

# SUBSTANTIELLE FREIHEIT ODER REELLE SUBSUMTION. PROBLEME DER SITTlichen VERMITTLUNG BÜRGERLICHER GESELLSCHAFTEN

Michael Städtler<sup>1</sup>

## Zusammenfassung:

Hegels Begriff der Sittlichkeit steht für substantielle Freiheit, insofern er gleichermaßen die moralischen Prinzipien der Gesellschaft und ihre Verwirklichungsbedingungen umfasst. Deshalb wird er häufig als Korrektiv sozialer Pathologien bemüht. Der objektive Geist, die rechtlich organisierte Gesellschaft, ist aber prinzipiell in sich widersprüchlich verfasst. In diesen Widersprüchen machen sich herrschaftliche Elemente im Geistbegriff geltend, die sich auch in den heute sozialphilosophisch beliebten Konzepten von Anerkennung und Sittlichkeit auswirken. Die spezifisch gesellschaftliche Herrschaft, die mit den moralischen Prinzipien im Sittlichkeitsbegriff unvereinbar ist, wird von Hegel nicht ausreichend reflektiert. Marx gelingt es, mit dem Konzept der realen Subsumtion der Arbeit unter das Kapital eine systematische Erklärung der spezifischen, institutionell vermittelten Herrschaft in der bürgerlichen Gesellschaft zu geben. Damit erweisen sich aber bürgerlich-kapitalistische Gesellschaft und Sittlichkeit als unvereinbar.

**Schlüsselwörter:** Anerkennung, Geist, gesellschaftliche Arbeit, Herrschaft, Selbstbewusstsein.

## SUBSTANTIAL FREEDOM OR REAL SUBSUMPTION. PROBLEMS OF ETHICAL MEDIATION OF CIVIL SOCIETIES

### Abstract:

Hegel's concept of ethical life represents substantial freedom, insofar as it encompasses the moral principles of society and its conditions of realization equally. Therefore it is often used as a corrective for social pathologies. But the objective spirit, the legally organized society, is in principle contradictory. In these contradictions, elements of domination are present which are based on the concept of spirit. These elements also have an effect on the concepts of recognition and ethical life which are popular in social philosophy today. Hegel does not sufficiently reflect on the specific social domination that is incompatible with the moral principles in the concept of ethical life. With the concept of the real subsumption of labour under capital, Marx succeeds in giving a systematic explanation of the specific, institutionally mediated domination in civil society. Thus, civil-capitalist society and ethical life turn out to be incompatible.

**Keywords:** domination, recognition, self-consciousness, social labour, Spirit.

Der Begriff der Sittlichkeit bezeichnet bei Hegel wirkliche Freiheit, also eine Freiheit, die nicht bloß als Prinzip gegenüber der moralischen, rechtlichen, sozialen und politischen Verfassung der Wirklichkeit steht, sondern die selbst wirkendes Prinzip in dieser Verfassung ist: „Die Sittlichkeit ist die *Idee der Freiheit*, als das lebendige Gute [...], – der *zur vorhandenen Welt* und *zur Natur des Selbstbewußtseins* gewordene Begriff der Freiheit“ (Hegel, 2009, § 142)<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Apl. Prof. Dr. Michael Städtler, Nachwuchsgruppenleiter im Projekt *Kohärenz in der Lehrerbildung*, Bergische Universität Wuppertal. Promotion 2002 an der Universität Hannover mit der Arbeit: *Die Freiheit der Reflexion. Zum Zusammenhang der praktischen mit der theoretischen Philosophie bei Hegel, Thomas von Aquin und Aristoteles*. Habilitation 2009 an der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster mit der Arbeit: *Kant und die Aporie moderner Subjektivität*. Seit 1999 Leiter des *Gesellschaftswissenschaftlichen Instituts* in Hannover, seit 2005 Leiter des *Peter-Bulthaup-Archivs*. staedtler@uni-wuppertal.de

<sup>2</sup> Walter Jaeschke hat Hegels Sittlichkeitsbegriff präzise zusammengefasst: „In ihm ist die Gesamtheit der menschlichen Lebensverhältnisse gedacht, innerhalb deren Moral oder Recht lediglich abstrakte Momente bilden. Unter dem Titel ‚Sittlichkeit‘ begreift Hegel Formen, in denen sich menschliches Leben gestaltet. Sie können – wie bei der Ehe – in die Sphäre des Biologisch-Natürlichen hinabreichen, bilden aber im wesentlichen

Diese Freiheit ist dann nicht bloß formelle, sondern substantielle Freiheit, sie ist im Sinne des zweifachen aristotelischen Substanzbegriffs<sup>3</sup> sowohl als ‚zweite Substanz‘ die Form der sittlichen Institutionen als auch als ‚erste Substanz‘ die wirkliche Form-Materie-Einheit jeder dieser Institutionen selbst. Diese sind somit materialisierte Freiheit.

