

# Hegel-Studien

## BOCHUMER HEGEL-VORLESUNGEN

*Frederick Neuhouser: Die Dialektik der Freiheit in Hegels Rechtsphilosophie*

## ABHANDLUNGEN

*Antón Barba-Kay: Locating Hegel's Struggle for Recognition*

*Alexander T. Englert: Life, Logic, and the Pursuit of Happiness. Logically Reconstructing the Transition to Cognition*

*Damián J. Rosanovich: Hegels Betrachtung ständischer Privilegien*

## TEXTE UND DOKUMENTE

*Johannes Korngiebel: Eine neue Quelle zu Schellings und Hegels Jenaer Disputatorium vom Wintersemester 1801/02*

## PERSPEKTIVEN DER FORSCHUNG

*Brady Bowman, James Kreines, Terry Pinkard, Clinton Tolley: The Metaphysics of Reason and Hegel's Logic. A Book Symposium on James Kreines' Reason in the World. Hegel's Metaphysics and its Philosophical Appeal*

*Christoph Halbig: Zwei neuerschienene Textsammlungen von Robert Brandom und John McDowell in deutscher Übersetzung*

Literaturberichte und Kritik | Bibliographie

HEGEL-STUDIEN / BAND 50



# HEGEL-STUDIEN

In Verbindung mit Walter Jaeschke und Ludwig Siep  
sowie der Hegel-Kommission der Nordrhein-Westfälischen Akademie  
der Wissenschaften und der Künste

herausgegeben von

MICHAEL QUANTE und BIRGIT SANDKAULEN

BAND 50

Redaktion: Johannes-Georg Schüleln

FELIX MEINER VERLAG  
HAMBURG

© Felix Meiner Verlag, Hamburg 2016. ISSN 0073-1587

Alle Rechte, auch die des auszugsweisen Nachdrucks, der fotomechanischen Wiedergabe und der Übersetzung, vorbehalten. Dies betrifft auch die Vervielfältigung und Übertragung einzelner Textabschnitte durch alle Verfahren wie Speicherung und Übertragung auf Papier, Transparente, Filme, Bänder, Platten und andere Medien, soweit es nicht §§ 53 und 54 URG ausdrücklich gestatten. Satz: work:at:BOOK / Martin Eberhardt, Berlin. Druck und Bindung: Druckhaus Beltz, Bad Langensalza. Werkdruckpapier: alterungsbeständig nach ANSI-Norm resp. DIN-ISO 9706, hergestellt aus 100% chlorfrei gebleichtem Zellstoff. Printed in Germany.

*[www.meiner.de/hegel-studien](http://www.meiner.de/hegel-studien)*

# INHALT

## BOCHUMER HEGEL-VORLESUNGEN

FREDERICK NEUHOUSER

Die Dialektik der Freiheit in Hegels Rechtsphilosophie ..... 13

## ABHANDLUNGEN

ANTÓN BARBA-KAY

Locating Hegel's Struggle for Recognition..... 33

ALEXANDER T. ENGLERT

Life, Logic, and the Pursuit of Happiness. Logically Reconstructing  
the Transition to Cognition ..... 63

DAMIÁN J. ROSANOVICH

Hegels Betrachtung ständischer Privilegien ..... 97

## TEXTE UND DOKUMENTE

JOHANNES KORNGIEBEL

Eine neue Quelle zu Schellings und Hegels Jenaer Disputatorium  
vom Wintersemester 1801/02..... 121

## PERSPEKTIVEN DER FORSCHUNG

BRADY BOWMAN, JAMES KREINES, TERRY PINKARD,  
CLINTON TOLLEY

The Metaphysics of Reason and Hegel's Logic. A Book Symposium  
on James Kreines' *Reason in the World. Hegel's Metaphysics and its  
Philosophical Appeal*..... 129

CHRISTOPH HALBIG

Zwei neuerschienene Textsammlungen von Robert Brandom  
und John McDowell in deutscher Übersetzung..... 175

## LITERATURBERICHTE UND KRITIK

## A) Untersuchungen zur klassischen deutschen Philosophie

- Michael N. Forster. After Herder. Philosophy of Language in the German  
Tradition.  
Michael N. Forster. German Philosophy of Language. From Schlegel to Hegel  
and Beyond. (Georg W. Bertram, Berlin) ..... 193
- Jörg Noller. Die Bestimmung des Willens. Zum Problem individueller Freiheit  
im Ausgang von Kant. (Franz Knappik, Bergen) ..... 198
- Xavier Tilliette. Untersuchungen über die intellektuelle Anschauung von Kant  
bis Hegel. (Stefan Lang, Tübingen)..... 201
- Donald Phillip Verene. The Origins of the Philosophy of Symbolic Forms.  
Kant, Hegel, and Cassirer. (Guido Kreis, Aarhus) ..... 204

## B) Editionen

- Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Vorlesungen über die Philosophie des Rechts:  
Nachschriften zu den Kollegien 1817/18, 1818/19 und 1819/20.  
Band 26,1 der Gesammelten Werke; Nachschriften zu den Kollegien  
1821/22 und 1822/23. Band 26,2 der Gesammelten Werke; Nachschriften  
zu den Kollegien 1824/25 und 1831. Band 26,3 der Gesammelten  
Werke. (Benno Zabel, Bonn) ..... 208
- Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Vorlesungen über die Philosophie der Kunst.  
Nachschriften zu den Kollegien 1820/21 und 1823. Band 28,1 der  
Gesammelten Werke. (Bernadette Collenberg-Plotnikov, Hagen/Münster).. 213

## C) Literatur zu Hegel

Michela Bordignon. Ai limiti della verità. Il problema della contraddizione nella logica di Hegel [At the Limits of Truth. The Problem of Contradiction in Hegel's Logic]. (Mario Farina, Firenze).....	219
Filipe Campello. Die Natur der Sittlichkeit. Grundlagen einer Theorie der Institutionen nach Hegel. (Philipp Erbentraut, Frankfurt a. M.) .....	222
Ardis B. Collins. Hegel's Phenomenology: The Dialectical Justification of Philosophy's First Principles. (Kenneth R. Westphal, Istanbul) .....	226
Luca Corti. Ritratti hegeliani. Un capitolo della filosofia americana contemporanea [Hegel-Porträts. Ein Kapitel der gegenwärtigen amerikanischen Philosophie]. (Armando Manchisi, Padova/Münster).....	228
Eric Michael Dale. Hegel, the End of History, and the Future. (Alberto L. Siani, Pisa).....	231
Nicolò Fazioni. Il problema della contingenza. Logica e politica in Hegel [The Question of Contingency. Logic and Politics in Hegel]. (Eleonora Cugini, Padova).....	235
Roberto Finelli. Un parricidio compiuto. Il confronto finale di Marx con Hegel [Ein vollendeter Vätermord. Die letzte Konfrontation von Marx mit Hegel]. (Pierpaolo Cesaroni, Padova).....	238
Guido Frilli. Passato senza tempo. Tempo, storia e memoria nella Fenomenologia dello Spirito di Hegel [Timeless Past. Time, History and Memory in Hegel's Phenomenology of Spirit]. (Guglielmo Califano, Pisa-Firenze) .....	240
Gianluca Garelli. Dialettica e interpretazione. Studi su Hegel e la metodica del comprendere [Dialectics and Interpretation. Studies on Hegel and the Method of Understanding]. (Alessandro Esposito, Padova).....	243
Thomas Hanke und Thomas M. Schmidt, Hgg. Der Frankfurter Hegel in seinem Kontext. (Holger Gutschmidt, Göttingen) .....	246
Anton Friedrich Koch. Die Evolution des logischen Raumes. Aufsätze zu Hegels Nichtstandard-Metaphysik. (Stefan Schick, Regensburg) .....	251
Hannes Kuch. Herr und Knecht. Anerkennung und symbolische Macht im Anschluss an Hegel.	
Folko Zander. Herrschaft und Knechtschaft. Die Genese des Selbstbewusstseins in Hegels ‚Phänomenologie des Geistes‘. Ein Kommentar. (Sebastian Stein, Heidelberg) .....	254
Thomas A. Lewis. Religion, Modernity, and Politics in Hegel. (Nadine Mooren, Münster) .....	263

