegel charakterisiert Entfremdung in der modernen Welt häufig als in der Wahrnehmung begründet, dass unsere gesellschaftliche Partizipation – die Verpflichtungen, die Gesetze und gesellschaftliche Institutionen uns auferlegen – keine Quelle der Erfüllung, sondern stattdessen eine Fessel darstellen (*PhR*, 20). Die Metapher der Fessel liefert sowohl einen Hinweis auf die besondere Form, die Entfremdung in der modernen Gesellschaft annimmt, als auch eine Einsicht in den Wert, den ihre Bewohner am höchsten schätzen: moderne Individuen nei-

² Vermutlich betrachtet Hegel die ersten sechs Tage der Schöpfung als die „Entäußerung“ des Geistes, in der Gott, von seiner Arbeit eingenommen, „aus sich selbst herausgeht“, um erst am siebten Tage mit der Einsicht zu sich selbst zurückzukehren, dass das, was er geschaffen hat, gut ist. Dennoch ist diese Entäußerung keine Entfremdung, da sie keine subjektive Entfremdung Gottes von dem, was er geschaffen hat, beinhaltet.

gen dazu, ihre soziale Welt als fremd und unwirtlich wahrzunehmen, weil sie sie als ihre Freiheit beschränkend betrachten, wobei Freiheit in (verschiedenen Formen) *individueller* Souveränität über die eigenen Aktivitäten besteht.³ Eine Konzeption der individuellen Souveränität, die eine prominente Rolle in der Definition des Zwiespalts der Moderne spielt, ist „der große Eigensinn“ – einer, „der dem Menschen Ehre macht“ – sich zu weigern, die Gültigkeit von Gesetzen oder Normen anzuerkennen, die man nicht für sich selbst als „durch den Gedanken gerechtfertigt“ (*PhR*, 27) einzusehen vermag. Wie wir unten sehen werden, ist diese Konzeption der Freiheit – moralische Freiheit – der wichtigste Beitrag der modernen europäischen Kultur (wie sie von der protestantischen Reformation und der Aufklärung repräsentiert wird) zum vernünftigen Fortschritt der Menschheit. Aber dieser Beitrag bringt für die Moderne auch ein Dilemma mit sich: wie ist die Souveränität des Individuums vereinbar mit den Anforderungen des sozialen Lebens, das seinen Teilnehmern die Anerkennung verschiedener Autoritäten – des Staates, der Marktgesetze, der Normen des Familienlebens – jenseits ihres eigenen individuellen Gewissens abzuverlangen scheint?

Die Idee, dass Versöhnung das eigentliche Ziel der Wissenschaft sei – dass es für uns vernünftig sei, die „gegenwärtige und wirkliche“ soziale Welt zu bejahen (*PhR*, 24) – bedarf selbst einer Erklärung. Sie repräsentiert eine andere Hinsicht, in der Hegels Wissenschaft der Gesellschaft auf das zugeschnitten ist, was sie als den besonderen Zwiespalt der Moderne betrachtet. Hegels Auffassung ist nicht, dass Versöhnung mit der sozialen Welt unter allen historischen Umständen das angemessene Ziel der Wissenschaft ist. Versöhnung ist im Gegenteil nur in der modernen (westlichen) Gesellschaft angemessen, und zwar deshalb, weil diese Gesellschaft in ihren Grundzügen bereits vernünftig und gut ist. Unter historischen Umständen, in denen dies von der sozialen Welt nicht gilt – in allen vormodernen Gesellschaften –, ist die Affirmation der bestehenden Welt nicht vernünftig. In der *Rechtsphilosophie* kann die Idee, dass die soziale Welt bereits im Wesentlichen vernünftig ist, leicht als eine ungerechtfertigte und sogar empörende Vorannahme erscheinen. Denn Hegel selbst sagt, eine Wissenschaft der Gesellschaft nehme die Überzeugung, „was wirklich ist, ist vernünftig“ (*PhR*, 24–25) als ihren Ausgangspunkt. Eine Feststellung wie diese dient als eine Erinnerung daran, dass Hegels Wissenschaft der Gesellschaft in ein umfassendes philosophisches System eingeordnet ist, und dass ihr Ort innerhalb dieses Systems sie (in gewissem Grade) von einer Geschichtsphilosophie abhängig macht, die Geschichte als etwas betrachtet, das einem notwendigen Gang des vernunftmäßigen Fortschritts folgt.

Statt nun zu versuchen, diese Sicht der Geschichte zu verteidigen, wird es fruchtbarer sein, diese Vorannahme in Hegels Wissenschaft der Gesellschaft einfach anzuerkennen, ohne uns dadurch von der Aufgabe ablenken zu lassen, die Art des Begreifens zu artikulieren, die die Hegelianische Wissenschaft zu erreichen sucht. Es ist möglich so vorzugehen, weil die *Rechtsphilosophie* ein eigenständiges Argument für den vernünftigen Charakter der modernen Gesellschaft

³ Folglich ist es richtig, wenn Axel Honneth sagt, dass Hegel mit einer Zeitdiagnose beginnt, der zufolge die moderne Gesellschaft durch eine Tendenz zum exzessiven Individualismus bedroht ist; siehe Honneth 2001, 9.

präsentiert, das weitgehend unabhängig von den Vorannahmen bezüglich der Identität des Vernünftigen und des Wirklichen erfasst werden kann. Entgegen der überlieferten Lehrmeinung ist der Erfolg dieses sozialwissenschaftlichen Unternehmens – den vernünftigen Charakter der modernen Gesellschaft nachzuweisen – nicht von Beginn an garantiert, und dies wird durch die Schwierigkeiten evident, in die Hegel selbst bei seinem Versuch gerät, einige der realen Probleme seiner sozialen Welt – Armut zum Beispiel – mit seiner Behauptung, dass die moderne Welt vernünftig sei, in Einklang zu bringen.

Zusammengefasst: der besondere Zwiespalt der modernen Welt, wie Hegel ihn versteht, ist, dass die existierende Gesellschaft in ihren Grundzügen bereits vernünftig und gut ist, dass aber ihre Mitglieder typischerweise einzusehen versäumen, dass dem so ist (*PhR*, 16). Ihr Versäumnis, ihre Gesellschaft als vereinbar mit ihrer eigenen Freiheit – oder mehr noch, als „in sich vernünftig“ – zu erkennen, erklärt die weit verbreitete Entfremdung des modernen Lebens, deren Auflösung nicht von einer Umwälzung der Gesellschaft abhängt, sondern davon, dass ihre Mitglieder dazu gebracht werden, ihre Gesellschaft als das zu sehen, was sie ist. (Eine andere Art, dies auszudrücken, ist zu sagen, dass Hegels Ideal eines versöhnenden Begreifens die Forderung einschließt, dass soziale Praktiken für ihre Teilnehmer *vernunftmäßige transparent* werden.⁴) Die Erreichung dieses Ziels wird moderne Individuen mit einer sozialen Welt versöhnen, die allem Anschein zum Trotz grundsätzlich die Zustimmung verdient, was der Grund dafür ist, warum Begreifen, in Hegels Sinne, die dringlichste Aufgabe einer modernen Wissenschaft der Gesellschaft darstellt.

Diese Darstellung des Ziels von Hegels Wissenschaft der Gesellschaft lässt die schwierigere Frage unbeantwortet, wie – mit welcher Methode – sie ihr Ziel zu erreichen sucht. Der Rest dieses Aufsatzes wird zwei Problemen gewidmet sein, die mit der Frage der Methode zusammenhängen: was muss von der modernen Gesellschaft begriffen sein, damit eine vernunftmäßig gerechtfertigte Versöhnung das Ergebnis der Wissenschaft ist? Und wie geht Hegels Wissenschaft vor, um dieses Begreifen zu erzielen?

2. Die Methode von Hegels Wissenschaft der Gesellschaft

Im gewissen Maße wissen wir bereits, was die Wissenschaft nach Hegels Ansicht von ihrem Gegenstand zeigen muss, damit wir mit ihm versöhnt sein können: die moderne Gesellschaft muss als „in sich vernünftig“ (oder gut) nachgewiesen werden. Genauer gesagt wissen wir, dass es, um die Entfremdung der modernen Individuen zu überwinden, erforderlich ist, sie von der Vorstellung zu befreien, die Anforderungen der Gesellschaft seien „Fesseln“ für ihre individuelle Freiheit. Diese Verbindung zwischen Freiheit und Versöhnung ist kaum zufällig. Für Hegel macht Freiheit im Gegenteil den vollständigen Inhalt des Vernünftigen und des

⁴ Wie wir sehen werden, erfordert vernunftmäßige Transparenz, dass Gesellschaftsmitglieder sowohl den Zweck jeder der gesellschaftlichen Sphären erfassen, als auch die Art, in der sie ein kohärentes Ganzes bilden. Letztendlich kann nur eine *Wissenschaft* der Gesellschaft – wie sie hier umrissen wird – diese Forderung erfüllen.