Sittlichkeit als substantielle Freiheit sieht Hegel in *unmittelbarer* Weise in der Familie gegeben, in *vermittelter* Form in der Gesellschaft und *als ideale Einheit von Vermittlung und Unmittelbarkeit* im Staat. Die moralische Identität des Einzelnen ist seine bloß subjektive Freiheit, die für sich alleine ihrem Begriff nicht gerecht wird. Deswegen werden alle notwendigen Beziehungen auf Anderes und auf andere Subjekte als Momente in das Sittliche integriert, das dadurch *substantielle* Freiheit wird. Die bloße Form der Spontaneität der praktischen Vernunft kann sich als Freiheit nicht entfalten, wenn ihr nicht gegenständliche Bedingungen korrespondieren, in denen sie sich realisieren kann. Die praktische Herstellung dieser Bedingungen durch Naturbearbeitung bedarf der kollektiven Organisation in der Gesellschaft durch Arbeitsteilung und Kooperation. Das Zusammenwirken Einzelner in der gesellschaftlichen Arbeitsteilung darf freilich nicht zur Vereinzelung partikularer Interessen gegenüber dem allgemeinen Zweck der Sittlichkeit führen. Die allgemeine Möglichkeit einer Vereinbarung von Einzelem und Allgemeinem ist prinzipiell in der Familie angelegt, in der die Einzelnen zunächst als Glieder einer Gemeinschaft hervorgebracht werden, bevor sie als Einzelne in die Gesellschaft eintreten. Die Substantialität der Familie und die relationale Freiheit der Gesellschaft sollen dann im Staat zur konkreten Freiheit verbunden werden.

Gegenüber früheren natur- und vernunftrechtlichen Freiheitskonzeptionen hat Hegels Begriff konkreter Freiheit sicher den Vorzug, Freiheit erst in ihrer institutionellen und gegenständlichen Wirklichkeit als abgeschlossen zu denken. Allerdings ist dieser Begriff konkreter Freiheit selbst zunächst ein formaler Begriff, dessen Inhalt erst durch die jeweils konkrete geschichtliche Realität von Gesellschaft und Staat gegeben wird. Hegel geht es darum – im größeren geschichtlichen Rahmen der Philosophie des Geistes – die Realität der bürgerlichen Gesellschaft, in der die Handlungen der Einzelnen sich durch eine unsichtbare Dynamik zu einem System von Bedürfnis und Befriedigung vermitteln, als Moment der substantiellen Freiheit moderner Staaten zu fassen. Er muss dies stets gegen den Augenschein extremer Widersprüche in der gesellschaftlichen Realität tun, die er gewissenhaft notiert. Im folgenden

---

eine eigene, dem geistigen Leben immanente, ihm gleichsam natürliche und dennoch geschichtlich wandelbare Form.“ (Jaeschke, 2010, S. 153).

<sup>3</sup> Vgl. Aristoteles, 1974, S. 45f.

möchte ich zeigen, dass dieses Vorgehen dazu führt, dass Hegels Sittlichkeitsbegriff ebenso wie durch Freiheit auch durch Herrschaft bestimmt ist und dass diese implizite Apologie von Herrschaft sich dem Umstand verdankt, dass die systematische Organisation moderner Gesellschaften nicht sowohl auf substantieller Freiheit beruht als vielmehr auf dem, was Marx reelle Subsumtion der Arbeit unter das Kapital nannte.

**I.**

Hegels Begriff der Sittlichkeit als substantielle Freiheit, der Freiheit nur als gegenständlich realisierte gelten lässt und eine harmonische Einheit von Gesellschaft und Staat unter moralischen Prinzipien konzipiert, ist sozialphilosophisch reizvoll.<sup>4</sup> Dieser Reiz ist aber zu relativieren an der systematischen Bedeutung und Funktion, die der Begriff der Sittlichkeit bei Hegel hat.

