

## DIE INSTITUTIONEN DER FREIHEIT

### Hegels Rechtsphilosophie in Gegenwärtigen Diskussionen

*Abstrakt: In den Diskussionen der Politischen Philosophie und Ethik ist es bis vor kurzem wenig sinnvoll gewesen, die Frage zu stellen, ob die Lektüre von Hegels Rechtsphilosophie noch lehrreich ist. Dass Hegels Rechtsphilosophie zu aktuellen Diskussionen und gegenwärtigen Problemschwerpunkten keinen wirklich substanziellen Beitrag mehr zu geben scheint, ist von John Rawls in seinen Vorlesungen zur Moralphilosophie relativiert und von Axel Honneth mit einer dezidierten Rehabilitierung zentraler Überlegungen der Hegelschen Rechtsphilosophie in Frage gestellt worden. Und mit seiner Kritik an Honneths Ansatz einer Aktualisierung ist von Rüdiger Bubner eine Diskussion um die Frage ausgelöst worden, welche Teile der Rechtsphilosophie als die chancenreichsten Aktualisierungspotentiale anzusehen sind. Der folgende Beitrag exponiert zunächst (I.) in Hegels Begriff des 'freien Willens' einen Problemaufriss, der als Voraussetzung unabdingbar ist, um (II.) die Interpretationsansätze zu verstehen, von denen aus Honneth und Bubner für eine Aktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie plädieren. Sodann gibt (II.2) eine stark verkürzte Darstellung Auskunft über den Gedanken, der für Honneths Rekonstruktion und Aktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie von zentraler Bedeutung ist. Daran schließt sich (II.2) eine knappe Darlegung von Bubners Überlegungen an, von der aus abschließend (III.) eine dritte Alternative – die bei Rawls anklingt, ohne dass er sie als solche wahrnimmt – auf ihr Aktualisierungspotential geprüft werden soll.*

*Schlüsselwörter: Rechtsphilosophie, Freiheit, freier Wille, Staat, Rhetorik, Aktualisierungspotential von Hegels Rechtsphilosophie, Rawls, Honneth, Bubner*

Ist die Lektüre von Hegels Rechtsphilosophie nur noch von rein philosophiegeschichtlichem Interesse? Oder ist die Lektüre seiner Rechtsphilosophie im Kontext gegenwärtiger Diskussionen immer noch lehrreich?

In der von den Kantischen Tradition geprägten Diskussionen der politischen Philosophie und Ethik war es bis vor kurzem wenig sinnvoll, diese Fragen überhaupt zu stellen. Es herrschte eine unaus-

gesprochene Übereinstimmung in der Überzeugung, dass Hegels Rechtsphilosophie ein Klassiker der politischen Philosophie, Ethik, Staats- und Sozialphilosophie ist, der zu aktuellen Diskussionen und gegenwärtigen Problemschwerpunkten keinen wirklich substanziellen Beitrag mehr zu geben schien. Diese Annahme ist von John Rawls in seinen Vorlesungen zur Moralphilosophie relativiert und von Axel Honneth mit einer dezidierten Rehabilitierung zentraler Überlegungen der Hegelschen Rechtsphilosophie in Frage gestellt worden. Und mit seiner Kritik an Honneths Ansatz einer Aktualisierung ist von Rüdiger Bubner eine Diskussion um die Frage ausgelöst worden, welche Teile der Rechtsphilosophie als die chancenreichsten Aktualisierungspotentiale anzusehen sind. Lässt sich die zweite der eingangs gestellten Fragen, ob Hegels Rechtsphilosophie nur noch von rein philosophiegeschichtlichem Interesse ist, angesichts dieser neuartigen Konstellation getrost verneinen, lässt sich auf die anderen beiden Fragen so schnell keine klare Antwort finden: Zum Problem des Potentials der Reaktualisierung von Hegels Rechtsphilosophie äußert sich Rawls nicht explizit, und sowohl Honneth als auch Bubner unterbreiten unterschiedliche Vorschläge, welche Teile der Hegelschen Rechtsphilosophie überhaupt als aktualisierungswürdig zu bezeichnen sind.

Aus diesem Grund soll im Folgenden zunächst (I.) ein kurzer Überblick über Hegels Begriff des ‘freien Willens’ einen Problemabriss exponieren, der als Voraussetzung unabdingbar ist, um (II.) die Interpretationsansätze zu verstehen, von denen aus Honneth und Bubner für eine Aktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie plädieren. Sodann soll (II.2) eine stark verkürzte Darstellung Auskunft über den Gedanken geben, der für Honneths Rekonstruktion und Aktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie von zentraler Bedeutung ist. Daran schließt sich (II.2) eine knappe Darlegung von Bubners Überlegungen an, von der aus abschließend (III.) eine dritte Alternative – die bei Rawls anklingt, ohne dass er sie als solche wahrnimmt – auf ihr Aktualisierungspotential geprüft werden soll.

### *I. Problemexposition: freier Wille und Recht*

Am Anfang der *Grundlinien der Philosophie des Rechts* exponiert Hegel in der Einleitung den freien Willen als Ursprung des

Rechts: Der Ausgangspunkt des Rechts ist der *Wille*, dessen Substanz die Freiheit ist, und das ‘Reich der verwirklichten Freiheit’ ist das Rechtssystem.<sup>1</sup> Was unter dem Willen zu verstehen ist, erläutert Hegel in der Gleichsetzung des Willens mit einer ‘besonderen Weise’ des Denkens, die der freie Wille insofern ist, als er sich ins Dasein gleichsam ‘übersetzt’. Die Frage ist, was Hegels Erläuterung des freien Willens mit einer Übersetzung im Hinblick auf seine Ausgangsthese – der freie Wille ist das Recht – besagen soll.

Hegel begreift den freien Willen als etwas, was den *an sich* freien Menschen veranlasst, seiner unmittelbaren, natürlichen Existenz eine Daseinsform zu geben, in der er das rein Naturhafte seiner Existenz abstreift. Der „nur erst *an sich* freie Wille (als) der *unmittelbare* oder *natürliche* Wille“,<sup>2</sup> hebt mittels der Tätigkeit des Denkens und Begreifens die Unbestimmtheit seines natürlichen Seins auf, um auf diese Weise sein rein naturhaftes Dasein in ein gesellschaftlich kulturelles Dasein zu ‘übersetzen’.<sup>3</sup> Diesen Gedanken verdeutlicht Hegel im Vergleich mit einem Kind, das, obgleich es „*an sich* Mensch ist“ und *an sich* Vernunft hat, doch nur „dem Begriff nach frei“ ist: Das Kind ist laut Hegel nicht wirklich frei, wohl aber ist es „an sich“ frei,<sup>4</sup> d. h. es ist ihm die Möglichkeit gegeben, frei zu sein, ohne dass das Kind von seiner Freiheit bereits Gebrauch gemacht hätte; die ihm gegebene Möglichkeit der Freiheit hat das Kind noch nicht realisiert, frei ist es nicht wirklich. Dieses Entwicklungsstadium ist nicht allein dem Kind vorbehalten, glaubt doch der „gewöhnliche Mensch [...] frei zu sein, wenn ihm willkürlich zu handeln erlaubt ist“. Das ist laut Hegel ein Trugschluss: Willkür ist keine Freiheit, sondern Unfreiheit.<sup>5</sup>

Diese Überlegung ist nicht unproblematisch, da Hegel das ‘Übersetzen’ des *an sich* freien Willens, der wirklich frei nur der Möglichkeit nach ist, zum *für sich* freien Willen, d. h. zum Willen, der die ihm potentiell gegebene Freiheit formt und kultiviert, im

---

<sup>1</sup> G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts (1821)*, Berlin 1981, S. 39, § 4.

