

DIE VERWIRKLICHUNG DER FREIHEIT: HEGELS THEORIE UND DIE MODERNE WELT

ROBERT B. PIPPIN

Was heißt es, ein freies Leben zu führen? Ich möchte Hegels Antwort auf diese Frage diskutieren, die ohne Zweifel sowohl in philosophischer als auch in sozialer und politischer Hinsicht die wichtigste unseres modernen Zeitalters ist. Das ist aus zahlreichen Gründen eine sehr schwierige und einschüchternde Aufgabe. Erstens, weil Hegel stolz in einem – wie er es nennt – „strengen Stil“ schreibt, einem Stil, der wohl überlegt entworfen ist, um nur wissenschaftliche Diskussionen, aber keine öffentlich-intellektuellen wie diese hier zuzulassen. Ich werde versuchen, Hegels weit ausufernde Position in den Blick zu nehmen, indem ich von einer hohen Warte aus spreche, und damit ein gewisses Maß an Generalisierung und Vagheit in Kauf nehme.

Zweitens ist Hegel wie Platon, Marx oder Nietzsche einer der Philosophen, dessen Position öffentlich relativ gut bekannt ist, aber nur, weil sie so oft und heftig kritisiert wurde. Obwohl Hegel regelmäßig seine praktische Philosophie (in der Tat sogar seine gesamte Philosophie) als eine „Philosophie der Freiheit“ bezeichnet und obwohl er häufig ganz klar herausstellt, dass er sich selbst für einen entschiedenen Verteidiger der Moderne hält, ist seine praktische Philosophie nichtsdestotrotz durch zwei beunruhigende Vorwürfe hinsichtlich intoleranter und sogar reaktionärer Züge überschattet worden. Der erste Vorwurf richtet sich gegen den „Anti-Individualismus“, demgemäß Hegel die modernen Ansprüche des individuellen Naturrechts unzureichend berücksichtigt habe, ja sogar angeblich glaube, dass Individuen am besten als bloße Eigenschaften oder als Kontingente, sekundäre und letztlich unwichtige Manifestationen eines wahrhaft Realen zu begreifen seien, welches angeblich eine supraindividuelle „sittliche Substanz“ sei. Laut dieser Anschuldigung war Hegel ein „Organizist“ bezüglich der Politik, jemand, der glaubte, die individuellen Teile des sittlichen Organismus hätten keine weiteren Ansprüche auf eine individuelle Stellung und Intelligibilität, als es eine abgetrennte Hand, eine Niere oder eine Lunge

Vortrag im Wissenschaftskolleg zu Berlin am 17. Dezember 2003.

haben würde. Jeder Bestandteil könnte nur sein, was er wahrhaftig ist, innerhalb eines sich selbst erhaltenden und supra-individuellen Ganzen, und Freiheit sollte zuvörderst als der uneingeschränkte Ausdruck der eigenen wahren Natur aufgefasst werden. Das ist der Schluss, den viele aus Hegels kontroverser These, allein nur im Staat könne man frei sein, gezogen haben. (Oder es gelte für Hegel – wie es Bertrand Russel verstanden zu haben scheint – „freedom is the freedom to obey the police“.)

Die zweite Anschuldigung ist die Unterstellung einer Art von ungewöhnlichem historischen Positivismus, eines „might makes right“-Prinzips bzw. einer Sanktifizierung dessen, was auch immer geschieht, als ob eine göttliche Vorsehung dies verfügen würde. „Was vernünftig ist, das ist wirklich.“ So lautet die vielleicht berühmteste und meistzitierte Wendung Hegels, und „was wirklich ist, das ist vernünftig“ (PR, 24). Das bedeutet, dass die weltgeschichtlichen Ereignisse als Momente einer kohärenten, intelligiblen und sogar rational notwendigen Entwicklung verstanden werden müssen und dass die Geschichte dieser Entwicklung eine Geschichte des „Weltgeistes“ ist, der stufenweise zum vollständigen Bewusstsein seiner selbst gelangt. Dieser Prozess liegt der Historie mutmaßlich zugrunde und ist verantwortlich für die bedeutendsten historischen Wechsel in der Geschichte von Philosophie, Politik, Religion und Ästhetik.

Nun ist diese Verurteilung Hegels als eines Feindes der individuellen Freiheit, als eines Gegners der Geltendmachung unantastbarer Menschenrechte gegenüber der Staatsgewalt und als eines Verehrers jeglicher Resultate einer staatlichen Ordnung in der menschlichen Geschichte natürlich eine alte Kritik, die lange Zeit mit Rudolf Hayms Buch *Hegel und seine Zeit* von 1857 in Verbindung gebracht, aber in den anglophonen Diskussionen nach dem Zweiten Weltkrieg ausgeprägter formuliert wurde. Das ist sicher auf die Bestrebungen vieler amerikanischer und britischer Intellektueller wie Sidney Hook, E. J. Carritt, Bertrand Russell und John Findlay (als auch auf ein Schreiben für eben dieses Publikum von Karl Popper) zurückzuführen, die zu ermitteln versuchten, was ihrer Meinung nach in der deutschen kulturellen Tradition eine falsche Entwicklung genommen hat. In der deutschen Romantik wurde eine gewisse antirationale, kollektivistische und antimoderne „dunkle“ Seite ausgemacht, und Hegels politische Philosophie wurde als ein paradigmatisches Beispiel für den Widerstand gegen das französische und englische Aufklärungsdenken angeführt. Zwischen 1934 und 1966 zum Beispiel konnte man in nicht weniger als zehn unabhängigen Studien nachlesen, dass eine direkte historische Verbindung zwischen Hegels Absolutismus und Hitlers Faschismus bestände (Jackson 1996).