Simon Lumsden. Self-Consciousness and the Critique of the Subject: Hegel, Heidegger and the Poststructuralists. (Johan de Jong, Amsterdam/Utrecht) .....	266
Dean Moyar. Hegel's Conscience. (Martin Sticker, Dublin) .....	269
Julia Peters. Hegel on Beauty. (Martin Beck, Berlin) .....	272
Stanley Rosen. The Idea of Hegel's Science of Logic. (Stephen Houlgate, Warwick) .....	276
Federico Sanguinetti. La teoria hegeliana della sensazione [Hegel's Theory of Sensation]. (Guido Frilli, Napoli).....	280
Evangelia Sembou. Hegel's Phenomenology and Foucault's Genealogy. (Holden Kelm, Berlin) .....	282
Ludwig Siep. Der Staat als irdischer Gott. Genese und Relevanz einer Hegelschen Idee. (Jean-François Kervégan, Paris) .....	286
Brendan Theunissen. Hegels ‚Phänomenologie‘ als metaphilosophische Theorie. Hegel und das Problem der Vielfalt philosophischer Theorien. Eine Studie zur systemexternen Rechtfertigungsfunktion der ‚Phänomenologie des Geistes‘. (Jindřich Karásek, Praha) .....	289
Olivier Tinland. L'idéalisme hégélien. (Claire Pagès, Tours).....	292
Christopher Yeomans. The Expansion of Autonomy. Hegel's Pluralistic Philosophy of Action. (Thomas Meyer, Münster) .....	296
D) Neuerscheinungen zu einzelnen Autoren der klassischen deutschen Philosophie	
Gérard Bensussan, Lore Hühn und Philipp Schwab, Hgg. L'héritage de Schelling/ Das Erbe Schellings. Interprétations aux XIXème et XXème siècles/ Interpretationen im 19. und 20. Jahrhundert. (Peter Neumann, Jena) .....	300
Michael Quante und Amir Mohseni, Hgg. Die linken Hegelianer. Studien zum Verhältnis von Religion und Politik im Vormärz. (Christine Weckwerth, Berlin) .....	303

## BIBLIOGRAPHIE

Literatur zur Hegel-Forschung 2015.....	307
Abhandlungen im Berichtszeitraum 2015.....	308
Nachtrag zum Berichtszeitraum 2014.....	326
Neue Bücher zu Hegel 2015.....	327
Nachtrag zum Berichtszeitraum 2014.....	332

Zusammenstellung und Redaktion:

JOHANNES-GEORG SCHÜLEIN UND LIANE SCHUBERT (BOCHUM)

Autoren.....	333
Siglenverzeichnis.....	11



## SIGLEN

- AA Immanuel Kant. Gesammelte Schriften. Herausgegeben von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Berlin 1900 ff.
- AA Friedrich Wilhelm Joseph Schelling. Historisch-kritische Ausgabe. Im Auftrag der Schelling-Kommission der Bayerischen Akademie der Wissenschaften herausgegeben von Hans Michael Baumgartner, Wilhelm G. Jacobs, Hermann Krings und Hermann Zeltner. Stuttgart 1976 ff.
- B Briefe von und an Hegel. Herausgegeben von Johannes Hoffmeister und Rolf Flechsig bzw. Friedhelm Nicolin. Hamburg 1960–1981.
- GA Johann Gottlieb Fichte. Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Herausgegeben von Reinhard Lauth und Hans Jacob. Stuttgart-Bad Cannstatt 1964 ff.
- GW Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Gesammelte Werke. In Verbindung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft herausgegeben von der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften. Hamburg 1968 ff.
- JWA Friedrich Heinrich Jacobi. Werke. Gesamtausgabe. Herausgegeben von Klaus Hammacher und Walter Jaeschke. Hamburg/Stuttgart-Bad Cannstatt 1998 ff.
- KFSA Friedrich Schlegel. Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe. Herausgegeben von Ernst Behler unter Mitwirkung von Jean-Jacques Anstett und Hans Eichner. Paderborn/München/Wien 1958 ff.
- KGA Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher. Kritische Gesamtausgabe. Berlin/NewYork 1980 ff.
- StA Johann Christian Friedrich Hölderlin. Sämtliche Werke. Große Stuttgarter Ausgabe. Herausgegeben von Friedrich Beißner und Adolf Beck. Stuttgart 1943–1985.
- SW Friedrich Wilhelm Joseph Schelling. Sämtliche Werke. Herausgegeben von K.F.A. Schelling. Stuttgart/Augsburg 1856–1861.
- TWA Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Werke in zwanzig Bänden. Auf der Grundlage der Werke von 1832–1845 neu edierte Ausgabe. Redaktion Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel. Frankfurt a. M. 1970 ff.
- V Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte. Hamburg 1983 ff.
- W Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Sämtliche Werke. Vollständige Ausgabe durch einen Verein von Freunden des Verewigten. Berlin 1832–1845.



# BOCHUMER HEGEL-VORLESUNG

*Frederick Neuhouser*

## DIE DIALEKTIK DER FREIHEIT IN HEGELS RECHTSPHILOSOPHIE

**ABSTRACT:** In this article I aim to elucidate the method used by Hegel's *Rechtsphilosophie* in comprehending (*begreifen*) the modern social world as rational. I first consider which *Voraussetzungen* the *Rechtsphilosophie* makes when separated from the rest of Hegel's system, and then I present the method of the *Rechtsphilosophie* as moving back and forth between two levels of inquiry: a conceptual development which yields three interrelated conceptions of practical freedom; and the moment of *Verwirklichung*, in which Hegel considers the real-world *Gestaltungen des Rechts* corresponding to these conceptions. I attempt to explain how moving between these two levels makes possible an immanent, dialectical *Entwicklung der Idee der Freiheit*.

Ziel der *Philosophie des Rechts* ist es, die moderne gesellschaftliche Welt auf eine Art und Weise zu begreifen, die zeigt, dass diese Welt vernünftig ist und dass ihre Forderungen an uns gerechtfertigt sind. Um das zu erreichen, legt sie dar, wie die zentralen Institutionen dieser Welt ineinandergreifen, um praktische Freiheit zu verwirklichen, das heißt jene Art von Selbstbestimmung, die Hegel mit dem Willen oder der Freiheit des Handelns verbindet. So wie Hegel den Begriff verwendet, wird *Recht* in Beziehung zur praktischen Freiheit bestimmt: Recht ist „die Freyheit, als Idee“ oder gleichbedeutend: das „Daseyn des freyen Willens“ (GW 14,1: § 29). Beide Formulierungen gelten für jede Art und Weise, wie praktische Freiheit in der Welt verwirklicht wird. In Bezug auf das Recht geht es jedoch vorrangig darum, wie praktische Freiheit in den Institutionen und Praktiken des gesellschaftlichen Lebens verwirklicht wird. Es ist nicht die Absicht der *Philosophie des Rechts*, neue Institutionen zu begründen. Hegel will uns mit ihr vielmehr dazu bringen, dass wir, indem wir unsere gesellschaftliche Welt begreifen, die Forderungen, die sie an uns stellt, als gerechtfertigt betrachten: gerechtfertigt vor allem deshalb, weil es für die Verwirklichung unserer eigenen Freiheit notwendig ist, diese Forderungen zu erfüllen. Weil die Philosophie es als wesentlich für die Verwirklichung der Freiheit ansieht, das, *was ist*, zu begreifen (vgl. GW 14,1: 15), *versöhnt* uns ein solches Begreifen mit der

gesellschaftlichen Welt, in der wir leben und zu der wir mit unseren Handlungen beitragen: Was uns sonst als von außen auferlegte Beschränkungen unserer Handlungen erscheinen könnte, erkennen wir durch die Philosophie als Bedingungen unserer Freiheit. Es ist entscheidend, dass Hegel philosophisches Begreifen als einen Prozess beschreibt, in dem einem bereits existierenden Gehalt, der schon „an sich“ vernünftig ist (GW 14,1: 7), eine vernünftige *Form* gegeben wird. Philosophisches Begreifen besteht also zum Teil<sup>1</sup> darin, Institutionen als systematisch geordnet zu betrachten – als sowohl intern als auch in ihren Beziehungen untereinander entsprechend den komplexen Anforderungen ihres übergeordneten Zwecks beschaffen: der Verwirklichung der Freiheit.

In diesem Aufsatz möchte ich einige Aspekte der Methode in den Blick nehmen, mit der die *Philosophie des Rechts* die eben beschriebenen Ziele erreichen will.<sup>2</sup> Obwohl methodische Fragen für Hegel extrem wichtig sind, ist es schwierig, die verstreuten Bemerkungen, die er in der *Philosophie des Rechts* zu diesem Thema macht, zu einer kohärenten Darstellung zusammenzufügen. Wenn wir uns zudem vergegenwärtigen, dass Hegels Methode sich sehr stark von den Methoden unterscheidet, die von geläufigeren Ansätzen der Sozialphilosophie und der politischen Philosophie verwendet werden, dann liegt es auf der Hand, dass man sich zuerst der Methode der *Philosophie des Rechts* zuwenden muss, bevor man darangehen kann, ihre Aussagen zu interpretieren oder zu bewerten. Bereits in der Vorrede sagt Hegel, dass die Methode der *Philosophie des Rechts* die Methode der Philosophie, oder allgemeiner: der Wissenschaft, ist (vgl. GW 14,1: 10). Dies wirft die Frage auf, inwieweit man mit anderen Teilen von Hegels System vertraut sein muss, um die Methode der *Philosophie des Rechts* zu verstehen. Ich werde mich zunächst dieser Frage zuwenden und dann zum Hauptgegenstand dieses Aufsatzes kommen, dem Versuch, die Methode zu erläutern, die Hegel anwendet, um zu zeigen, dass die grundlegenden Institutionen der modernen gesellschaftlichen Welt vernünftig sind, oder anders gesagt: notwendig, damit die praktische Freiheit verwirklicht werden kann. Zu diesem Zweck ist es zentral, die gedankliche *Bewegung* der *Philosophie des Rechts* zu begreifen, die Art und Weise, wie sie systematisch von einer These über das Recht und von einem Bereich des Rechts zum nächsten voranschreitet. Hegel beschreibt das Vorgehen der Philosophie als „Entwicklung des Begriffs“ (der praktischen Freiheit) (GW 14,1: § 32), doch wie sich zeigen wird, gehört mehr

<sup>1</sup> Die in der vernünftigen Gesellschaft verwirklichte Freiheit beinhaltet mehr als die Freiheiten, die ihren einzelnen Mitgliedern zukommen; diese Freiheit schließt auch eine Art von Freiheit ein (ein selbstbestimmtes Sich-Reproduzieren), die Hegel nur der gesellschaftlichen Welt als einer Ganzen zuschreibt (vgl. Neuhouse 2000, 114–144).