Guten aus⁵, obwohl Freiheit, wie wir sehen werden, zwar die individualistischen Konzeptionen von Freiheit einschließt, die entfremdete Gesellschaftsmitglieder im Sinn haben, wenn sie ihre gesellschaftliche Ordnung als freiheitsbeschränkend wahrnehmen, von ihnen jedoch nicht erschöpft wird. Die grundlegende Behauptung von Hegels Wissenschaft der Gesellschaft lautet, dass eine einzelne Idee – Freiheit⁶ – die begrifflichen Ressourcen bereitstellt, die die Wissenschaft braucht, um das Ganze der Gesellschaft als „in sich vernünftig“ zu begreifen: was gesellschaftliche Institutionen vernünftig (oder gut) macht, ist, dass sie eine unverzichtbare Rolle dabei spielen, Freiheit zu „verwirklichen“ (*PhR*, § 4). Allerdings ist Hegels Auffassung sehr viel weniger klar als diese Behauptung nahe legt. Das liegt daran, dass die Konzeption von Freiheit, die seiner Wissenschaft zugrunde liegt, extrem komplex ist; ihren Inhalt zu artikulieren und ihre Einheit zu zeigen, sind Aufgaben von beträchtlicher philosophischer Schwierigkeit.⁷

Bevor ich die Freiheitskonzeption artikuliere, die Hegels Wissenschaft der Gesellschaft zugrunde liegt, wird es hilfreich sein, kurz ein Beispiel zu betrachten, das Hegel von einer anderen Sozialwissenschaft gibt, die eine versöhnende Funktion ausübt. Das Beispiel ist besonders aufschlussreich, weil die Wissenschaft, die es herausgreift, dem gegenwärtigen Verständnis der Sozialwissenschaft näher ist als das, was Hegel in der *Rechtsphilosophie* unternimmt. Die Wissenschaft, auf die sich Hegel bezieht, ist die politische Ökonomie, aber wie seine Anmerkungen klarmachen, ist Adam Smiths *Wealth of Nations* der wesentliche Text, den er im Sinn hat. Die politische Ökonomie, so sagt Hegel, beginnt mit einer Vielzahl von freien individuellen Handlungen, deren Ziel die Befriedigung einzelner kontingenter Bedürfnisse ist. Was die politische Ökonomie zu einer Wissenschaft macht, ist, dass sie

„das Verhältnis und die Bewegung der Massen in ihrer qualitativen und quantitativen [...] Verwicklung darzulegen hat [...]. [Die Wissenschaft] zeigt [...] wie der *Gedanke* [...] aus der unendlichen Menge von Einzelheiten, die zunächst vor ihm liegen, die einfachen Prinzipien der Sache, den in ihr wirksamen und sie regierenden Verstand herausfindet. Wie es einerseits das Versöhnende ist, in der Sphäre der Bedürfnisse dies in der Sache liegende und sich betätigende Scheinen des Vernünftigen zu erkennen, so ist umgekehrt dies das Feld, wo der Verstand [...] seine Unzufriedenheit und moralische Verdrießlichkeit auslässt.“ (*PhR*, § 189A)

⁵ Die Beziehung zwischen Freiheit und dem Guten ist komplex. Manchmal (*PhR*, § 130) unterstellt Hegel, dass Freiheit (hier allerdings nur *persönliche* Freiheit) lediglich eine Komponente des Guten ist; (die andere ist das Wohl). Aber in ihrem umfassendsten Sinne schließt Freiheit das Wohl ein. Mit anderen Worten, eine Gesellschaft ist nicht vollkommen ‚frei‘, solange sie nicht für das grundlegende Wohlergehen all ihrer Mitglieder sorgt. Ich diskutiere diesen Sachverhalt in Neuhouser 2000, 237–239.

⁶ Genauer gesagt ist es die *praktische* Freiheit – die durch Handlungen verwirklichte Freiheit –, die für Hegels Wissenschaft der Gesellschaft zentral ist. Hegel unterscheidet diese von spekulativer Freiheit, welche die Versöhnung oder Überwindung der Entfremdung ist, die aus dem wissenschaftlichen Begreifen der Gesellschaft hervorgeht.

⁷ Ich versuche dies in Neuhouser 2000; siehe auch Patten 1999.

Einige Punkte erhellen hier Hegels Idee von einer Wissenschaft der Gesellschaft. Erstens ist Smiths Wissenschaft (wie die von Hegel) in der empirischen Realität begründet. Sie beginnt mit den Bedürfnissen und Aktivitäten der realen Individuen und nimmt sich eine bereits existierende gesellschaftliche Institution – die Smith als „commercial society“ bezeichnet – zum Gegenstand, in der diese Bedürfnisse und Aktivitäten reguliert und in Übereinstimmung gebracht werden. Dieser empirische Ausgangspunkt ist ein wichtiges Merkmal der Wissenschaft, da er impliziert, dass Hegels Wissenschaft trotz ihres normativen Charakters nicht anstrebt, eine apriorische Darstellung der guten Gesellschaft etwa in der Art von Rousseau zu geben, deren Ziel ist, die Prinzipien festzulegen, die die Gesellschaft regieren sollten, und nicht diejenigen, die tatsächlich in der realen Welt wirksam sind.

Das zweite relevante Merkmal von Smiths Sozialwissenschaft ist, dass sie, obwohl sie mit einer unendlich variiert und komplex erscheinenden empirischen Realität beginnt, diese Realität zu begreifen voranschreitet, indem sie in ihr eine geringe Zahl von Prinzipien aufsucht, die ihre Vielzahl von Bewegungen verständlich machen. Was anfänglich als eine Unendlichkeit von isolierten und beliebigen ökonomischen Transaktionen erscheint, wird durch das Gesetz von Angebot und Nachfrage als ein zusammenhängendes und übersichtliches System der ökonomischen Kooperation enthüllt. Wie Hegel es beschreibt, widmet sich die politische Ökonomie der Entdeckung der Gesetze, die „einer Masse von Zufälligkeiten“ unterliegen, indem sie zeigt: „dieses anscheinend Zerstreute und Gedankenlose wird von einer Notwendigkeit gehalten, die von selbst eintritt“ (*PhR*, § 189 Z). Mit anderen Worten, eine Wissenschaft der Gesellschaft begreift, indem sie innerhalb ihres mannigfaltig komplexen Objekts eine systematische Einheit entdeckt.

Schließlich antizipiert Smiths politische Ökonomie Hegels Wissenschaft der Gesellschaft darin, dass die Einheit, die sie in ihrem Gegenstand findet, mehr als eine nur theoretische Bedeutung hat: die Gesetze der politischen Ökonomie tun mehr als nur erklären, wie die kommerzielle Gesellschaft funktioniert; sie haben auch eine versöhnende Wirkung. Dies ist zum Teil deshalb der Fall, weil Smiths Wissenschaft aufdeckt, wie eine freie Marktwirtschaft das individuelle und kollektive Wohlergehen ihrer Mitglieder befördert; folglich weist die politische Ökonomie ihren Gegenstand durch sein Begreifen als gut nach. Ein Grund, warum Hegel an der politischen Ökonomie Smiths als einem Modell der Wissenschaft festhält, ist also, dass sie das Projekt der Erklärung der kommerziellen Gesellschaft nicht als fundamental verschieden vom Projekt ihrer Bewertung betrachtet. Aber es gibt darüber hinaus noch etwas, das sich Hegels normative Wissenschaft der Gesellschaft von der politischen Ökonomie ausborgt, was man durch die Erinnerung an einige der spezifischen normativen Behauptungen erkennt, die Smith zugunsten der Verteidigung des freien Marktes vorbringt.

Ganz offensichtlich betrachtet Smith die kommerzielle Gesellschaft als gut, weil der unregelte Markt bestimmte kollektive – ‚allgemeine‘ – Güter befördert: ein anständiges Niveau materiellen Wohlergehens für Arbeiter; die niedrigsten vertretbaren Preise für notwendige Waren; und eine erheblich gesteigerte gesellschaftliche Produktivität. Aber jenseits dieser Darlegung der kollektiven Vorzüge der kommerziellen Gesellschaft legt Smith auch ihre soziale *Struktur*

offen – d.h., die Beziehung zwischen individuellen ökonomischen Akteuren (mit verschiedenen besonderen Zwecken) und der Funktionsweise der kommerziellen Gesellschaft als eines Ganzen. Smiths berühmteste Behauptung über die Marktwirtschaft betrifft genau diesen Punkt, und was sie über die Struktur der kommerziellen Gesellschaft sagt, ist das, was Hegel „die sich durchdringende Einheit der Allgemeinheit und der Einzelheit“ (*PhR*, § 258A) nennt.⁸ Die hier in Frage stehende Einheit ist die Übereinstimmung zwischen individuellen und kollektiven Interessen, die Smith in einer freien Marktwirtschaft findet, in der Individuen lediglich ihre eigenen besonderen Zwecke zu verfolgen brauchen, damit das kollektive Gute erreicht wird. Mit anderen Worten, die Struktur, die Smith der kommerziellen Gesellschaft zuschreibt, ist eine, in der das kollektive Gute allein durch die Befriedigung von besonderen Zwecken erreicht wird und in der umgekehrt die Befriedigung besonderer Zwecke vom Gedeihen der Wirtschaft als ganzer abhängt (*PhR*, § 184 Z).

Was eine Gesellschaft mit einer solchen Struktur für Hegel vernünftig macht, ist nicht bloß, dass sie die materiellen Bedürfnisse ihrer Mitglieder auf effiziente Weise befriedigt. Darüber hinaus ist eine solche Gesellschaft vernünftig, weil sie das Gedeihen von Besonderheit und Unterschieden berücksichtigt und es in der Tat erfordert (*PhR*, § 184). (Für Smith ist die hauptsächliche Quelle dieser Besonderheit die zunehmend spezialisierte Arbeitsteilung, die eine freie Marktwirtschaft erzeugt.) Mit anderen Worten, eine Gesellschaft, die eine „sich durchdringende Einheit der Allgemeinheit und der Einzelheit“ an den Tag legt, erreicht kollektive Ziele nicht dadurch, dass sie die Unterschiedlichkeit unterdrückt, sondern dadurch, dass sie diese fördert und dann in eine harmonische, zweckmäßige Anordnung bringt, wodurch sie den qualitativen Reichtum bewahrt, den Unterschiedlichkeit impliziert.

Ein wichtigerer Grund, warum Hegel von dem Verhältnis zwischen individuellen und kollektiven Interessen, das den Markt charakterisiert, beeindruckt ist, besteht in den Folgen, die dies für die *Freiheit* seiner Mitglieder hat. Smith selbst argumentiert, dass ein freier Markt die Freiheit seiner Teilnehmer befördert, und auch für ihn ist das ein Teil dessen, was die kommerzielle Gesellschaft gut macht: die Abwesenheit von Gesetzen oder Traditionen, die die freie Wahl von Individuen beschränken, insbesondere was ihre Verfügung über die eigene Arbeit angeht. Obwohl Hegel diesen Punkt akzeptiert, ist er stärker an einem weiteren Sinn interessiert, in dem die kommerzielle Gesellschaft die Freiheit befördert. Weil sich ein freier Markt die Kräfte des Eigeninteresses so wirkungsvoll zur Beförderung des Wohlergehens von allen zunutze macht, gilt er Hegel als eine Institution, die das kollektive Gute einer Gruppe durch die freie (ungezwungene) Tätigkeit ihrer individuellen Mitglieder erreicht. Da Individuen allgemeine Zwecke durch die Verfolgung ihrer eigenen besonderen Zwecke verwirklichen, sind sie in der Lage, das Gute des Ganzen zu befördern, indem sie lediglich ihrem eigenen Willen folgen und folglich frei handeln. Mit anderen Worten, die Struktur der kommerziellen Gesellschaft ist für Hegel wichtig, weil sie auf das grundlegende Problem reagiert, das seine Wissenschaft der Gesellschaft zu lösen versucht: den emp-

⁸ Ich verwende Einzelheit und Besonderheit hier austauschbar. Obwohl Hegel die beiden Ausdrücke in der *Logik* unterscheidet, ignoriert er in anderen Kontexten diesen Unterschied.

fundenen Gegensatz zwischen den Anforderungen des gesellschaftlichen Lebens und der Freiheit seiner individuellen Teilnehmer. Was Smiths politische Ökonomie zeigt – und was den Großteil ihrer versöhnenden Kraft erklärt – ist, dass die wirtschaftliche Tätigkeit, wenn Produktion und Austausch durch den freien Markt strukturiert sind, nicht durch einen unversöhnlichen Konflikt zwischen der Erfüllung gesellschaftlicher Verpflichtungen und der Erhaltung der Freiheit geplagt ist.

