

KARSTEN FISCHER

Die Tugend, das Interesse und der Weltlauf Hegel jenseits des Etatismus*

»Insistente Befassung mit Hegel lehrt, daß man in seiner Philosophie – wie wohl in jeder großen – nicht auswählen kann, was einem paßt, und verwerfen, was einen ärgert.«

Theodor W. Adorno¹

Im politischen Denken Alteuropas firmierte die Diskussion sozial-moralischer Bedingungen unter dem Topos *politischer Tugend*, dem zufolge sich die Bürger politisch engagieren und zumindest dann freiwillig bereit sein sollen, ihr Eigeninteresse dem allgemeinen Wohl unterzuordnen, wenn andernfalls ihre politisch-soziale Einheit insgesamt Schaden zu nehmen droht.² Diese politiktheoretische Tradition erfuhr quasi eine »Eintunnung« im Sinne John Pococks,³ als mit den neuzeitlichen Vertragstheorien die Karriere des Eigeninteresses einsetzte. Im Vertrauen auf das Wirken einer *unsichtbaren Hand* sah beispielsweise Adam Smith aus der rationalen Verfolgung des Eigeninteresses gar das größtmögliche Gemeinwohl resultieren. Zumindest aber meinte Immanuel Kant in einer berühmten Formulierung, »das Problem der Staatserrichtung« sei »selbst für ein Volk von Teufeln« lösbar, »wenn sie nur Verstand haben«.⁴

Wie nachfolgend gezeigt wird, nimmt Hegel eine vermittelnde Stellung zwischen dem republikanischen Tugend- und dem liberalen Interessendiskurs ein. Folglich gilt es, zunächst Hegels maßgeblich durch sein Verhältnis zur Französischen Revolution bedingte Haltung zur Idee politischer Tugend zu rekapitulieren (I.). Hiernach läßt sich herausarbeiten, wie er sein republikanisches Verständnis der sozial-moralischen Frage infolge seiner Beschäftigung mit der Nationalökonomie mit dem modernen Interessenparadigma zu verbinden wußte und hieraus seine auf der Unterscheidung zwischen

* Für Anregungen und Hinweise danke ich den Teilnehmern des Kolloquiums von Herfried Münkler an der Humboldt-Universität zu Berlin.

¹Theodor W. Adorno: *Drei Studien zu Hegel*, hg. v. Gretel Adorno u. Rolf Tiedemann (Gesammelte Schriften, Bd. 5), Frankfurt/M. 1974, S. 78.

²Herfried Münkler: *Die Idee der Tugend. Ein politischer Leitbegriff im vorrevolutionären Europa*, in: *Archiv für Kulturgeschichte*, 73. Bd., 1991, S. 379–403.

³John G. A. Pocock: *Die andere Bürgergesellschaft. Zur Dialektik von Tugend und Korruption*, Frankfurt/M./New York 1993, S. 177.

⁴Immanuel Kant: *Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf*, hg. v. Raymund Schmidt, Leipzig 1947, S. 35.

bürgerlicher Gesellschaft und Staat basierende Konzeption entwickelt hat. Wider den verbreiteten Etatismus-Vorwurf gegen Hegel läßt sich dieser Ansatz als subsidiäres Modell verstehen, so daß Hegels politischem Denken nicht nur in Anbetracht seiner Aufmerksamkeit für das Problem sozial-moralischer Ressourcen Aktualität zuzusprechen ist (II.).

I. Der abstrakte Gedanke und die *pouvoirs intermédiaires*

Während in den Vertragstheorien Montesquieus und Rousseaus noch eine Koexistenz zwischen dem Ideal politischer Tugend und der Einsicht in die sozialphilosophische Bedeutung rationalen Eigeninteresses bestand, erhielt die »Eintunnelung« des Tugenddiskurses durch den Interessendiskurs starken Auftrieb durch die terroristische Pervertierung des republikanischen Tugendideals seitens Maximilien Robespierre. Scheinbar der antiken Tradition politischen Denkens verpflichtet, deklamierte Robespierre im Jahre 1794 vor dem Nationalkonvent:

»Was ist also das grundlegende Prinzip der demokratischen Regierung oder der Volksregierung, das heißt, was ist die wichtigste Kraft, die sie unterstützen und antreiben soll? Es ist die Tugend! Und ich meine damit die öffentliche Tugend, die in Griechenland und Rom so viele Wunder vollbracht hat und die noch weit Erstaunlicheres im republikanischen Frankreich vollbringen soll. [...] Dieses erhabene Gefühl setzt natürlich voraus, daß man das öffentliche Interesse allen privaten Interessen vorzieht.«⁵

Robespierre läßt aber nicht den geringsten Zweifel daran, wie er »dieses erhabene Gefühl« herbeiführen will und wozu es ihm dienen soll:

»Man muß die inneren und äußeren Feinde der Republik beseitigen oder mit ihr untergehen. Deshalb sei in der gegenwärtigen Lage der erste Grundsatz eurer Politik, das Volk durch Vernunft und die Volksfeinde durch Terror zu lenken. Wenn in friedlichen Zeiten der Kraftquell der Volksregierung die Tugend ist, so sind es in Zeiten der Revolution Tugend und Terror zusammen. Ohne die Tugend ist der Terror verhängnisvoll, ohne den Terror ist die Tugend machtlos. Der Terror ist nichts anderes als [...] eine Emanation der Tugend [...]. Bezwingt ihr die Feinde der Freiheit durch den Terror, so werdet ihr in eurer Eigenschaft als Gründer der Republik das Recht dazu haben.«⁶

Dieser Umschlag in revolutionären Tugendterror, der den republikanischen Tugenddiskurs nachhaltig diskreditierte, bedingte Hegels ambivalentes Verhältnis zur Französischen Revolution. Während er ihre politischen und sozialen Fortschritte sein ganzes Leben lang bejahte und die Französische Revolution als einen notwendigen

⁵ Maximilien Robespierre: Über die Grundsätze der politischen Moral, die den Nationalkonvent bei der inneren Verwaltung der Republik leiten sollen (Rede vor dem Nationalkonvent vom 05.02.1794), in: ders.: Ausgewählte Texte, hg.v. Andreas J. Meyer, Hamburg 1971, S. 587.

⁶ Ebd., S. 594 f.

weltgeschichtlichen Entwicklungsschritt ansah,⁷ machte seine Einstellung gegenüber ihren terroristischen Auswüchsen dabei einen Wandel durch. Inspiriert durch staatsrechtliche Überlegungen Machiavellis legitimierte Hegel den jakobinischen Terror nämlich zunächst durchaus als revolutionären Akt der Bildung eines Staates, welcher den weltgeschichtlichen Fortschritt überhaupt ausmache:

»In der französischen Revolution erhielt eine fürchterliche Gewalt den Staat, das Ganze überhaupt. Diese Gewalt ist nicht Despotismus, sondern Tyrannei, reine entsetzliche Herrschaft, aber sie ist notwendig und gerecht, insofern sie den Staat als dieses wirkliche Individuum konstituiert, und erhält.«⁸

Bedingt durch die Aufgabe der problematischen Unterscheidung zwischen Despotismus und Tyrannei, distanzierte sich Hegel später jedoch von diesem Denken, zugunsten einer fundamentalen Kritik an der zum Terror entarteten Revolutionsdynamik. So heißt es in seinen *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, in der Französischen Revolution sei die republikanische Verfassung niemals »als eine Demokratie zustande gekommen, und die Tyrannei, der Despotismus erhob unter der Maske der Freiheit und Gleichheit seine Stimme«.⁹