<sup>2</sup> *Ibid.*, S. 49, § 11.

<sup>3</sup> Der freie Wille ist „das Denken als sich übersetzend ins Dasein“ – G. W. F. Hegel, *ibid.*, S. 39, § 4.

<sup>4</sup> *Ibid.*, S. 49, § 10.

<sup>5</sup> *Ibid.*, S. 54, § 15.

Sinne einer Transformation denkt, mit der ein sinnlich gegebener Gegenstand zu einer gedanklichen Vorstellung umgewandelt wird. Auf die Frage, wie der Gegenstand in der Anschauung gegeben ist und wie gewiss das sinnlich Betrachtete wirklich ist, antwortet Hegel: als ein Allgemeines, und dieses Allgemeine ist ein Nichtsein-des.<sup>6</sup> In der sprachlichen Repräsentation kommt nicht das Gemeinte als das unmittelbare sinnliche Sein zum Ausdruck, sondern das Einzelne in der Form des Allgemeinen. Laut Hegel wird das durch die Sinne Angeschauete als ein Allgemeines ausgesprochen, obwohl wir uns dabei nicht das allgemeine Sein überhaupt vorstellen. Kants Ansicht, dass die Begriffe, indem sie unterschiedliche Ansichten zu einer allgemeinen Vorstellung ordnen, eine Kenntnis von Dingen durch allgemeine Vorstellungen sind,<sup>7</sup> bildet das theoretische Fundament von Hegels Überzeugung, dass das, was wir vom sinnlichen Sein sagen, von der sinnlichen Wirklichkeit unterschieden ist. Eine Übersetzung ist das Denken demnach insofern, als es das durch die Sinne Angeschauete zu einem Allgemeinen umformt, nämlich in einem Begriff von etwas, um sich ein sinnliches Sein vorzustellen. Der Begriff existiert in etwas anderem als der sinnlichen Wirklichkeit. Daher die Notwendigkeit der Übersetzung vom Angeschauten in begriffliches Denken. – Hegel behauptet, dass auch auf den freien Willen das zutrifft, was das Denken in Form einer ‘Übersetzung’ leistet. Wie ist das zu verstehen?

Willkürlich zu handeln, so konnten wir erfahren, ist kein Indiz von Freiheit, sondern Ausdruck der Unfreiheit. Unfrei ist die Willkür, weil sie die Zufälligkeit der Wahl ist. Tun zu können, was man will, ist laut Hegel eine Vorstellung, wie man sie gewöhnlich von der Freiheit hat, ohne zu wissen, dass hierbei lediglich der Zufall der gewählten Entscheidung, dies zu tun und dies zu lassen, im Spiel ist.<sup>8</sup> Daraus folgt, dass die rein subjektive Willensbestimmung kein wirklich freier Wille ist. Durch die Ausführung seiner Zwecke objektiviert sich der Wille, jedoch ist diese Objektivität die „einseitige Form“, in die sich der Wille in der „Unmittelbarkeit des Daseins“ als

---

<sup>6</sup> *Ibid.*, S. 41, § 4.

<sup>7</sup> Immanuel Kant, *Vorlesung über Encyclopädie und Logik*, Berlin 1961, S. 42.

<sup>8</sup> „Das im Entschluß Gewählte (§ 14) kann der Wille ebenso wieder aufgeben (§5).“ G. W. F. Hegel, *ibid.*, S. 54, § 16.

einer „äußerliche(n) Existenz“ manifestiert.<sup>9</sup> Der Wille übersetzt sich ins Dasein, ohne dass er sein Dasein erfasst und begriffen hätte. Von dieser unmittelbaren Existenz unterscheidet sich der freie Wille. Die Frage ist, wie dieser Unterschied begrifflich zu fassen ist.

Wie wir aus Hegels Ausführungen zum Denken entnehmen konnten, ist das Allgemeine des Begriffs ein Nichtseiendes. Die Begriffe, in denen wir denken, beziehen sich auf etwas, das im Begriff eine Umformung erfährt, durch die der Begriff sich vom ursprünglich Angeschauten unterscheidet. Vor dem Hintergrund dieser Überlegungen muss man sich Hegels Vorstellung vom freien Willen als eine Transformation denken: als eine Umwandlung, Umbildung des *an sich* freien, d. h. willkürlichen Willens in einen *für sich* freien Willen: den Willen, der sein naturhaftes Stadium durchlaufen und sich seiner Freiheit selbst bewusst geworden ist. Ein solch verwandelter, umgebildeter und geformter Wille bedarf keiner nachträglichen Reglementierung, um die Kollisionen, die willkürlich Handelnde heraufbeschwören, auf ein erträgliches Mindestmaß zu reduzieren. Denn „dies, dass ein Dasein überhaupt Dasein des freien Willen ist“, so fixiert der § 29 das Resultat dieser Überlegungen, „ist das Recht“. Weder ist das Recht ein Zweckabkommen nach dem Vertragsmodell noch ist es ein System von Maßnahmen zum Nutzen und Wohlergehen: Das Recht ist keine äußerliche Regelung bzw. freiwillige Unfreiheit, in die man sich begibt, um ohne Angst um das eigene Leben und persönliches Eigentum mit anderen zusammen leben zu können. Diese Momente der Erzwingbarkeit eines geregelten Zusammenlebens sind Ausdruck des abstrakten Rechts und für das Recht, wie Hegel es versteht, sekundär.<sup>10</sup> An dieser Stelle der Rechtsphilosophie Hegels knüpfen Honneths Überlegungen an.

---

<sup>9</sup> *Ibid.*, S. 61, § 26.

<sup>10</sup> Kants Bestimmung, dass „die Beschränkung meiner Freiheit oder Willkür, dass sie mit jedermanns Willkür nach einem allgemeinen Gesetz zusammenbestehen könne, das Hauptmoment ist“, bleibt gültig, jedoch in eingeschränkter Weise, da diese Beschränkung für Hegel der Ausdruck des formalen Rechts ist. „Das Recht als solches ist das formelle, abstrakte Recht.“ G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, hrsg. von Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Frankfurt/M. 1986, Werke, Bd. 10, S. 306, § 487. Primär ist das Recht jedoch die Freiheit selbst 'in ihrem Dasein'. Als Dasein des freien Willens umfasst das Recht „alle Bestimmungen der Freiheit“ – G. W. F. Hegel, *ibid.*, S. 304, § 486.