Dieser Abstecher in die politische Ökonomie hat drei Elemente von Smiths Wissenschaft zutage gefördert, die Hegel in seine eigene Idee einer Wissenschaft der Gesellschaft einfügt: 1) trotz ihres normativen Inhalts sucht die Wissenschaft nicht nach ‚reinen‘ apriorischen Grundlagen, sondern beginnt stattdessen, indem sie sich mit der empirischen Realität (der existierenden sozialen Welt) vertraut macht; 2) die Wissenschaft begreift das, was ist, durch die Entdeckung einer systematischen Einheit des Seienden, die darin besteht, dass eine komplexe Realität durch eine kleine Zahl von Prinzipien begriffen wird; 3) die Wissenschaft versöhnt uns mit ihrem Gegenstand, weil die Gesellschaft wissenschaftlich zu begreifen einschließt, sie als gut zu verstehen (als das materielle Wohl ebenso wie die Freiheit ihrer Mitglieder befördernd). Aber trotz dieser bemerkenswerten Überschneidung geht Hegels Idee einer Wissenschaft der Gesellschaft in bedeutsamen Hinsichten über die von Smith hinaus. Dies spiegelt sich in Hegels Bemerkung wider, dass die politische Ökonomie, da sie auf der Ebene des Verstandes stehen bleibt, nicht nur Affirmation, sondern auch „Unzufriedenheit und moralische Verdricklichkeit“ nach sich zieht; mit anderen Worten, nur das Begreifen durch die *Vernunft* kann eine vollständige Versöhnung mit dem was ist bewirken. Statt sich nun auf Hegels umstrittene Auffassung zu konzentrieren, dass die existierende Gesellschaft bereits wesentlich vernünftig ist und dass deshalb eine vollständige Versöhnung mir ihr verlangt werden kann, wird es fruchtbarer sein zu untersuchen, was eine genuine Wissenschaft der Gesellschaft über Smiths Wissenschaft des Verstandes hinaus nach Ansicht von Hegel leisten sollte: was noch ist für ein Begreifen der Gesellschaft durch die Vernunft erforderlich?

Eine Art, die Vernunft vom Verstand zu unterscheiden, besteht darin zu sagen, dass letzterer analytisch vorgeht, Unterschiede zwischen seinen Gegenständen hervorhebt, während erstere synthetisch ist, eine grundlegende Einheit in dem sucht, was für den Verstand als getrennte, unverbundene Phänomene erscheint. Mit anderen Worten, die Vernunft sucht in der Welt, die sie begreift, eine grundsätzlichere *Systematizität*, als sie für den Verstand sichtbar ist. Wie Hegel es sieht, besteht das grundlegende Defizit der politischen Ökonomie darin, dass sie nicht systematisch genug ist; zusätzlich ist es dieser Mangel an Systematizität, der für die Unzufriedenheit – die weniger als vollständige Versöhnung – verantwortlich ist, die sie mit sich bringt. Zu sehen, wie Smiths Erklärung des Wirtschaftslebens hinter der wahren Systematizität zurückbleibt, wird den Weg für ein Verständnis dessen freimachen, was nach Hegels Ansicht eine genuine Wissenschaft der Gesellschaft erreichen muss.

Bevor wir das tun, lohnt es kurz innezuhalten, um eine wichtige Implikation von Hegels Kritik an Smith zu betrachten. Der Vorwurf, dass die politische Ökonomie nicht systematisch genug sei, bedeutet, dass Smiths Behandlung der

kommerziellen Gesellschaft, obwohl sie auf der Ebene des Verstandes durchgeführt wird, nicht so sehr falsch als vielmehr unvollständig ist. Dies ist wichtig, weil es impliziert, dass das, was uns die Vernunft über ihre Gegenstände mitteilt, nicht grundlegend unverbunden sein wird mit der Erfassung derselben Phänomene durch den Verstand. Was diese beiden Arten der Erkenntnis stattdessen unterscheidet, ist vor allem ein Unterschied in der Reichweite oder im Umfang und nicht ein radikal unterschiedliches Verständnis davon, wie die kommerzielle Gesellschaft funktioniert oder worin ihr Gutsein besteht. Da das, was Hegel als den Verstand bezeichnet, näher am Alltagsverstand – und damit an dem Bild, das tatsächliche Gesellschaftsmitglieder von ihren Institutionen haben – ist als die Vernunft, ist Hegel auf die Position festgelegt, dass die normativen Standards, in deren Begriffen normale Individuen ihre gesellschaftlichen Institutionen zu bewerten neigen, denjenigen nahe kommen, die von der Wissenschaft verwendet werden, oder in diese übergehen. Das hat zwei wichtige Konsequenzen. Erstens bedeutet es, dass eine Wissenschaft der Gesellschaft ihre Bewertungskriterien nicht in einem rein normativen Bereich sucht, der außerhalb des Bewusstseins der Teilnehmer der Gesellschaft liegt; (d.h., die Normen der Wissenschaft entstehen innerhalb des Gegenstands, den sie begreift). Zweitens wird die vernunftmäßige Transparenz, die die Wissenschaft für die Gesellschaftsmitglieder herstellen muss, wenn es ihr gelingen soll, sie mit ihrer Welt zu versöhnen, keine radikale Umerziehung – keine Anforderung, vollkommen neue und unvertraute Werte anzunehmen –, sondern lediglich weniger fundamentale Bewusstseinsveränderungen beinhalten, die ihnen zu erkennen erlauben, besser als dies der Alltagsverstand enthüllt, wie die verschiedenen Aspekte ihrer komplexen sozialen Welt zusammenwirken, um Werte zu realisieren, die sie bereits schätzen.

Was also folgt aus der Systematizität der Wissenschaft? Die offensichtlichste Hinsicht, in der die politische Ökonomie hinter der wahren Systematizität zurückbleibt, besteht darin, dass sie nicht umfassend genug ist: ihr Gegenstand ist nicht die Gesellschaft als ganze, sondern nur einer ihrer Teile, die kommerzielle, oder wie Hegel sie nennt, die ‚bürgerliche‘ Gesellschaft. Hegels Wissenschaft wird im Unterschied dazu versuchen, das Ganze der modernen Gesellschaft zu begreifen, was nicht nur die bürgerliche Gesellschaft einschließt (die Sphäre von marktregulierter Produktion und Austausch) sondern auch zwei weitere moderne Institutionen: die Kernfamilie und den Verfassungsstaat. Ein Grund, warum die politische Ökonomie in Unzufriedenheit statt in vollständige Versöhnung mündet, besteht darin, dass ihre beschränkte Reichweite sie dazu bringt, Probleme in ihrem Untersuchungsgegenstand aufzudecken, die, solange er isoliert von der Familie und vom Staat betrachtet wird, als unlösbar erscheinen müssen. Das hervorragendste Beispiel ist, was Hegel als die unvermeidlichen, aber unvernünftigen kontingenten Folgen einer vollständig unregulierten Marktwirtschaft anerkennt: Armut, Arbeitslosigkeit und extreme Ungleichheit (*PhR*, §§ 185, 200, 230–245). Diese Übel können nichts anderes als „Unzufriedenheit und moralische Verdrießlichkeit“ hervorbringen, solange die bürgerliche Gesellschaft abgetrennt vom Rest der Gesellschaft betrachtet wird. Dies deshalb, weil die gesellschaftlichen Sphären, die die politische Ökonomie aus dem Blick lässt, eine wichtige Rolle bei der Linderung dieser wirtschaftlichen Übel spielen, und genau dies – die Art, in der

jede gesellschaftliche Sphäre die Mängel der anderen auszugleichen hilft – einen Großteil dessen konstituiert, was sie zu einem System macht. Familien zum Beispiel federn die Schläge ab, die glücklose oder schlecht ausgestattete Teilnehmer der Marktwirtschaft auszuhalten haben (*PhR*, § 238, 252). Wichtiger noch, der Staat handelt, um Armut zu lindern, um die notwendigen Güter erschwinglich und in ausreichendem Maße vorrätig zu halten, und um die Ungleichheiten zu beschränken, die das Rückgrad der Gesellschaft zu schwächen drohen (*PhR*, §§ 235–236, 244–245).⁹ Eine andere Weise, in der das Verhältnis der bürgerlichen Gesellschaft zum Rest der Gesellschaft zur Versöhnung beiträgt, betrifft die Einseitigkeit der „subjektiven Gesinnung“, die die bürgerliche Gesellschaft bei ihren Teilnehmern fördert. Wäre die bürgerliche Gesellschaft das Ganze des gesellschaftlichen Lebens, dann wären die einzigen den Individuen bekannten sozialen Beziehungen im wechselseitigen Eigeninteresse gegründete Vertragsbeziehungen. Der Egoismus der bürgerlichen Gesellschaft – eine positive Erscheinung, solange angemessen begrenzt – erscheint gleichermaßen weniger zerstörerisch und weniger leer, wenn man erkennt, dass die beiden sie ergänzenden Sphären ganz andere Einstellungen gegenüber den anderen Gesellschaftsmitgliedern fördern: sowohl in der Familie als auch im Staat lernen die Individuen, das Gute der anderen als Teil des eigenen zu betrachten (*PhR*, §§ 158, 268).