Schon in Fragmenten aus seiner Berner und Frankfurter Zeit hatte sich Hegel trotz seiner jugendlichen Begeisterung für die Französische Revolution gegen Tugendzwang gewandt, indem er, Robespierre überdeutlich vor Augen, feststellte, es sei »nur die Tugend allein, die sich selbst Regeln gibt, die beurteilen und fordern kann, aber *kein Mensch* hat gegen den andern das Recht, sich an die Stelle der Tugend zu setzen und, als ihre Person vorstellend, Forderungen an andere zu machen«.¹⁰ Und später erkennt er, daß die vermeintlich philosophische Grundlage der Ideen von 1789 die Bedingung

⁷ Vgl. Georg Wilhelm Friedrich Hegel: [Beurteilung der] Verhandlungen in der Versammlung der Landstände des Königreichs Württemberg im Jahr 1815 und 1816, in: Werke, Red. Eva Moldenhauer / Karl Markus Michel, Frankfurt/M. 1969 ff., Bd. 4, S. 506 f.; ders.: Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III, in: Werke, Bd. 20, S. 297.

⁸ Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Jenae Systementwürfe III: Naturphilosophie und Philosophie des Geistes*, hg.v. Rolf-Peter Horstmann, Hamburg 1987, S. 235 f. Vgl. zum Zusammenhang von Hegels Machiavelli-Rezeption und seiner Auseinandersetzung mit der Französischen Revolution Christoph Jamme: Hegel als Advokat Machiavellis, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie, 38. Jg., 1990, S. 629-638, 632 ff. sowie Herbert Schnädelbach: *Hegels praktische Philosophie. Ein Kommentar der Texte in der Reihenfolge ihrer Entstehung*, Frankfurt/M. 2000, S. 137.

⁹ Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Werke (s. Fn. 7), Bd. 12, S. 312. Insofern geht die Interpretation von Joachim Ritter: *Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel*, Frankfurt/M. 1969, S. 192 ff. fehl, der behauptet, es gebe »keine zweite Philosophie, die so sehr und bis in ihre innersten Antriebe hinein Philosophie der Revolution ist wie die Hegels«, und »weder die Erfahrung des Terrors noch die kritische Einsicht in die Unfähigkeit der Revolution, zu positiven und stabilen politischen Lösungen zu kommen, hätten Hegel zu ihrem Gegner machen können; Hegel habe vielmehr »immer die französische Revolution bejaht, und es gebe »nichts Eindeutigeres als diese Bejahung«. Vgl. auch die treffende Kritik an Ritter bei Henning Ottmann: *Individuum und Gemeinschaft bei Hegel*, Bd. I: Hegel im Spiegel der Interpretationen, Berlin / New York 1977, S. 338 ff.

¹⁰ Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Frühe Schriften*, Werke (s. Fn. 7), Bd. 1, S. 438.

für die Selbstermächtigung der Revolutionäre zum Tugendterror bildet, weil sie »abstraktes Denken« praktiziert hat, um von konkreten Rücksichten auf individuelle Schicksale abzusehen.¹¹

»So sehen wir in der Französischen Revolution, daß der Gedanke, der abstrakte Gedanke herrschen soll: nach ihm sollen Staatsverfassung und Gesetze bestimmt werden, [...] und das Bewußtsein der Menschen soll sein, daß das, was unter ihnen gilt, abstrakte Gedanken sind, Freiheit und Gleichheit das Geltende ist, worin auch das Subjekt seinen wahren Wert selbst in Beziehung auf die Wirklichkeit hat.«¹²

In diesem egalitären Versuch sieht Hegel einen selbstdestruktiven »tätigen Fanatismus des politischen wie des religiösen Lebens«, der die »Schreckenszeit der Französischen Revolution« zu einer »Unverträglichkeit gegen jedes Besondere« gemacht habe; »denn der Fanatismus will ein Abstraktes, keine Gliederung: wo sich Unterschiede hervortun, findet er dieses seiner Unbestimmtheit zuwider und hebt sie auf. Deswegen hat auch das Volk in der Revolution die Institutionen, die es selbst gemacht hatte, wieder zerstört, weil jede Institution dem abstrakten Selbstbewußtsein der Gleichheit zuwider ist.«¹³ Das ganze Ausmaß dieser zur Gewalt gediehenen, »ideenlose[n] Abstraktionen«¹⁴ beschreibt Hegel in dem Kapitel *Die absolute Freiheit und der Schrecken in der Phänomenologie des Geistes*, wo er in Anspielung auf die Guillotinerungen betont, daß jegliche politische Umwälzung zur nachrevolutionären Veralltäglicung und konstruktiven Gestaltung unfähig wird und dem Terror als Selbstzweck anheim fällt, wenn sie sich »die Negation des Einzelnen als *Seienden* in dem Allgemeinen« erlaubt.

»Kein positives Werk noch Tat kann also die allgemeine Freiheit hervorbringen; es bleibt ihr nur das *negative Tun*; sie ist nur die *Furie* des Verschwindens. [...] Nachdem sie mit der Vertilgung der realen Organisation fertig geworden und nun für sich besteht, ist dies ihr einziger Gegenstand – ein Gegenstand, der keinen anderen Inhalt, Besitz, Dasein und äußerliche Ausdehnung mehr hat, sondern er ist nur dies Wissen von sich als absolut reinem und freiem einzelnen Selbst. [...] Das einzige Werk und Tat der allgemeinen Freiheit ist daher der *Tod*, und zwar ein *Tod*, der keinen inneren Umfang und Erfüllung hat; denn was negiert wird, ist der unerfüllte Punkt des absolut freien Selbsts; er ist also der kälteste, platteste Tod, ohne mehr Bedeutung als das Durchhauen eines Kohlhaupts oder ein Schluck Wassers.«¹⁵

Die Feststellung, daß die Herrschaft der abstrakten Prinzipien der Freiheit und der subjektiven Tugend, »die bloß von der Gesinnung aus regiert« und »die fürchterlichste Tyrannei« und Willkür mit sich bringt, zugrunde gehen mußte, weil »die Vernünftigkeit

¹¹ Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, (s. Fn. 9), S. 527 f.

¹² Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie II, (s. Fn. 7), Bd. 19, S. 533 f.

¹³ Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse. Mit Hegels eigenhändigen Notizen und den mündlichen Zusätzen, Werke, (s. Fn. 7), Bd. 7 [fortan zit.: Rechtsphilosophie], § 317 Zusatz, § 5 Zusatz.

¹⁴ Ebd., § 258.

¹⁵ Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Phänomenologie des Geistes, Werke, (s. Fn. 7), Bd. 3, S. 435f.

selbst« gegen diese fanatische, »fürchterliche konsequente Freiheit« war,¹⁶ stellt Hegel vor das Problem, »die Revolutionierung der Wirklichkeit unter Abzug der Revolution selbst legitimieren« zu müssen,¹⁷ und ist geeignet, sein Verhältnis zum republikanischen Tugendideal in Mitleidenschaft zu ziehen.¹⁸

Doch es läßt sich zeigen, daß Hegels durch Montesquieu und Rousseau geschultes Problembewußtsein hinsichtlich der sozial-moralischen Voraussetzungen freiheitlicher Gesellschaften ihn dazu führt, den Topos politischer Tugend weiterzuverfolgen und in modernisierter Form in seine Gesellschaftskonzeption aufzunehmen.