Dieser Begriff entsteht im Kontext der praktischen Philosophie der Jenaer Zeit, und diese praktische Philosophie selbst entsteht im Kontext der Entwicklung von System, Dialektik und Geistesphilosophie in Auseinandersetzung mit Transzendentalphilosophie und Idealismus. Schon in den praktischen Teilen der *Differenzschrift* (1801) wird deutlich, dass für Hegel das Verhältnis von Natur und Freiheit das zentrale praktische Problem ist. Gegenüber den unzureichenden Freiheitsbegriffen der Naturrechtstradition, die entweder auf Determinismus oder auf Willkür hinausliefen, hatte die Transzendentalphilosophie im Anschluss an Rousseaus objektiven Willensbegriff der *volonté générale* einen ideellen Freiheitsbegriff entdeckt, der aber der Natur entgegengesetzt wurde und deshalb abstrakt blieb.<sup>5</sup> Das Problem, das bereits bei Kant die *Kritik der Urteilskraft* inspiriert hatte, blieb ungelöst: Wie kann Freiheit verwirklicht werden, wenn jede gegenständliche Bedingung ihrer Verwirklichung sie unter

---

<sup>4</sup> Vgl. zuletzt Spieker et al. 2019 oder Honneth 2015 und zu diesem meine Kritik: Städtler, i.V. – Der Unterschied zwischen *Sozialphilosophie* und *Gesellschaftstheorie* besteht darin, dass Sozialphilosophie ihre Gegenstände vorwiegend aus Begriffen konstruiert, ohne dass die gesellschaftliche Wirklichkeit im Einzelnen dafür konstitutiv wäre. Gesellschaftstheorie erschließt hingegen ihre Gegenstände aus der gesellschaftlichen Wirklichkeit. Das bedeutet nicht, dass Gesellschaftstheorie derart im Gegensatz zur Sozialphilosophie stünde, dass sie ihre Gegenstände in der Erfahrung sammelte, sondern dass sie im Versuch, gesellschaftliche Erfahrung in Begriffen zu fassen, aus dem Material der Erfahrung auf dessen Gesetzmäßigkeit schließe. Der Unterschied zur Sozialphilosophie besteht dann darin, dass diese die Erfahrung nach vorgestellten Regeln konstruiert. Der Unterschied zum Positivismus sowohl empirischer Sozialforschung als auch pragmatistischer Handlungstheorien besteht darin, dass diese gar nicht zu Begriffen oder Gesetzen gelangen, sondern – dezidiert nachmetaphysisch – im Bereich dessen bleiben, was Kant komparative Allgemeinheit oder ein bloßes Agglomerat von Vorstellungen nannte, im Unterschied zur begrifflich bestimmten Erfahrungserkenntnis.

<sup>5</sup> Vgl. Rousseau, 1977, II.3.

Naturbestimmungen der Sinnenwelt subsumiert?<sup>6</sup> Der Beantwortung dieser Frage gilt von da an Hegels praktische Philosophie, als Willenstheorie des subjektiven Geistes auf der einen Seite und als Theorie des objektiven Geistes auf der anderen.

Hegel nimmt dabei den von Kant entdeckten, aber nicht zu Ende geführten Gedanken der Kulturgeschichte<sup>7</sup> auf und bestimmt in Auseinandersetzung mit Schelling die Natur überhaupt als Produktion aus dem Geist bzw. die Welt als Selbstreproduktion des Geistes in der Natur.<sup>8</sup> Damit fügt sich diese Neufassung der praktischen Philosophie in den Gesamtzusammenhang der Philosophie als System. Diese Form von Philosophie soll durch die Bestimmung des durchgängigen logischen Zusammenhangs der Welt die Möglichkeit wahrer Erkenntnis begründen. Wissenschaft als Vermittlung von Subjekt und Objekt in gehaltvollen wahren Aussagen ist nur möglich, wenn Subjekt und Objekt zusammenfallen, ohne ihre Differenz zu verlieren. Hegel versucht, dies auf der Grundlage eines prozessualen, geschichtlichen, Verhältnisses von Begriff und Gegenstand zu fassen und dadurch die Dichotomie von Subjekt und Objekt zu vermitteln, ohne sie aufgeben zu müssen.