Die wichtigste Hinsicht aber, in der für Hegel die politische Ökonomie hinter der wahren Systematizität zurückbleibt, ist in dem Vorwurf erfasst, dass es ihr misslinge, das *eine Prinzip* zu erfassen, das den verschiedenen komplexen Elementen der Gesellschaft zugrunde liegt und letztere zu einer einheitlichen, vollständig begreifbaren Entität macht. Um die Art der Einheit zu verstehen, die nach Hegels Ansicht eine Wissenschaft der Gesellschaft aufdecken sollte, ist es hilfreich, sich eine Passage aus der *Rechtsphilosophie* ins Gedächtnis zu rufen, die das grundsätzliche Versagen der zeitgenössischen Sozialwissenschaft in ihrer Tendenz verortet,

„die Wissenschaft, statt auf die Entwicklung des Gedankens und des Begriffs, vielmehr auf die unmittelbare Wahrnehmung und die zufällige Einbildung zu stellen, ebenso die reiche Gliederung des Sittlichen in sich, [d.h.,] [...] die Architektonik seiner Vernünftigkeit, die durch die bestimmte Unterscheidung der Kreise des öffentlichen Lebens [...] und durch Strenge des Maßes, in dem jeder Pfeiler, Bogen und Strebung hält, die Stärke des Ganzen aus der Harmonie seiner Glieder hervorgehen macht, – diesen gebildeten Bau in den Brei des ‚Herzens, der Freundschaft und Begeisterung‘ zusammenfließen zu lassen.“ (*PhR*, 18–9)

Dieser Passage zufolge muss eine Wissenschaft der Gesellschaft auf die denkende Entwicklung eines einzelnen Prinzips gegründet sein – den Begriff –, der die

⁹ Tatsächlich schreibt Hegel diese Funktionen der Polizei zu, die eher zur bürgerlichen Gesellschaft als zum Staat gehört. Dennoch müssen diese Ziele einen Teil dessen ausmachen, was die vernünftige Gesetzgebung, der Bereich des Staates, zu erreichen sucht. Jedenfalls bleibt der allgemeine Punkt, dass der Staat damit beauftragt ist, die anderen zwei Sphären der Gesellschaft zu überwachen und ihnen Grenzen zu setzen, sofern es das Wohlergehen der Gesellschaft als ganze erfordert (*PhR*, §§ 260–261).

Wissenschaft befähigt, ihren Gegenstand als ein komplexes, aber einheitliches Ganzes zu erfassen, das eine Übereinstimmung der Teile ähnlich der Einheit enthüllt, die sich in einer gotischen Kathedrale findet (oder allgemeiner, in einem Kunstwerk). (Dies ist dieselbe Einheit, auf die weiter vorn als „die sich durchdringende Einheit der Allgemeinheit und der Einzelheit“ Bezug genommen wurde.) Ferner ist das Auffinden dieser Einheit in der gesellschaftlichen Realität genau das, was letztere als „in sich vernünftig“ zu begreifen (und als gut aufzuweisen) bedeutet. Wir wissen bereits, dass im Falle der Gesellschaft das *eine* Prinzip, in dessen Termini die Wissenschaft ihren Gegenstand begreifen wird, die Freiheit ist (obwohl wir noch erklären müssen, worin Freiheit genau besteht). Dies impliziert, dass die zentrale Aufgabe von Hegels Wissenschaft der Gesellschaft darin besteht, zu begreifen, wie die Familie, die bürgerliche Gesellschaft und der Staat zusammengenommen ein genuines *System* von Institutionen konstituieren, in dem alle Teile durch einen einzigen vernünftigen Zweck geformt und ihm gewidmet sind: die Verwirklichung der Freiheit.

Wir müssen nun genauer sagen, was es für eine Wissenschaft der Gesellschaft bedeutet, dieses *eine* Prinzip der Freiheit zu entwickeln, und wie sie dadurch ihren Gegenstand als harmonisch geordnete, vollständig begreifbare Realität nachweist. Diese Beschreibung der vor uns liegenden Aufgabe impliziert, dass Systematizität an zwei Stellen in Hegels Wissenschaft hineinkommt: erstens durchläuft das Prinzip oder der Begriff der Freiheit eine gewisse Entwicklung (im Denken), die eine vollständige oder vollkommen angemessene Konzeption der Freiheit zum Ergebnis hat; und zweitens ist der Gegenstand in der Welt, der dieses Prinzip der Freiheit realisiert oder verkörpert, selbst ein System – eine komplex geordnete Menge von komplementären Institutionen, die zusammen dem einheitlichen Ziel dienen, Freiheit zu verwirklichen. Bei der Artikulierung dieser Vision von Systematizität ist es jedoch wichtig, ‚systematisch‘ nicht mit ‚a priori‘ zu verwechseln. Wie wir oben bemerkt haben, zielt Hegel nicht darauf ab, das Bild einer idealen sozialen Welt, das dann als der Standard dienen kann, an dem die existierende soziale Realität gemessen wird, ganz von vorn zu konstruieren. Stattdessen beginnt er, indem er sich mit der Art vertraut macht, wie die Institutionen seiner Zeit tatsächlich funktionieren, und erst nachdem die empirische Realität berücksichtigt worden ist, kann die Wissenschaft ein systematisches Begreifen ihres Gegenstands in Angriff nehmen.¹⁰ Gleichzeitig ist die empirische Beschäftigung der Wissenschaft mit ihrem Gegenstand von der ‚Überzeugung‘ geleitet, dass die existierende soziale Welt, so vielfältig und chaotisch sie zu Beginn auch erscheint, von einem einzelnen zugrunde liegenden Prinzip gesteuert wird, das, sobald die Vernunft es aufdeckt, die systematische Verstehbarkeit dieser Welt enthüllt:

„[D]as Vernünftige, [...] indem es in seiner Wirklichkeit zugleich in die äußere Existenz tritt, tritt in einem unendlichen Reichtum von Formen, Erscheinungen und Gestaltungen hervor und umzieht seinen Kern mit der bunten Rinde, in welcher das Bewusstsein zunächst

¹⁰ Siehe Honneth 2001, 91–101, für eine ausgezeichnete Darstellung dieser Methode, die er „normative Rekonstruktion“ nennt.

haust, welche der Begriff erst durchdringt, um den inneren Puls zu finden und ihn ebenso in den äußeren Gestaltungen noch schlagend zu fühlen.“ (*PhR*, 25)

Der „innere Puls“, den die Vernunft im Kern der existierenden sozialen Realität findet, ist natürlich der Begriff (der Freiheit), und unsere Aufgabe ist es nun zu verstehen, wie dieses Vorhaben mit der begrifflichen Komponente von Hegels wissenschaftlichem Projekt zusammenpasst – mit der Entwicklung des Begriffs der Freiheit.

Eine Möglichkeit, die systematische Methode von Hegels Wissenschaft der Gesellschaft zu rekonstruieren, besteht in der Rückkehr zum *Wealth of Nations*. Es ist in diesem Kontext hilfreich, Smiths politische Ökonomie so zu verstehen, dass sie nicht nur eine Erklärung der Funktion des freien Marktes, sondern auch eine Untersuchung der Ideale, einschließlich der Freiheit, beinhaltet, die die kommerzielle Gesellschaft für einen Beobachter (als zweckmäßig und gut) begreifbar machen und ihre tatsächlichen Teilnehmer bewegen. Indem sie die Ideale im Kern der existierenden Institutionen aufdeckt, geht Hegels Wissenschaft über die Wissenschaft von Smith darin hinaus, dass sie nicht nur einen Typ von Freiheit, sondern drei am Werk sieht: *persönliche*, *moralische* und *gesellschaftliche* Freiheit.¹¹ Jeder dieser Typen von Freiheit begründet eine der Hauptunterteilungen der *Rechtsphilosophie*: persönliche Freiheit ist die Grundlage des abstrakten Rechts (*PhR*, §§ 34–104); moralische Freiheit ist das Thema der Moralität (*PhR*, §§ 105–141); und gesellschaftliche Freiheit ist das Anliegen der Sittlichkeit (*PhR*, §§ 142–360). Da Hegels Wissenschaft zu zeigen versucht, wie alle drei Formen der Freiheit in der modernen Gesellschaft verwirklicht sind, ist es notwendig, etwas darüber zu sagen, worin jede von ihnen besteht.

Von diesen drei Typen ist die persönliche Freiheit am leichtesten zu erklären und am dichtesten an der Art von Freiheit, die Smith in einer Marktwirtschaft findet. Dieser Freiheitstyp besteht im freien (unbestimmten) Wählen von Zwecken: Personen werden als mit Trieben und Begierden ausgestattet konzipiert, die in der Lage sind, sie zum Handeln zu motivieren, aber sie sind Personen kraft der Tatsache, dass sie nicht *bestimmt* sind, gemäß der Triebe und Begierden zu handeln, die sie zufälligerweise gerade haben. Personen haben die Fähigkeit, manche ihrer Begierden zurückzuweisen und andere anzunehmen; sie sind, mit anderen Worten, in der Lage, von ihren gegebenen Neigungen „zurückzutreten“ und zu entscheiden, welche davon sie befriedigen und wie sie das im Einzelnen tun (*PhR*, § 12). Zu den Lehren des abstrakten Rechts gelangt man durch die Überlegung, wie die Gesellschaftsordnung strukturiert sein muss, damit die persönliche Freiheit von all ihren Mitgliedern verwirklicht werden kann. Hegels Antwort lautet, dass persönliche Freiheit dann verwirklicht ist, wenn ein Individuum die Kontrolle über eine Menge von willenslosen Gegenständen oder „Sachen“ (*PhR*, § 42) ausübt, die sein *Eigentum* ausmachen. Über diesen besonderen Teil der Außenwelt hat das Individuum die unbeschränkte Souveränität, einschließlich des Rechts, von anderen in der Verfolgung seiner Zwecke nicht behindert zu werden. Der Zweck des abstrakten Rechts besteht also darin, für jede

¹¹ Hegel nennt letztere manchmal „substantielle Freiheit“ (*PhR*, §§ 149, 257).

Person einen exklusiven Bereich von Handlungen zu definieren und zu schützen, die allein seiner eigenen Willkür unterworfen sind. Das abstrakte Recht erreicht dies, indem es Personen eine Menge von Rechten zuspricht, die ihnen die Freiheit garantieren, von anderen unbehindert mit ihrem Eigentum das zu tun, was ihnen beliebt – mit ihrem Leben, ihrem Körper und mit den materiellen Dingen, die ihnen gehören.