Den Ausgangspunkt seiner diesbezüglichen Überlegungen bildet eine Beschäftigung mit der Antike, vor allem mit den griechischen Stadtstaaten, aus der er kontrastiv seine Gegenwartsanalyse entwickelt. Als entscheidende Differenz zwischen Antike und Moderne entdeckt er die durch die Politizität der griechischen Gesellschaft mögliche politische Dimension der Sittlichkeit. Solange das Gemeinwesen im aristotelischen Sinne als *πολιτικὴ κοινονία* konzipiert war, war die Tugend seiner Bürger *per se* eine politische, was erst durch die Ausdifferenzierung der *bürgerlichen Gesellschaft* im Sinne einer vom Staat abgegrenzten Sphäre tendenziell unpolitischer Wohlstandsmaximierung im Zuge der neuzeitlichen Entwicklung besitzindividualistischer Marktgesellschaften aufgebrochen wurde.¹⁹ Die Verwurzelung dieser noch nicht im Kontrast zu subjektiver Moralität stehenden allgemeinen Sittlichkeit in einem Volke hält Hegel für um so nachhaltiger, »je mehr die *Einzelnen* für das Ganze mit *eigenem Willen* und Selbsttätigkeit handeln können und je größeres Zutrauen sie zu demselben haben«, und in Klammern fügt er hinzu: »Schöner Patriotismus der Griechen. – Unterschied von Bürger als *bourgeois* und *citoyen*.«²⁰

Diese politisch-moralische Stimmigkeit der antik-griechischen Polis aufgrund ihrer durch politische Partizipation vermittelten Gemeinwohlorientierung führt Hegel dazu, die politische Tugend der Bürger als »Komplement des Gehorsams gegen die Gesetze«²¹ und damit als eigentliches Element und Bestandsprinzip eines republikanischen Gemeinwesens zu bestimmen. Sie besteht in der Unterordnung individueller Interessen unter die Zwecke des gesellschaftlichen Ganzen, welche nicht als Unfreiheit verstanden wird, sondern aufgrund der *Identifikation* des einzelnen mit der staatlichen Gemein-

¹⁶ Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, (s. Fn. 9), S. 532 f.

¹⁷ Jürgen Habermas: Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien, Frankfurt/M. 1971, S. 137. Vgl. Ottmann, Individuum und Gemeinschaft bei Hegel, (s. Fn. 9), S. 338 f., 345 f.

¹⁸ Steven B. Smith: Hegel and the French Revolution: An Epitaph for Republicanism, in: Social Research, Vol. 56, 1989, S. 233-261, 253 überpointiert dies mit der Feststellung, Hegels Kritik der Französischen Revolution sei »an epitaph for republicanism«.

¹⁹ Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Ästhetik II, in: Werke, (s. Fn. 7), Bd. 14, S. 25 f.

²⁰ Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Texte zur Philosophischen Propädeutik, in: Werke, (s. Fn. 7), Bd. 4, S. 266. Vgl. Hegels theologische Jugendschriften nach den Handschriften der Kgl. Bibliothek in Berlin, hg.v. Herman Nohl, Tübingen 1907, S. 31 f.

²¹ Hegel, Frühe Schriften, (s. Fn. 10), S. 362.

schaft und ihren Zwecken freiwillig erfolgt.²² Gegenüber der Monarchie, in der man »immer fürs Einzelne« lebt, sei es nämlich »in einer Republik [...] eine Idee, für die man lebt.«²³ Weshalb ein uneigennütziger »Sinn der Pflicht gegen den Staat«²⁴ vital notwendig für das gesellschaftliche Ganze ist, erläutert Hegel *ex negativo*, indem er, dem Vorbild des republikanischen Tugenddiskurses seit Sallust folgend, am Beispiel der altgriechischen Polis den Verlust desjenigen Bewußtseins analysiert, »das Montesquieu unter dem Namen der Tugend zum Prinzip der Republiken macht.«²⁵ Die Polis war laut Hegel in die Situation geraten, daß infolge mangelnder politischer Partizipation das Interesse am Staat zurückgegangen war, »denn Interesse können wir nur an etwas nehmen, für das wir tätig sein können.«²⁶ Fortan lebten die Bürger selbstständig *vom* Staat, von dem sie nur mehr die permanente Sicherung und Mehrung des Wohlstandes erwarteten, waren aber nicht mehr bereit, *für* ihn einzutreten, um die Grundlage ihrer Republik und damit ihrer eigenen Existenzbedingungen zu reproduzieren. Da Hegel es, wie Montesquieu, für historisch erwiesen hält, daß das Prinzip der Demokratie auf der politischen Tugend basiert und ein Überwiegen des Privatinteresses in einem Volk folglich »der Vorläufer des notwendigen Verlustes seiner politischen Freiheit, des Untergangs seiner Verfassung und des Staates selbst« ist,²⁷ teilt er auch die heutzutage im Kommunitarismus erneuerte Überzeugung aller Vertreter des alteuropäischen Tugenddiskurses, daß eine Republik eine überschaubare Größe nicht überschreiten darf.²⁸

Anders als bei den Vertretern des alteuropäischen Tugenddiskurses und erst recht anders als bei dem »Tugendterroristen« Robespierre dienen Hegel diese Überlegungen zur Problematisierung der zeitgenössischen Realität. Die griechische Polis ist für ihn kein antimodernistisches Vorbild, sondern eine historische Folie für seine eigene

sozialphilosophische Konzeption, anhand derer er Defizite politischen Handelns im modernen Staat analysieren kann.²⁹ Hegel erkennt nämlich nicht nur, daß die politische Freiheit der Eliten in der griechischen Polis der organisierten Sklaverei geschuldet war,³⁰ sondern hegt grundsätzliche Abneigung gegen regressive, antimodernistische Tendenzen. Nichts sei »so ungeschickt, als für Verfassungseinrichtungen unserer Zeit Beispiele von Griechen und Römern oder Orientalen aufnehmen zu wollen«,³¹ denn während sich die Antike noch auf vorrationale Gewißeheiten stützen konnte, fordere das Prinzip der Moderne nun einmal die Herstellung von Akzeptanz qua Deliberation.³²

Insbesondere seit seiner in § 189 der *Rechtsphilosophie* ablesbaren Rezeption der Nationalökonomie, die wohl um 1798 in Bern begonnen hat, erkennt Hegel, daß die Ablösung der altgriechischen Bipolarität von privater Hauswirtschaft und politischer Öffentlichkeit durch die moderne Trias von Familie, bürgerlicher Gesellschaft und Staat jedweder unmittelbaren Reaktualisierung des alteuropäischen Tugenddiskurses entgegensteht. Was Hegel mit der *bürgerlichen Gesellschaft* auf den Begriff gebracht hat, war folglich »nichts Geringeres als das Resultat der modernen Revolution: die Entstehung einer entpolitisierten Gesellschaft durch die Zentralisierung der Politik im fürstlichen bzw. revolutionären Staat und die Verlagerung ihres Schwerpunktes auf die Ökonomie, die eben zur selben Zeit diese Gesellschaft mit der industriellen Revolution, in der »Staats- (bzw. »National-Ökonomie« erfuhr.«³³

Vor diesem Hintergrund erscheint Hegels Interesse an dem republikanischen Konzept politischer Tugend nicht als »Heimweh nach Hellas«,³⁴ sondern als Suche nach einer Antwort auf die Frage, wie sich unter den Bedingungen der Moderne die sozialmoralischen Grundlagen einer Republik reproduzieren lassen. Dies ist gleichbedeutend mit der Frage, welche Entwicklungschancen die moderne Gesellschaft einem

²² Vgl. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, (s. Fn. 15), S. 373; ders., *Texte zur Philosophischen Propädeutik*, (s. Fn. 20), S. 266; ders., *Rechtsphilosophie*, (s. Fn. 13), § 273.