<sup>2</sup> Zwei andere Versuche, Hegels Methode in der *Philosophie des Rechts* zu erläutern, finden sich bei Michael Wolff (1984) und Kenneth Westphal (1993).

dazu, den Begriff der praktischen Freiheit zu *entwickeln*, als nur eine begriffliche Analyse im gewöhnlichen Sinne des Wortes. Den Begriff der praktischen Freiheit zu entwickeln, bedeutet für Hegel, sich zwischen zwei Ebenen der Analyse hin und her zu bewegen: Es bedeutet, sowohl ein vollständiges Ensemble von drei Auffassungen von praktischer Freiheit herzuleiten als auch systematisch über die Institutionen und Praktiken nachzudenken, in denen praktische Freiheit in all ihren Ausformungen verwirklicht wird.<sup>3</sup> Es ist die Art und Weise, wie Hegel das Nachdenken über den Begriff der praktischen Freiheit mit Fragen nach ihrer institutionellen Verwirklichung verbindet, die die wichtigste Besonderheit der Methode der *Philosophie des Rechts* ausmacht.

### I. Voraussetzungen der Philosophie des Rechts

Unter den Kommentatoren des Textes zeichnen sich zwei Lager ab: diejenigen, die der Auffassung sind, dass die Argumente der *Philosophie des Rechts* unabhängig von Hegels übrigen System vollständig verstanden werden können, und diejenigen, die darauf beharren, dass diese Argumente nicht von Hegels an anderer Stelle, vor allem in der *Logik*, vertretenen Auffassungen zu trennen sind. Es ist keine Überraschung, dass beide Lager für ihre jeweilige Position Passagen aus der *Philosophie des Rechts* als Beleg anführen können. In diesem ersten Teil des Aufsatzes werde ich die für diese Frage relevanten Textstellen in den Blick nehmen, um herauszufinden, was Hegel meint, wenn er von den ‚Voraussetzungen‘ der *Philosophie des Rechts* spricht (vgl. u. a. GW 14,1: § 2 Anm.).

Wenn man Hegels Bemerkungen über den Zusammenhang zwischen der *Philosophie des Rechts* und seinem System als Ganzem genauer betrachtet, zeichnen sich zwei Aspekte dessen ab, was die *Philosophie des Rechts* ‚voraussetzt‘, wenn man sie aus diesem System herauslöst. Die erste Voraussetzung ist, dass die Philosophie sich von gewöhnlichen Arten der Erkenntnis unterscheidet, vor allem in der „Art des Fortschreitens von einer Materie zu einer andern“ (GW 14,1: 5). Dazu bemerkt Hegel, dass die *Philosophie des Rechts* eine Bekanntschaft mit der „speculative[n] Erkenntnißweise“ voraussetzt, die in der *Wissenschaft der Logik* (GW 14,1: 5) dargelegt wird. Es ist jedoch auffällig, dass sich Hegel, immer wenn er davon spricht, inwiefern die *Philosophie des Rechts* die *Logik* voraussetzt, nicht auf spezifische philosophische Behauptungen bezieht, sondern auf das Wesen philosophischer Erkenntnis im Allgemeinen – genauer gesagt: auf

<sup>3</sup> Hegel beschreibt diese zwei Ebenen wie folgt: Wenn wir „zusehen, wie sich der Begriff selbst bestimmt, [...] erhalten [wir ...] eine Reihe von Gedanken [Auffassungen von Freiheit; F.N.] und eine andere Reihe daseiender Gestalten [Verwirklichungen jener Auffassungen; F.N.]“ (TWA 7: § 32 Zus. 86).

die Methode, vermittels derer sich der Begriff „aus sich selbst entwickelt und nur ein immanentes Fortschreiten und Hervorbringen seiner Bestimmungen ist“ (GW 14,1: § 31). Im vorliegenden Fall bedeutet dies, dass man zeigen muss, wie der ursprünglich abstrakte Begriff der Selbstbestimmung des Willens sich in einem immanenten Vorgang zu einem immer weiter bestimmten Begriff entwickelt – zu einer systematisch miteinander verbundenen Reihe von Auffassungen von Freiheit. Um zu verstehen, wie die *Philosophie des Rechts* auf eine *philosophische* Weise vorgeht, ist es also nicht erforderlich, auf bestimmte Begriffe oder Behauptungen aus der *Logik* zurückzugreifen. Erforderlich ist eher, dass die Art und Weise, wie der Begriff der Freiheit entwickelt wird, zum selben allgemeinen Typ gehört und dieselbe Art von Notwendigkeit besitzt, wie sie der Entwicklung von Begriffen in der *Logik* eigen ist. Genauer ausgedrückt: Diejenigen Leser der *Philosophie des Rechts*, die die Notwendigkeit begreifen, die ihrem Fortschreiten von einem Begriff zum anderen – von der persönlichen zur moralischen zur sittlichen Freiheit – innewohnt, benötigen keine weitere methodische Unterweisung durch die *Logik*. In diesem Sinne will ich im Folgenden zeigen, dass die Strenge der Argumente, mit denen in der *Philosophie des Rechts* der Begriff der praktischen Freiheit entwickelt wird, auch ohne Rückgriff auf die *Logik* rekonstruiert werden kann. (Wovon auch Hegel überzeugt gewesen sein muss, da er mit seinen Rechtsvorlesungen ausdrücklich auch Hörer ansprechen wollte, die nicht mit seiner *Logik* vertraut waren. (GW 14,1: § 4 Anm.))

Die zweite Voraussetzung der *Philosophie des Rechts* ist eher metaphysischer als epistemologischer Art. Sie besteht aus zwei philosophischen Annahmen, nämlich, „[d]aß der Wille frey und was Wille und Freyheit ist“ (GW 14,1: § 4 Anm.). Zur Begründung dieser Annahmen beruft sich Hegel nicht auf die *Logik*, sondern auf das Kapitel über den subjektiven Geist in der *Enzyklopädie*. Mit anderen Worten: Vieles in der Einleitung der *Philosophie des Rechts* – sowohl die Bestimmung des Willens und die Darstellung des grundlegenden Wesens der praktischen Freiheit (GW 14,1: §§ 5–7) als auch die Definition des Rechts – wird im Text selbst nicht begründet. Diese Annahmen werden vielmehr als Ergebnisse, die an anderer Stelle im System bewiesen werden, übernommen (GW 14,1: § 2). Doch die Tatsache, dass sie als gegeben vorausgesetzt werden, bedeutet nicht, so unterstreicht Hegel, dass eine eigenständige Lektüre der *Philosophie des Rechts* ausschließt, in ihr jene philosophische Stringenz zu finden, die ihr den Charakter einer Wissenschaft verleiht. Denn jeder Leser, so behauptet Hegel, vermag sich das, was in der Einleitung über den Willen festgestellt wird, vorzustellen und es plausibel zu finden. Wenn der Leser bereit ist, sein eigenes „Selbstbewußtseyn“ in den Blick zu nehmen, kann er sowohl zu einem brauchbaren Verständnis der drei grundlegenden Elemente des Willens, die in den Paragraphen 5 bis 7 dargelegt werden, als auch seiner „weitem Bestimmungen“, die in der Einleitung (GW 14,1: § 4 Anm.) ausgeführt sind, gelangen. Auch wenn

wir uns ausschließlich auf die *Philosophie des Rechts* beschränken, sind wir also in der Lage, die Begriffe des Willens, der Freiheit und des Rechts, von denen der Text ausgeht, zu verstehen und sie überzeugend zu finden (wenn wir sie auch nicht philosophisch herleiten können). Mehr noch: Auch ohne auf die *Logik* zurückzugreifen, können wir die Notwendigkeit der Bewegung begreifen, durch die wir zu den drei spezifischen Auffassungen von Freiheit gelangen, die für das Recht relevant sind, und die Analysen der Institutionen und Praktiken des Rechts verstehen, in denen sich diese Auffassungen verwirklichen.