Natürlich bestehen diese berühmten Vorwürfe nicht ohne deutliche textliche Fundierung. Hegel nennt Individuen manchmal tatsächlich „Akzidenzen“ (§ 145) der „sittlichen Substanz“ (§ 146) und schreibt, dass mit der erfolgreichen Etablierung einer solchen sittlichen Substanz „die Eigenwilligkeit und das eigene Gewissen des Einzelnen, das für sich wäre und einen Gegensatz gegen sie macht, verschwunden ist ...“ (§ 152). Ebenso in den einleitenden Bemerkungen zur Vorlesung über die Philosophie der Weltgeschichte bezeichnet er seine Untersuchung als „eine Theodizee, eine Rechtfertigung Gottes“ (WG, 48) und die Weltgeschichte als den „vernünftige[n], notwendige[n] Gang des Weltgeistes“.

Diese und andere vergleichbare Zitate verdeutlichen nur die Herausforderung, der sich eine jede Hegelinterpretation stellen muss. In diesen Textstellen werden Begriffe wie „sittliche Substantialität“ verwendet, die kaum historische Präzedenzen besitzen und eindeutig von dem Hegelschen (und daher deutlich revisionistischen) Begriff der „Substanz“ abhängen. Und er scheint nicht die Ansprüche der Individualität als solcher zu leugnen, sondern nur einen extremen Begriff von starrsinniger Selbsterhaltung bzw. „Eigenwilligkeit“ und damit einhergehender gefährlich dogmatischer Berufungen auf das private Gewissen. Zwar beruft sich Hegel oftmals auf den Begriff der Göttlichkeit, gleichwohl muss die Konsistenz dieses Appells mit vielen anderen Passagen herausgestellt werden, wo er eine Vergöttlichung bzw. ein Göttlichwerden des Menschen selbst zu behaupten scheint und so nicht auf den traditionellen Begriff einer individuellen gültigen Gottheit angewiesen ist.

II

Ein Ansatz, Hegels Position und deren Kritisierungen zu verstehen, besteht beispielsweise zunächst darin, uns die philosophischen Standardoptionen vor Augen zu führen und zu versuchen, Hegels Theorie darin zu verorten. Wenn die Frage zum Beispiel lauten würde, ob Zuhörer freiwillig zu einer Vorlesung gekommen sind oder nicht, könnte die Reihe der möglichen Antworten den ungewöhnlichen Charakter von Hegels Theorie andeuten. Zunächst ist es sehr einfach zuzugestehen, dass von jemandem, der durch andere dazu gebracht oder gezwungen wurde, zu einer Vorlesung zu erscheinen, nicht behauptet werden kann, er sei freiwillig gekommen. Die Abwesenheit von externer Einschränkung und äußerem Zwang bzw. die Freiheit von Unterwerfung unter den Willen anderer ist klarerweise eine notwendige Bedingung von Freiheit und spielt eine wichtige Rolle in den philosophischen Diskussionen von Aristoteles über die Freiwilligkeit bis hin zu denen von Machiavelli über das höchste Gut für den Stadtstaat.

Intuitiv sehen wir aber eine gewisse positive Selbstbeziehung als genauso wichtig an wie eine negative Beziehung auf andere. In einer bestimmten Denktradition war die Vorstellung unmöglich, dass die Teilnahme an einem Vortrag freiwillig erfolgt, wenn lediglich vorausgesetzt wird, dass die Zuhörer dazu nicht gezwungen oder manipuliert worden sind. Eine Handlung zählt nur dann als frei, wenn sie direktes Resultat einer besonderen Art von Ereignis ist, das selbst nicht das Produkt sozialer oder natürlicher Kräfte ist: Die Zuhörer haben „gewollt“, dass es passieren sollte. Dieses Ereignis ist in metaphysischer Hinsicht einzigartig, weil es einfach keine anderen Beispiele für eine Selbstverursachung oder anderweitige unverursachte Ereignisse in der gesamten Natur gibt, und viele Philosophen haben geglaubt, dass es solche Fälle einfach nicht geben könnte. Aber gemäß dieser „voluntaristischen“ Darstellung sind die Zuhörer, wenn ihr Erscheinen objektiv vorbestimmt gewesen wäre und man es für ein Beispiel irgendeines wissenschaftlichen Gesetzes betrachten könnte, wie immer es ihnen auch erscheinen mag, nicht freiwillig gekommen, sondern wären determiniert gewesen wie jedes andere natürliche Ereignis, zum Beispiel der Verlauf einer Krankheit oder der Siedepunkt von Wasser. Freiheit erfordert gemäß dieser Erklärungsweise, dass wir zu zeigen in der Lage sind, dass ich anders hätte handeln können, wenn ich es bloß anders gewollt hätte.

An dieser Stelle werden die Optionen philosophisch kompliziert. Einige Philosophen wie Hume und auf andere Weise Leibniz argumentieren dafür, dass Freiheit mit Determinismus kompatibel ist, wenn die Handlung wirklich aus meiner Natur oder meinen Dispositionen resultiert und so wahrhaftig meine Wünsche und meine Natur zum Ausdruck bringt, sogar dann, wenn sie nicht anders hätte sein können. Andere Philosophen, angeführt in der modernen Ära insbesondere von Kant, bestehen darauf, dass dies nicht besser sei als die „Freiheit des Bratenwenders“ und dass die Zuweisung von moralischer Verantwortlichkeit stets eine Rechtfertigung des Anspruches, dass man auch anders hätte handeln können, einfordert. Wie könnten wir strafen und tadeln – aus dieser Sicht gesprochen – ohne solch eine Zuweisung? Wenn die Absicht, zu einem Vortrag zu gehen, und das entsprechende Handeln das kausale Resultat des Auftretens eines mentalen Ereignisses sein soll, zum Beispiel des Wunsches, der Öde eines Fernsehabends zu entgehen, oder der Neugierde auf Philosophie, verbunden mit dem Glauben, das Hören eines Vortrags könne diesen Wunsch oder diese Neugierde befriedigen, dann fällt es schwer, sich vorzustellen, was es rechtfertigen könnte, eine Person für diese Wünsche und ihre kausalen Resultate verantwortlich zu machen. Wenn eine solche Bedingung erfordert, dass wir die Existenz einer nicht-materiellen Substanz annehmen, die von den Naturgesetzen ausgenommen ist, dann ist das eben so.