²³ Hegel, *Frühe Schriften*, (s. Fn. 10), S. 207.

²⁴ Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Über die englische Reformbill*, in: *Werke*, (s. Fn. 7), Bd. 11, S. 85.

²⁵ Hegel, *Frühe Schriften*, (s. Fn. 10), S. 204 ff. Vgl. ders., *Rechtsphilosophie*, (s. Fn. 13), § 273; *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, (s. Fn. 9), S. 307; *Über die englische Reformbill*, (s. Fn. 24), S. 85. Seiner erörterten Haltung zur Französischen Revolution entsprechend, macht Hegel – anders als Robespierre, aber auch anders als Montesquieu und Rousseau – einen Unterschied zwischen der altgriechischen und der altrömischen Tugendkonzeption. Während er in Griechenland »die Freiheit des Individuums« verwirklicht sieht, symbolisiert Roms *kalter Patriotismus* für ihn »die schroffe Herrschaft über die Individuen« (Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, (s. Fn. 9), S. 306 f.), ja, den »Untergang des Individuums im Allgemeinen« (Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Vorlesungen über die Philosophie der Religion II*, in: *Werke*, (s. Fn. 7), Bd. 17, S. 175).

²⁶ Hegel, *Frühe Schriften*, (s. Fn. 10), S. 213.

²⁷ Hegel, *Über die englische Reformbill*, (s. Fn. 24), S. 85 f. Vgl. ders., *Rechtsphilosophie*, (s. Fn. 13), § 273; ders., *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, (s. Fn. 9), S. 307.

²⁸ Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Wissenschaft der Logik I*, in: *Werke*, (s. Fn. 7), Bd. 5, S. 393; ders.: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I*, in: *Werke*, (s. Fn. 7), Bd. 18, S. 311 f. Vgl. auch Hegels theologische Jugendschriften, (s. Fn. 20), S. 175.

²⁹ Vgl. Giuseppe Duso: *Freiheit, politisches Handeln und Repräsentation beim jungen Hegel*, in: *Rousseau, die Revolution und der junge Hegel*, hg. v. Hans Friedrich Fulda u. Rolf-Peter Horstmann, Stuttgart 1991, S. 242-278, 262. Nicht nur in diesem Punkt irrt hingegen Georg Lukács: *Der junge Hegel. Über die Beziehungen von Dialektik und Ökonomie* (Werke, Bd. 8), Neuwied/Berlin 1967, S. 37, dem zufolge Hegel in der Polis »das ewige Muster, das unerreichte Vorbild für eine aktuelle Umänderung von Gesellschaft und Staat« sieht.

³⁰ Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, (s. Fn. 9), S. 311.

³¹ Ebd., S. 67.

³² Vgl. Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I*, (s. Fn. 28), S. 493; ders., *Rechtsphilosophie*, § 317 Zusatz.

³³ Manfred Riedel: *Hegels Begriff der »Bürgerlichen Gesellschaft« und das Problem seines geschichtlichen Ursprungs*, in: *Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie*, hg. v. Manfred Riedel, Bd. 2, Frankfurt/M. 1974, S. 247-275, 263; vgl. auch Manfred Riedel: *Zwischen Tradition und Revolution. Studien zu Hegels Rechtsphilosophie*, Stuttgart 1982, S. 116 ff., bes. S. 195 f. In § 189 der *Rechtsphilosophie* nimmt Hegel ausdrücklich Bezug auf Smith, Say und Ricardo; vgl. auch ebd., §§ 196, 198 f., 205.

³⁴ Vgl. Eliza M. Butler: *The tyranny of Greece over Germany. A study of the influence exercised by Greek art and poetry over the great German writers of the 18th, 19th and 20th centuries*, Cambridge 1935, dt.: *Deutsche im Banne Griechenlands*, Berlin 1948; Susanne L. Marchand: *Down from Olympus. Archaeology and philhellenism in Germany, 1750-1970*, Princeton (New Jersey) 1996.

funktionalen Äquivalent für das alteuropäische Ideal politischer Tugend läßt, wie sich also die sozial-moralische Motivation der Bürgerschaft vor Erosionserscheinungen schützen läßt. Daß Hegel diesbezüglich keine autoritäre, ganz auf die staatliche Sphäre setzende Lösung im Sinn hat, was auch der Einsicht des von ihm zitierten Montesquieu widersprechen würde, daß eine Republik auf dem *freiwilligen* Engagement ihrer Bürger basiert, ergibt sich bereits aus Hegels Kritik an dem Robespierreschen Tugendterror der Französischen Revolution. Nicht der *abstrakte Gedanke* eines alle Rücksichten auf das Individuelle einebnenden Tugendideals soll regieren, sondern seine zeitgemäße Transformation soll vorgenommen werden. Folgerichtig integriert Hegel, wie nachfolgend zu zeigen ist, die von der modernen Ökonomie zum zentralen Paradigma erhobene Kategorie des rationalen Eigeninteresses in seine sozialphilosophischen Überlegungen. Gleichsam als sozialen Ort dieses mit politischer Tugend *prima facie* konkurrierenden Privatinteresses eruiert Hegel die bürgerliche Gesellschaft, und als Vermittlungsinstanz zwischen Familie und Staat schreibt Hegel ihr, insbesondere in Gestalt der Korporationen, jene Rolle als *pouvoir intermédiaire* zu, welche im Zuge der Französischen Revolution seit dem Dekret vom 14. Juni 1791 abgeschafft worden war, so daß im Staat keine Körperschaften mehr bestanden und das Individualinteresse unvermittelt mit dem allgemeinen Interesse kontrastierte.³⁵ Entgegen der jacobinischen Absicht, destruktivem, reinen Eigeninteresse durch einen autoritären Staatspaternalismus entgegenzusteuern, hat Hegel ein ausgleichendes Modell im Sinn, das die bürgerliche Gesellschaft als auch und gerade für den Staat unvermeidliche Instanz der Sicherstellung der sozial-moralischen Motivation der Bürger versteht.

Insoweit wird schon an dieser Stelle klar, was nun im einzelnen zu zeigen bleibt: daß nämlich Hegels politisches Denken nicht in einer Apotheose des preußischen Staates aufgeht, wie ein bis heute gängiger Hegel-Mythos behauptet,³⁶ sondern in viel stärkerem Maße von einer kritischen Auseinandersetzung mit der Französischen Revolution und ihren politischen und sozialen Modernisierungswirkungen geprägt ist. Den Ausgangspunkt dieser Demonstration muß, wie gesagt, die Einbeziehung des Interessenparadigmas in Hegels sozialphilosophische Überlegungen bilden.

II. Ein Tummelplatz für Leidenschaften: Hegels Gesellschaftskonzept

Hegel anerkennt Interessen als »die wesentlichen Bedürfnisse der menschlichen Brust, die in sich selbst notwendigen Zwecke des Handelns, in sich berechtigt und vernünftig,

³⁵ Vgl. Pierre Rosanvallon: Der Staat in Frankreich von 1789 bis heute, Münster 2000.