Die Philosophie des Geistes mit den Stufen von der Natur, die an sich Geist ist, über den subjektiven und den objektiven Geist hin zum absoluten Geist ist zunächst einmal als Hegels systematische Antwort auf das erkenntnistheoretische Wahrheitsproblem zu verstehen. Hegels Einsicht liegt darin, das Verhältnis von Subjekt und Objekt nicht als abstraktes Gegenüber zu begreifen, sondern als dialektischen Inbegriff der Emanzipation der Menschen von der unmittelbaren Natur durch deren Bearbeitung. Das Subjekt-Objekt-Verhältnis wird damit zum gattungsgeschichtlichen Arbeitsprozess, in dem Subjektivität nur im Verhältnis zur gleichzeitig erschlossenen und in zweite Natur umgewandelten Objektivität entsteht. Je weiter die rationale Gestaltung der Objektivität fortschreitet, desto mehr kommt der Geist in seinem Anderen zu sich selbst. Das ist der geschichtliche Kern des Adäquationsbegriffs der Wahrheit (So kann man's auch sagen!). In diesem Prozess des Geistes hat die Sittlichkeit, der objektive Geist, eine Funktion: Wie Naturprozess und Reflexionsprozess gilt auch der Geschichtsprozess als Vermittlungsform von Subjekt und Objekt.

<sup>6</sup> Vgl. Kant, 1990, S. XIX f.: „[D]er Freiheitsbegriff soll den durch seine Gesetze aufgegebenen Zweck in der Sinnenwelt wirklich machen, und die Natur muß folglich auch so gedacht werden können, daß die Gesetzmäßigkeit ihrer Form wenigstens zur Möglichkeit der in ihr zu bewirkenden Zwecke nach Freiheitsgesetzen zusammenstimme.“

<sup>7</sup> Vgl. a.a.O., § 83.

<sup>8</sup> Vgl. Gerhard, 2002 sowie Arndt und Jaeschke, 2012.

<i>Revista Dialectus</i>	Ano 9	n. 18	Outubro 2020	p. 254-274
--------------------------	-------	-------	--------------	------------

Die systematische Form theoretischen Wissens erzwingt die Totalität von systematisch aufeinander bezogenen Geistprozessen. Wie aber in diesem Kontext der Geist immer geschichtlich ist, so ist auch alles Geschichtliche Ausdruck von Geist. Oder: Wenn die gesellschaftliche Organisation von Lebensbedingungen als solchen eine Stufe im Prozess des Subjekt-Objekt-Verhältnisses ist, dann ist auch jede besondere Organisationsform immer schon Geist, wie unentwickelt auch immer. Wäre *nicht* jede Form von Sittlichkeit Ausdruck von Geist, so würde die praktische Philosophie durch Inkonsistenzen aus dem System philosophischen Wissens herausgesprengt. Damit fiel aber die Grundlage der geschichtlichen Vermittlung des Wissens und mit dieser die Begründbarkeit von Erkenntnis überhaupt dahin.

Wenn die Begründbarkeit wissenschaftlicher Erkenntnis derart an einem geschichtlichen Verhältnis von Subjekt und Objekt hängt, dann wird das Verhältnis von Natur und Freiheit zum zentralen systemphilosophischen *topos*. Genauer: Die gesellschaftliche und politische Form der Vermittlung von Natur und Freiheit wird als objektiver Geist das Mittel zwischen Natur und subjektivem Geist, und die Geschichte der reflexiven Erkenntnis dieser Vermittlung ist die Entfaltung des absoluten Geistes. Deshalb ist das System des Geistes nicht eine redundante bewusstseinsphilosophische Zutat Hegels zu einem anerkennungsbasierten Sittlichkeitsbegriff,<sup>9</sup> sondern es ist von vornherein das theoretische Medium, in dem allein dieser Sittlichkeitsbegriff entfaltet werden konnte. Das bestimmt sein sozialphilosophisches Potential ebenso wie seine gesellschaftstheoretischen Grenzen.