## II. Interpretationsansätze und Aktualisierungsmöglichkeiten

### II. 1. Der 'freie Wille'

In seiner Darstellung fasst Hegels Begriff des „abstrakten Rechts“ den „sozialen Ort jener moderner Freiheitsauffassungen [...], derzufolge das individuelle Subjekt seine Freiheit in Form von subjektiven Rechten ausübt“.<sup>11</sup> Von Bedeutung sei, dass für Hegel „das, was in der gesellschaftlichen Wirklichkeit, was im 'Dasein' gegeben sein muss, damit der einzelne freie Wille sich entwickeln und verwirklichen kann, gerade nicht in der einen Institution des legalen Rechts auf(geht)“.<sup>12</sup> Aus diesen Grund seien unter Hegels Begriff des Rechts all diejenigen gesellschaftlichen Voraussetzungen zu verstehen, die sich als notwendig für die Verwirklichung des 'freien Willens' eines jeden einzelnen Subjekts erweisen lassen. Im Verweis auf die gesellschaftlichen Voraussetzungen, die mehr umfassen als nur das legale Recht, deutet sich eine interpretatorische Differenz zu der im ersten Teil meiner Ausführungen von mir dargelegten Auffassung von Hegels Bestimmung des Rechts als Dasein des 'freien Willens' an, die für Honneths Versuch, im Rahmen einer systematischen Akzentuierung eines theoretischen Schwerpunkts die Möglichkeit einer Aktualisierung freizulegen, von Bedeutung ist. Denn auf den Begriff der Übersetzung kommt Honneth nicht zu sprechen.

Von der Prämisse ausgehend, dass der Staatsbegriff Hegels heute in keiner Weise mehr rehabilitierbar ist, will Honneth vielmehr die „Aktualität der Hegelschen *Rechtsphilosophie* mit dem Hinweis [...] demonstrieren, dass sie als Entwurf einer normativen Theorie derjenigen Sphären reziproker Anerkennung begriffen werden muß, deren Aufrechterhaltung für die moralische Identität moderner Gesellschaften konstitutiv ist“.<sup>13</sup> Die Fragen, die sowohl das Verständnis des moralischen Identitätsbegriffs moderner Gesellschaft als auch das Verständnis der Rechtsphilosophie als einer Theorie gegenseitiger Anerkennungssphären betreffen, will ich zugunsten dessen unerörtert lassen, was Honneth in das Zentrum seiner Bemühung rückt: Eine „aktualisierende Erläuterung des Gedankens“, den Hegel in der

---

<sup>11</sup> Axel Honneth, *Leiden an Unbestimmtheit. Eine Reaktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie*, Stuttgart 2001, S. 39.

<sup>12</sup> *Ibid.*, S. 31.

<sup>13</sup> *Ibid.*, S. 14.

Formulierung zum Ausdruck bringt, dass „die ‘Idee’ des ‘allgemeinen freien Willens’ den Gesamtumfang dessen bestimmt, was wir ‘Recht’ nennen sollten“ – eine Bestimmung, die Honneth als den Kern einer Theorie der Gerechtigkeit interpretiert, die „auf die allgemeinen Gewährung von intersubjektiven Bedingungen der individuellen Selbstverwirklichung abzielt“. <sup>14</sup> Die Bedingungen der Verwirklichung des ‘freien Willens’ eines jeden Menschen, erblickt Honneth in den sozialen Institutionen <sup>15</sup> – jenen geschichtlich gewordenen Institutionen, die die Substanz der Freiheit bilden. Die zentrale These der Rechtsphilosophie, dass das Recht die Freiheit in ihrem Dasein ist, versteht Honneth in dem Sinne, dass solch geschichtliche Institutionen einen legitimen Platz in der Ordnung moderner Gesellschaften einnehmen, und zwar in dem Maße, wie sie für die soziale Ermöglichung von individueller Selbstbestimmung unersetzbar werden. <sup>16</sup>

Angesichts dieses interpretatorischen Schwerpunkts stellt sich ein Gefühl der Ungewissheit ein, welche Leerstelle eine aktualisierende Lektüre der Hegelschen Rechtsphilosophie in der gegenwärtigen Diskussion der politischen Philosophie und Ethik mit Gewinn ausfüllen könnte. Und es stellt sich die Frage, ob Honneths Interpretation des ‘freien Willens’ im Kontext von Anerkennung und Entgrenzung der Freiheitssphären in einem Maße Rücksicht auf die von der Kantischen Philosophie dominierten ethischen Diskussion unserer Tage nimmt, die das Aktualisierungspotential der Hegelschen Rechtsphilosophie an aktuellen Diskussionsstandards bemisst und dergestalt ihr eigentliches Reaktualisierungspotential unterschätzt. Dass diese Vermutung nicht unbegründet ist, zeigt sich daran, dass Honneth selbst darauf verweist, dass das, was gegeben sein muss, damit der einzelne freie Wille sich entwickeln und verwirklichen kann, nicht in den Institutionen aufgeht, sondern kommunikativer Beziehungen bedarf, deren Darstellung zusammen mit den Institutionen die „sozialen Bedingungen individueller Selbstverwirklichung“ ausmachen. <sup>17</sup> Wie wir sehen konnten, findet sich auf der Ebene der begrifflichen Explikation der Übersetzung des an sich freien Willens in ein wirklich freien Willen bei Hegel zunächst

---

<sup>14</sup> *Ibid.*, S. 16.

<sup>15</sup> *Ibid.*, S. 21.

<sup>16</sup> *Ibid.*, S. 33.

<sup>17</sup> *Ibid.*, S. 32.

weder der Hinweis auf soziale Institutionen noch auf kommunikative Beziehungen.

Nicht nur diese Probleme stellen sich angesichts von Honneths Interpretation, es bleibt auch die Frage unbeantwortet, wie die institutionelle Garantiefunktion über die Ermöglichung von Selbstbestimmung und –verwirklichung mit dem in Einklang zu bringen ist, was Hegel das ‘allgemeine Leben’ nennt: jenes Leben, das wir als Bürger eines politischen Gemeinwesens führen, nicht aber als Individuen, die für ihren Lebensunterhalt tätig sind. Denn wo sind die Grenzen zwischen der Ermöglichung von Selbstbestimmung und dem Streben nach Optimierung der ökonomischen Grundlagen für Selbstverwirklichung? Ist es nicht gerade die Inanspruchnahme staatlicher Institutionen zum Zwecke individueller Selbstverwirklichung und den damit verknüpften persönlichen Interessen, in der Hegel ein Missverständnis seiner Zeit erblickt?