Am Ende insistieren wir vielleicht darauf, dass sogar eine generellere positive Bedingung erfüllt sein muss, bevor ein Ereignis als freie Handlung beschrieben werden kann. Der Besuch eines Vortrags muss nicht nur frei von externen Zwängen sein, und man muss den Besuch nicht nur intendiert haben, sondern man muss in einer bestimmten Relation zu dieser Handlung stehen, nämlich im gewissen Sinne in einer der Identifikation und des Verstehens. Und das ist, wie wir gleich sehen werden, für Hegel das Herzstück dieses Zusammenhanges. Wenn eine Person von niemanden gezwungen wurde, einen Vortrag zu besuchen und sie ihr Erscheinen intendierte und gemäß ihrer Intention handelte, sie aber dennoch keine wirkliche Vorstellung davon hat, warum sie zu dem Vortrag gegangen ist und vielleicht unter einem inneren Zwang stehend kam, sie sich also niedergeschlagen und verwirrt von ihrer eigenen Handlung regelmäßig unglücklich zu Vorträgen schleppt, dann würden wir nicht sagen, dass sie freiwillig teilnimmt. Sie führt zwar die Handlung aus und ist daher in einem juristischen Sinne dafür verantwortlich, aber es ist noch nicht ihre Handlung, hauptsächlich deshalb, weil sie nicht versteht, warum sie in dem Vortrag sitzt, sie gleichsam „entfremdet“ von ihren eigenen Taten ist. In der Tat brauchen wir die Frage nach dem inneren Zwang oder der Obsession nicht überzustrapazieren, um auf das Wesentliche hinzuweisen. Allein das Wissen, dass die Person neugierig auf den Inhalt des Vortrags ist und dass das der Grund ihrer Teilnahme ist, wird dieses Kriterium nicht befriedigen, wenn sie weder weiß noch formulieren kann, warum sie ihr Handeln gemäß diesem Wunsch für gut oder besser befindet als jede andere Tätigkeit zum selben Zeitpunkt.

Wenn eine Tat wirklich als die ihrige erfahren wird und die ihrige sein soll, müssen wir den bereits erwähnten Bedingungen eine weitere hinzufügen, die eine Art Selbstrelation beinhaltet. Wahres Verstehen bedeutet natürlich, dass es durch die Berufung auf Vernunftgründe unterstützt wird und vertretbar ist, und diese Art von Verstehen, über das wir hier sprechen, ist ein praktisches; die Person muss ihre Handlung für gerechtfertigt halten. Das entscheidende Moment in ihrem freien Handeln ist die Rolle der praktischen Vernunft und damit einhergehend ihre Fähigkeit, sich außerhalb ihrer Handlung zu stellen, sie zu überdenken und, wenn sie gerechtfertigt ist, sich mit derselben zu identifizieren, sie als etwas zu erfahren, das als etwas Gerechtfertigtes ausgeführt hätte werden sollen. Diese Sichtweise hat natürlich eine lange und bedeutende Tradition. Beginnend mit Sokrates, ausgebaut bei den Stoikern und bis zu einem gewissen Maß bei Spinoza, ist die These, dass die ärgste Form der Sklaverei Unwissenheit ist und dass sogar ein wirklicher Sklave im Geiste freier sein könnte als sein Herr. Gemeint ist die „intellektuelle“ Konzeption der Freiheit, die lange ein Gegenstand philosophischer Diskussionen gewesen ist. Eine we-

niger ambitionierte Form davon hat sich in der anglo-amerikanischen Philosophie durch die Arbeiten des Princeton Philosophen Harry Frankfurt eines kurzen Wiederauflebens erfreut.

Das Interessante an Hegels Position ist dessen Nähe zur griechischen und spinozistischen Fassung dieses Problems, obwohl er in vielerlei Hinsicht ein von der christlichen Tradition beeinflusster Philosoph ist, welche einen strikten Begriff von individueller moralischer Freiheit beinhaltet, und obwohl er keine Version der oben genannten intellektuellen Theorie der Freiheit hat. Obgleich er mit Kant übereinstimmt, dass eine freie Handlung eine praktisch gerechtfertigte sein muss, ist er nicht dazu verpflichtet, die kausale Kraft von Vernunftgründen zu verteidigen. (Außerdem ist seine Sicht auf die Vernunft von der Kants recht verschieden. Leider kann ich dies hier nicht näher ausführen. Für Hegel ist Vernunft mehr eine Teilnahme an einer regelgeleiteten, sozialen Praxis und nicht die Anwendung eines formalen Kriteriums.) An dieser Stelle ist es wichtig zu sehen, dass Hegel kaum das Problem, welches Kant und große Teile der christlichen und modernen Tradition beschäftigte, anspricht, geschweige denn diskutiert, nämlich das Problem, ob ein kausales Reich, das von der Naturnotwendigkeit ausgenommen ist, gegen einen universalen Determinismus abgesichert werden könnte. Hegel ist sehr viel mehr daran interessiert, in welcher Weise ich meine eigenen Taten erfahre und zu einem Verständnis von ihnen gelange, und nicht, ob ich sie alleinig verursacht habe. Freiheit ist eine Sache des Selbstbezugs (und zwar ein sehr ungewöhnlicher; er bezeichnet diesen als Bei-sich-selbst-Sein-im-Anderen), und, was am auffälligsten ist, diese Beziehung kann nicht alleine erreicht werden; sie erfordert ein Leben gemeinsam mit anderen, eine Praxis des Anerkennens und des Anerkanntwerdens im institutionalisierten Leben, was er Sittlichkeit nennt.

III

Das ist nun die Position, die Hegel in so viele Schwierigkeiten mit seinen Kritikern brachte. Weil er nicht den Versuch unternahm, eine strenge, individuelle, kausale Verantwortlichkeit für Taten zu etablieren und weil er eine geteilte und weitervererbte Praxis des Gebens und Einforderns von Gründen betont, scheint er die Freiheitsfrage von einem individuellen Blickpunkt zu einer gänzlich anderen Frage zu verschieben: nämlich der nach dem historischen Status jener geteilten und entwickelten Praxis selbst. Die Freiheitsfrage tritt als eine Frage darüber auf, ob unsere Praxis des Gebens und Akzeptierens von Gründen ein bestimmtes Stadium erreicht hat (in dem ich mich erfolgreicher mit meinen eige-

nen Taten und Praktiken „identifizieren“ kann), und nicht, ob ich als individueller vernünftig Handelnder rational die Gründe meines Handelns verteidigen kann und ob diese Gründe als relevante kausale Faktoren der auftretenden Tat gelten können, ob ich also wahrhaftig nach ihnen gehandelt habe.