Moralische Freiheit ist eine komplexere Freiheit, die dem angemessen ist, was Hegel das moralische Subjekt nennt. Moralische Subjekte sind nicht frei, weil sie einfach (willkürlich) wählen, welchen ihrer Begierden folgend sie handeln wollen, sondern weil sie in Übereinstimmung mit Prinzipien wählen, die „aus ihnen selbst kommen“. Genauer gesagt setzen moralische Subjekte sich selbst Zwecke in Übereinstimmung mit ihrem eigenen Verständnis von dem, was (moralisch) gut ist. (Kants autonomes Subjekt, das seine Handlungen bestimmt, indem es sich fragt, was seine Vernunft – vermittelt des kategorischen Imperativs – ihm zu tun befiehlt, ist das Paradigma eines moralischen Subjekts.) Die moralischen Subjekten zugeschriebene Freiheit ist nicht nur deshalb komplexer als diejenige, die Personen zugesprochen wird, weil sie ein Wollen in Übereinstimmung mit normativen Prinzipien beinhaltet, sondern auch, weil diese Prinzipien in dem Sinne die des „eigenen des Willens“ sind, dass moralische Subjekte in der Lage sind, auf die Prinzipien, denen sie folgen, vernünftig zu reflektieren und sie auf dieser Grundlage zu bejahen, zurückzuweisen oder zu revidieren. Eine Art, in der gesellschaftliche Institutionen in die Verwirklichung der moralischen Freiheit verwickelt sind, leitet sich aus der Forderung ab, moralische Subjekte nur durch Prinzipien zu binden, die sie selbst als gut anerkennen. Dies impliziert, dass die vernünftige Gesellschaftsordnung das befriedigen muss, was Hegel das wichtigste Recht moralischer Subjekte nennt (*PhR*, § 132), nämlich dass alle praktischen Vorschriften, die ihr Leben leiten, einschließlich der Gesetze und Normen des gesellschaftlichen Lebens, von den Subjekten, deren Handlungen sie lenken, akzeptiert und als gut bejaht werden. Es genügt allerdings nicht, dass die Gesellschaftsmitglieder ihre gesellschaftliche Ordnung *faktisch* als gut betrachten; moralische Freiheit erfordert auch, dass ihre Einstellung vernünftig gerechtfertigt werden kann, dass die Gesellschaftsordnung, der sie zustimmen, diese Zustimmung tatsächlich *wert* ist. Eine Gesellschaftsordnung, die moralische Freiheit verwirklicht, muss also fähig sein, der vernünftigen Überprüfung ihrer Mitglieder standzuhalten. Eine Gesellschaft, die vernünftige Kritik verbietet oder deren scheinbares Gutsein einer solchen Überprüfung nicht standhalten würde, mag die tatsächliche Zustimmung ihrer Mitglieder gewinnen, aber sie würde bezüglich der Erfüllung der Anforderungen scheitern, die ihr vom Ideal der moralischen Freiheit auferlegt werden.

Verglichen mit der persönlichen und der moralischen Freiheit, bei denen die Betonung auf dem als unabhängig von anderen konzipierten Individuum liegt, besteht gesellschaftliche Freiheit in bestimmten Weisen der Zugehörigkeit zu und Teilnahme an den drei grundlegenden gesellschaftlichen Institutionen der Moderne. Der Ausgangspunkt für Hegels Konzeption der gesellschaftlichen Freiheit ist sein Verständnis der Freiheit, die die Bürger im antiken griechischen Stadtstaat hatten. Nach seiner Ansicht hatten die Bürger im antiken Griechenland eine so

tiefe Bindung an ihre Polis, dass ihre Zugehörigkeit zu ihr einen zentralen Teil ihrer Identität ausmachte. Für die antiken Griechen war die Teilnahme am Leben der Polis sowohl um ihrer selbst willen wertvoll (nicht einfach als ein Mittel, um andere egoistische Ziele zu erreichen) als auch als Quelle der Projekte und gesellschaftlichen Rollen, die zentral für ihr Selbstverständnis waren. Hegel betrachtet die subjektive Beziehung, die griechische Bürger zu ihrer Polis hatten, aus zwei Gründen als eine Art von Freiheit. Erstens versetzte die Tatsache, dass die Bürger das Gute für ihre Gemeinschaft nicht als verschieden von ihrem eigenen Guten betrachteten, sie in die Lage, die für sie geltenden Gesetze – Gesetze, die auf das kollektive Gute abzielten – zu befolgen, ohne diese Gesetze als äußerliche Beschränkungen zu erfahren. Zweitens war die klassische Polis für ihre Mitglieder die Quelle einer tiefgehenden Befriedigung. Sie stellte einen gesellschaftlichen Rahmen bereit, der ihrem Leben eine Bedeutung gab und ihnen als wichtigste Arena diente, in der sie durch die Erfüllung ihrer Rollen als Bürger ihr ‚Selbstgefühl‘ mittels der Anerkennung durch ihre Mitbürger erlangten.

Diese drei Freiheitstypen sind das Ergebnis dessen, was Hegel für die systematische Entwicklung des Begriffs der Freiheit im Denken hält. Wie jedoch meine Hinweise auf das antike Griechenland nahe legen, ist es möglich, diese Entwicklung nicht nur als einen logischen,¹² sondern auch als einen historischen Prozess zu interpretieren: die drei Typen der Freiheit, die Hegel als den ‚inneren Puls‘ der modernen Gesellschaft betrachtet, repräsentieren drei verschiedene Konzeptionen der Freiheit, die die Moderne von der Vergangenheit geerbt hat. Hegel selbst stützt diese Lesart seines Projekts durch die Identifizierung jedes Typs von Freiheit mit einer bestimmten historischen Ära, in der dieser dominierte. Dieser Sichtweise folgend stammt die persönliche Freiheit aus dem antiken Rom und findet ihren Ausdruck in der römischen Gesetzespraxis, die alle freien Bürger des Imperiums als *personae* anerkannte, als Träger bestimmter Persönlichkeits- und Eigentumsrechte. Moralische Freiheit dagegen ist ein Produkt der Moderne. Sie erscheint zuerst in der Theologie der Reformation (in der Ansicht, dass Gottes Wort in den Herzen aller Gläubigen zugegen sei), aber am vollständigsten ist sie in Kants Konzeption eines autonomen moralischen Subjekts artikuliert, das nur durch die Prinzipien gebunden ist, die seinem eigenen vernünftigen Willen entspringen.

Implizit in diesem historischen Verständnis der Freiheitsentwicklung ist die Sichtweise, dass wir als Erben dieser Tradition eine Gesellschaftsordnung, die irgendeine dieser Formen der Freiheit ausschließt, nicht für vollkommen vernünftig (oder zufriedenstellend) halten könnten. Aus dieser Perspektive kann die systematisch vernünftige Gesellschaftsordnung als eine definiert werden, die das Bestreben ihrer Mitglieder erfüllt, in allen drei dieser Bedeutungen frei zu sein. Hegels Wissenschaft der Gesellschaft ist also ein Versuch zu zeigen, dass die drei

¹² Streng genommen macht dies nur die subjektive Komponente der gesellschaftlichen Freiheit aus. Letztere hat auch eine objektive Komponente, die zwei Teile hat: erstens müssen die Institutionen, die Individuen befürworten, objektiv ihre persönliche und moralische Freiheit befördern; zweitens muss die gesellschaftliche Ordnung als ganze – nicht nur die Individuen, aus denen sie besteht – insofern eine Art der Selbstbestimmung verwirklichen, als sie ein teleologisch organisiertes selbsterhaltendes System konstituiert. Ich diskutiere diese Fragen in Neuhauser 2000, 27–32.

wichtigsten Institutionen der Moderne in ihrer Zusammenwirkung fähig sind, jedem dieser Ideale gerecht zu werden. Eine Art, diese zentrale Behauptung zu formulieren, wäre zu sagen, dass das, was die moderne Welt vernünftig macht, darin besteht, dass sie die Freiheit des antiken Griechenland in die beiden Typen der Freiheit integriert, die ihr historisch nachfolgten. (Hier ist also ein weiterer Sinn, in dem sich Hegels Wissenschaft der Gesellschaft selbst als historisch situiert versteht: ihre Aufgabe ist es, die reale (nicht nur logische) Vereinbarkeit der drei scheinbar konfligierenden Freiheitskonzeptionen aufzuzeigen, die moderne Individuen von der Vergangenheit erben.) Moderne Institutionen erreichen diese Integration in zwei Hinsichten. Erstens haben moderne Gesellschaftsmitglieder eine subjektive Beziehung zu ihrer Gesellschaftsordnung, die derjenigen ähnelt, die griechische Bürger zu der ihren hatten, aber auch entscheidend davon abweicht: in der modernen Welt ist eine identitätsstiftende Bindung an die eigene Gemeinschaft damit vereinbar, sich selbst als ein *Individuum* aufzufassen – d.h. als eine Person mit Rechten und Interessen, die von denen der Gemeinschaft getrennt sind, und als ein *moralisches Subjekt*, das berechtigt ist, ein Urteil über das Gutsein gesellschaftlicher Praktiken abzugeben. Zweitens befördern die Institutionen, innerhalb derer moderne Individuen ihre Identität (und damit ihre gesellschaftliche Freiheit) erreichen, auch die persönliche und die moralische Freiheit, indem sie die (unten erläuterten) gesellschaftlichen Bedingungen hervorbringen, ohne die diese Freiheiten nicht zu verwirklichen wären.

Mit dem Gedanken einer sozialen Welt, in der persönliche, moralische und gesellschaftliche Freiheiten für alle verwirklicht sind, sind wir bei einer allgemeinen Charakterisierung dessen angelangt, was es für die Familie, die bürgerliche Gesellschaft und den Staat bedeutet, ein *System* der Freiheit zu konstituieren. Es ist an der Zeit, diese Idee durch das Zusammentragen einer Reihe von bereits angedeuteten Punkten zu konkretisieren, um ein kohärenteres Bild von der Art von Systematizität zu präsentieren, das Hegels Wissenschaft der Gesellschaft in ihrem Gegenstand zu finden versucht. Wie wir wissen, besteht das wesentliche Ziel der Wissenschaft – die gesamte Gesellschaftsordnung als „in sich vernünftig“ zu begreifen – darin zu zeigen, wie die drei wichtigsten Institutionen der Moderne zusammenwirken, um die Freiheit in all ihren drei Formen und für alle ihre Mitglieder zu verwirklichen. Dieses Ziel beinhaltet eine Reihe von Aufgaben, die in drei Klassen zerfallen:

(1) Vernünftige gesellschaftliche Institutionen *befördern das Wohl aller* durch die Bereitstellung gesellschaftlicher Arenen, in denen ihre Mitglieder ihre grundlegenden physischen, emotionalen und geistigen Bedürfnisse befriedigen können. Eine Art, dafür zu argumentieren, besteht darin, menschliche Bedürfnisse aus der Perspektive der Gesellschaft als ganzer zu betrachten. Denken wir uns die Gesellschaft in Analogie zum biologischen Organismus, dann wird klar, dass eine vernünftig organisierte Gesellschaft zumindest die für ihre Reproduktion erforderlichen Materialien und Fähigkeiten zur Verfügung haben muss. Dieser Gedanke lenkt den Blick auf einen wichtigen Teil dessen, was die Struktur der modernen Gesellschaft für Hegel vernünftig macht, nämlich dass jede ihrer Sphären eine besondere Funktion ausübt, die für die materielle Reproduktion der Gesellschaft notwendig ist: die Familie stattet die Gesellschaft mit menschlichen Individuen

aus; die bürgerliche Gesellschaft liefert die für die Erhaltung des Lebens benötigten materiellen Güter; und der Staat übt die Funktion der Koordination der beiden Sphären aus (indem seine Gesetzgebung zum Teil darauf abzielt, die beiden untergeordneten Sphären abzustützen und sicherzustellen, dass keine zu Lasten der anderen gedeiht).