Es scheint, als ob diese Fragen den eigentlichen Problemanatz, von dem aus Honneth die drei thematischen Schwerpunkte seiner ‘indirekten’ Rehabilitierung – Anerkennung, Gerechtigkeit und Selbstverwirklichung – in Beziehung setzt, nicht tangieren. Dieser Ansatz besteht in der Annahme, dass Moralität und abstraktes Recht jeweils ein ‘eingeschränktes’ und ‘unvollständiges’ Freiheitsmodell – in der Gleichsetzung mit moralischer Autonomie bzw. in der Fassung als Rechtsanspruch – implizieren, die, wenn sie verabsolutiert werden, d. h. ihr angemessenes Recht überschreiten, zu „pathologischen Verwerfungen“ im praktischen Selbstverständnis der Subjekte führen, die Hegel in Begriffen wie Einsamkeit (§ 136), Leerheit (§ 141) oder Gedrücktheit (§ 149) schildere.<sup>18</sup> Das gefährvolle Konfliktpotential, das sich in der Entwicklung der genannten Deformationsprobleme Bahn zu brechen scheint, ordnet sich für Hegel jedoch letztlich einem Missverständnis ein, das in Honneths Interpretation nicht zur Sprache kommt: nämlich die Verwechslung des Staates mit der bürgerlichen Gesellschaft und die Gleichsetzung seiner Aufgabe mit dem Schutz des Eigentums und der persönlichen Freiheit (§ 258).<sup>19</sup> Honneth sind diese Probleme wohlvertraut, gleichwohl ist

---

<sup>18</sup> *Ibid.*, S. 41 f.

<sup>19</sup> Nur durch die Verknüpfung von Recht und Wohl – nicht als Selbsterhaltung verstanden (§ 123) – als Staatszielen kann individuelle Freiheit konkret, d. h. in der Lebenswirklichkeit und nicht nur als abstrakten Rechtsanspruch garantieren kann.

seine Bemühung um eine Aktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie von einem Desinteresse an diesem Thema charakterisiert, das Hegel zu rechtfertigen scheint, wenn er von einem Missverständnis spricht und dergestalt das Konfliktpotential der von ihm diagnostizierten Tendenz unterschätzt. Die Tendenz, im Staat eine Art Familienoberhaupt zu sehen, als ein Missverständnis zu bezeichnen, unterschätzt die Gefahr, dass die bürgerliche Gesellschaft die Sphäre des Staates in dem Maße zu überwuchern droht, wie die Sorge um die Erhaltung des Lebens und den dieser Erhaltung dienenden Tätigkeiten die Physiognomie der Öffentlichkeit bestimmt.<sup>20</sup> Nimmt der Staat sich der Aufgabe an, für die Sicherheit und der Schutz des Eigentums und der persönlichen Freiheit zu sorgen, so reduziert er sich nicht nur zu einer Art „Assekuranzgesellschaft für die Wohlfahrt seiner Mitglieder“.<sup>21</sup> Ist das Interesse der Einzelnen der letzte Zweck, dem das politische Gemeinwesen zu dienen hat, so ist die Zugehörigkeit zum politischen Gemeinwesen eines Staates laut Hegel etwas rein „Beliebigen“,<sup>22</sup> da ich die Wahl meiner Zugehörigkeit davon abhängig mache, wie gut oder wie schlecht dieser Staat für mich sorgt. Die Bedürfnisbefriedigung ist jedoch kein Merkmal des Staates, da es die Bestimmung des Staatsbürgers ist, ein ‘*allgemeines*’, kollektives Leben zu führen, nicht aber eine Anspruchsinstanz bei der öffentlichen Distribution der vorhandenen Güter zu sein.<sup>23</sup> Die scharfsinnige Analyse, mit der Hegel dieses Problem zur Sprache bringt, verleiht seiner Rechtsphilosophie in der Darstellung von Rüdiger Bubner ihre ungebrochene Aktualität.

## II. 2. Der Institutionalismus

Hegels Rechtsbegriff versteht Bubner weniger im Sinne einer Zuordnung ergänzungsbedürftiger Freiheitsauffassungen und insti-

---

Vgl. Ludwig Siep, *Praktische Philosophie im Deutschen Idealismus*, Frankfurt/M. 1992, S. 300; Herbert Schnädelbach, *Hegels praktische Philosophie*, Frankfurt/M. 2000, S. 344.

<sup>20</sup> Hannah Arendt, *Vita Activa oder vom tätigen Leben*, München 1994, S. 47.

<sup>21</sup> Max Scheler, *Krieg und Aufbau*, Leipzig 1916, S. 193.

<sup>22</sup> G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts (1821)*, Berlin 1981, S. 278, § 258.

<sup>23</sup> Rüdiger Bubner, *Polis und Staat. Grundlinien der Politischen Philosophie*, Frankfurt/M. 2002, S. 173.

tutioneller Rahmenbedingungen für individuelle Selbstverwirklichung, als vielmehr im Sinne einer Grundvoraussetzung von Freiheit überhaupt. Beschäftigt sich Honneth mit Hegels Analyse des Willensbegriffs und den sozialen und kommunikativen Voraussetzungen der Verwirklichung des ‘freien Willens’, geht es Bubner um den Institutionalismus der Rechtsphilosophie Hegels: um jene Institutionen der Freiheit, die Freiheit zu verwirklichen überhaupt erst ermöglichen. Das Recht öffnet Handlungsräume, die ausschließlich der Ermöglichung der Realisierung des Freiheitsanspruches dienen, den Subjekte erheben: jene Räume individuellen Handelns, in denen sich – in der Begrifflichkeit Hegels – der unmittelbare, natürliche Wille zum freien ‘übersetzt’. Die Sphäre der Sittlichkeit, auf die in der Auseinandersetzung mit Hegels Rechtsphilosophie zu konzentrieren für Honneth einer Verkürzung der von ihr ausgehenden Herausforderung gleichkommt, gewinnt bei Bubner insofern an Bedeutung, als die von Hegel als „unendliche Habsucht der Subjektivität“ charakterisierte *bürgerliche Gesellschaft* einen Ort nicht selbstverantworteter Vergesellschaftung darstellt.<sup>24</sup> Dem Bürger *widerfährt* die Vereinigung über den Markt, ohne dass die dem Marktgeschehen eigentümliche Dynamik einen Beitrag zur „Rollenqualifikation des Staatsbürgers“ leistet.<sup>25</sup> Nicht ohne Grund stellt sich an dieser Stelle die Frage, warum dieser Aspekt an Bubners Darstellung so betont wird, wenn doch die Frage meiner Darlegungen das Problem verfolgt, inwiefern Hegels Rechtsphilosophie das Potential zu einer Reaktualisierung zugesprochen werden kann.

Ich möchte auf diese Frage mit dem Verweis auf die aktuelle Debatte der politischen Philosophie und Ethik antworten. Diese Debatte lässt sich dahingehend zuspitzen, ob das Individuum als Ausgangspunkt und Zielpunkt aller politischen Einrichtungen und Bemühungen fungiert. Die Alternative, die Hegels Rechtsphilosophie freilegt, ließe sich in die Frage zum Ausdruck bringen, ob es das ‘allgemeine Leben’ gibt, das zu führen ein jedes Individuum aufgerufen ist. Um als Bürger eines Staates am ‘allgemeinen Leben’ partizipieren zu können, gibt es eine Voraussetzung zu erfüllen, auf die Hegel eingeht, wenn er mit dem Begriff der *Bildung* deutlich macht, dass es der harten Arbeit der Selbstdisziplinierung bedarf, um zum

<sup>24</sup> G. W. F. Hegel, *ibid.*, S. 62, § 26.