³⁶ Walter Kaufmann: The Hegel Myth and Its Method, in: Hegel's Political Philosophy, hg. v. Walter Kaufmann, New York 1970, S. 137-171.

und dadurch eben die allgemeinen, ewigen Mächte des geistigen Daseins.«³⁷ Und angesichts des Prinzips der Moderne, »daß, was jeder anerkennen soll, sich ihm als ein Berechtigtes zeige«,³⁸ erkennt er einen spezifischen Bedeutungsgewinn des Eigeninteresses in der modernen Gesellschaft:

»Dann verlangen die Menschen auch, wenn sie für eine Sache tätig sein sollen, daß die Sache ihnen überhaupt zusage, daß sie mit [...] ihrem Rechte, Vorteil, ihrer Nützlichkeit, dabei sein können. Dies ist besonders ein wesentliches Moment unserer Zeit, wo die Menschen wenig mehr durch Zutrauen und Autorität zu etwas herbeigezogen werden, sondern mit ihrem eigenen Verstande, selbständiger Überzeugung und Dafürhalten den Anteil ihrer Tätigkeit einer Sache widmen wollen. So sagen wir also, daß überhaupt nichts ohne das Interesse derer, welche durch ihre Tätigkeit mitwirkten, zustande gekommen ist; und indem wir ein Interesse eine Leidenschaft nennen, [...] müssen wir überhaupt sagen, daß *nichts Großes in der Welt ohne Leidenschaft* vollbracht worden ist.«³⁹

Hegel hält das Eigeninteresse als gesellschaftlichen Faktor der Moderne aber nicht bloß für alternativlos, sondern darüber hinaus vermittelt ihm die Rezeption der Nationalökonomie auch Vertrauen in die positive Wirkung selbststüchtiger Interessen für das allgemeine Wohl. In nur geringfügiger sprachlicher Variation sieht Hegel Adam Smiths *invisible hand* am Werk:

»Die Individuen sind als Bürger dieses Staates *Privatpersonen*, welche ihr eigenes Interesse zu ihrem Zwecke haben.«⁴⁰

»In dieser Abhängigkeit und Gegenseitigkeit der Arbeit und der Befriedigung der Bedürfnisse schlägt die *subjektive Selbstsucht* in den Beitrag zur Befriedigung der Bedürfnisse aller anderen um, [...] so daß, indem jeder für sich erwirbt, produziert und genießt, er eben damit für den Genuß der Übrigen produziert und erwirbt.«⁴¹

Ein direkter Rückweg zum alteuropäischen Tugenddiskurs, der auf der Politizität der als *πολιτικὴ κοινωνία* gedachten und nicht als tendenziell unpolitische *bürgerliche Gesellschaft* nutzenmaximierender Individuen entworfenen, sozialen Gemeinschaft basierte, ist Hegel damit versperrt. Vielmehr kontrastiert er diesen Tugenddiskurs mit seiner terroristischen Perversion in der Französischen Revolution, wenn er gegen deren »wesenlose Abstraktion« die »Freiheit der Subjektivität« als »Prinzip der neueren Welt überhaupt« stellt,⁴² und dementsprechend betont er im Kapitel »Die Tugend und der Weltlauf« der *Phänomenologie des Geistes*, die Tugend werde vom Weltlauf besiegt, weil ihr Zweck »das abstrakte unwirkliche *Wesen*« sei, welches das Gute durch

³⁷ Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Ästhetik I, in: Werke, (s. Fn. 7), Bd. 13, S. 286.

³⁸ Hegel, Rechtsphilosophie, (s. Fn. 13), § 317 Zusatz.

³⁹ Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, (s. Fn. 9), S. 37 f.

⁴⁰ Hegel, Rechtsphilosophie, (s. Fn. 13), § 187.

⁴¹ Ebd., § 199.

⁴² Ebd., § 273 Zusatz.

»Aufopferung der Individualität« zur Wirklichkeit bringen wolle, obwohl in der Moderne die Individualität selber die Wirklichkeit ausmache. »Es ist also *das Tun und Treiben der Individualität Zweck an sich selbst; der Gebrauch der Kräfte, das Spiel ihrer Äußerungen ist es, was ihnen [...] Leben gibt.*«⁴³

Der Antagonismus von *Tugend* und *Weltlauf* ist also laut Hegel wesentlich durch das in der Moderne zentrale und nur um den Preis freiheitsfeindlichen Terrors zu ignorierende *Interesse* bedingt. Mit seinem Rekurs auf Adam Smith inthronisiert Hegel das Eigeninteresse aber nicht einfach zum neuen geschichtsphilosophischen Heilprinzip, sondern problematisiert dessen sozial-moralische Konsequenzen.

»Die Leidenschaften [...], die Zwecke des partikulären Interesses, die Befriedigung der Selbstsucht, sind das Gewaltigste; sie haben ihre Macht darin, daß sie keine der Schranken achten, welche das Recht und die Moralität ihnen setzen wollen, und daß diese Naturgewalten dem Menschen unmittelbar näher liegen als die künstliche und langwierige Zucht zur Ordnung und Mäßigung, zum Rechte und zur Moralität.«⁴⁴

Angesichts der Erfahrungen der Französischen Revolution verwahrt sich das Individualinteresse zwar legitimerweise gegen Freiheitseingriffe, doch Hegel betont ebenso, daß es, je mehr das Interesse blind in den selbststüchtigen Zweck vertieft sei, um so stärker *höherer Regulierung* bedürfe, »um zum Allgemeinen zurückgeführt zu werden.«⁴⁵ Diesen Vermittlungsprozeß zwischen Einzelinteresse und Allgemeinwohl hat Hegel im Sinn, wenn er den Staat als »Wirklichkeit der sittlichen Idee«⁴⁶ bezeichnet, in dem der Interessenantagonismus seine Aufhebung im dialektischen Sinn erfahren soll. Denn »daß der Zweck des Staates das allgemeine Interesse als solches und darin als ihrer Substanz die Erhaltung der besonderen Interessen ist, ist [...] seine *abstrakte Wirklichkeit* oder Substantialität.«⁴⁷ Hegel versteht Staat und Gesellschaft zwar als getrennte Sphären, betont jedoch vor allem, daß sie um der sittlichen Vervollkommnung des vergesellschafteten Individuums im Staate willen reziprok aufeinander verwiesen sind. Entgegen dem bloßen Interessenausgleich garantierenden *Not- und Verstandesstaat*⁴⁸ existiere in einem die Wirklichkeit der sittlichen Idee verkörpernden Staat nämlich gar kein Spannungsverhältnis zur Freiheit, in der die Sittlichkeit »als das lebendige Gute« gerade besteht.⁴⁹ Etatistischer Tugendzwang verbietet sich danach

⁴³ Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, (s. Fn. 15), S. 291.

⁴⁴ Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, (s. Fn. 9), S. 34.

⁴⁵ Hegel, *Rechtsphilosophie*, (s. Fn. 13), § 236.

⁴⁶ Ebd., § 257.

⁴⁷ Ebd., § 270. Vgl. ders., *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, (s. Fn. 9), S. 56. Riedel, *Zwischen Tradition und Revolution*, (s. Fn. 33), S. 138 formuliert, das Prinzip des modernen Staates bestehe nach Hegels Auffassung darin, »daß der einzelne das Allgemeine freiläßt und umgekehrt; indem sie sich so gegenseitig freilassen, gewinnen beide Sphären an Selbstständigkeit.«

⁴⁸ Vgl. Hegel, *Rechtsphilosophie*, (s. Fn. 13), § 183.