258

## II.

Die wesentlichen Elemente von Hegels Theorie der Sittlichkeit sind seit dem von Rosenzweig so genannten *System der Sittlichkeit* (vermutlich 1802/03) im Prinzip versammelt: Der Begriff der Sittlichkeit als aufgehobene Moral, die Familie als natürliche Basis, abstraktes Recht, die Aufhebung der Gesellschaft als System von Bedürfnissen und Arbeiten im Staat, die ständische Gliederung der Gesellschaft und die Prinzipien Anerkennung sowie Herrschaft und Knechtschaft. Hegels weitere Arbeit über den *Naturrechtsaufsatz*, die *Systementwürfe* und Vorlesungen hin zur *Enzyklopädie* (1817) und zu den *Grundlinien* (1821) besteht zu großen Teilen in der Systematisierung dieser Elemente. Dabei wird das Herrschaftsthema zuerst ausführlich im *Naturrechtsaufsatz* (1802) ausgeführt, das Anerkennungsthema vor allem im *Systementwurf III* (1805/06), der sog. *Realphilosophie*. In den *Grundlinien* werden diese beiden

<sup>9</sup> Vgl. Honneth, 1992, S. 107.

Prinzipien ohne weitere Ausführung vorausgesetzt, der Schwerpunkt liegt seit der Naturrechts-Vorlesung von 1817/18 auf der Sittlichkeit als System des objektiven Geistes, von Familie, bürgerlicher Gesellschaft und Staat, in dem Recht und Moral wirklich sind.

Es liegt in der Form des Hegelschen Denkens begründet, dass der Begriff der Gesellschaft nicht allein aus anthropologischen oder subjektivitätstheoretischen Voraussetzungen philosophisch abgeleitet, sondern dass die spezifische Form gesellschaftlichen Handelns aus ihrem objektiven Zweck, ihrem Gegenstand heraus entwickelt wird. Dieser Gegenstand ist die gemeinsame materielle Reproduktion der Menschen. Zu deren Bestimmung greift Hegel bereits seit dem *System der Sittlichkeit* auf die Ergebnisse der Nationalökonomie zurück, denn es geht ihm nicht mehr darum, *a priori* ein System gesellschaftlichen Handelns zu entwerfen, sondern darum, die geschichtlich gewordene Gestalt menschlicher Gesellschaft als ein Moment von Sittlichkeit zu bestimmen.

Den rechtlichen Aspekt führt Hegel in der Schrift über die *Wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, seine Stelle in der praktischen Philosophie und sein Verhältnis zu den positiven Rechtswissenschaften* von 1802 aus.

Dort zeigt Hegel, dass eine rechtliche Ordnung nicht bloß durch ihre politische Gewalt Geltung beanspruchen kann, sondern in der gesellschaftlichen Praxis verankert sein muss. Ein sittlicher Zustand ist allein die organische Verbindung gesellschaftlicher Vielheit und staatlicher Einheit. Diesen Begriff *konkreter Sittlichkeit* will Hegel aus der Begriffsdialektik von Einheit und Vielheit begründen. Das logische Verhältnis, dass Vielheit ohne Einheit unbestimmt bliebe, Einheit ohne Vielheit aber ein leeres Prinzip, also beide ohne einander so gut wie nichts wären, ist – mit Fichte<sup>10</sup> – die logische Struktur des Selbstbewusstseins. Hegel bemüht sich also, aus dem erkenntnistheoretisch Allersichersten, dem reinen Begriff des Selbstbewusstseins, die Differenzierung in politische Einheit und gesellschaftliche Vielheit abzuleiten.

Hegel geht dabei von folgendem Grundgedanken aus: „[D]a der absolute Begriff das Gegentheile seiner selbst ist, ist mit seiner reinen Einheit und Negativität auch das Seyn der Differenz gesetzt.“ (Hegel, 1968, S. 454)

Der absolute Begriff wäre ein Begriff, der auf nichts bezogen ist als auf sich selbst. Ein Begriff, der nur auf sich selbst bezogen wäre, wäre aber ein Begriff von Nichts, reine Identität, an sich leer. Ein leerer Begriff entspricht aber nicht dem Begriff davon, was ein Begriff ist, denn Begriffe begreifen *etwas*. Deswegen muss der absolute Begriff auf etwas Anderes bezogen sein.

<sup>10</sup> Vgl. die subjekttheoretische Eröffnung bei Fichte, 1971, §§ 1 und 2.