Es ist jedoch ebenso wichtig, die Befriedigung der menschlichen Bedürfnisse aus der Perspektive der Individuen zu betrachten. Auch von diesem Gesichtspunkt aus befördern vernünftige gesellschaftliche Institutionen das kollektive Wohl. Dass die bürgerliche Gesellschaft das materielle Wohl ihrer Mitglieder befördert, ist offensichtlich, denn die wirtschaftliche Zusammenarbeit, die sie ermöglicht, befähigt Menschen dazu, die Güter zu produzieren, die sie nicht nur zum Überleben brauchen, sondern auch, einen gewissen Grad des materiellen Komforts und des Luxus zu erreichen (*PhR*, §§ 191 Z 195). Hier akzeptiert Hegel die Substanz von Smiths Behauptung, dass der freie Markt¹³ – auf dem die gesellschaftliche Arbeit nicht zentral koordiniert, sondern von unabhängigen Individuen unternommen wird, die nur durch ihren eigenen Gewinn motiviert werden – eine hocheffiziente Art und Weise darstellt, die Produktion zu organisieren und einen maximalen Output sicherzustellen. Aber jenseits des materiellen Wohlergehens erlangen Mitglieder der bürgerlichen Gesellschaft auch ein geistiges Gut: die Selbstachtung und Anerkennung durch andere, die aus der Erfüllung der eigenen Bedürfnisse durch die eigene Arbeit entsteht (*PhR*, §§ 244–245). (Die in der sexuellen Liebe und in der Liebe zwischen Eltern und Kindern begründete Familie befriedigt die emotionalen und erotischen Bedürfnisse ihrer Mitglieder, während sie ihnen zugleich soziale Rollen – Partner und Elternteil – anbietet, die ebenso wie die in der bürgerlichen Gesellschaft übernommenen Rollen eine Quelle der Selbstachtung und der sozialen Anerkennung sind.)

Zusätzlich zur Beförderung des Wohls ihrer Mitglieder leisten vernünftige gesellschaftliche Institutionen dies auf eine Weise, die zugleich Freiheit (in all ihren relevanten Bedeutungen) verwirklicht. Mit anderen Worten, vernünftige Institutionen befriedigen grundlegende menschliche Bedürfnisse, aber indem sie das tun, stellen sie diese Bedürftigkeit in den Dienst der Freiheit. Die Wege, auf denen vernünftige Institutionen persönliche, moralische und gesellschaftliche Freiheit verwirklichen, können in zwei Klassen eingeteilt werden, die der zweiten und der dritten Aufgabe von Hegels Wissenschaft der Gesellschaft entsprechen:

(2) Vernünftige gesellschaftliche Institutionen fördern den *Ausdruck von persönlicher, moralischer und gesellschaftlicher Freiheit*: das heißt, sie bieten Individuen den gesellschaftlichen Raum, den sie brauchen, um ihre Konzeptionen von sich selbst als Personen, moralische Subjekte und Mitglieder bestimmter gesellschaftlicher Gruppen zu verwirklichen. Die bürgerliche Gesellschaft beispielsweise gibt Individuen Gelegenheiten so zu handeln – über ihr Eigentum zu verfügen –, wie sie es möchten (persönliche Freiheit), und ihre eigenen Konzeptionen des guten Lebens herauszufinden und auszudrücken (moralische Freiheit). Auch die Partizipation am Staat beinhaltet insofern die Ausübung der moralischen

¹³ Obwohl Eingriffe der Regierung mittels der Polizei notwendig sind, um den Austausch von Gütern zu ermöglichen, für die öffentliche Gesundheit zu sorgen und die Qualität der lebensnotwendigen Waren zu sichern (*PhR*, §§ 235–236).

Freiheit, als die Bürger bei der Erarbeitung der Gesetzgebung in Übereinstimmung mit einer gemeinsamen, öffentlich anerkannten Konzeption des Guten eine Rolle spielen.

Die wichtigste Hinsicht, in der vernünftige Institutionen ein Ort des Ausdrucks von Freiheit sind, betrifft die Art und Weise, auf die sie durch die Ausstattung von Individuen mit bestimmten Identitäten, die gesellschaftliche Partizipation sowohl frei (ungezwungen) als auch persönlich befriedigend machen, gesellschaftliche Freiheit fördern. Weil in der vernünftigen Gesellschaft die Selbstkonzeptionen der Individuen mit den sozialen Rollen, die sie innehaben, verknüpft sind, ist ihre gesellschaftliche Partizipation nicht nur freiwillig, sondern auch eine Tätigkeit, mittels derer sie ihre jeweiligen Identitäten ausdrücken. Dass Individuen ihre Identitäten in diesen gesellschaftlichen Rollen finden, heißt, dass sie die Ziele und Projekte, die sie kraft der Ausübung dieser Rollen haben, als ihre wichtigsten, ihr Leben definierenden Ziele betrachten; und zweitens, dass sie durch die Ausübung dieser Rollen ihr „Selbstgefühl“ (*PhR*, § 147) gewinnen – ihre Selbstachtung und ihre Anerkennung durch andere. Obwohl Hegel viele wichtige Unterschiede zwischen der Familie, der bürgerlichen Gesellschaft und dem Staat zugesteht, teilen diese Institutionen nach seiner Ansicht ein wichtiges Merkmal: jede funktioniert dadurch, dass sie in ihren Mitgliedern eine bestimmte Art von besonderer Identität befördert, die es ihnen ermöglicht, ihre privaten (egoistischen) Interessen kollektiven Zwecken unterzuordnen und dies gern zu tun, ohne den gesellschaftlichen Bedarf für ein solches Verhalten als äußerliche Beschränkung ihres Willens zu erfahren. Hegels Idee ist, dass Individuen frei für das kollektive Gute arbeiten können, sofern dies zu tun auch eine Weise ist, eine bestimmte Identität auszudrücken, die sie für zentral dafür halten, wer sie sind. Dies bedeutet, dass die Partizipation an der Familie, an der bürgerlichen Gesellschaft¹⁴ und am Staat sowohl universell vorteilhaft als auch partikulär befriedigend sein kann, weil auf der Grundlage der eigenen Identität als Familienmitglied, als Mitglied eines Berufs, oder als Bürger zu handeln, zugleich heißt, für das Gute des Ganzen zu arbeiten.

Es gehört zu dem, was die moderne Gesellschaft *systematisch* vernünftig macht, dass die Identitäten, die in ihren drei wichtigsten Sphären erworben werden, sowohl verschieden als auch komplementär sind. Dies bedeutet, dass jede Sphäre einem der drei ‚Momente‘ korrespondiert, die nach Hegel für jedes vernünftig geordnete Ganze wesentlich sind. Diese Momente – unmittelbare Einheit, Differenz und vermittelte Einheit¹⁵ – beziehen sich auf das, was ich vorhin die *Struktur* einer gesellschaftlichen Institution genannt habe. Demnach zählt die Fa-

¹⁴ Zugegebenermaßen wirken normale Bürger kaum an der Gesetzgebung mit; dennoch ist die Legislative des Staates entworfen, um den Prozess der Gesetzgebung hinreichend transparent zu machen, so dass Bürger ihre Gesetze als vernünftig betrachten und befürworten können, als (wären sie) Produkte ihres eigenen Willens (*PhR*, §§ 314–315).

¹⁵ In der bürgerlichen Gesellschaft versehen berufliche Identitäten die Arbeit mit mehr als nur einer instrumentellen Bedeutung und dienen als Grundlage für Bande der Solidarität zwischen den Mitgliedern desselben Berufs. Obwohl Hegel Smiths Punkt über die Rolle des Egoismus in einer freien Marktwirtschaft weitgehend akzeptiert, meint er auch, dass die bürgerliche Gesellschaft bestimmte Formen der Assoziation – die Korporationen – fördert, in denen Beziehungen zwischen Individuen über das Eigeninteresse hinausgehen.

milie als ein Beispiel der unmittelbaren Einheit, weil Liebe das Band ist, das ihre Mitglieder verbindet und es ihnen möglich macht, einen kollektiven Willen zu haben, indem jeder das Gute der Familie als sein eigenes betrachtet. Die bürgerliche Gesellschaft repräsentiert das Moment der Differenz, weil ihre Mitglieder an ihr als unabhängige Individuen, die arbeiten und handeln, partizipieren, um ihre eigenen besonderen Bedürfnisse zu befriedigen. Im Unterschied dazu verkörpert der Staat vermittelte Einheit, weil er in einem öffentlichen Bereich besteht, in dem Gesetze in Übereinstimmung mit einer geteilten Konzeption des kollektiven Guten entworfen werden. Der Staat verkörpert die „Differenz“ zur bürgerlichen Gesellschaft, weil die Bürger die politische Sphäre als besondere Individuen betreten, deren Familienbände und Positionen in der bürgerlichen Gesellschaft sie mit unterschiedlichen Interessen ausstatten. Weil das Moment der Differenz vom Staat nicht unterdrückt, sondern in sich aufgenommen wird, kann seine Einheit nicht in den unmittelbaren Gefühlen oder in irgendeinem natürlichen Band (wie dem des Blutes) gegründet sein. Stattdessen entsteht das Band, das die Bürger innerhalb des Staates bindet, durch einen kollektiven Akt der Vernunft – durch das Erlassen von Gesetzen, die allgemein bindend, ausdrücklich bekannt und durch die öffentliche Reflexion auf das gemeinsame Gute bewusst gutgeheißen sind (*PhR*, § 270).