⁴⁹ Ebd., § 142. Vgl. Ludwig Siep: »Aufhebung der Moralität in Sittlichkeit« in Hegels *Rechtsphilosophie*, in: *Hegel-Studien*, Bd. 17, 1982, S. 75-96, 91.

ebenso wie eine Apotheose vermeintlich rationalen Eigeninteresses auf Kosten jeglicher Gemeinwohlorientierung, denn Hegel zufolge verkennen beide Extreme die motivational Basis sozial-moralischen Verhaltens und die Notwendigkeit der ihr Rechnung tragenden Differenzierung zwischen Staat und bürgerlicher Gesellschaft als jener »Differenz, welche zwischen die Familie und den Staat tritt.«⁵⁰

»Wenn der Staat mit der bürgerlichen Gesellschaft verwechselt und seine Bestimmung in die Sicherheit und den Schutz des Eigentums und der persönlichen Freiheit gesetzt wird so ist *das Interesse der Einzelnen als solcher* der letzte Zweck, zu welchem sie vereinigt sind, und es folgt hieraus ebenso, daß es etwas Beliebiges ist, Mitglied des Staates zu sein.«⁵¹

Diesen Eindruck zu vermeiden, ist für den sozial-moralischen Zustand des Gemeinwesens unabdingbar, denn als *Wirklichkeit der sittlichen Idee* eröffnet nur der Staat die Möglichkeit, daß die Individuen die kognitive Erfahrung der Transzendierung ihrer Subjektivität in der Allgemeinheit des Staates mit der Folge reziproker Anerkennung des Anderen machen:

»Der Staat faßt die Gesellschaft nicht nur unter rechtlichen Verhältnissen, sondern vermittelt als ein wahrhaft höheres moralisches Gemeinwesen die Einigkeit in Sitten, Bildung und allgemeiner Denk- und Handlungsweise (indem jeder in dem anderen seine Allgemeinheit geistigerweise anschaut und erkennt).«⁵²

Hegel findet für das Problem des Verhältnisses von Staat und Gesellschaft also »eine tentative Lösung«, die es gestattet,

»die moderne bürgerliche Gesellschaft als einen antagonistischen Zwangszusammenhang zu begreifen, und gleichwohl ihr gegenüber den modernen Staat [...] im Stande einer substantiellen Gewalt zu belassen. Der Staat wird nicht aus Funktionen jener Gesellschaftsstruktur als ein Not- und Verstandesstaat bestimmt, sondern in der politischen Gewalt stellt sich [...] die absolute Sittlichkeit einer aristotelischen Ordnung des guten Lebens wieder her.«⁵³

Mit anderen Worten: Wiewohl Hegel die bei ihm auf die Unterscheidung zwischen Staat und bürgerlicher Gesellschaft gebrachte soziale Differenzierung anerkennt, teilt er mit dem republikanischen Tugenddiskurs die Einschätzung, daß egoistische

⁵⁰ Hegel, *Rechtsphilosophie*, (s. Fn. 13), § 182 Zusatz.

⁵¹ Ebd., § 258.

⁵² Hegel, *Texte zur Philosophischen Propädeutik*, (s. Fn. 20), S. 266.

⁵³ Habermas, *Theorie und Praxis*, (s. Fn. 17), S. 167. Vgl. für eine aristotelische Hegel-Interpretation auch Duso, *Freiheit, politisches Handeln und Repräsentation beim jungen Hegel*, (s. Fn. 29), S. 251 ff.; Karl-Heinz Ilting: *Hegels Auseinandersetzung mit der aristotelischen Politik*, in: *Philosophisches Jahrbuch*, 71. Jg., 1963/64, S. 38-58; Ritter, *Metaphysik und Politik*, (s. Fn. 9), S. 297 ff. u. 307 ff. Riedel, *Zwischen Tradition und Revolution*, (s. Fn. 33), S. 173 formuliert ausgewogen und treffend, bei Hegels *Rechtsphilosophie* handle es sich um den »Entwurf einer nichtaristotelischen ‚Politik‘ [...], deren Grundlinien die Basis der Moderne abzuzeichnen und zu umschreiben suchen [...], ohne das Verhältnis zur klassischen Tradition abreißen zu lassen.«

Nutzenmaximierung der Bürger allein die sozial-moralischen Bestandsvoraussetzungen eines freiheitlich verfaßten Gemeinwesens nicht hinreichend zu sichern vermag und daß dem Staat eine entscheidende Funktion bei deren Reproduktion zukommt. Auf den ersten Blick scheint diese Lösung Hegels jedoch durchaus etatistisch zu sein, insofern er zwar strikte Gewaltenteilung postuliert,⁵⁴ das Problem politischer Tugend aber in erster Linie als eines des *inneren Staatsrechts* beziehungsweise der *inneren Verfassung*, wie es in der Terminologie der *Rechtsphilosophie* heißt, diskutiert und folgerichtig betont, es komme nicht bloß auf moralische Vorstellungen und Ermahnungen sowie auf die »Gewohnheit allgemeiner Interessen, Ansichten und Geschäfte« an,⁵⁵ sondern »auf die Veränderung der Institutionen«.⁵⁶ Dies entspricht in der Tat Hegels Skepsis gegenüber partizipatorischen Politikkonzepten, die ob der sozialen Komplexität der Moderne nur zu öffentlicher Apathie oder einer anarchistischen Pöbelherrschaft führen würden. Anstelle dessen gilt Hegel eine repräsentativ-demokratisches Modell »als einzige Bedingung republikanischer Tugend im gesellschaftlichen Maßstab«.⁵⁷

Doch hierin erschöpft sich Hegels Auseinandersetzung mit dem Problem der sozial-moralischen Ressourcen moderner Gesellschaften, insbesondere in motivationaler Hinsicht, nicht. Die Bestimmung des Staates als *Wirklichkeit der sittlichen Idee* wirft vielmehr *a fortiori* die Frage auf, wo die Quelle politischer Tugend liegen soll und wie diese vor dem Versiegen geschützt werden kann, damit der Staat, auf der Basis je individueller Einsicht in seine überindividuelle Allgemeinheit, seine Funktion der Vermittlung sittlicher Einigkeit und reziproker Anerkennung überhaupt erfüllen kann. Hegels Konzept wäre nämlich zweifelhaft, wenn es darin aufginge, daß es »die Idee des Staates selbst« ist, welche sich in die beiden Momente der Familie und der bürgerlichen Gesellschaft »dirimiert«, so daß sich die bürgerliche Gesellschaft »in den Zweck und die Wirklichkeit des substantiellen Allgemeinen und des demselben gewidmeten öffentlichen Lebens – in die *Staatsverfassung* zurück – und zusammennimmt«,⁵⁸ ohne daß geklärt würde, wie »die sittliche Substanz ihre *unendliche* Form«, welche »das Moment der *Allgemeinheit* im Staate« bereits in sich erhält, in der Entwicklung der *bürgerlichen Gesellschaft* gewinnt.⁵⁹

Die Pointe der Hegelschen Konstruktion, daß schon in der *bürgerlichen Gesellschaft* über die Möglichkeitsbedingungen der *Wirklichkeit der sittlichen Idee* entschieden wird, erfordert es mithin, den Blick über den dem Staat gewidmeten Abschnitt der

⁵⁴ Hegel, *Rechtsphilosophie*, (s. Fn. 13), §§ 272 Zusatz, 273, 290 Zusatz.

⁵⁵ Ebd., § 296.

⁵⁶ Hegel, Über die englische Reformbill, (s. Fn. 24), S. 86. Vgl. ders., *Rechtsphilosophie*, (s. Fn. 13), §§ 263, 265.