Aber wieder bleibt die Herausforderung, der man sich gegenübersteht, eine interpretative und nicht primär apologetische. Es gibt viele sehr gute Artikel, die nachweisen, dass, was immer Hegel auch meinte, er nicht den Staat deifiziert, die Machtpolitik gebilligt, die liberalen Reformen zurückgewiesen, den Krieg glorifiziert oder proklamiert hat, und dass die Geschichte nicht mit seiner Philosophie geendet hat usw. Während solche Untersuchungen deutlicher herausstellen, was Hegel nicht glaubte, helfen sie doch nicht weiter, um zu erklären, was Hegel wirklich meinte. Es bleibt grundlegend unklar, was Hegel in den im Rahmen der Einwände zitierten Passagen angesichts dessen, was er sonst gesagt hat und wie inkonsistent dies mit dem Sinn ist, den man Hegel in den Einwänden zuschreibt, gemeint haben könnte.

Wenn Hegel selbst zu erklären versucht, warum seine Position so ungewöhnlich ist und warum man sie nicht auf philosophisch üblichen Weisen beurteilen kann, betont er insbesondere einen Punkt, der uns für den Rest dieser Diskussion beschäftigen wird und im Zusammenhang mit den beiden Eingangsthesen der Rechtsphilosophie steht. Diese Thesen bereiten Hegels Gründe dafür vor, auf eine „Zustands“- und nicht auf eine „Kausalkraft“-Theorie der Freiheit zu insistieren, aber sie treten in einer sehr untraditionellen und beispiellosen Form auf. Die erste Schwierigkeit zeigt sich im ersten Paragraphen der PR, in dem Hegel verkündet, dass „[d]ie philosophische Rechtswissenschaft ... die Idee des Rechts und dessen Verwirklichung zum Gegenstande [hat]“ (PR, § 1). In der Anmerkung betont er weiterhin, dass „die Philosophie ... es mit Ideen und darum nicht mit dem, was man bloße Begriffe zu heißen pflegt ...“ zu tun habe, und dass die entscheidende Frage, an der sich diese beiden Bearbeitungsweisen scheiden, die nach der „Wirklichkeit“ sei (diese ist als ein Moment in der Darstellung der ersteren [der Ideen], nicht aber der letzteren [der bloßen Begriffe mit eingeschlossen], wo die Frage nach der Existenz als äußerlich und als eine kontingente Angelegenheit behandelt wird). Und er verdeutlicht, dass die Einführung der Frage nach der „Wirklichkeit“ in die Philosophie nicht bloß ein Fragen danach ist, ob ein Begriff zufällig in der realen Welt korrespondierende Instanzierungen hat oder nicht. Hegel weist vielmehr jede philosophische Konzeption zurück, die sich ausschließlich auf eine analytische oder deduktive Methode zu ihren Ergebnissen verlässt. Philosophie kann die notwendigen Elemente der Bedeutung eines Begriffes nicht deduktiv ermitteln, sondern muss

stattdessen eine entwicklungstheoretische oder historische Erklärung dessen anbieten, was tatsächlich unter solchen Elementen angenommen wurde, warum dies geschah und welche Transformationen der Bedeutung dafür notwendig waren. Der grundsätzliche Themenkreis der Philosophie sind nicht die Natur, die Essenzen, die notwendigen Bedingungen von Erfahrung oder die Sprache. In Bezug auf Begriffe wie Recht und dessen Bedingung, die Freiheit, muss Philosophie als ein rationales Verständnis des tatsächlichen historischen Wandels in der Bedeutung einer solchen Norm in ihrem historischen Gebrauch aufgefasst werden. Philosophie ist zudem eine Demonstration der Art und Weise, wie von höher entwickelten Institutionen, zum Beispiel dem modernen Staat, behauptet werden kann, frühere, partielle Manifestationen des Rechts zu beinhalten und transformiert zu haben. Die Dinge auf diese Art zu verstehen, versetzt uns in die Lage, zu begreifen, warum und wann sich eine atomistische und selbstverursachende Freiheitskonzeption als eine partielle Ausarbeitung eines jeden voll realisierten Zieles einer freien Existenz entwickelte.

Ich sollte hier kurz darauf hinweisen, wo wir eigentlich sind. Hegel hat die voluntaristische Option zurückgewiesen, nach welcher die Freiheit nur eine metaphysische Bedingung erfordert – eine unverursachte Ursache-Fähigkeit oder eine „Ich hätte immer anders tun können“-Version. Und er hat eine deterministische Version des Kompatibilismus gelehrt, nach welcher die Freiheit nur eine Abwesenheit der Hindernisse und der Einschränkungen erfordert. Und meines Erachtens hat er eine Idee der Freiheit vorgeschlagen, nach welcher eine gewisse Selbst-Beziehung unentbehrlich ist; die Beziehung der Rationalität als die Überwindung irgendeiner möglichen Entfremdung, aber gerade dadurch erfordert die Freiheit eine gewisse Form der Partizipation in einer Gesellschaft. Aber bis jetzt sind dies nur Äußerungen. Um zu verstehen, wie Hegel all dies beweisen möchte, müssen wir seine ungewöhnliche Form des Argumentierens betrachten, nämlich den Versuch zu zeigen, dass eine Idee wirklich ist oder wirklicher als eine andere Form. Dies ist eine schwierige Aufgabe.