Bisher habe ich nur über die zwei Aspekte des Projekts der *Philosophie des Rechts* gesprochen, die Hegel selbst als ‚vorausgesetzt‘ ansieht, wenn der Text von seinem übrigen System getrennt betrachtet wird. In der Tat enthält der Text eine noch folgenschwerere Vorannahme, deren Bedeutung später deutlich werden wird, wenn wir den Teil von Hegels Methode in den Blick nehmen, der darin besteht, sich der Erfahrung – bereits vorhandenen gesellschaftlichen Institutionen – zuzuwenden. Diese Vorannahme kommt implizit in Hegels Auffassung zum Ausdruck, dass es Aufgabe der Philosophie ist, „die Gegenwart“ (GW 14, I: 14) und „[d]as was ist zu begreifen“ (GW 14, I: 15). Die Überzeugung, dass – zumindest seit Napoleon – das, *was ist*, bereits implizit vernünftig ist und nur der vernünftigen Form bedarf, welche die Philosophie ihm verleihen kann, um *vollständig* vernünftig zu werden, ist grundlegend für das Projekt der *Philosophie des Rechts*. Sie kommt in Hegels berühmten Doppelsatz zum Ausdruck: „Was vernünftig ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig.“ (GW 14, I: 14) Für Hegel stellen diese Sätze keine Voraussetzung dar, sondern eine „Ueberzeugung“ (ebd.) oder Einsicht, die den ‚Ausgangspunkt‘ der *Philosophie des Rechts* bildet. Meiner Auffassung nach bedeutet dies, dass diese Überzeugung genau den Standpunkt bestimmt, den die Philosophie einnehmen muss, um überhaupt Philosophie zu sein: Von der Überzeugung auszugehen, dass das, *was ist*, vernünftig ist, selbst wenn es noch nicht vollständig oder nur implizit vernünftig ist, ist für Hegel konstitutiv für die Perspektive, welche die Philosophie einnehmen muss, wenn sie die Wirklichkeit begreifen will.

Hegels Verständnis des Standpunkts, den die Philosophie einnehmen sollte, beruht zum einen auf einer komplexen Auffassung von Vernunft als einer zielorientierten Tätigkeit, die darauf gerichtet ist, nur ihre eigenen selbstgesetzten Zwecke zu erreichen, und zum anderen auf mit dieser Auffassung verbundenen Thesen über den teleologischen Charakter der menschlichen Geschichte. Diese grundlegenden Annahmen werden in der *Philosophie des Rechts* nicht begründet und können auch an dieser Stelle nicht begründet werden. Für unsere Zwecke ist es jedoch wichtig festzuhalten, dass der Mangel einer adäquaten Begründung für den Standpunkt, von dem die *Philosophie des Rechts* ausgeht, nicht bedeutet, dass ihrer Methode jegliche philosophische Stringenz fehlt. Es ist keines-

wegs so, dass Hegels Verständnis davon, was es bedeutet, einem bereits implizit vernünftigen Gehalt eine vernünftige Form zu geben, so unbestimmt ist, dass letztlich alles in die Form der Vernunft gebracht werden kann. (Wäre dies der Fall, hätte Hegel später im Text nicht so viele Schwierigkeiten, wenn er – um nur das augenfälligste Beispiel zu nehmen – sich so viel Mühe geben muss, um die Existenz der Armut mit der Vernünftigkeit der bürgerlichen Gesellschaft in Einklang zu bringen (vgl. GW 14,1: §§ 241–245).) Die beiden Elemente der Methode der *Philosophie des Rechts*, vermittels derer sie in der Lage ist, bestimmte Aspekte der Wirklichkeit als nicht völlig vernünftig zu identifizieren – anders gesagt: Wirklichkeit von bloßer Realität oder Existenz zu unterscheiden –, sind genau die beiden Elemente dieser Methode, die ich im Folgenden untersuchen möchte: die Ressourcen, mit denen sie der abstrakten Idee der praktischen Freiheit einen bestimmten Gehalt gibt (indem sie drei Auffassungen von praktischer Freiheit entwickelt), und ihre Fähigkeit, ‚Widersprüche‘ darin aufzudecken, wie diese Auffassungen von Freiheit in Institutionen des Rechts verwirklicht werden.

## II. Drei Auffassungen praktischer Freiheit

Bevor wir uns der Methode der *Philosophie des Rechts* zuwenden, ist es sinnvoll, die drei Auffassungen praktischer Freiheit näher zu betrachten, die ihrer Darstellung der Institutionen des Rechts zugrunde liegen (ohne jetzt schon die Argumente zu untersuchen, mit denen Hegel die Notwendigkeit begründet, den Schritt von einer dieser Auffassungen zur nächsten zu machen). Bei diesen drei Auffassungen handelt es sich um die persönliche, die moralische und die sittliche Freiheit. Die Auffassung der persönlichen Freiheit ist die einfachste der drei, was erklärt, warum sie in der *Philosophie des Rechts* als erste behandelt wird. Die mit der Persönlichkeit verbundene Art von Selbstbestimmung besteht darin, dass der Wille sich selbst seine Zwecke wählt. Personen sind durch gegebene Triebe und Wünsche gekennzeichnet, die sie zum Handeln bewegen können, doch, was sie zu Personen macht, ist, dass ihr Wille nicht von diesen Trieben und Wünschen bestimmt wird. Personen haben vielmehr die Fähigkeit, manche ihrer Wünsche zu verwerfen und andere zu verfolgen. Selbstbestimmung bedeutet für sie zu entscheiden, welche ihrer gegebenen Neigungen sie befriedigen wollen und auf welche Weise sie dies tun wollen. Gemäß dieser Auffassung von persönlicher Freiheit gilt ein Wille dann als selbstbestimmt, wenn er beschließt, welche Zwecke er verfolgen will, wobei es zunächst keine Rolle spielt, welche Gründe er für diesen Beschluss hat.

Das moralische Subjekt verkörpert eine komplexere Auffassung von Selbstbestimmung. Moralische Subjekte sind insofern selbstbestimmt, als sie in Überein-

stimmung mit von ihnen selbst bestimmten Grundsätzen entscheiden, was zu tun und was zu lassen ist – d. h. in Übereinstimmung mit ihrem eigenen Verständnis davon, was (moralisch) gut ist. Ein moralisches Subjekt zu sein, ist zum einen deshalb komplexer, als eine Person zu sein, weil dazu gehört, seinen Willen in Übereinstimmung mit Grundsätzen auszurichten, die das eigene Verständnis des Guten bestimmen, und zum anderen weil diese Grundsätze ‚die eigenen‘ sind, in dem Sinne, dass das moralische Subjekt in der Lage ist, über sie zu reflektieren und sie entsprechend zu bejahen, zu verwerfen oder zu modifizieren. Die moralische Freiheit verwirklichen wir dann, wenn wir eine eigene, durch die Vernunft überprüfbare Auffassung vom Guten haben, unsere Zwecke in Übereinstimmung mit dieser Auffassung bestimmen und durch unsere Handlungen auf das Gute in der Welt hinwirken.

Während es bei der persönlichen und moralischen Freiheit vor allem um freie Individuen geht, die als unabhängig voneinander aufgefasst werden, besteht die sittliche Freiheit in bestimmten Arten und Weisen, an den drei grundlegenden gesellschaftlichen Institutionen der Moderne – der Familie, der bürgerlichen Gesellschaft und dem Staat – teilzunehmen. Ausgangspunkt von Hegels Auffassung der sittlichen Freiheit ist die Art von Freiheit, welche die Bürger in der antiken griechischen Polis genossen. Hegel zufolge waren die Bürger im antiken Griechenland ihrer *polis* so tief verbunden, dass ihre Mitgliedschaft in dieser ein Hauptelement ihrer Identität bildete. Zum einen war die Teilnahme am Leben der *polis* für die Bürger ein Wert an sich (und nicht bloß ein Mittel zu anderen Zwecken), zum anderen gingen aus dieser Teilnahme die Projekte und gesellschaftlichen Rollen hervor, die für ihr Selbstverständnis entscheidend waren. Aus zwei Gründen betrachtet Hegel dies als eine Art von Freiheit: Einerseits waren die griechischen Bürger, weil für sie das Wohl ihrer Gemeinschaft mit dem eigenen Wohl zusammenfiel, in der Lage, die Gesetze, denen sie unterworfen waren – Gesetze, deren Ziel das gemeinschaftliche Wohl war –, zu befolgen, ohne diese Gesetze als äußere Zwänge zu empfinden. Andererseits war die *polis* selbst eine Quelle spezifischer und tiefer Befriedigung für ihre Bürger: Mit der *polis* verfügten sie über ein gesellschaftliches Bezugssystem, das ihrem Leben einen Sinn gab und das einen Ort bot, an dem sie dadurch, dass sie ihre gesellschaftlichen Rollen ausfüllten, die Anerkennung ihrer Mitbürger erwarben. Neben diesen subjektiven Aspekten sozialer Zugehörigkeit enthält die *moderne* sittliche Freiheit auch ein objektives Element: Die Institutionen, welche moderne Individuen subjektiv als ihre eigenen begreifen, fördern auf objektive Weise ihre persönliche und moralische Freiheit. Diese Institutionen sind vernünftig, weil sie unabhängig von der subjektiven Beziehung, welche die Mitglieder der Gesellschaft zu ihnen haben, die objektiven Bedingungen schaffen, die diese Mitglieder als Personen und moralische Subjekte formen und unter denen sie die verschiedenen Fassungen der Freiheit verwirklichen,

die ihren so gebildeten Selbstverständnissen entsprechen (s. Neuhouser 2000, 145–174).