Hinter der Behauptung, dass eine vernünftige Gesellschaft ihren Mitgliedern alle drei Typen von Identitäten zu entwickeln und auszudrücken gestattet, steckt der Gedanke, dass jeder Typus einen bestimmten Wert für Individuen hat, und dass sie alle zu besitzen wesentlich für die Verwirklichung des vollen Umfangs der möglichen Arten des Selbstseins ist. Auch nur eine dieser Formen der gesellschaftlichen Partizipation zu verfehlen bedeutet also, einer der grundlegenden Arten beraubt zu sein, ein Selbst zu sein, und folglich an einer Verarmung des eigenen Lebens (in dieser einen Hinsicht) zu leiden. Dies ist deshalb der Fall, weil die Partizipation an jeder Sphäre eine bestimmte Art von praktischem Projekt mit bestimmten Befriedigungen und Erträgen mit sich bringt. Während Familienmitglieder mit gemeinsamen Projekten befasst sind, die durch das Gute der anderen, mit denen sie durch Liebe verbunden sind, definiert sind, ist die bürgerliche Gesellschaft die Sphäre, in der Individuen frei sind zu wählen, wie sie ihr eigenes Wohl verfolgen und in freiwillige Beziehungen mit anderen eintreten wollen. Die Partizipation am Staat ist wichtig, weil sie Bürger mit Bindungen ausstattet, die ihre ansonsten nur vereinzelt Leben abrunden und bereichern. Im Unterschied zu den anderen Sphären gibt der Staat seinen Mitgliedern die Gelegenheit, eine allgemeine (mit allen anderen Bürgern geteilte) Identität anzunehmen, die dem Ideal der moralischen Subjektivität nahe kommt. Denn im Staat bestimmen sich Bürger selbst – konstituiert als einheitliche Körperschaft – in Übereinstimmung mit allgemeinen Prinzipien, die von ihrer eigenen öffentlichen Vernunft erlassen wurden.

(3) Vernünftige gesellschaftliche Institutionen *sichern die für die Erreichung der persönlichen und moralischen Freiheit notwendigen gesellschaftlichen Bedingungen* vorrangig durch die Bildung ihrer Mitglieder zu Akteuren, die die für Personen und moralische Subjekte erforderlichen subjektiven Fähigkeiten besitzen. Schon ihrer Natur nach muss Bildung unbewusst und unfreiwillig stattfinden.

Dies deshalb, weil die subjektiven Fähigkeiten, von denen die Freiheit abhängig ist, nur durch eine disziplinarische Ordnung wie Arbeit (die der bürgerlichen Gesellschaft eigentümliche Form der Disziplin) oder Unterwerfung unter den Willen einer höheren Autorität (die Grundlage der Disziplin in der Familie) erworben werden. Die Tatsache, dass Individuen sich nur aus Not heraus dem Prozess der Bildung unterwerfen, macht die Familie und die bürgerliche Gesellschaft besonders geeignet, die Aufgaben der Bildung zu erfüllen. Denn Individuen gehören zur Familie (und zur bürgerlichen Gesellschaft) nicht freiwillig, sondern weil ihre Bedürftigkeit – die körperliche und emotionale Abhängigkeit der Kinder, die sexuelle Bedürftigkeit ihrer Eltern – ihnen keine andere Wahl lässt. Die menschliche Bedürftigkeit garantiert also, dass Individuen an der Familie und der bürgerlichen Gesellschaft teilnehmen und dass diese Institutionen, wenn sie vernünftig geordnet sind, diese Bedürftigkeit sowohl stillen als auch in den Dienst der Freiheit stellen.

Es gibt viele Hinsichten, in denen vernünftige gesellschaftliche Institutionen Instrumente der Bildung sind. Hier wird ein Beispiel – aus der bürgerlichen Gesellschaft – ausreichen, um die allgemeine Stoßrichtung dieser Sichtweise anzudeuten.¹⁶ Die prägenden Wirkungen der bürgerlichen Gesellschaft haben ihren Ursprung in der Tatsache, dass die produktiven Tätigkeiten ihrer Mitglieder innerhalb eines von Arbeitsteilung gekennzeichneten Kooperationsystems stattfinden (*PhR*, § 187). Da in solch einem System niemand seine Bedürfnisse allein durch seine Arbeit befriedigen kann, müssen Mitglieder der bürgerlichen Gesellschaft lernen, ihre Aktivitäten auf die Berücksichtigung der Bedürfnisse, Wünsche und Auffassungen der anderen Individuen auszurichten. Mit anderen Worten, Arbeit ist in der bürgerlichen Gesellschaft durch die Anerkennung der Subjektivität der anderen geprägt, einschließlich der Anerkennung der Notwendigkeit, die Zwecke der anderen in die Bestimmung der eigenen Handlungen eingehen zu lassen. Aus diesem Grund hilft die bürgerliche Gesellschaft, ihre Mitglieder zu moralischen Subjekten zu bilden. Obwohl Arbeit in der bürgerlichen Gesellschaft nicht in sich selbst eine moralische Handlung darstellt (da sie durch egoistische Ziele motiviert ist), kultiviert sie in Individuen eine subjektive Fähigkeit, die moralisches Handeln erfordert, nämlich die Fähigkeit, die Ziele von anderen wahrzunehmen und die eigene Tätigkeit in Übereinstimmung mit ihnen festzulegen.

3. Begreifen vs. Kritik

Kritiker von Hegel haben oft eingewendet, dass seine Wissenschaft der Gesellschaft mit ihrem Schwerpunkt auf dem Begreifen dessen, was ist, keine Ressourcen dafür hat, die existierende gesellschaftliche Wirklichkeit zu *kritisieren*. Dieser Vorwurf basiert jedoch auf einem Missverständnis. Um dies zu verstehen, reicht es aus, einen häufig übersehenen Zug seiner Theorie zu betrachten, dass nämlich die in der *Rechtsphilosophie* beschriebene Gesellschaft niemals in der Form

¹⁶ Für eine umfassende Darstellung der Formen, die die Bildung in der Sittlichkeit annimmt, siehe Neuhouser 2000, 148–165.

existiert hat, in der Hegel sie darstellt. Trotz Hegels Ruf als Apologet des Preussischen Staates sind die Institutionen, die er befürwortet, nicht identisch mit denen vom Preußen des 19. Jahrhunderts. Es ist gerade hier – im Unterschied zwischen den existierenden Institutionen und denen, die wirklich im technischen Sinne Hegels sind –, wo die Möglichkeiten für eine Hegelianische Gesellschaftskritik liegen. Denn Hegels Wissenschaft der Gesellschaft stellt die Ressourcen bereit, um zu sehen, wo die existierenden Institutionen nicht dem vollständig gerecht werden, was sie sein sollten, und darüber nachzudenken, wie sie dazu gebracht werden können, ihren eigenen (immanenten) vernünftigen Prinzipien zu entsprechen.

Dass das kritische Potenzial von Hegels Wissenschaft so häufig übersehen wird, liegt an einem nahe liegenden Missverständnis seiner Behauptung, das Ziel der Wissenschaft bestehe darin, Individuen mit der wirklichen Welt zu versöhnen. Denn diese Versöhnung ist vereinbar mit einer Gesellschaftskritik, die auf die Reform im Gegensatz zur radikalen Überwindung existierender Institutionen abzielt. Kritik und Reform sind mit dem Geist von Hegels Wissenschaft vereinbar, sofern sie darauf abzielen, Institutionen so zu transformieren, dass sie den vernünftigen Prinzipien, die in ihrer existierenden Praxis bereits enthalten sind, näher entsprechen. Das heißt im Hegelianischen Jargon, dass der eigentliche Gegenstand unserer Versöhnung die Wirklichkeit ist, nicht die bloße Existenz. Auf die soziale Welt angewandt bezieht sich Wirklichkeit auf die existierende gesellschaftliche Realität, wie sie im Denken rekonstruiert wird – Denken, das darauf abzielt, die grundlegenden Prinzipien zu klären und miteinander in Einklang zu bringen, die den verschiedenen existierenden, für die westliche europäische Moderne typischen Gesellschaftsordnungen zugrunde liegen. Als solche ist die Wirklichkeit eine gereinigte Version der existierenden Realität, die in vollständigerem Maße vernünftig ist als irgendeine existierende Gesellschaftsordnung, ist aber deshalb nicht unabhängig von oder ohne Berührung mit der existierenden Welt. Folglich sind die normativen Standards, die eine Hegelianische Wissenschaft der Gesellschaft für die existierende Welt zur Anwendung bringt, in dem Sinne wirklich und nicht bloß ideal, dass sie ihnen nicht von außen auferlegt werden, sondern bereits zum existierenden Gegenstand der Kritik gehören.

Die Idee, dass eine Wissenschaft der Gesellschaft ihren Gegenstand sowohl begreifen als auch kritisieren kann, hatte einen großen Einfluss auf Hegels Nachfolger, von denen viele die spezifischen normativen Standards, die Hegels Wissenschaft verwendet, zwingend fanden, während sie seine Behauptung zurückwiesen, dass moderne Institutionen diesen genügen können. Wenn zeitgenössische Gesellschaftstheoretiker die moderne Gesellschaft dafür kritisieren, dass sie Anomie fördere, dass es ihr an Transparenz und Verständlichkeit mangle, dass sie ihre Mitglieder mit sinnvoller Arbeit zu versorgen versäume, und dass sie gesellschaftliche Strukturen zerstöre, die Individuen eine Identität geben, dann setzen sie den Teil von Hegels Projekt fort, der immanente Kritik genannt werden kann: gesellschaftliche Institutionen zu bewerten, indem man sie an normativen Standards misst, die den bewerteten Praktiken intern sind. Es ist wichtig zu erkennen, dass zu sagen, ein bestimmtes Ideal sei einer gesellschaftlichen Institution intern – implizit in ihrer existierenden Praxis – für Hegel nicht bedeutet, dass dieses

Ideal in dieser Institution *verwirklicht* ist. Für Hegel und seine Nachfolger sind Normen in dem Sinne existierenden Institutionen intern, dass ihr Funktionieren davon abhängt, ob die Teilnehmer eine implizite Vorstellung von den Werten und Zwecken ihrer Institutionen haben. Es ist, mit anderen Worten, möglich, Hegel darin zu folgen – und viele von Hegels Nachfolgern haben diesen Weg gewählt –, dass man nach den Normen, die eine kritische Sozialwissenschaft anwendet, innerhalb existierender Praktiken sucht, aber zu leugnen, dass die existierende soziale Welt diesen Zielen auch nur in ihren Grundzügen gerecht werden kann. Ein solches Projekt kann sich viele Aspekte von Hegels Wissenschaft der Gesellschaft aneignen und zugleich bestreiten, dass in der modernen Welt Versöhnung die angemessene Antwort auf wissenschaftliches Begreifen ist.