Aber bevor wir die Diskussion überhaupt beginnen können, was es heißt, eine philosophische Erklärung auf das Reale und nicht das Ideale zu beschränken, fährt Hegel damit fort, die Relation zwischen „Begriff“ und „Wirklichkeit“ oder den wirklichen Praktiken in weitaus weniger vertrauten und viel eher spekulativen Ausdrücken darzustellen. Denn wir werden davon unterrichtet, dass wir die Wirklichkeit eines jeden Begriffs bedenken müssen, nur insofern der Begriff „sich diese (Wirklichkeit) selbst gibt“ (PR, § 1A). Diese ungewöhnliche Relation zwischen Begriff und Wirklichkeit besteht nicht nur darin, dass sie „eine Harmonie“ sein soll, „sondern (sie) eine vollkommene Durchdringung“ ist (PR,

1Z). Weil „die Idee des Rechts ... die Freiheit“ ist, müssen wir folglich sowohl den Begriff einer solchen Freiheit als auch dessen historische „Realisierung“ und endgültige Wirklichkeit verstehen, und wir müssen dabei zu einem Verständnis davon gelangen, wie ein solcher Begriff sich selbst seine Wirklichkeit gibt.

IV

Hegels Projekt unter dieser Perspektive zu betrachten, führt uns natürlich zu einem entscheidenden und ein wenig instabilen Wendepunkt in der europäischen bzw. der heute so genannten „kontinentalen“ Philosophie, und zwar zu dem Punkt, wo Kants große Unternehmung, nämlich sein Versuch, angesichts der kollabierenden Autorität des traditionellen Rationalismus und der offensichtlich unbefriedigenden Anspruchslosigkeit des modernen Empirismus eine reine rationale Philosophie neu zu bedenken oder deren Entwicklungen, etwa der Begrifflichkeiten von transzendentaler Subjektivität oder „praktischer Realität“, sowohl in sozialer als auch historischer Hinsicht entwicklungsgeschichtlich wieder zu erfassen. Ebenfalls wird hier Kants selbstgesetzgebendes moralisches Subjekt in neuer Weise als sehr viel mehr als eine praktisch notwendige Idee betrachtet, insofern es mit historischem Leben gefüllt wird. Auf diese Weise beginnt die Debatte darüber, was Philosophie (oder Normativität) denn wirklich ist, wenn ein solcher Wechsel vollzogen werden kann, und wie sie sich (wenn es der Fall ist) von der Soziologie oder Anthropologie des Wissens (also gerade von dem, was wir in Wirklichkeit für normativ bindend gehalten haben) oder sogar vom historischen Materialismus oder einer zufälligen Form des Lebens oder der Art, wie wir einfach weitermachen usw., unterscheidet.

Kants Argumente (diejenigen über die Wirklichkeit des moralischen Gesetzes) sind vielleicht schwer verständlich oder sogar falsch, aber was er zu tun versuchte und warum er es unter Annahme seiner Voraussetzungen versuchen musste, wird deutlich genug. Kann eine Entwicklungsdarstellung begründen, dass selbstaufgelegte Gesetze und Beschränkungen nicht mit der „Wirklichkeit“ konfliktieren können, weil sie die Möglichkeit einer solchen Wirklichkeit konstituieren, sich also selbst diese Wirklichkeit geben? Könnte eine Ausführung dessen, an was wir uns selbst gebunden und was wir verändert haben, darin münden, uns mitzuteilen, welche „aktuellen“ normativen Verpflichtungen wir jetzt haben? Wie würde man so etwas zeigen?

Wie bereits erwähnt wurde, muss man von einer recht hohen Warte aus anfangen, um in der Lage zu sein, sich einen Weg durch die verschiedenen Thesen der praktischen Phi-

losophie Hegels zu bahnen. Die grundsätzliche spekulative These, dass ein Begriff die eigene „Wirklichkeit“ sichert bzw. „sich selbst gibt“, ist jedoch unter der Voraussetzung ihres idealistischen Kontexts nicht so fremdartig, wie es zunächst klingen mag. Es werden sofort die Versuche Kants in Erinnerung gerufen, in denen dieser argumentiert, dass es ein praktisches Prinzip gebe und die „Einführung“ desselben bereits seine praktische Gültigkeit demonstriere, „in Wirklichkeit“ bindend zu sein, was Kant das „Faktum der Vernunft“ nannte. Die von Hegel aufgeworfene Frage ist mit anderen Worten bereits in der postkantianischen philosophischen Welt recht wichtig gewesen und erscheint nur dann so spekulativ und sonderbar, wenn man diesen Kontext vergisst.

Die Problemstellung selbst ist neuerdings in den gegenwärtigen Diskussionen um den so genannten „Internalismus“ in der Moraltheorie sehr viel vertrauter geworden. Ich mag zum Beispiel wissen, dass ein bestimmter Handlungsablauf, wie in der Heiligen Schrift offenbart, von Gott verboten wurde. Aber was würde eine solche Behauptung für meine Handlung tatsächlich bindend machen, was würde diese Anerkennung zu einem zwingenden Grund für mein Tun machen? (Zu wissen, dass Gott es so befohlen hat, ist bloß die Kenntnis einer Tatsache; das ist, wie die Humeianer sagen würden, motivational erinnert bzw. es hat keine praktische Wirklichkeit.) Es mag sein, dass sich diese Verbindlichkeit unter Umständen von einem Satz ableitet, der behauptet, dass man Gottes bindenden Befehlen Gehorsam leisten muss. Das wirft die Frage aber erneut auf, weil es vermutlich wieder ein Gottesbefehl ist, der die Verbindlichkeit des Anspruchs, man solle allen seinen Befehlen gehorchen, begründet. Oder wir mögen glauben, dass es vernünftig ist, dem Befehl Folge zu leisten, nämlich in Erwartung einer ewigen Bestrafung, wenn wir das nicht tun. Aber dann gäben wir zu, dass der Befehl selbst keine bindende Autorität für uns hat und dass die wirkliche Antwort auf die Frage, warum wir unbedingt gehorchen sollten, sich auf unser rationales Selbstinteresse und die Wünsche, die wir zufällig haben, reduziert. Es ist nicht der Befehl, der uns wirklich bindet oder der uns einen Handlungsgrund gibt; es ist unsere eigene Antizipation von Freuden und Schmerzen, die für den Handlungsgrund sorgt. Und dann können wir natürlich die Frage hinzufügen: Warum sollte das Vermeiden von Schmerz als ein vordringlicher Grund für jeden zählen? Wir können solche Erwägungen für sofortigen Lustgewinn klarerweise ignorieren; warum sie also nicht immer ignorieren?