<sup>25</sup> Rüdiger Bubner, *ibid.*, S. 171.

Niveau unpartikularistischer Lebenseinstellungen zu gelangen. Solcher Einstellungen bedarf es, da der an sich freie Mensch die Möglichkeit seiner Freiheit nicht verwirklicht, wenn er sich ausschließlich um seine Interessen kümmert und in ihnen aufgeht, sondern „als Staatsbürger, der auf Vereinigung mit anderen seinesgleichen in Äquivalenz des wechselseitigen Freiheitsanspruchs ursprünglich und primär bezogen ist“.<sup>26</sup> Dass dieser Deutungsvorschlag sich dem Risiko aussetzt, die „Substanz der Hegelschen Rechtsphilosophie nur um den Preis der Unterbietung unserer nachmetaphysischen Standards zu retten“,<sup>27</sup> lässt sich Bubner kaum vorwerfen. Denn in welche Dimension die Bedeutung von Hegels Staatsauffassung reicht, verdeutlicht eine Frage, die das Verhältnis von freien Bürger und freiheitermöglichenden Institutionen jenseits der Binnenperspektive des Staates erörtert: die Frage nämlich, welche Institutionalisierung dem Liberalismus bekommt. Laut Bubner lässt sich auf diese Frage vorerst guten Gewissens nur eine negative Antwort erteilen: Dass „die limitierte Dominanz von Freiheitsentfaltung und Gutdünken des *einzelnen*, dem ein auf das Minimum an öffentlicher Rechtssicherheit reduzierter Staat gegenübersteht“, das Problem nicht beantwortet.<sup>28</sup>

Dass Hegel an der *Unterordnung* des Marktes als ein Ort nicht selbstverantworteter Vergesellschaftung unter die Autonomie des sittlichen Staates keinen Zweifel gelassen hat, macht für Bubner unter dem Aspekt der Globalisierung die zweite, vielleicht noch größere Herausforderung der Hegelschen Rechtsphilosophie aus. Die für die Globalisierung eigentümliche Transnationalisierung der Märkte jenseits der klassischen nationalen Kontrolle, und eine Emanzipation des Marktes aus politischer Regulierung, ohne dass derzeit die Aussicht besteht auf eine Etablierung gleichwertige Institutionen globaler Politik und Ordnungsstiftung, mit denen der Vorsprung des Marktes politisch wieder ausgeglichen werden könnte, lassen die Befürchtung entstehen, dass der Staat sich in naher Zukunft nicht mehr auf der Ebene der nationalen Belange, d. h. der Innenpolitik

---

<sup>26</sup> *Ibid.*, S. 172. – Im Unterschied zu Honneth, ist nicht nur für Bubner dieser Aspekt von Bedeutung, sondern auch für John Rawls, *Geschichte der Moralphilosophie*, Frankfurt/M. 2002, S. 458.

<sup>27</sup> Axel Honneth, *ibid.*, S. 13.

<sup>28</sup> Rüdiger Bubner, *ibid.*, S. 182.

behaupten kann. Wer nicht blind gegenüber der Problemlage sein will, mit der die politische Philosophie sich wider Willen konfrontiert sieht, kommt an diese Fragestellungen wohl kaum vorbei. In welcher Weise Hegels Rechtsphilosophie uns hilft, diese Fragen klarer zu stellen und vielleicht so zu formulieren, dass Probleme zu Aufgaben werden, ist allerdings alles andere als klar. Man muss nicht Hegels Rechtsphilosophie gelesen haben, um zu erkennen, dass das Fundament westlicher Demokratien durch die für die Globalisierung charakteristische Internationalisierung der Wirtschafts- und Finanzmärkte brüchig zu werden droht, weil global operierende Wirtschaftsverbände zu Machttägern heranwachsen, die sich dem nationalstaatlichen Einfluss entziehen und in ihren Entscheidungen von staatlichen Behörden kaum mehr zu reglementieren sind.<sup>29</sup> – Bedeutet das, dass Hegels Idee eines am öffentlichen Leben eines Staates partizipierenden Bürger unter den Bedingungen einer globalisierten Weltwirtschaft in weite Ferne rückt? Ist angesichts der geschilderten Entwicklungen die von Hegel kritisierte Ansicht, wonach die Aufgabe des Staates in der Sorge um die Wohlfahrt seiner Bürger besteht, mehr im Recht als Hegels Mahnung, dass der Bürger eines Staates zu sein etwas anderes ist, als Schutz des Eigentums und der Person gewährt zu bekommen? Was besagen die negativen Folgeerscheinungen der Verselbständigung von in sich unvollständigen, mangelhaften Freiheitskonzeptionen in bezug auf die limitierte Freiheitsentfaltung des *einzelnen* in den auf ein Minimum an öffentlicher Rechtssicherheit reduzierten Staat im Zeitalter der Globalisierung?

Lässt Honneths Versuch einer Reaktualisierung diese Fragen ebenso unbeantwortet wie die nach dem Ertrag der Interpretation des ‘freien Willens’ in einer von Kant dominierten Diskussion, so bleibt bei Bubner die Unsicherheit bestehen, ob politikwissenschaftliche oder an Kant orientierte Konzeptionen von politischer Philosophie nicht bessere Antworten auf die Entkopplung von Staat und Wirtschaft geben könnten, als Hegels ‘Institutionalismus’. Die Anziehungskraft von Bubners Interpretation liegt ohne Zweifel in der zeitdiagnostischen Problemanalyse, in der Hegels Rechtsphilosophie neu gelesen wird, ohne dass deutlich wird, was dessen Rechtsphilosophie zu den im Gefolge der Globalisierung neuartig auftretenden

---

<sup>29</sup> Vgl. Ernst-Wolfgang Böckenförde, *Staat, Nation, Europa. Studien zur Staatslehre, Verfassungstheorie und Rechtsphilosophie*, Frankfurt/M. 1999.

konfliktreichen Konstellationen wirklich leisten kann. Bubner teilt mit Honneth eine konzeptionelle Schwachstelle: Im Bemühen, weder die Substanz der Hegelschen Rechtsphilosophie um den Preis der Unterbietung ihrer eigenen Prämissen zu deuten, noch die theoretischen Standards aktueller Diskussionen zu ignorieren, schließen beide Ansätze die Möglichkeit aus, dass es noch ein anderes Motiv in Hegels Rechtsphilosophie geben könnte, als die Problemfelder der Selbstverwirklichung und der Institutionen. Von einem solchen Risiko scheint John Rawls sich nicht abschrecken zu lassen, zumindest beeindruckt es ihm nicht, wenn er sich Hegels Verständnis der Ständeauffassung zuwendet.