Ob man an Hegels Wissenschaft der Gesellschaft als Motor der Versöhnung oder wegen der Ressourcen interessiert ist, die sie für die immanente Kritik der existierenden Gesellschaft anbietet, man muss sich schon fragen, ob Hegels Standards der Wissenschaftlichkeit nicht zu anspruchsvoll sind für die Aufgaben, die er seiner Wissenschaft zu erfüllen aufgibt. Wie ist es angesichts der Tatsache, dass der gewöhnliche Verstand nicht ausreicht, um die systematische Vernünftigkeit der Gesellschaftsordnung zu erfassen, möglich, dass die meisten oder auch nur viele Individuen die Einsicht in die Vernünftigkeit (oder in das grundlegende Gutsein) der sozialen Welt erreichen könnten, die Versöhnung (oder immanente Kritik) erfordert? Auch wenn Hegel glaubt, dass der philosophische Standpunkt, von dem die moderne Gesellschaft als ein vernünftiges Ganzes erfasst werden kann, grundsätzlich jedem vernünftigen Wesen zugänglich ist – dies zu zeigen ist die wichtigste Aufgabe der *Phänomenologie des Geistes* –, erkennt er doch, dass die Lebensweisen, die viele Mitglieder der modernen Gesellschaft (Geschäftsleute und Bauern zum Beispiel) annehmen müssen, um ihre Rollen in der modernen Gesellschaft zu erfüllen, ihnen keine echte Gelegenheit geben, die Fähigkeiten zu entwickeln, die sie brauchen, um die volle philosophische Einsicht in die Vernünftigkeit ihrer Gesellschaft zu erringen. Da Hegel darauf besteht, dass alle Mitglieder einer vernünftigen Gesellschaft einen Anspruch auf einen tatsächlichen und nicht nur auf hypothetischen Zugang zur Versöhnung mit der Wirklichkeit haben, wie sie in der Moderne vernünftigerweise vertretbar ist, hat er vollstes Verständnis für diese Frage und legt Wert darauf, eine ganze Zahl von Antworten auf sie zu ersinnen.

Ein Teil seiner Antwort besteht darin zu zeigen, dass die Philosophie nicht der einzige geistige Weg ist, der zur Versöhnung mit der Wirklichkeit führt. Auch Kunst und Religion können diese Wirkung erzielen, obwohl sie, da sie nur ihrem Inhalt und nicht ihrer Form nach vernünftig sind, im Vergleich mit der Philosophie als weniger befriedigende Wege betrachtet werden müssen, um das grundlegende Gutsein der gesellschaftlichen Welt zu erkennen. (In der Moderne ist für gewöhnliche, nicht-philosophische Leute die Religion mit deutlich größerer Wahrscheinlichkeit als die Kunst der Weg zur Versöhnung.) Eine für zeitgenössische säkulare Philosophen interessantere Antwort findet man in Hegels Ansicht bezüglich der wesentlichen Kontinuität des philosophischen Begreifens mit der Arbeitsweise des Alltagsverstandes. Wie Hegels Aneignung von Smiths politischer Ökonomie zeigt, kann die Art von Verstehen, die den meisten Individuen

zur Verfügung steht, eine große Hilfe bei ihrer Versöhnung mit ihren gesellschaftlichen Institutionen sein. Denn wie ich oben vorgeschlagen habe, sind die Werte, vermittels derer sich die bürgerliche Gesellschaft dem Verstand als gut enthüllt – Übereinstimmung zwischen individuellen und kollektiven Zielen sowie die Beförderung des allgemeinen Wohls und der persönlichen Freiheit – von gewöhnlichen Marktteilnehmern leicht zu erfassen, wie auch die meisten grundlegenden Prinzipien (z.B. die Lehre von der unsichtbaren Hand), die die zahllosen wirtschaftlichen Transaktionen der Gesellschaft als ein kohärentes System erkennen lassen. Ferner ist es wahrscheinlich, dass ähnlich fassliche Darstellungen von der grundlegenden Vernünftigkeit (oder dem Gutsein) der Familie gegeben werden können, was durch die Tatsache bewiesen wird, dass die hervorragendsten der vernünftigen Ziele der Familie, die in Hegels Rechtfertigung dieser Institution vorkommen – Liebe, ein gemeinsames Leben, Erziehung der Kinder – den meisten tatsächlichen Mitgliedern der modernen Familie (d.h. wirklichen Eltern und Partnern) vertraut sind und von ihnen befürwortet werden.

Ein ernsteres Problem für den Verstand entsteht, wenn man den Bereich der individuellen gesellschaftlichen Institutionen und ihre spezifischen Funktionen verlässt, um sie kollektiv als ein systematisches Ganzes zu begreifen. Eine höhere Ebene der Komplexität kommt ins Bild, wenn man sich der Vielfalt der Beziehungen *zwischen* Institutionen zuwendet, wie etwa: wie der Staat die Mängel der bürgerlichen Gesellschaft korrigiert; wie die in der Familie und im Staat gewonnenen Identitäten strukturelle Ergänzungen der im Markt gebildeten Identitäten sind; wie die bürgerliche Gesellschaft von einer entscheidenden erzieherischen Funktion der Familie abhängig ist (Kinder mit einem Sinn für sich selbst als Individuen mit ihren eigenen Interessen und besonderen Projekten aufzuziehen); wie in allen Sphären die Befriedigung der Bedürfnisse zugleich der Beförderung der Freiheit dient. Obwohl für sich genommen keine dieser Behauptungen, die die Wechselseitigkeit der vernünftigen Institutionen betreffen, jenseits der Auffassungsfähigkeit des gewöhnlichen Verstandes liegt, ist das Begreifen der Vielzahl dieser Beziehungen, wie sie von der *Rechtsphilosophie* enthüllt wird, keine geringe intellektuelle Herausforderung.

Aber der Gesichtspunkt von Hegels Wissenschaft der Gesellschaft, der sicherlich am weitesten jenseits der Fassungskraft des Verstandes liegt, ist seine logische Behandlung des Freiheitsbegriffs. Während der gewöhnliche Verstand ohne Zweifel die Unterschiede zwischen den drei Konzeptionen der Freiheit erfassen kann, auf denen Hegels Wissenschaft beruht, ist nur die Vernunft – das dialektische Denken – der philosophischen Aufgabe gewachsen, sie als notwendige Momente eines vollständigen Begriffs der Selbstbestimmung ‚abzuleiten‘ und, als eine Erweiterung davon, die vernünftige Notwendigkeit sowohl der drei Hauptunterscheidungen des Rechts als auch der drei Institutionen der Sittlichkeit ‚abzuleiten‘. (Natürlich könnte sich ein Nicht-Hegelianer durchaus fragen, ob es wirklich nötig ist, diesen Grad der vernunftmäßigen Notwendigkeit in seiner sozialen Welt zu finden, um ein befriedigendes Maß der Versöhnung mit der Wirklichkeit zu erreichen.)

Hegels eigene beste Erwiderung auf den Vorwurf, seine Standards der Wissenschaftlichkeit seien übermäßig anspruchsvoll, lautet: obwohl eine vollständige

philosophische Erfassung der Vernünftigkeit der modernen Gesellschaft jenseits der Fassungskraft der meisten ihrer Mitglieder liegen wird, kann ihnen das Wesentliche seiner Wissenschaft der Gesellschaft – genug davon, um in einem zufrieden stellenden Niveau der Versöhnung zwischen ihren Mitgliedern zu münden – von denjenigen, denen ein vollständiges vernünftiges Begreifen gelungen ist, in einer Weise vermittelt werden, die sie verstehen können. Mit anderen Worten, eine öffentliche Unterrichtung in der Wirkungsweise der Gesellschaftsordnung, durchgeführt von einem „allgemeinen Stande“, bietet die besten nicht-religiösen Aussichten, um eine gesellschaftsweite Versöhnung zwischen gewöhnlichen Individuen und modernen gesellschaftlichen Institutionen herbeizuführen. (Es sollte darauf hingewiesen werden, dass sich Hegel entweder der ideologischen Gefahren einer Erziehung ‚von oben‘, die viele seiner Nachfolger für kritikwürdig befanden, nicht bewusst ist oder sich über sie keine Sorgen macht.) Unabhängig davon, ob dies selbst zu Hegels Zeiten eine befriedigende Erwiderung war, betrachtet man die unaufhörlich zunehmende Komplexität der gesellschaftlichen Wirklichkeit im 21. Jahrhundert, ist es für uns heute sicherlich unzureichend. Es genügt zu bemerken, dass die bürgerliche Gesellschaft inzwischen eine globale und nicht nur eine nationale Institution ist, um die – nicht nur für ‚gewöhnliche‘ Teilnehmer – extreme Schwierigkeit zu erhellen, sie als ein kohärentes und zustimmungswürdiges System zu begreifen. Sogar wenn die verwirrend komplexe soziale Welt von heute ein begreifbares und gutes System im Sinne Hegels *wäre*, könnte es für jeden menschlichen Geist nahezu unmöglich sein, diese Tatsache zu begreifen. Denn je komplexer die gegenwärtige Gesellschaft wird, umso überwältigender wird klarerweise die Aufgabe, zu zeigen, dass sie eine Übereinstimmung der Teile ähnlich der in einer gotischen Kathedrale aufweist! Wahrscheinlich reichen nicht einmal die außergewöhnlichen Ressourcen von Hegels Vernunft, um eine solche Welt für uns begreifbar zu machen, und dieser Umstand stellt eine erhebliche Herausforderung dar, mit der jeder zeitgenössische Versuch, Hegels Projekt in der Sozialphilosophie zu erneuern, irgendwie zurechtkommen muss.

Bibliographie

- Hegel, G. W. F. (1986), Grundlinien der Philosophie des Rechts, in: *Werke*, Bd. 7, Frankfurt
- Honneth, A. (2001), *Leiden an Unbestimmtheit: Eine Reaktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie*, Stuttgart
- Neuhouser, F. (2000), *Foundations of Hegel's Social Theory*, Cambridge/MA
- Patten, A. (1999), *Hegel's Idea of Freedom*, Oxford