Dieses Problem, das Kant das schwierigste in der Philosophie überhaupt nennt, den „Stein des Philosophen“, ist für diesen sogar akuter. Zum Beispiel ist es gut möglich, sich ein Subjekt vorzustellen, das darüber nachdenkt, welches formale Prinzip die Handlung

eines rein rationalen Wesens leiten würde, und das zu dem Schluss kommt, dass dieses Prinzip die Form einer strikten Universalität hätte. Dies hilft uns dennoch in keiner Weise weiter, die bindende Kraft eines solchen rein rationalen Prinzips zu verstehen. Wir mögen vielleicht tatsächlich aufgrund eines Wunsches nach einer Art Perfektion streben, ein rein rational Handelnder zu sein, aber dann würde das Prinzip nur konditional verpflichten, nämlich nur diejenigen, die einen solchen Wunsch zufälligerweise haben. (Und man kann nicht jemanden dazu überreden, einen solchen Wunsch zu haben.) Was Kant nun versuchen muss, ist außerordentlich schwierig: zu leugnen, dass eine praktische Kluft bestehen könne zwischen dem Erkennen, was das Prinzip eines rational Handelnden sei, und dem Wissen um die eigene Verpflichtung gegenüber einem solchen Prinzip, das heißt dass eine solche Überlegung ein Grund für mein Handeln sein müsse.

Genau eine solche Analyse versuchte Kant unerschrocken, aber rätselhaft zu leisten, indem er sich in der *Kritik der praktischen Vernunft* auf das beruft, was er das Faktum der Vernunft nennt, eine Art Prinzip, dessen vollständige Darstellung selbst schon seine Gültigkeit wäre. Diese Legitimität soll „durch ein Faktum“ nachgewiesen werden, „worin sich reine Vernunft bei uns in der Tat praktisch beweist“ (KprV, 42). Das würde auf die einzige Rechtfertigung hinauslaufen, die für die These, die reine Vernunft sei praktisch, angeboten werden könnte, und die jeden zu einer Position verpflichtet zu wissen, was die reine praktische Vernunft anordnet. Dies begründet nicht, dass ich „in der Tat“ wirklich eine Ursache sein kann (die Vernunft ist machtlos, solche Fragen zu beantworten), sondern nur, dass ich es mir selbst so vorstellen muss, da ich andernfalls noch so etwas versuchen würde, wie „mit Vernunft zu begründen, dass es keine Vernunft gibt“. Folglich stiftet die „Darstellung“ der Idee selbst deren Realität (KprV, 46), und nach der spekulativsten Formulierung Kants kann die Wirklichkeit des Moralgesetzes weder philosophisch noch empirisch begründet werden, sondern sie „... steht dennoch für sich selbst fest“ (KprV, 47). Er hätte ebenso gut sagen können, dass „der Begriff sich seine eigene Wirklichkeit gibt“.

Natürlich ist es am Anfang nicht hilfreich, die meist schwer verständlichen Behauptungen Hegels – ein „Begriff gibt sich selbst seine Wirklichkeit“ – mit den unklarsten Stellen in Kants praktischer Philosophie, dem Faktum der Vernunft, zu erklären zu suchen. Aber es sollte zumindest zum Ausdruck gebracht werden, dass es sehr hilfreich sein kann, sich Hegels zentraler spekulativer These auf diesem Weg zu nähern, besonders, weil es darauf hinweist, wie viel für beide Philosophen auf dem Spiel steht. Jede moderne Philosophie ist in diesem Sinne anti-platonisch und (zumindest in moralischer Hinsicht) atheistisch. „Was wir tun müssen“, kann nicht an irgendeinem Ideal orientiert werden,

welches wir zu werden hoffen, aber von dem wir wissen, dass wir es nie werden können; und für rationale Wesen ist es erniedrigend, einen göttlichen Befehl passiv zu akzeptieren, ohne in der Lage zu sein, sich selbst diesem Befehl zu fügen, und zwar wissentlich und mit Vernunft. Normatives Leben muss zumindest in dieser anti-platonischen und atheistischen Welt von Menschen gemacht und erhalten werden, aber es muss ebenfalls eine genuine, bindende Autorität besitzen. Wie zugleich Selbstgesetzgebung und Bindung möglich sein kann, wie wir also zur selben Zeit Befehlender und Gehorchender des Gesetzes sein können, ist eine Weise, den Ursprung aller spekulativen Probleme in der Tradition des deutschen Idealismus zu verstehen. Und wir müssen diesen Ursprung im Hinterkopf behalten, wenn wir uns Hegels sonderbaren Thesen bezüglich des sich selbst Wirklichkeit gebenden Begriffes annähern. Noch einmal: Der Wendepunkt in der Tradition, den Hegel in Beschlag nimmt, liegt in der entscheidenden Passage in Kants Grundlegung, wo dieser erklärt:

Der Wille wird also nicht lediglich dem Gesetze unterworfen, sondern so unterworfen, dass er auch als selbstgesetzgebend, und eben um deswillen allererst dem Gesetze (davon er selbst sich als Urheber betrachten kann) unterworfen, angesehen werden muss (G, 431).

Hegels Fragestellung ist nicht genau die gleiche wie Kants, nämlich ob die reine Vernunft praktisch sein kann. Aber sie sind sich ähnlich genug, so dass es gerechtfertigt ist, sie in einem Atemzuge zu nennen. Wir legen gemeinsam und über die Zeit hinweg dem menschlichen Verhalten normative Beschränkungen auf, aber diese Anerkennung naturalisiert oder reduziert nicht den normativen Status dieser Prinzipien – ungefähr so lautet die grundsätzliche These. Die Wolken, die am Horizont einer solchen neuen, modernen Welt aufziehen und die so deutlich und furchterregend für Friedrich Heinrich Jacobi und andere sind, würden bald ankommen unter dem Namen: Nietzsche.