### *III. Politik und Rhetorik: das untergründige Motiv von Hegels Verständnis der Ständeversammlung*

Rawls Gedanke, dass Hegel „möchte, dass wir unsere moralische Orientierung in den Institutionen und Sitten unserer sozialen Welt selbst finden“,<sup>30</sup> beinhaltet ein weitaus gewichtigeres Problem, als seinen Ausführungen auf den ersten Blick zu entnehmen ist. Die Konturen dieses Problems werden sichtbar, wenn die von Rawls erwähnte Orientierung an die vorhandenen Institutionen im Kontext der von Hegel in den §§ 315-318 erörterten Rolle der öffentlichen Meinung betrachtet wird. An der öffentlichen Meinung finden bei Rawls zwei scheinbar triviale Aufgaben Erwähnung, die in die Verantwortung der Debatten der Ständevertretung fallen. Im Gegensatz zu Habermas, für den es bei Hegels Vorstellung einer Ständevertretung um eine „korporativ zurückgekoppelte (...) Gesellschaft“ geht, mit der „Hegel die Linie des Liberalismus definitiv überschritten“ hat,<sup>31</sup> richtet Rawls sein Hauptaugenmerk auf die schlichte Funktion, die der Ständevertretung in Hegels Rechtsphilosophie zukommt. Deren Zweck sei die Beratschlagung, die dergestalt zu denken sei, dass alle Seiten das Recht haben, ihre Gründe vorzutragen. Bevor wir diskutieren, inwiefern dies eine Verharmlosung des eigentlichen Problems ist, soll zunächst auf die von Rawls erwähnten zwei Aufgaben eingegangen werden.

---

<sup>30</sup> John Rawls, *Geschichte der Moralphilosophie*, *ibid.*, S. 430.

<sup>31</sup> Jürgen Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, Frankfurt/M. 1990, S. 198.

Unter Bezug auf § 311 benennt Rawls als die erste Aufgabe die Information der Regierung über die Beschwerden und die Wünsche der Bürger, mit deren Hilfe die Regierung eine Vorstellung von deren Anliegen und ihren dringlichen Bedürfnissen und Schwierigkeiten erhält. Das ist eine sehr moderne Formulierung für das, was Hegel selbst in Betracht zieht: nämlich ein zur Sprache bringen und klarstellen dessen, was als gut für die Politik des Staates bezeichnet werden kann. Hegel schreibt: „Es herrscht in der Regel die Vorstellung, dass alle schon wissen, was dem Staate gut sei, und dass es in der Ständeversammlung nur zur Sprache komme; aber in der Tat findet gerade das Gegenteil statt“.<sup>32</sup> Mit Blick auf § 314 und 315 erläutert Rawls die zweite Aufgabe der Ständeversammlung damit, die „Probleme und Ansichten der Regierung den Staatsbürgern nahezu bringen, so dass sie sich ein Gefühl fürs Politische zu eigen machen und darüber in Kenntnis gesetzt werden, worauf die Entscheidungen und politischen Maßnahmen der Regierung basieren“.<sup>33</sup> Hegels Darlegungen zu den Debatten der Ständeversammlung sind jedoch nicht von der Frage durchzogen, inwiefern durch gute Information die Bürger mit den politischen Entscheidungen der Regierung übereinkommen und sich einig wissen. Hegel verweist auf Einsicht und Gründe, die wichtig seien, weil für die öffentliche Meinung nicht mehr gilt, was durch politische Gewalt erzwungen wurde.<sup>34</sup> Zweifel sind angebracht, ob Hegels Hinweis auf die Notwendigkeit von Einsicht und Gründen im Sinne einer „Rationalisierung von Herrschaft“ zu deuten ist,<sup>35</sup> geht es bei der zitierten Textpassage doch nicht vordergründig um Politik, Macht und Herrschaft, sondern um die *Rhetorik* der Politik. Zum festen Bestandteil dieser Rhetorik gehört, was zu der Vorstellung eines durch gute Information mit den politischen Entscheidungen der Regierung übereingekommenen Bürgers überhaupt nicht passt: die Täuschung. Laut Hegel lässt ein Volk sich über die „Grundlage, das Wesen und bestimmenden Charakter seines Geistes“ nicht täuschen, wohl „aber über die Weise, wie es diesen weiß, und nach dieser Weise seine Handlungen, Ereignisse usf. beurteilt“. Aus diesem Grund könne nicht ausgeschlossen werden, dass

---

<sup>32</sup> G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (1821), S. 359, § 315.

<sup>33</sup> John Rawls, *ibid.*, S. 461.

<sup>34</sup> G. W. F. Hegel, *ibid.*, S. 360, § 316.

<sup>35</sup> Jürgen Habermas, *ibid.*, S. 195.

das Volk „von sich selbst getäuscht wird“.<sup>36</sup> Das es sich selbst täuschen kann, liegt in den Reden begründet, die in den Debatten der Ständeversammlung im Interesse der Verständigung der Staatsbürger mit den Repräsentanten des Staates geführt werden. Wie wirksam oder unwirksam diese Reden letztlich sind, darüber entscheidet die rhetorische Kompetenz, d. h. die Fähigkeit, Sachverhalte mit dem Ziel darzulegen, eine bestimmte Ansicht als die allgemein gültige durchzusetzen, um Überlegenheit im politischen Wettbewerb um Einfluss auf andere zu gewinnen.

Der Eindruck, dieses Thema würde sich vom Problem meiner Ausführungen stillschweigend entfernen, entsteht nur dann, wenn wir vergessen, was Hegel im Vergleich des freien Willens mit dem Denken behauptet: dass beide eine Übersetzung darstellen. Eine Übersetzung ist das Denken, so hatten wir festgestellt, insofern es mittels Begriffe und Worte das durch die Sinne Angesehene zu einem Allgemeinen umformt, was vom sinnlich Angesehenen zu differenzieren ist. Die Begriffe und Worte der Sprache unterliegen der Illusion, die Sachverhalte, die sie zum Ausdruck bringen sollen, als Festes und Beständiges zu hypostasieren, d. h. als das, was die Sachverhalte an sich gar nicht sind. In der „Phänomenologie des Geistes“ bringt Hegel seine sprachkritische Überzeugung zum Ausdruck, dass in der sprachlichen Repräsentation *generell* nicht das Gemeinte als das unmittelbare sinnliche Sein zum Ausdruck kommt. Dennoch suggeriert die sprachliche Mitteilung, die Dinge verhielten sich in *Wirklichkeit* so, wie die Sprache sie wiedergibt.<sup>37</sup> Was als „seiend gedacht ist, ist nicht eigentlich *Gegenstand* von Aussagen, sondern es ‘kommt in Aussagen zur Sprache’“.<sup>38</sup> Gäbe es diese Wahrheitsunterstellung nicht, auf die an andere gerichtete Reden beruht, liefen

---

<sup>36</sup> G. W. F. Hegel, *ibid.*, 1981, S. 361, § 317.