### III. Methode

Im letzten Teil dieses Aufsatzes möchte ich die dialektische Methode der *Philosophie des Rechts* genauer betrachten und dabei einige der Argumente rekonstruieren, mit denen Hegel zeigen will, dass die drei Hauptinstitutionen der modernen Sittlichkeit notwendig sind, um die praktische Freiheit vollständig zu verwirklichen. Ich habe bereits ausgeführt, dass dies zum einen bedeutet, den *Begriff* der praktischen Freiheit (in drei systematisch miteinander verbundenen Auffassungen von Freiheit) zu entwickeln. Doch für Hegel hat die *Philosophie des Rechts* zugleich die Aufgabe, „die Idee [...] aus dem Begriffe [der Freiheit; F.N.] zu entwickeln“ (GW 14,1: § 2). Da für ihn die Idee von X sowohl den Begriff von X als auch die Verwirklichung dieses Begriffs in der Welt umfasst (vgl. GW 14,1: § 1), leitet er, wenn er in der *Philosophie des Rechts* die Idee des Rechts aus ihrem Begriff entwickelt, aus diesem Begriff nicht nur eine vollständige Zusammenstellung von Auffassungen praktischer Freiheit ab, sondern auch die diesen Auffassungen entsprechenden „Gestaltungen“ des Rechts in der realen Welt (GW 14,1: § 32), das heißt die Praktiken und Institutionen, die vorhanden sein müssen, damit die praktische Freiheit in ihren verschiedenen Ausformungen vollständig verwirklicht werden kann. Zudem entfaltet Hegel diese beiden Aspekte seiner Darstellung des Rechts in Verbindung miteinander, und zu verstehen, wie sie miteinander zusammenhängen, ist für das Verständnis der Dialektik der *Philosophie des Rechts* wesentlich. Kurz gefasst: Die Bewegung, die von einer Auffassung der Freiheit zur nächsten führt, ist nur möglich, wenn man sich mit den Widersprüchen auseinandersetzt, die zutage treten, wenn man sich vor Augen führt, wie eine gegebene Auffassung von Freiheit in der Welt verwirklicht würde, ohne dass die ganze Palette von gesellschaftlichen Institutionen vorhanden wäre, von denen Hegel im Verlaufe des Textes zeigt, dass sie für die vollständige Verwirklichung der praktischen Freiheit notwendig sind. Obwohl man in der *Philosophie des Rechts* die begriffliche Entwicklung (die ‚Entwicklung des Begriffs‘) und die Aussagen darüber, wie die gesellschaftliche Welt gestaltet sein müsste, um die praktische Freiheit zu verwirklichen (die ‚Entwicklung der Idee aus dem Begriff‘), unterscheiden kann, hängen beide Aspekte zusammen. Beide sind notwendig, wenn eine *immanente* Entwicklung der Idee der Freiheit stattfinden soll.

Dies bedeutet, dass die drei Hauptteile des Textes – „Das abstracte Recht“, „Moralität“ und „Sittlichkeit“ – als Stufen eines einzigen philosophischen Arguments verstanden werden können, dessen Ziel es ist, eine umfassende Auffassung der praktischen Freiheit und ihrer Verwirklichung zu entwerfen. Das

Argument beginnt mit der einfachsten Auffassung eines selbstbestimmten Willens (der persönlichen Freiheit) und legt die Notwendigkeit dar, diese Auffassung um eine komplexere Auffassung (die moralische Freiheit) zu ergänzen, indem es zeigt, inwiefern persönliche Freiheit für sich genommen unvollständig ist. Eine spezifische Auffassung von Freiheit erweist sich dann als unvollständig, wenn sich bei dem Versuch, eine Welt zu denken, in der sie verwirklicht wäre, herausstellt, dass eine solche Welt auf irgendeine Art und Weise dem Kerngedanken der Freiheit ‚widerspricht‘: der Idee eines Willens, der nur durch sich selbst bestimmt ist. Die aufgewiesene Unvollständigkeit einer Auffassung von Freiheit verweist auf die Notwendigkeit, diese Auffassung zu revidieren, wobei die Revision eine spezifisch hegelsche Form annimmt: Wir halten an der ursprünglichen Auffassung von Freiheit fest, statt sie zu verwerfen, betrachten sie jedoch als unvollständig – als eine Auffassung, die nur einen Teil, aber nicht das Ganze der praktischen Freiheit erfasst und die durch eine komplexere Auffassung von Freiheit ergänzt werden muss, deren Elemente in irgendeiner Weise der Unvollständigkeit ihrer Vorgängerin abhelfen. (Dies wird in den ‚Übergängen‘ deutlich, die im Text den Fortschritt von einem Teil zum nächsten markieren (vgl. die §§ 104 und 141)). Diese Dialektik wiederholt sich so lange, bis der Prozess eine Reihe von systematisch miteinander verbundenen Auffassungen praktischer Freiheit hervorgebracht hat. Die Vollständigkeit dieser Reihe von Auffassungen zeigt sich darin, dass sich, wenn sie in Praktiken des Rechts verwirklicht werden, keine weiteren Hinsichten mehr ergeben, in denen sie dem Begriff eines Willens inadäquat sind, der durch nichts außerhalb seiner selbst bestimmt ist. Eine wichtige Eigenschaft von Hegels Argument ist also, dass an seinem Anfang keine vollständig bestimmte Auffassung jener Freiheit steht, die eine vernünftige gesellschaftliche Ordnung verwirklichen muss. Stattdessen gelangt die *Philosophie des Rechts* schrittweise zu einer solchen Auffassung, indem sie über die Verwirklichbarkeit und Adäquatheit verschiedener vorläufiger und unvollständiger Auffassungen der Freiheit nachdenkt. Die Methode, mit der die *Philosophie des Rechts* zu einer vollständigen Auffassung der praktischen Freiheit und zu den wahrhaft vernünftigen Institutionen des Rechts gelangt, besteht also nicht darin, Begriffe, die in einem anderen Bereich der Philosophie entwickelt wurden, zu übernehmen und anzuwenden, sondern darin, eine gedankliche Bewegung zu vollziehen, die dem abstrakten Begriff eines selbstbestimmten Willens immanent ist.

Ich möchte nun diese Skizze der dialektischen Methode der *Philosophie des Rechts* genauer ausführen, indem ich nachvollziehe, wie Hegel aus der ersten Auffassung der praktischen Freiheit (der persönlichen Freiheit) die zweite (die moralische Freiheit) entwickelt. Wie schon gesagt, beginnt die *Philosophie des Rechts* damit, die einfachste vorstellbare Auffassung eines freien Willens darzulegen. Diese Auffassung ist die der Persönlichkeit, denn der freie Beschluss, der

zentral für ihr Verständnis von Freiheit ist, ist die einfachste Auffassung eines selbstbestimmten Willens: Frei zu sein, heißt, *nicht* von den Trieben und Wünschen, die man zufällig hat, bestimmt zu sein, sondern eine Wahl zu treffen – selbst wenn sie willkürlich ist –, welche Triebe und Wünsche man befriedigt und wie. Unmittelbar nachdem er diese Auffassung von Freiheit dargelegt hat, wechselt Hegel auf die zweite Ebene der Analyse und fragt, wie die persönliche Freiheit in der Welt verwirklicht wird. Seine Antwort lautet, dass eine Person ihre Freiheit als beschließender Wille verwirklicht, indem sie über einen Teil der Welt – der aus willenslosen Entitäten oder Sachen (vgl. GW 14, I: § 42) besteht – verfügt, in dem ihr Wille unumschränkte Souveränität genießt und aus dem andere Willen, als potentielle Hindernisse bei der Verfolgung ihrer Zwecke, ausgeschlossen sind. Der Gedanke eines exklusiven Handlungsbereichs, der dem willkürlichen Willen eines Individuums unterworfen ist, ist die Kernidee des abstrakten Rechts. Die Grundsätze des abstrakten Rechts bestimmen die Grenzen eines solchen Bereichs, indem sie Personen Rechte zuschreiben, die ihnen die Freiheit gewähren, mit jenen Sachen, die rechtmäßig als nur ihrem eigenen Willen unterworfen betrachtet werden – ihrem Leben, ihrem Körper und den Dingen, die sie besitzen – und die zusammen ihr Eigentum (vgl. GW 14, I: § 40) bilden, zu verfahren, wie sie wollen. Persönliche Freiheit ist also dann verwirklicht, wenn Personen eine Welt bewohnen, die ihnen eine private Handlungssphäre garantiert, innerhalb derer sie ungehindert von anderen Handelnden jene Zwecke verfolgen können, die sie als ‚ihre‘ Zwecke gewählt haben. Die Wahrung der mit dem Eigentum verbundenen individuellen Rechte bildet die Gestaltung des Rechts, die der Freiheit der Person entspricht.