⁵⁷ Andrew Buchwalter: Hegel's Concept of Virtue, in: *Political Theory*, Vol. 20, 1992, S. 548-583, 571. Vgl. Hegel, *Rechtsphilosophie*, (s. Fn. 13), §§ 303, 308 ff.

⁵⁸ Hegel, *Rechtsphilosophie*, (s. Fn. 13), § 157.

⁵⁹ Ebd., § 256.

Rechtsphilosophie hinaus auf die dortige Abhandlung über die bürgerliche Gesellschaft auszuweiten. Dabei zeigt sich, wie Hegel vor allem anhand der *Korporation* erläutert, welche Bedeutung der politischen Tugend auch noch in der Moderne zukommt.

Im Unterschied zu der vorher behandelten Rechtspflege, innerhalb derer sich die bürgerliche Gesellschaft »in der Bedeutung des *abstrakten Rechts*« zur »Einheit des an sich seienden Allgemeinen mit der subjektiven Besonderheit« zurückführt,⁶⁰ ist die Bestimmung von *Polizei* und *Korporation* – »allgemeine Verwaltung und gesellschaftliche Interessenvertretung, um einen modernen Terminus für den Hegels zu setzen«⁶¹ – »die Verwirklichung dieser Einheit in der Ausdehnung auf den ganzen Umfang der Besonderheit«.⁶² Dies bedeutet, daß der maßgeblich in den *Ständen* manifeste Korporatismus »nach dieser Bestimmung unter der Aufsicht der öffentlichen Macht das Recht« hat, im Sinne einer Interessenvertretung für seine Mitglieder »als *zweite Familie* einzutreten«⁶³, um so, wiederum in moderne Terminologie übersetzt, innerhalb der sozial differenzierten bürgerlichen Gesellschaft eine komplexitätsreduzierende Funktion zu erfüllen. Diese Wirkung sieht Hegel eng verwoben mit der sittlichen Bestimmung der *Korporation*. Bei aller Skepsis gegenüber alteuropäischen Modellen politischer Partizipation und direkter Demokratie teilt er nämlich die Einschätzung des republikanischen Tugenddiskurses, daß staatsbürgerliches Engagement eine unverzichtbare motivationale Voraussetzung nicht nur der Identifikation mit dem Gemeinwesen, sondern auch und gerade der Ausbildung sittlichen Bewußtseins bildet:

»In unseren modernen Staaten haben die Bürger nur beschränkten Anteil an den allgemeinen Geschäften des Staates; es ist aber notwendig, dem sittlichen Menschen außer seinem Privatwecke eine allgemeine Tätigkeit zu gewähren. Dieses Allgemeine, das ihm der moderne Staat nicht immer reicht, findet er in der *Korporation*. Wir sahen früher, daß das Individuum, für sich in der bürgerlichen Gesellschaft sorgend, auch für andere handelt. Aber diese bewußtlose Notwendigkeit ist nicht genug: zu einer gewußten und denkenden Sittlichkeit wird sie erst in der *Korporation*.«⁶⁴

Was der moderne Staat nicht hinreichend garantieren kann, ist die Voraussetzung dafür, überhaupt als *Wirklichkeit der sittlichen Idee* erkannt zu werden. Dies verweist auf die Bedeutung der *Korporation*. Wiewohl sie ein auf Individualinteressen zugeschnittenes Moment der bürgerlichen Gesellschaft bildet, einen »Tummelplatz« der »kleinen Leidenschaften und Einbildungen«,⁶⁵ handelt es sich nach Hegels Überzeugung stets um

⁶⁰ Ebd., § 229.

⁶¹ Iring Fetscher: Georg Wilhelm Friedrich Hegel, in: *Pipers Handbuch der politischen Ideen*, hg. v. Iring Fetscher u. Herfried Münkler, Bd. 4, München 1986, S. 199-226, 212.

⁶² Hegel, *Rechtsphilosophie*, (s. Fn. 13), § 229.

⁶³ Ebd., § 252.

⁶⁴ Ebd., § 255 Zusatz.

⁶⁵ Ebd., § 289.

»die Besorgung des besonderen Interesses als eines *Gemeinsamen*«,⁶⁶ so daß der *Korporationsgeist* quasi ein sozial-moralisches *Vermittlungsmoment* der bürgerlichen Gesellschaft mit dem Staat bildet, das darauf basiert, daß der Staat die freie Ausübung der legitimen Individualinteressen garantiert, worin die bürgerliche Gesellschaft als Sphäre dieser Partialinteressen den Staat gerade als sittliche Substanz erkennt.

»Der Korporationsgeist, der sich in der Berechtigung der besonderen Sphären erzeugt, schlägt in sich selbst zugleich in den Geist des Staats um, indem er an dem Staate das Mittel der Erhaltung der besonderen Zwecke hat. Dies ist das Geheimnis des Patriotismus der Bürger nach dieser Seite, daß sie den Staat als ihre Substanz wissen, weil er ihre besonderen Sphären, deren Berechtigung und Autorität wie deren Wohlfahrt, erhält. In dem Korporationsgeist, da er die *Einwurzelung des Besonderen in das Allgemeine unmittelbar* enthält, ist insofern die Tiefe und die Stärke des Staates, die er in der *Gesinnung* hat.«⁶⁷

Diese kaum als Etatismus verstehbare Konkretisierung der reziproken Verwiesenheit von Staat und bürgerlicher Gesellschaft in sozial-moralischer Hinsicht, die sich in Hegels Feststellung spiegelt, neben der *Familie* mache »die *Korporation* die zweite, die in der bürgerlichen Gesellschaft gegründete *sittliche* Wurzel des Staates aus«,⁶⁸ gipfelt in der dialektischen Entwicklung der bürgerlichen Gesellschaft von der »Befriedigung des *Einzelnen* durch seine Arbeit und durch die Arbeit und Befriedigung der Bedürfnisse *aller Übrigen*« im *System der Bedürfnisse*, über dessen rechtliche Einhegung mittels der *Rechtspflege* hin zur »Besorgung des besonderen Interesses als eines *Gemeinsamen*, durch die *Polizei* und *Korporation*«. ⁶⁹

»Wenn die erste Basis des Staates die Familie ist, so sind die Stände die zweite. Diese ist um dessentwillen so wichtig, weil die Privatpersonen, obgleich selbstständig, die Notwendigkeit haben, nach anderen sich herauszuwenden. Hier ist also die Wurzel, durch die die Selbstsucht sich an das Allgemeine, an den Staat knüpft, dessen Sorge es sein muß, daß dieser Zusammenhang ein gediegener und fester sei.«⁷⁰

Schließlich soll dieses Modell laut Hegel dazu führen, daß »die Besonderheit selbst dieses Allgemeine, das in ihren immanenten Interessen ist, zum Zweck und Gegenstand ihres Willens und ihrer Tätigkeit macht«, so daß das Sittliche »als ein Immanentes« in die bürgerliche Gesellschaft *zurückkehrt*, was eben die Bestimmung der *Korporation* ausmacht.⁷¹

Mit dem Konzept einer Konvergenz des in gesellschaftlichen Partialinteressen zum Ausdruck kommenden *Besonderen* mit dem vom Staat verkörperten *Allgemeinen* reaktualisiert Hegel also das republikanische Ideal politischer Tugend für die moderne