V

Auf diese Weise impliziert das gemeinsame Band zwischen Kants und Hegels Idealismus trotz immenser Unterschiede deren gemeinsame Verpflichtung für eine kontroverse Antwort auf Fragen wie diese: dass der Ursprung einer basalen normativen Einschränkung bei jedem Urteilen in einem gewissen Grade „in uns“ liegen muss, das heißt entweder – wie bei

Kant – in der Natur des Verstehens und der Vernunft oder sogar – wie bei Fichte und in Nachfolge bei Hegel – als Ergebnisse unserer „sich selbst beschränkenden“ Aktivität, unserer Gesetzgebung und unseres „Postulierens“ und Sich-selbst-Beschränkens.

Hegel bemüht sich um einige verschiedene Darstellungsweisen, um diese Entwicklung zu erklären. In seiner *Phänomenologie des Geistes* macht er den Versuch, in einer archetypischen Darstellung zu zeigen, wie die Befriedigung der natürlichen menschlichen Begierde aussieht und wie sie erfahren werden würde, wenn man einmal die Erfahrung des Konfliktes mit anderen gemacht hat, die in ähnlicher Weise ihre Bedürfnisse zu befriedigen suchen. Damit beginnt seine berühmte Geschichte eines unvermeidlichen „Kampfes bis zum Tode“, eines Kampfes, der „natürlicherweise“ nur durch den Tod einer der Teilnehmenden aufgelöst werden könne und so mit der Erhaltung einer natürlichen oder animalischen Befriedigung und einer unvermeidlichen Frustration enden würde. Er mutmaßt, wie die Erfahrung eines solchen Kampfes und das Fehlen einer Befriedigung in einem solchen natürlichen Ausgang eine neue Art Begierde hervorriefe, eine „Begierde für die Begierde des anderen“ bzw. den Anspruch auf die Berechtigung gegen eine solche Herausforderung und so die Forderung nach „Anerkennung“ einer solchen Berechtigung. Das Auftreten dieser Erfahrung kann wiederum nicht als die Manifestation natürlicher Dispositionen verstanden werden, weil wir festlegen, was als eine Erfüllung einer solchen Forderung zählen wird oder nicht. Nichts in der Natur wird etwas gelten, bis wir nicht festgelegt haben, dass es so sein soll. (Und so tritt die zentrale Stellung der Selbstgesetzgebung wieder in Erscheinung.) Es gibt keinen besonderen Grund, ein natürliches Faktum wie überlegenen Mut und überlegene Stärke als Garantie für die Berechtigung zum Handeln zählen zu lassen, bis es nicht Gründe gibt, solche Eigenschaften in normativer Weise in Betracht zu ziehen. Hegel versucht dann zu zeigen, dass das Anbieten und Akzeptieren von Gründen letzten Endes eine Gegenseitigkeit erfordert, irgendeinen Anspruch auf genuine Autorität und so universale Akzeptabilität, etwas, das in der ursprünglichen Herr-Knecht-Beziehung oder ihren späteren Manifestationen nicht möglich ist. In späteren Manifestationen dieses Unternehmens, das Hegel sich als einen Versuch vorstellt, eine normative Struktur kollektiv zu legalisieren, die sowohl die individuelle Besonderheit in Bezug auf die Wünsche und kontingente Lebensgeschichte eines einzelnen Menschen als auch universal eine ähnliche Berechtigung für alle zu dieser Befriedigung erfolgreich realisieren würde, werden ähnliche Arten von „einseitigen“ Spannungen oder unlösbaren Konflikten in einer Entwicklungsform dargestellt, also in einem Versuch, den wachsenden Erfolg dabei zu demonstrieren.

In diesem Sinne ist die Entwicklungsgeschichte des subjektiven, objektiven und absoluten Geistes als eine kollektive historische Leistung zu verstehen, ein durch menschliche Tätigkeit zunehmendes Vermögen, das zu begreifen, was durch eine kollektive Selbstbestimmung (bzw. durch eine abnehmende Abhängigkeit von der Natur und der Berufung auf die Natur) erforderlich wird, und besser zu verstehen, dass es genau das ist, was sie (immer schon) tun, und damit das zu erweitern, was unter Berufung auf Vernunftgründe, Rechtfertigungen und Normen kohärent und kollektiv angeordnet und verfügt werden kann. Der in dieser Weise verstandene Geist (insofern nämlich der anti-dualistischen These und dem Insistieren darauf, dass die Entwicklung eine selbstbestimmte Entwicklung sei, im vollem Umfang Rechnung getragen wird) ist folglich keine Emergenz oder Realisierung einer nicht-natürlichen Substanz, sondern reflektiert allein das wachsende Vermögen von immer noch natürlich situierten Wesen, wie sie stets erfolgreicher eine Form normativer und genuin autonomer Gleichgesinntheit erzielen. (Eine umfassendere Verwirklichung der Freiheit ist dann eine Art besseres, praktisch realisiertes und ausgedrücktes Verständnis für das, was unsere Empfänglichkeit für und Aufnahme von praktischen Vernunftgründen erfordert, also die Behauptung einer Überlegenheit, die durch das Versagen von eingeschränkteren Berufungsmöglichkeiten gerechtfertigt wird.)