Bevor wir uns der Frage zuwenden, wie sich aus Hegels Darstellung der persönlichen Freiheit eine komplexere Auffassung von praktischer Freiheit entwickelt, die uns in einen neuen Bereich des Rechts führt, sollten wir uns vergegenwärtigen, was im Zuge seiner Begründung der Notwendigkeit individueller Eigentumsrechte geschehen ist. Diese Begründung gehört zur zweiten der beiden Aufgaben der *Philosophie des Rechts*, die ich unterschieden habe, der Untersuchung, wie eine bestimmte Auffassung von Freiheit in Institutionen und Praktiken des Rechts verwirklicht wird. In diesem Fall hat Hegels Argument offensichtlich eine wichtige begriffliche Komponente: Wenn wir unsere Freiheit als Personen verwirklichen sollen, die sich frei Zwecke setzen, ohne über den vernünftigen Gehalt dieser Zwecke Rechenschaft ablegen zu müssen, dann muss der Teil der Welt, in dem wir dies tun, so beschaffen sein, dass er ein Instrument unseres willkürlichen Willens sein kann – eine Verkörperung unserer frei gewählten Zwecke –, ohne dass es zu einer ‚Verletzung‘ des Wesens dieses Instruments kommt. Das bedeutet, dass der Bereich der Welt, in dem Personen ihre Freiheit verwirklichen, aus willenslosen Entitäten bestehen muss, die Personen in ihren Verhältnissen zu anderen Personen keine normativen Be-

schränkungen auferlegen (außer dem rein negativen Gebot: „respectiere die andern als Personen“ (GW 14,1: § 36)). Solche willenlosen Entitäten sind *Sachen*, und eine Institution, die Personen Eigentumsrechte an Sachen garantiert, gilt Hegel als ‚ein Dasein des freien Willens‘ oder eine Verwirklichung des Rechts. In dem Maße, wie das Nachdenken über das, was zur Verwirklichung persönlicher Freiheit notwendig ist, ohne Bezugnahme auf irgendetwas außerhalb der Auffassung von persönlicher Freiheit selbst auskommt, kann man tatsächlich sagen, dass die Idee sich immanent aus dem Begriff entwickelt.

Zugleich wäre es jedoch absurd, so zu tun, als ob Hegels Darstellung der spezifischen Praktiken des abstrakten Rechts – Eigentum, Vertrag, Strafe – allein auf apriorischen Argumenten beruhen würde. In der Tat ist Erfahrung wesentlich für Hegels Darstellung der vernünftigen Gesellschaft in der *Philosophie des Rechts*. In dieser Hinsicht unterscheidet sie sich von der *Logik*. Auf diesen Unterschied weist Hegel hin, wenn er sein Projekt in diesem Text als das „Ergründen des Vernünftigen“ beschreibt, das im „Erfassen des Gegenwärtigen und Wirklichen“ (GW 14,1: 13) besteht. Entscheidend ist, dass das von der *Philosophie des Rechts* vorgenommene Begreifen der Gegenwart nicht rein apriorisch sein kann. Hegel bestätigt dies, wenn er bemerkt, dass die Gestaltungen der praktischen Freiheit – die faktisch existierenden Institutionen des Rechts – bereits vorhanden sein müssen, bevor die Philosophie sie als solche begreift (vgl. GW 14,1: § 32 Anm.). Dass dies für Hegels Auffassung vom philosophischen Begreifen wesentlich ist, zeigt sich in seiner Behauptung, die Philosophie könne ihre Arbeit erst vollbringen, nachdem ein gewisser geschichtlicher Prozess stattgefunden hat, d. h. „nachdem die Wirklichkeit ihren Bildungsproceß vollendet und sich fertig gemacht hat.“ (GW 14,1: 16)

Wenn die Philosophie die empirische Welt berücksichtigen muss, um ihre Arbeit zu leisten – wenn sie wesentlich von dem, *was ist*, abhängt –, dann kann sie nicht in dem Sinne apriorisch sein, dass sie in der Lage wäre, eine vollständig bestimmte Darstellung davon zu geben, wie die Dinge sein sollten, die unabhängig davon wäre, wie die Dinge tatsächlich sind. Zugleich ist philosophisches Begreifen jedoch mehr als die Magd der Erfahrung. Wenn die Vernunft „in die äußere Existenz“ treten muss (GW 14,1: 14), um ihre Arbeit zu tun, dann gibt sie dabei nicht ihren souveränen Status im Verhältnis zur Erfahrung auf: Das freie Denken bleibt „nicht bey dem Gegebenen [...] stehen [...], sondern [geht] von sich aus[] und [...] fordert, sich im Innersten mit der Wahrheit geeint zu wissen“ (GW 14,1: 7). „[I]n den Gesetzen des Rechts gilt die Sache nicht, weil sie ist“ (TWA 7: Zus., 16), sondern weil sie mit dem Maßstab der Vernunft übereinstimmt. Dementsprechend kann ein begriffliches Denken, das nicht zuvor in eine Beziehung zur empirischen Welt getreten ist, nicht mit hinreichender Bestimmtheit angeben, was rechtens ist. Doch zugleich ist das positiv existierende Recht auf philosophisches Begreifen angewiesen, um seine Gültig-

keit sicherzustellen. Die Aufgabe der Philosophie ist nicht bloß, die existierende Welt des Rechts zu beschreiben, sondern darüber hinaus „in dem Scheine des Zeitlichen und Vorübergehenden die Substanz, die immanent, und das Ewige, das gegenwärtig ist, zu erkennen“ – „den innern Puls zu finden“, der in den gegebenen Gestaltungen der Freiheit schlägt (GW 14,1: 14). Und sie braucht die Vernunft, nicht nur empirisches Wissen, um diese Aufgabe zu erfüllen. Wie ist dies zu verstehen?

Ich habe gezeigt, wie hinter Hegels Auffassung, persönliche Freiheit könne sich nur durch Rechte über Sachen verwirklichen, ein begriffliches Argument steckt. Dieses begriffliche Argument würde jedoch nicht ausreichen, damit jemand, der keinerlei empirische Kenntnis von persönlicher Freiheit verwirklichenden Praktiken hätte, sich ein vollständig bestimmtes Bild von einer Welt machen könnte, in der solche Freiheit verwirklicht wäre. Um zu einem solchen Bild zu gelangen, greift Hegel auf etwas zurück, was sich als ‚geschichtliche Erfahrung‘ bezeichnen lässt. Das heißt, dass er sich in der Welt, die ihn umgibt und die ihrerseits das Produkt eines jahrhundertelangen Ringens der Menschen darum ist, sich selbst frei zu *machen*, ‚umsieht‘ (vgl. GW 14,1: § 2 Anm.) und Praktiken findet, die augenscheinlich konkrete Fälle jener Art von Verwirklichung von Freiheit sind, nach denen er, geleitet von seinem begrifflichen Argument, gesucht hat. In diesem Fall hieße das: verschiedene Systeme individueller Rechte, die als Ausdruck der persönlichen Freiheit interpretiert werden können.

Da die These, die *Philosophie des Rechts* greife zur Bestimmung ihrer Begriffe auf die Erfahrung zurück, manchem befremdlich erscheinen mag, möchte ich Hegel selbst zu dieser Frage zu Wort kommen lassen. Wenn eine bestimmte Auffassung von praktischer Freiheit ‚bewiesen und deduziert‘ worden ist, muss das philosophische Begreifen einen zweiten Schritt machen:

[S]o ist das Zweyte, sich umzusehen, was in den Vorstellungen und in der Sprache demselben entspricht. [...] Wenn [...] die Vorstellung nicht [...] ihrem Inhalte nach falsch ist, kann wohl der Begriff, als in ihr [...] vorhanden aufgezeigt, d. h. die Vorstellung zur Form des Begriffs erhoben werden. Aber sie ist so wenig Maaßstab [...] des für sich selbst nothwendigen und wahren Begriffs, daß sie vielmehr ihre Wahrheit aus ihm zu nehmen, sich aus ihm zu berichtigen und zu erkennen hat. (GW 14,1: § 2 Anm.)

In dieser Textstelle sind zwei Gedanken verbunden, denen wir bereits begegnet sind: Um das, *was ist*, philosophisch zu begreifen, gilt es sich in der wirklichen Welt ‚umzusehen‘ und bestimmte Praktiken zu finden, die den Auffassungen von Freiheit entsprechen, deren Notwendigkeit die Philosophie zuvor gezeigt hat. Und der Begriff der Freiheit (wie er im Verlaufe der *Philosophie des Rechts* entwickelt wird) ist der Maßstab dafür, was aus dem „unendlichen Reichthum von [...] Erscheinungen“ wahr ist (GW 14,1: 14).