Gesellschaft. Dabei fokussiert er mit der Überlegung, daß das sozial-moralische Potential nicht einfach im Staat als der *Wirklichkeit der sittlichen Idee* aufgeht, sondern diesen überhaupt erst in seiner sittlichen Dimension erkennbar werden läßt, das Problem der kognitiven Disposition und Motivation zu moralischen Reflexionen und entsprechendem Verhalten. Dieser Aspekt läßt sich entlang des Begriffs der *Gesinnung* weiterverfolgen, den Hegel zur Bedingung für Tiefe und Stärke des Staates erklärt,⁷² insofern er schlechthin die Entwicklung staatsbürgerlichen Bewußtseins in der Sphäre der bürgerlichen Gesellschaft bedinge. Denn

»die politische *Gesinnung*, der *Patriotismus* überhaupt, [...] ist überhaupt das *Zutrauen* [...], das Bewußtsein, daß mein substantielles und besonderes Interesse im Interesse und Zwecke eines Anderen (hier des Staates) als im Verhältnis zu mir als Einzelem bewahrt und enthalten ist, womit eben dieser unmittelbar kein anderer für mich ist und Ich in diesem Bewußtsein frei bin.«⁷³

Mit dieser abermaligen Betonung der Vermittlungsperspektive, der zufolge ein erfolgversprechendes Gesellschaftskonzept von der dauerhaften freiwilligen Identifikation der besonderen Interessen mit dem allgemeinen Wohl abhängt, ist für Hegel ein an Hobbes orientiertes Staatsverständnis ausgeschlossen. Nicht Gewalt bedinge den Zusammenhalt des Staates, sondern »allein das Grundgefühl der Ordnung, das alle haben.«⁷⁴ Die Reproduktion dieser so entscheidenden *politischen Gesinnung* sieht Hegel am besten durch die Verfassung gewährleistet, denn ihren »besonders bestimmten *Inhalt*« nehme »die *Gesinnung* aus den verschiedenen Seiten des Organismus des Staates«, und dieser Organismus sei »die *politische Verfassung*«. ⁷⁵ Wiewohl er auch metaphysische Anklänge verlauten läßt,⁷⁶ nimmt Hegel hiermit, *cum grano salis*, gar die Idee des Verfassungspatriotismus vorweg,⁷⁷ dem zufolge die Verfassung nicht nur eine staatsrechtliche und politische Institution ist, sondern auch als sozial-moralische Ressource zu fungieren vermag.

Hegels Vermittlungsmodell des republikanischen Tugendideals zeichnet sich mithin dadurch aus, die soziale Differenzierung als Grundmerkmal der modernen Gesellschaft anzuerkennen, ohne, wie es das politische Denken der liberalen Vertragstheorien vorsieht, dem Staat nur mehr die Rolle als Nachtwächter der konkurrenzkapitalistischen Gesellschaft zuzuschreiben. Dieses Verständnis erhellt auch einen schwierigen Satz Hegels, der sich als komprimierte Formulierung des Vermittlungsmodells unter

⁶⁶ Ebd., § 188.

⁶⁷ Ebd., § 289.

⁶⁸ Ebd., § 255.

⁶⁹ Ebd., § 188.

⁷⁰ Ebd., § 201 Zusatz.

⁷¹ Ebd., § 249.

⁷² Ebd., § 289.

⁷³ Ebd., § 268.

⁷⁴ Ebd., § 268 Zusatz. Vgl. ebd., §§ 274, 290 Zusatz.

⁷⁵ Ebd., § 269.

⁷⁶ Ebd., § 273: Wesentlich sei, daß die Verfassung »nicht als ein Gemachtes angesehen werde; denn sie ist vielmehr das schlechthin an und für sich Seiende, das darum als das Göttliche und Beharrende und als über der Sphäre dessen, was gemacht wird, zu betrachten ist.«

⁷⁷ Vgl. Buchwalter, (s. Fn. 57), S. 576.

expliziter Verwendung des Topos politischer Tugend in der *Rechtsphilosophie* direkt an die Bestimmung des Staates als *Wirklichkeit der sittlichen Idee* anschließt:

»An der *Sitte* hat er [der Staat–K. F.] seine unmittelbare und an dem *Selbstbewußtsein* des Einzelnen, dem Wissen und Tätigkeit desselben, seine vermittelte Existenz, so wie dieses durch die Gesinnung in ihm, als seinem Wesen, Zweck und Produkte seiner Tätigkeit, seine *substantielle Freiheit* hat. [...] Die *politische Tugend* [ist–K. F.] das Wollen des an und für sich seienden gedachten Zweckes.«⁷⁸

In diesem Modell der bürgerlichen Gesellschaft als einer vorpolitischen Sphäre, in der es unter den Bedingungen gesellschaftlicher Komplexität eine mediatisierte Form politischer Tugend zu verwirklichen gilt, die gleichwohl auf den Staat als *Wirklichkeit der sittlichen Idee* hinzielt,⁷⁹ tritt Hegels Sensibilität für das jenseits von Fragen der philosophischen Urteilsgeltung und des institutionellen Designs liegende Problem der Motivation zu sozial-moralischem Verhalten zutage. Zudem erscheint die Trias *Familie – bürgerliche Gesellschaft – Staat* in der hier vorgeschlagenen Perspektive als eine dialektische Überbietung der im Koselleckschen Sinne *asymmetrischen Gegenbegrifflichkeit*⁸⁰ zwischen politischer Tugend und rationalem Eigeninteresse, die auf ein dem Subsidiaritätsprinzip affines Gesellschaftskonzept hinausläuft. Denn Hegels Ansatz zielt nicht auf eine Überhöhung des Staates, sondern auf eine »Reihe von Vermittlungen«, die er im System der Stände als der zweiten, vom Staat zu sichernden sozialen Basis nach der Familie institutionalisiert sieht,⁸¹ und die Verwaltung der Korporationsangelegenheiten durch ihre eigenen Vorsteher soll als eine »eigene Sphäre« dem »Moment der *formellen Freiheit* überlassen« werden.⁸²

Angesichts derartiger Aktualität seines politischen Denkens erscheint es wünschenswert, daß Hegel nicht nur weiterhin als Faszination und Provokation wirkt, sondern in zunehmendem Maße auch wieder als anschlussfähige Inspiration für die politische Theorie und Sozialphilosophie.

Summary

Hegel occupies a mediatory position between republican discourse, focussed on *virtue*, and liberal discourse, focussed on *interest*. In a reflection of his critical relation to the French Revolution,

his social-philosophical thinking assimilates the category of rational self-interest – a category elevated by modern economics into a central paradigm. In doing so, he hopes to initiate a process of interaction between individual interest and the common good: On the one hand, this process is meant to be adequate for differentiating between the *state* and *bourgeois society*. On the other hand, it is meant to account for the problem of a modern society's socio-moral resources – particularly in motivational respects – and to be bound up with the moral definition of the corporation. Against the frequent reproach of etatism leveled at Hegel, his approach can thus be understood as a subsidiary model, pointing forward to the idea of constitutionally centered patriotism.

⁷⁸ Hegel, *Rechtsphilosophie*, (s. Fn. 13), § 257.

⁷⁹ Vgl. Buchwalter, (s. Fn. 57), S. 549, 572 f.

⁸⁰ Vgl. Reinhart Koselleck: *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt/M. 1989, S. 213.

⁸¹ Shlomo Avineri: *Hegels Theorie des modernen Staates*, Frankfurt/M. 1976, S. 133. Vgl. Ernst Vollrath: *Wie kann Hegels »Philosophie des Rechts« als Politische Philosophie gelesen werden?*, in: *Philosophische Rundschau*, 37. Jg., 1990, S. 27–43.

⁸² Hegel, *Rechtsphilosophie*, (s. Fn. 13), § 289.