VI

Die Richtung dieser Annahme wirft zahlreiche Fragen auf. Aber es sollte zumindest etwas klarer sein, was Hegel mit der Behauptung meint, der Begriff des Rechts solle sich seine eigene „Wirklichkeit selbst geben“ können. Die „konstruktivistischen“ oder selbstgesetzgebenden Formulierungen, wie sie oben zitiert wurden, schlagen gerade das vor. Unter der Annahme, dass Formen des natürlichen Selbstverständnisses praktisch unangemessen für die Koordination und Intelligibilität komplexen Verhaltens werden, müssen Subjekte anfangen, normative Beschränkungen und Ideale zu errichten und sich auf vielfältige Weise daran zu halten. Weil sie aufgestellt und befolgt werden, funktionieren sie überhaupt erst als Normen, das heißt sie sind wirklich. Ihre normative Autorität ist nicht ein Ausdruck einer Natur, sondern sie funktionieren als unabhängige Formen einer Selbstregulation. Wie immer paradox es auch klingen mag, dass solche Begriffe sich so „ihre Wirklichkeit selbst geben“: Sie konstituieren den normativen Bereich, den sie regulieren. Es gibt keinen solchen Bereich, den wir entdecken und dem wir gerecht zu werden versuchen, und noch weniger gibt es ideale Spielregeln, die wir entdecken und denen wir uns anzunähern

versuchen. Der Begriff gibt sich selbst mit der Zeit als ein Ergebnis seiner Selbstbildung seine Wirklichkeit. Wie das versucht wird und was als Erfolg (Verwirklichung) und was als Misserfolg zählt, ist das Thema von Hegels Werken und Vorlesungen.

Trotzdem, um es noch einmal zu wiederholen, ist die Grundannahme jenseits der Unterschiede bei Kant und Hegel dieselbe, was die essentielle Modernität dieser beiden Denker bestätigt. *Natur ist moralisch vollständig entzaubert*; es ist für unser selbstverantwortliches Leben von keinerlei Bedeutung, dass wir Wünsche, Begierden, Leidenschaften und Begrenztheiten in unserem Tun haben. Wir allein können für die Normen verantwortlich sein, die unserem Leben eine Richtung geben und so die Bestimmung entweder erzwingen oder wählen, um solche Bedürfnisse zu befriedigen. Aber im Gegensatz zu Kants Hoffnungen wird die höchste Idee, unser Leben auf diese autonome Weise rational zu führen, uns nicht zugleich mitteilen, was wir tun sollen, noch uns erlauben zu verstehen, warum wir an ein solches Ideal gebunden sein würden. Wenn wir mehr als alles andere zu wissen bedürfen, was es hieße, rational selbstverantwortlich zu sein, und in welchem Sinne wir uns selbst dieser Norm unterwerfen würden – mehr als bloß zu erkennen, um wesentlich willens es sie gibt –, dann versprechen deduktive Verfahren wenig Erfolg.

Im Gegensatz dazu versuchte Hegel eine ursprünglich aristotelische Überlegung wiederzubeleben und zu erweitern, nämlich die von der unentbehrlichen Rolle der sittlichen Gemeinschaft für die Bildung und das bloße Dasein von Individuen. Aus den hier diskutierten Gründen bin ich sowohl bei Hegel als auch bei Kant nur Gesetzen unterworfen, denen ich mich im gewissen Sinne selbst unterwerfe. Aber der Erlass eines solchen Gesetzes besteht nicht in irgendeinem paradoxalen Einzelmoment einer Wahl, bei der es von einem noumenalen Individuum als ein höchstes Leitprinzip gewählt wird, das entweder im Gehorsam gegenüber einem Moralgesetz als Lebensgrundsatz oder in der Priorität der Selbstliebe und deren Satisfikationen besteht. Die Bildung und Selbstunterwerfung unter solche normative Zwänge ist graduell, kollektiv und wirklich historisch. Die Ansprüche der Vernunft können nur im gemeinsamen sittlichen Leben „wirklich“ sein, nicht nur, weil Hegel die Prinzipien als selbstauferlegt und vollständig den normativen Bereich konstituierend denkt, sondern auch, weil nur dann, wenn die gebildeten Institutionen einer solchen Gesellschaft selbst rational sind, ich als deren Produkt tatsächlich die Ansprüche anderer als Gründe für mich, zu handeln oder auf eine Handlung zu verzichten, erfahren kann. Das beinhaltet einen besonderen Fall für die Rationalität der modernen Familie (wo die individuellen Partner sich gegenseitig auf der Grundlage der Liebe auswählen und wo das Ende der familiären Erziehung die schließliche Unabhängigkeit der Kinder und deren

Aufbruch aus der privaten Welt in die öffentliche Sphäre ist), der modernen Institution des Privateigentums und eines repräsentativen Staats. Ebenso impliziert das die angemessene Anerkennung, wie sie in den sozialen Institutionen selbst (beispielsweise dem Gesetz) und in den moralischen Vorstellungen von der individuellen Verantwortlichkeit reflektiert wird sowie auch abstrakte, angemessene Ideen von Anspruch. Ebenfalls hat das eine vertretbare historische Darstellung zur Folge, die die Rolle richtig erklärt, welche die Freiheit in der Moderne zu spielen begann.

Das ist sehr viel verlangt! Aber weil wir uns diesen normativen Ansprüchen nicht als singuläre, unabhängige, noumenale Wesen, die in der Lage sind, wie unverursachte Ursacher zu handeln, gegenübersehen, sondern als Subjekte, die in einer historischen Zeit und (als moderne Subjekte) in nicht ablösbaren sozialen und ethischen Beziehungen zu anderen auf vielfältige Weise verortet sind, ist eine solche Annäherung an das Problem der Realisierung der höchsten modernen Norm, nämlich der Freiheit, trotz aller Schwierigkeiten, wie ich nahe legen möchte, die am ehesten zu bevorzugende.

Literatur

- Kant, Immanuel. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Akademie Textausgabe, Bd. IV. Berlin: de Gruyter, 1968. (G)
- Kant, Immanuel. *Kritik der praktischen Vernunft*. Akademie Textausgabe, Bd. V. Berlin: de Gruyter, 1968. (KprV)
- Hegel, G. W. F. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften, III. Die Philosophie des Geistes*. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1970. (E, III)
- Hegel, G. W. F. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1986. (PR)
- Hegel, G. W. F. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, Bd. I, Die Vernunft in der Geschichte*, herausgegeben von Johannes Hoffmeister. Berlin: Akademie Verlag, 1970 (WG).
- Jackson, M. W. „Hegel: The Real and the Rational.“ In *Stewart* 1996, 19–25.
- Stewart, Jon. *The Hegel Myth and Legends*. Evanston: Northwestern University Press, 1996.