Wie Hegel selbst betont, ist es wichtig, den Primat des Begriffs vor der Erfahrung nicht aus den Augen zu verlieren. Das begriffliche Argument, vermittelt dessen gezeigt wird, dass die verschiedenen Auffassungen praktischer Freiheit notwendig sind, liefert den Maßstab für die Wahrheit der Erscheinungen. Zugleich ist dieses begriffliche Argument darauf angewiesen, die Erfahrung zu berücksichtigen, da es nur fortschreiten kann, indem es sich mit bestimmten Gestaltungen des Rechts befasst – und in ihnen ‚Widersprüche‘ aufdeckt –, die der Philosoph sich nur vergegenwärtigen kann, indem er sie in der realen Welt vorfindet. An dieser Stelle sollten wir die These genauer in den Blick nehmen, dass die Methode der *Philosophie des Rechts* ein begriffliches Nachdenken (über den Begriff der praktischen Freiheit) mit dem ‚Sich-Umsehen‘ in der realen Erfahrungswelt verbindet und dass der Fortschritt des begrifflichen Arguments auf dieses Sich-Umsehen angewiesen ist. Es geht darum zu verstehen, inwiefern die Art und Weise, wie „der Begriff sich aus sich selbst entwickelt und nur ein immanentes Fortschreiten und Hervorbringen seiner Bestimmungen ist“ (GW 14,1: § 31), eines Zusammenspiels beider Elemente bedarf.

Ein Beispiel dieses Zusammenspiels bietet die Bewegung vom Eigentum zum Vertrag, die im abstrakten Recht stattfindet. Auch hier geht Hegel von einem begrifflichen Argument aus: Die Idee des Eigentums beinhaltet die Vorstellung von einer Sache, die eine Bedeutung in Beziehung auf die Freiheit angenommen hat. Wenn Sachen jedoch eine Rolle bei der Verwirklichung persönlicher Freiheit annehmen – wenn sie von bloßen Sachen zu Eigentum werden –, dann sind sie nicht länger nur natürliche Dinge, sondern auch Verkörperungen des Willens einer Person. Doch wenn ein solcher Wille jetzt äußerlich in Sachen existiert und diese Sachen zu einer Welt gehören, die von mehreren Subjekten geteilt wird, dann existiert der fragliche Wille nicht mehr nur für sich selbst, sondern auch für andere. Meine Beziehung als Person zu meinem Eigentum ist nicht mehr nur eine Beziehung zwischen meinem Willen und den Sachen, die ich besitze, sondern auch, und zwar auf einer grundlegenderen Ebene, eine Beziehung zu den Willen anderer: Ich *besitze* etwas nur insoweit, wie die Sachen, die ich als Verkörperungen meines Willens betrachte, auch von den anderen Willen, die gemeinsam mit mir meine Welt bevölkern, so betrachtet werden. Was zunächst (im Abschnitt „Eigenthum“) als eine Beziehung zwischen einem Willen und Sachen erschien, scheint jetzt (im Abschnitt „Vertrag“) von einem grundlegenden Verhältnis *zwischen* mehreren Willen abzuhängen. Ich existiere in der Welt als eine Person nur insoweit – oder anders gesagt: Meine persönliche Freiheit wird in der Welt nur insoweit verwirklicht –, als mein Eigentum von anderen als solches anerkannt wird.

Während dieses Argument unabhängig von irgendeiner Erfahrung mit Praktiken des Eigentums entwickelt wird, kann das Phänomen, zu dem Hegel als Ergebnis des Arguments gelangt – der Vertrag –, nicht rein a priori hergeleitet

werden. Erneut ‚sieht sich‘ Hegel unter den existierenden Praktiken ‚um‘, um etwas zu finden, das jene Struktur der Beziehung zwischen Willen aufweist, von der er in seinem begrifflichen Argument gezeigt hat, dass sie notwendig für die Verwirklichung persönlicher Freiheit ist. Für jemanden, der einer Gesellschaft von Eigentumsbesitzern angehört, findet sich die verlangte Struktur in der vertrauten Praxis des Schließens von Verträgen. In einem Vertrag kommen zwei Willen zu einer Übereinkunft, die festlegt, welche der beiden Vertragsparteien was besitzt: Ich werde zum Eigentümer von etwas, das zuvor dir gehörte, und du wirst zum Eigentümer von etwas, das zuvor mir gehörte, und das nur, weil wir beide dieser Vereinbarung zugestimmt haben. Mit anderen Worten: Der Vertrag ist das Phänomen des abstrakten Rechts, das jene Wahrheit explizit macht, die wir gerade über das Eigentum gelernt haben: dass das Eigentum einer Person an einer Sache auf einer Vereinbarung unter mehreren Willen beruht, die betreffende Sache als eine Verkörperung des Willens dieser Person zu betrachten.

Weil der Schritt vom Eigentum zum Vertrag innerhalb des abstrakten Rechts stattfindet und daher auf derselben Auffassung von Freiheit (der Persönlichkeit) beruht, kann er nicht als Beispiel für den wichtigsten Aspekt von Hegels Dialektik dienen: ihre Bewegung hin zu immer komplexeren Auffassungen von praktischer Freiheit und damit zu neuen Bereichen des Rechts. Denn diese Bewegung vollzieht sich vermittelt der Aufdeckung von Widersprüchen in den Arten und Weisen, in denen eine frühere Auffassung von Freiheit in den Institutionen des Rechts verwirklicht wird. Auch hier sagt Hegel wenig über die Art von Widerspruch, auf die zu stoßen man erwarten sollte, wenn man die Gestaltungen des Rechts betrachtet, die eine spezifische Auffassung von Freiheit verwirklichen. Leser der *Logik* werden jedoch nicht überrascht sein, von Hegel zu hören, ein „Fortgang“ in der *Philosophie des Rechts* finde dann statt, wenn „die abstrakten Formen [der praktischen Freiheit; F. N.] sich nicht als für sich bestehend [...] aufweisen“ (TWA 7: § 32 Zus., 87). Was das bedeutet, lässt sich am besten an spezifischen Beispielen eines solchen Fortschreitens verdeutlichen.

Beim Übergang vom abstrakten Recht zur Moralität nimmt Hegels Argument folgende Form an: Wenn wir untersuchen, was notwendig ist, damit die persönliche Freiheit vollständig – für *alle* Personen – verwirklicht werden kann, dann stellt sich heraus, dass die Struktur des Willens, der Personen zugeschrieben wird, nicht ausreichend komplex ist, damit sie *vollständig* selbstbestimmt sein können, und dass, um eine vollständige Selbstbestimmung zu erreichen, die Freiheit der Person durch eine komplexere Auffassung von Freiheit ergänzt werden muss: die der moralischen Subjektivität. Dass man nicht bei der persönlichen Freiheit stehenbleiben kann, wird deutlich, wenn man die Praktik betrachtet, die im „abstracten Recht“ nach Eigentum und Vertrag behandelt wird: die Strafe (GW 14,1: § 103). Aufgrund der willkürlichen Natur persönlicher Freiheit – das heißt aufgrund dessen, dass die Wahl, die ich tatsächlich

treffē, nicht notwendig die Persönlichkeit anderer respektiert – ist Strafe für das abstrakte Recht zentral. Wenn persönliche Freiheit allgemein verwirklicht werden soll, müssen die Grundsätze des abstrakten Rechts in Gesetzen kodifiziert werden, denen durch die Androhung von Strafe für diejenigen, die diese Gesetze verletzen, Rückhalt verliehen wird.