<sup>37</sup> Laut Gadamer knüpft Hegel „an die Lehre von dem Schematismus an, die er bei Kant und Fichte findet. Er interpretiert die Entstehung des Wortes aus dem Prozeß des Schematismus, der sich innerhalb der induktiven Operation, wie sie schon die Kinder vornehmen, vollzieht. Indem sie an sich wiederholenden Dingen das Gemeinsame auszeichnen, bildet sich das Schema, d. h. an seinem eigenen Wesen nach verrückbares oder verschiebbares Bild, das im Einzelnen ein Allgemeines erscheinen lässt. Solche Anschauung von allgemeinen Bildern dränge dann in die Fixierung des Wortes.“ Hans-Georg Gadamer, *Das Problem der Sprache bei Schleiermacher* (1968), GW 4, S. 361-373, hier: S. 366.

<sup>38</sup> Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode* (1960), *Gesammelte Werke* (im folgenden abgekürzt als GW), Bd. 1, Tübingen 1990, S. 449.

alle Bemühung leer, fremde Überzeugungen zu gewinnen und zu bestimmen.<sup>39</sup> Daran zu erinnern, kann freilich keine Antwort auf die Frage geben, in welcher Weise in Hegels Verständnis der Ständeauffassung ein Potential zur Reaktualisierung seiner Rechtsphilosophie verborgen sein sollte. Um eine Antwort auf diese Frage zu erhalten, gilt es zunächst zu klären, welcher Zusammenhang zwischen dieser Ansicht von der Sprache und Hegels Äußerungen zur Öffentlichkeit und den Debatten der Ständeversammlung besteht.

Rawls' Beschreibung der Tätigkeit der Ständeversammlung hatte ich entgegen gehalten, das er das eigentliche Problem verharmlost, wenn er die Tätigkeit dieser Versammlung als eine Beratschlagung schildert, in der alle Seiten das Recht haben ihre Gründe vorzutragen, die als Argumente zu respektieren sind. Verharmlost wird die Tätigkeit der Ständeversammlung, weil es in ihr um mehr geht, als nur um Argumente und deren Respektierung. Wie dem § 309 zu entnehmen ist, hat die Zusammenkunft der Abgeordneten der Ständeversammlung „die Bestimmung, [...] eine lebendige, sich gegenseitig unterrichtende und überzeugende, gemeinsam beratende Versammlung zu sein“.<sup>40</sup> Es geht um gegenseitige *Überzeugung* und gemeinsame Beratung, in der es jedem offen ist, sein „subjektives Meinen über das Allgemeine zu äußern“.<sup>41</sup> Das Allgemeine soll „zum Sprechen“ kommen.<sup>42</sup> Dazu dient der Streit der Überzeugungen; er dient der Verständigung über das, was als unklar und umstritten ist. Da in der öffentlichen Meinung Wahrheit und Irrtum „unmittelbar vereinigt“ sind,<sup>43</sup> ist es nicht die Aufgabe der „Institution der Stände [...], dass durch sie die Angelegenheit des Staates *an sich* aufs beste beraten und beschlossen werde“.<sup>44</sup> Wie aber wird über das für das Allgemeine Richtige und das für die Politik Gute entschieden? Die Antwort lautet: Weniger mit Argumenten, als vielmehr durch rhetorische Kompetenz: durch die Macht der „Beredsamkeit“,

---

<sup>39</sup> Rüdiger Bubner, *ibid.*, S. 48.

<sup>40</sup> G. W. F. Hegel, *ibid.*, S. 355, § 309. Hierzu heißt es im § 316: „Die formelle subjektive 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.“ *ibid.*, S. 359 f., § 316.

<sup>41</sup> *Ibid.*, S. 354, § 308.

<sup>42</sup> *Ibid.*, S. 355, § 309.

<sup>43</sup> *Ibid.*, S. 361, § 314.

<sup>44</sup> *Ibid.*, S. 358, § 314.

die Hegel zu den sich in der Öffentlichkeit der Ständeversammlung herausbildenden Talenten und Geschicklichkeiten zählt.<sup>45</sup>

Diese These könnte zu Missverständnissen führen, wenn man mit Hobbes überzeugt ist, dass die rhetorische Beredsamkeit weit entfernt von der wahren Erkenntnis der Dinge ist, da ihr Zweck nicht Belehrung über die Wahrheit, sondern Überredung zur Wahrheit ist bzw. zu dem, was man für wahr hält.<sup>46</sup> Die Antithese von Wahrheit und Wirkung, die mit Hobbes angenommen werden könnte, ist jedoch oberflächlich, wenn man mit Hegel zu berücksichtigen bereit ist, dass die rhetorische Wirkung keine Alternative zur einer Einsicht ist, die man haben könnte, sondern zu der Evidenz, nach der man strebt, ohne sie zu haben. In der Vorlesungsnachschrift von Karl Gustav Julius v. Griesheim aus dem WS 1824/25 ist nachzulesen, dass es laut Hegel bei einer Rede „darauf ankommt, ob sie in der Vorstellung der Anderen zu Wirklichkeit gelangt oder nicht“: Die Rede ist „eine Äußerung [...], bei der es darauf ankommt ob sie wirksam ist oder nicht, und dies hängt von den Anderen ab.“<sup>47</sup> Ist die Rhetorik ein Instrumentarium, das die Evidenz über einen Sachverhalt durchschaubar machen soll, so ist das rhetorische Überreden von dem Problem der *Mittelbarkeit* von Führung gehaltenem charakterisiert: Das Ursprungsmotiv des Mitteilens ist die Frage, inwiefern sich für wahr gehaltene Ansichten dergestalt mitteilen lassen, dass sie auch von anderen als wahr anerkannt werden können.<sup>48</sup> Der Redner muss, wenn er seine Zuhörer davon überzeugen will, dass seine Darlegung des Sachverhalts wahr und richtig ist, bemüht sein, seine Beispiele und Erklärungen so verständlich, begreiflich und glaubhaft wie nur möglich vorzutragen. Darin liegt eine Ambivalenz, die Hegel übersieht. Denn ob die Ausführungen des Redners auch dem vorgetragenen Sachverhalt gegenüber angemessen sind,

---

<sup>45</sup> *Ibid.*, S. 359, § 315.

<sup>46</sup> Thomas Hobbes, *Grundzüge der Philosophie. Dritter Teil: Lehre vom Bürger (De Cive)*, aus dem Englischen übersetzt von Max Frischeisen-Köhler, Leipzig 1949, X, 11 und 12. Hobbes' Konsequenzen aus dieser Auffassung ist nachgegangen: Quentin Skinner, *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes*, Cambridge UP 1996.

<sup>47</sup> G. W. F. Hegel, *ibid.*, S. 549, Anmerkung zu § 319. Vgl. Hegel, *Vorlesungen über Rechtsphilosophie*, hrsg. v. Karl-Heinz Ilting, Bd. 4, Stuttgart 1974, S. 67-752.