Dass es nötig ist, über die Persönlichkeit hinauszugehen und zu einer komplexeren Auffassung von Freiheit zu gelangen, wird anhand der Frage gezeigt, wie Strafe mit der Freiheit des Bestraften zu vereinbaren ist – oder allgemeiner gesagt: wie der Zwang durch Gesetze, die Strafen androhen, mit der Freiheit der Personen vereinbart werden kann, die diesen Gesetzen unterworfen sind. Dies ist nur möglich, so behauptet Hegel, wenn ‚besonderer‘ und ‚allgemeiner‘ Wille in einem einzigen Willen vereinigt werden: In der Strafe zeige sich „die Foderung eines Willens, der als besonderer subjektiver Wille das Allgemeine als solches wolle.“ (GW 14, I: § 103) Dahinter steht der Gedanke, dass, um in einer Welt persönliche Freiheit für alle zu verwirklichen, die Willen von Personen durch Grundsätze beschränkt sein müssen, die, solange diese Personen nicht über komplexere Willen verfügen, ihnen als äußerliche Zwänge erscheinen müssen. Wenn man von mir verlangt, dass ich meine Handlungen einschränke, um die Persönlichkeit anderer nicht zu verletzen – oder wenn ich vom Gesetz bestraft werde, weil ich dies nicht getan habe –, dann bin ich nur unter der Bedingung frei, dass ich zugleich einen ‚allgemeinen‘ Willen besitze (anders gesagt: dass ich mir die allgemeinen Grundsätze des abstrakten Recht zu eigen mache). In diesem Fall erkenne ich die Gesetze, die mich bestrafen, als ‚meine eigenen‘ an und kann Beschränkungen, die sie mir auferlegen, als *Selbstbeschränkungen* begreifen, das heißt als Selbstbestimmung in Übereinstimmung mit Grundsätzen, die in dem Sinne von mir ausgehen, dass ich „Einsicht“ in ihre Gültigkeit habe (GW 14, I: § 132 Anm.). Diese Struktur entspricht der (innerlich gespaltenen) Struktur des sich selbst Gesetze gebenden Willens eines moralischen Subjekts: Ein solches Subjekt hat besondere Wünsche, die mit den Forderungen der Vernunft übereinstimmen können oder nicht, doch zugleich erkennt es die Autorität der Grundsätze an, anhand derer diese Wünsche beurteilt werden. Das bedeutet, dass es seine moralischen Handlungen als ‚seine eigenen‘ – als selbstbestimmt – begreifen kann, selbst wenn die allgemeine Vernunft seine besonderen Wünsche zurückweist.<sup>4</sup> Die These, praktische Freiheit verstanden als bloße Persönlichkeit könne nicht für sich bestehen, bedeutet nicht, dass eine

<sup>4</sup> Dieses Argument begründet nur die Notwendigkeit eines Willens, der die *allgemeine Struktur* der moralischen Subjektivität besitzt. Es leitet nicht jede Eigenschaft her, die Hegel im Laufe der Argumentation der „Moralität“ dem moralischen Subjekt zuschreiben wird, z.B. seine Gebundenheit an Grundsätze des *Guten*, die das überschreiten, was für die Verwirklichung von persönlicher Freiheit notwendig ist.

Gesellschaft von Individuen, die nur Personen und nicht gleichzeitig moralische Subjekte sind, eine begriffliche Unmöglichkeit wäre. Sie besagt nur, dass solche Individuen keine Welt bewohnen könnten, in der persönliche Freiheit verwirklicht wäre und in der sie zugleich volle Selbstbestimmung genießen würden (weil ihre Handlungen in einer solchen Welt durch Grundsätze eingeschränkt wären, die nicht ‚ihre eigenen‘ wären).

Was aber sind die Defizite der moralischen Freiheit, die den Schritt zur „Sittlichkeit“ und ihrer Auffassung von Freiheit notwendig machen? Wie im Fall der persönlichen Freiheit tritt die Unzulänglichkeit der moralischen Freiheit nur zutage, wenn man die Bedingungen ihrer Verwirklichung betrachtet, und auch hier liegt die Unzulänglichkeit allgemein gesagt darin, dass die moralische Freiheit nicht völlig selbständig ist: „[D]as Moralische kann nicht für sich existieren [... es muss; F.N.] das Sittliche zum Träger und zur Grundlage haben“ (TWA 7: § 141 Zus., 291). Dass die moralische Freiheit nicht allein für sich bestehen kann, hat zwei Aspekte. Zum einen ist die Verwirklichung der moralischen Freiheit auf etwas angewiesen, das außerhalb des Willens des Individuums liegt. Denn um ein moralisches Subjekt zu *werden*, bedürfen Individuen einer Bildung, die sie nur innerhalb der entsprechenden gesellschaftlichen Institutionen erlangen können: Moralische Subjekte müssen so gebildet werden, dass sie in der Lage sind, ihre Handlungen als beschränkt von normativen Grundsätzen zu begreifen, über die Grundsätze, die ihre Handlungen leiten sollten, zu reflektieren, und gemäß den Grundsätzen, die sie als gut erkennen, zu handeln. Zum anderen erreichen moralische Subjekte keine vollständige Selbstbestimmung, insofern es ihnen auf sich allein gestellt – unabhängig von den Stellungen, die sie in den sittlichen Institutionen einnehmen – an den Ressourcen fehlt, um dem Begriff des Guten, den sie als moralisch autoritativ betrachten, einen nicht-willkürlichen Gehalt zu geben. Selbst wenn moralische Subjekte den ehrlichen Wunsch haben, das Gute zu verwirklichen, wissen sie doch ohne konkrete Vorstellungen von den Lebensformen, die am besten das Wohl aller fördern, nicht, welche bestimmten Handlungen ihr Streben nach dem Guten von ihnen verlangt. Moralische Subjektivität ist abstrakt, leer und formell (vgl. GW 14,1: § 134–137 u. 141). Es gelingt ihr nicht, die Maßstäbe für einen vollständig selbstbestimmten Willen zu erfüllen, da sie ihren eigenen leitenden Begriff nicht hinreichend bestimmen kann.

Der Gedanke, der zur sittlichen Freiheit führt, ist, dass beide Probleme gelöst werden können, indem man zeigt, was gute (oder vernünftige) gesellschaftliche Institutionen sind. Vernünftige Institutionen müssen demnach eine doppelte Aufgabe erfüllen: Zum einen bilden sie ihre Mitglieder zu Individuen, die die subjektiven Fähigkeiten besitzen, die notwendig sind, um Personen und moralische Subjekte zu sein. Und zum anderen stellen sie einen gesellschaftlichen Rahmen her, der den Projekten, mit denen diese Individuen ihrem Leben ei-

nen Zweck geben, Bestimmtheit verleiht und der ihrem Verständnis des Guten einen bestimmten Gehalt gibt. Jede dieser beiden Aufgaben verweist auf einen Aspekt, unter dem die systematische Verwirklichung persönlicher und moralischer Freiheit von vernünftigen Institutionen abhängt. Dass diese Institutionen die Bedingungen herstellen, die notwendig sind, um persönliche und moralische Freiheit zu verwirklichen, sollte uns jedoch nicht zu der Annahme verleiten, dass Mitglied einer vernünftigen Gesellschaft zu sein nur als Mittel zum Zweck der Verwirklichung der ersten beiden Formen praktischer Freiheit von Bedeutung ist. Im Gegenteil: Wenn die Probleme, die durch diese Formen von Freiheit aufgeworfen werden, auf eine Art und Weise gelöst werden sollen, die dem Gedanken vollständiger Selbstbestimmung Rechnung trägt, dann muss im Zuge dieser Lösung eine neue und substantiellere Auffassung des selbstbestimmten Willens entwickelt werden, die ihren Ausdruck in der Idee der sittlichen Freiheit findet. Mit anderen Worten: Die Mittel, mit denen die vernünftige Gesellschaft die Bedingungen persönlicher und moralischer Freiheit herstellt, müssen selbst eine Art von Freiheit darstellen. Sie dürfen nicht nur Mittel zur Verwirklichung der Freiheit sein, sondern müssen zugleich eine neue, höhere Form von Freiheit *verkörpern*.

Stellt man die verschiedenen Anforderungen zusammen, welche die sittliche Freiheit erfüllen soll, so zeichnen sich darin ihre wesentlichen Elemente ab: Neben der Herstellung der notwendigen Bedingungen persönlicher und moralischer Freiheit umfasst sittliche Freiheit ‚Selbstbestimmung‘ in einem zweifachen Sinne. Zum einen was den Willen der einzelnen Gesellschaftsmitglieder betrifft: Weil ihre Selbstverständnisse den gesellschaftlichen Rollen, die sie innehaben, entsprechen, sind diese Mitglieder in dem Sinne selbstbestimmt, dass sie nicht nur freiwillig an den Institutionen der Sittlichkeit teilnehmen, sondern durch ihre Teilnahme auch ihren eigenen Identitäten ein reales Dasein verleihen. Das zweite Verständnis von Selbstbestimmung beruht auf folgender Überlegung: Wenn im Zuge der Herstellung der Bedingungen der ersten beiden Formen praktischer Freiheit die Selbstbestimmung vollständig verwirklicht werden soll, dann reicht es nicht aus, dass die Individuen, aus denen sich die gesellschaftliche Ordnung zusammensetzt, selbstbestimmte Willen haben. Hinzukommen muss, dass diese Ordnung als Ganzes – als ein lebendiges, selbstreproduzierendes System – selbst die Eigenschaften verkörpert, die einen selbstbestimmten Willen ausmachen, einen Willen, der selbständiger ist, als es jeder einzelne Wille für sich genommen sein könnte. Dieser Auffassung gemäß lassen sich die Handlungen sittlich freier Individuen in zweifacher Hinsicht als ‚ihre eigenen‘ betrachten: Zum einen entspringt ihre Teilnahme am Leben der Gesellschaft aus ihrer eigenen, bewusst angenommenen Identität und verleiht dieser Ausdruck. Zum anderen bringen sie, wenn sie in Übereinstimmung mit dieser Identität handeln, sowohl die Gesamtheit der gesellschaftlichen Verhältnisse hervor, die