<sup>48</sup> Laut Kant ist der „Proberstein des Fürwahrhaltens [...] die Möglichkeit, dasselbe mitzuteilen und das Fürwahrhalten für jedes Menschen Vernunft gültig zu befinden“.

ist völlig offen. Es ist durchaus denkbar, dass sich auch falsche Anschauungen behaupten können, weil sie Sachverhalte begreiflich darzulegen scheinen, die zuvor völlig unerklärlich waren. Und ebenso denkbar ist, dass eine Auffassung immer wieder auf Unverständnis stoßen kann, unabhängig davon, ob sie richtig oder falsch ist.

Ob die anderen die Meinung, die ihnen mitgeteilt wird, teilen oder nicht, liegt ganz bei ihnen. Die Annahme, die glaubhaft und einleuchtend vorgetragene Erklärungen des Redners würden die Zuhörerschaft daran hindern, sich ein eigenes Urteil über die gehörten Argumente bilden zu können, widerlegt Hegel, wenn er darauf verweist, dass es deren eigene Tat ist, der Meinung des Redners zu sein.<sup>49</sup> Denn auch wenn dem Hörer das Vorgetragene einleuchtet, so muss das nicht notwendigerweise das Resultat des Gehörten sein, sondern kann sich ebenso aus der kritischen Rekonstruktion und dem nachdenklichen Nachvollzug des Dargelegten ergeben. Dass aber die Meinung eines Redners Handlungen anderer Personen bewirken kann, dies bedeutet, dass die an andere gewandte Rede kein bloßes Sprechen ist, sondern auch ein Handeln, insofern die Vorstellung und Meinung, mit der ich mich an andere wende, eine Wirklichkeit erhalten bzw. erzeugen oder zerstören kann.<sup>50</sup>

Auf die Frage, inwiefern diese Gedanken beitragen können, ein Reaktualisierungspotential der Hegelschen Rechtsphilosophie freizulegen, das weder Honneth noch Bubner explizit berücksichtigen, ist zu antworten: Laut Hegel ist die politische Existenz des Menschen eine sprachliche Existenz. Die rhetorische Kompetenz ist keine Eigenschaft, die besonders gewandte Redner auszeichnet, sondern charakterisiert die *politische Auseinandersetzung* um die Erörterung von Unklarheiten, Eventualitäten, strittigen Bewertungen, die zu Wort gebracht werden. Über Redebeiträge erfolgt eine verbindliche Einflussnahme auf die Politik und deren Institutionen, und zwar mittels des Versuchs, die Zustimmung anderer durch Anschaulichkeit, Verständlichkeit und Evidenz der Darlegung zu gewinnen. Das Durchsetzbare für das Wahre auszugeben, ist demnach eine Unter-

---

<sup>49</sup> G. W. F. Hegel, *ibid.*, S. 550, Anmerkung zu § 319. Vgl. Hegel, *Vorlesungen über Rechtsphilosophie*, hrsg. v. Karl-Heinz Ilting, Bd. 4, S. 67-752.

<sup>50</sup> G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts (1821)*, S. 550, Anmerkung zu § 319. Vgl. Hegel, *Vorlesungen über Rechtsphilosophie*, hrsg. v. Karl-Heinz Ilting, Bd. 4, S. 67-752.

stellung – auch und gerade weil die sprachliche Mitteilung von der *Wahrheitsunterstellung* ausgeht, die Dinge verhielten sich in *Wirklichkeit* so, ohne die keine Verständigung möglich ist. Diese Art der Wahrheitsunterstellung wird ignoriert, wenn das Durchsetzbare als das Wahre genommen wird, beispielsweise wenn politische Reden die Zuordnung von gut und böse zum Thema haben. Das, was durchsetzbar ist, kann nur dann als wahr gelten, wenn Sprache als ein Instrumentarium zur Mitteilung von Kenntnissen, Informationen oder Wahrheiten, nicht aber der Verständigung, Zustimmung oder Duldung betrachtet wird, auf die politisch handelnde Bürger angewiesen sind. Für ihren Willen, ihr Wollen und Tun müssen die Bürger mit „Verständigkeit“ für den die Institutionen erfüllenden Inhalt und der „unendliche(n) Selbstbestimmung“ ihrer „freie(n) Subjektivität“ ausgestattet sein.<sup>51</sup> Das ist keine Frage der Ethik, sondern die Frage, was Politik ist. Was aber ist Politik? Die Teilnahme an den Entscheidungen einer Gemeinschaft freier Bürger über Gesetze und Recht zu ihrem Wohl? Oder die Mitwirkung an ein Machtgebilde, in dem individuelle Selbstverwirklichung vom Begriff des Rechts dem Einzelnen ebenso zu steht wie die institutionellen Einrichtungen die Existenz eines solchen Rechts sichern? Möglicherweise liegt das Reaktualisierungspotential von Hegels Rechtsphilosophie in der Klärung dieser Fragen vor dem Hintergrund eines neu zu überdenkenden Verständnisses von Politik im Zeitalter der Globalisierung. Diese Fragen gehen freilich über den Rahmen einer bloßen Vergewisserung des Reaktualisierungspotentials hinaus.

---

<sup>51</sup> G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (1821), S. 225 f., § 187.

Mirko Wischke

INSTITUCIJE SLOBODE

Hegelova filozofija prava u današnjim diskusijama

*Sažetak*

Donedavno, u diskusijama o političkoj filozofiji i etici nije imalo mnogo smisla postavljati pitanje o tome da li čitanje Hegelove *Filozofije prava* još može nečemu da nas nauči. Shvatanje da Hegelova filozofija prava ne daje supstancijalan doprinos aktuelnim diskusijama i današnjim težišnim problemima relativisao je, u svojim predavanjima o moralnoj filozofiji, Džon Rols, dok je Aksel Honet to shvatanje doveo u pitanje odlučnim rehabilitovanjem središnjih motiva Hegelove filozofije prava. A svojom kritikom Honetovog pokušaja reaktualizacije, Ridiger Bubner otvorio je diskusiju o pitanju koji delovi filozofije prava daju najizglednije potencijale za reaktuelizaciju. Ovaj prilog najpre izlaže (I) jedan nacrt problema u vezi s Hegelovim pojmom slobodne volje, koji je neophodan kao pretpostavka da bi se mogli razumeti (II) pokušaji interpretacije polazeći od kojih Honet i Bubner plediraju za reaktualizaciju Hegelove filozofije. Nakon toga, izlaže se (II.1) skraćeni prikaz misli koje imaju centralno značenje za Honetovu rekonstrukciju i reaktualizaciju Hegelove filozofije prava. Na to se nadovezuje (II.2) skica Bubnerovih razmišljanja, polazeći od koje se (III) ispituju potencijali reaktualizacije treće alternative, koja se može razabrati kod Rolsa, i pored toga što je on kao takvu ne zapaža.

*Ključne reči:* Bubner, država, filozofija prava, Honet, potencijal za reaktualizaciju Hegelove filozofije prava, retorika, Rols, sloboda, slobodna volja.