Ist er aber auf etwas Anderes bezogen, dann ist er nicht absolut. Deshalb folgt aus dem Begriff des absoluten Begriffs, dass er das Gegenteil seiner selbst ist. Insofern er Einheit, Identität, ist, ist er auch Differenz, und das bedeutet, dass Begriffe keine statischen, sondern dynamische Einheiten sind.<sup>11</sup>

Dieser absolute Begriff ist die logische Form des Selbstbewusstseins: Es ist Bewusstsein seiner selbst, reine Reflexion, und dadurch als Identität bestimmt. Diese Identität bliebe aber leer, wäre also ein bewusstloses Selbstbewusstsein, wenn sie nicht auf eine Differenz bezogen wäre. Diese Differenz muss *innerhalb* des Selbstbewusstseins selbst gesetzt sein, wenn es ein inhaltlich *bestimmtes* Bewusstsein seiner selbst sein soll. Es weiß dann von sich selbst im Unterschied zu anderem. Das absolute Selbstbewusstsein bleibt formale Voraussetzung der Freiheit des Individuums, bedarf aber der gegenständlichen Vermittlung, um bestimmte, konkrete, Freiheit begründen zu können.

Die Freiheit des Individuums, sein absolutes Selbstbewusstsein, das nur auf sich selbst und sonst auf nichts bezogen ist, kann also nur sittliche Einheit begründen, wenn es sich auch auf etwas Anderes, Differentes bezieht. Es muss zugleich Identität stiften und als Identität in die Differenziertheit seines Anderen hineinwirken. Anders gesagt: Das Selbstbewusstsein subsistiert nicht in sich, sondern es existiert nur aus anderem, es hat externe Existenzbedingungen. Die schon von Fichte umfangreich seinem *Naturrecht* von 1794 vorangestellte Aufgabe besteht jetzt darin, diese externen Existenzbedingungen als die eigenen zu identifizieren, also die notwendige Differenz zugleich gelten zu lassen und sie aufzuheben. Oder: Die Aufgabe ist die Unterwerfung der Existenzbedingungen unter die Form des Selbstbewusstseins, und das ist die Erkenntnis und Bearbeitung der externen Bedingungen.<sup>12</sup> Diese sollen so organisiert werden, dass die Identität des Selbstbewusstseins, die *absolute* Sittlichkeit, darin wirksam werde. Dafür muss die absolute Sittlichkeit aber in Relationen zu bestimmten Dingen, fixen Bestimmungen, treten und ist nicht mehr absolut. Ihre Absolutheit ist nur noch negativ: Sie soll Einheit des Vielfältigen sein, Ordnungsprinzip des Ungeordneten.

<sup>11</sup> Man könnte meinen, der absolute Begriff, der Begriff des Begriffs, sei sinnlos, weil er widersprüchlich ist. Aber ohne einen Begriff des Begriffs wüssten wir nicht, was ein Begriff ist. Philosophie, die das ignoriert, ist insoweit begriffslos, als sie keinen Begriff von sich selbst formulieren kann. Ignoriert Philosophie das nicht, muss sie bereit sein, auf einer theoretischen Ebene mit Widersprüchen zu operieren. Das heißt Dialektik.

<sup>12</sup> Vgl. Hegel, 1968, S. 453: „Es ist bei dem betrachteten System der Realität gezeigt worden, daß die absolute Sittlichkeit sich negativ gegen dasselbe verhalten müsse; in demselben ist das Absolute, wie es unter der fixen Bestimmung desselben erscheint, als negativ-absolutes [...] gesetzt, [das] sich gegen den Gegensatz als formale, relative, abstracte Einheit darstellt“.

Die Einheit absoluter Sittlichkeit repräsentiert dann nur noch das *Gegenteil* der mannigfaltigen Wirklichkeit, an dem diese sich orientieren *soll*.

Erst die Einheit *absoluter Sittlichkeit* und *sittlich geordneter Realität* wäre die Wirklichkeit einer sittlichen Gemeinschaft. In dieser bestimmten sittlichen Gestalt sind Einheit und Vielheit vollkommen aufeinander bezogen. Durch die sittliche Ordnung der materiellen Bedingungen wird zwar deren Differenz aufgehoben, aber nicht ihr Unterschied getilgt. Auch die *organisierte* Naturbearbeitung bleibt Bearbeitung von *Natur*. Das ist auch für Hegel eine für die Sittlichkeit unüberwindliche Differenz. Der Gegensatz von Identität und Vielheit, Selbstbestimmung und externen Bedingungen, muss immer vermittelt werden, wenn die Ordnung nicht zusammenbrechen soll, und dadurch, dass er vermittelt wird, wird er auch immer wieder als Gegensatz bestätigt. Jede selbstbestimmte sittliche Gemeinschaft beruht Hegel zufolge auf der *Realität* einer absoluten Einheit und einer relativen Einheit:

Daß beides, das Aufgehobenseyn des Gegensatzes und das Bestehen desselben, nicht nur ideell, sondern auch reell sei, ist überhaupt das Setzen einer Abtrennung und Aussonderung, so daß die Realität in welcher die Sittlichkeit objektiv ist, getheilt sey in einen Theil, welcher absolut in die Indifferenz aufgenommen ist, und einen, worin das Reelle als solches bestehend, also relativ identisch ist und nur den Widerschein der absoluten Sittlichkeit in sich trägt. (Hegel, 1968, S. 454).

261

Die Unterscheidung in eine absolute Sittlichkeit und eine relative sittliche Ordnung der Realität ist nämlich zunächst selbst nur eine irrealer, ideelle begriffliche Konstruktion. Wenn sie aber das Wesen des Sittlichen ist, muss diese Unterscheidung auch real dasein. Die beiden Seiten oder Funktionen müssen an individuell bestimmte Träger verteilt werden: auf der einen Seite Subjekte, in deren Lebensführung die absolute Identität der Sittlichkeit objektiv real ist, auf der anderen Seite Subjekte, in deren Lebensführung die relative Identifizierung der Realität objektiv real ist: „Es ist hiemit gesetzt ein Verhältniß der absoluten Sittlichkeit, die ganz inwohnend in den Individuen und ihr Wesen sey, zu der relativen Sittlichkeit, die ebenso in Individuen reell ist.“ (Hegel, 1968, S. 454).

Die einen vertreten die reine Identität absoluter Sittlichkeit, sie stehen sozusagen für das Politische, das ungetrübt von gesellschaftlicher und materieller Abhängigkeit in reiner Selbstbestimmung gründet und ausgeübt wird. Die anderen vertreten die tätige Identifizierung der materiellen Bedingungen reiner Selbstbestimmung, indem sie in ihren gesellschaftlichen Beziehungen den Stoffwechsel mit der Natur organisieren, Natur bearbeiten und Lebensbedingungen reproduzieren. Damit dieses Materielle aber nicht übermächtig werde, muss das Prinzip absoluter sittlicher Einheit von einem besonderen Stand repräsentiert werden,

nämlich dem allgemeinen oder öffentlichen Stand, der die politischen Geschäfte innehat und die theoretische Organisation der materiellen Bedingungen. Ihm gegenüber wird die praktische Organisation dieser Bedingungen von einem anderen Stand versehen, der für die Bearbeitung und andere notwendige Geschäfte zuständig ist:

„Da dieses System der Realität ganz in der Negativität und in der Unendlichkeit ist, so folgt für sein Verhältniß zu der positiven Totalität, daß es von derselben ganz negativ behandelt werden, und seiner Herrschaft unterworfen bleiben muß; was seiner Natur nach negativ ist, muß negativ bleiben, und darf nicht etwas Festes werden.“ (Hegel, 1968, S. 450).

Der Bereich der Gesellschaft ist für das Politische notwendig, muss aber von diesem beherrscht werden, wenn seine Eigengesetzlichkeit nicht die sittliche Gemeinschaft und damit Freiheit insgesamt zerstören soll.

Damit hat Hegel im *Naturrechtsaufsatz* aus dem Begriff des absoluten Begriffs, der reinen Form des Selbstbewusstseins, nicht nur die Differenzierung in Politik und Gesellschaft als Momente von Sittlichkeit abgeleitet, sondern auch, dass Sittlichkeit real nur in der Gestalt von Herrschaft möglich ist.<sup>13</sup> Während in dieser Argumentation der Begriff der Sittlichkeit offensichtlich eine Herrschaftsapologie enthält, wird dies in der Theorie der Anerkennung erst auf den zweiten Blick sichtbar.

### III.

Die neuere sozialphilosophische Bemühtheit um den Anerkennungsbegriff irritiert schon deshalb, weil dieser Begriff bei Hegel kein spezifisches Prinzip des *objektiven* Geistes ist, sondern zum *subjektiven* Geist gehört.<sup>14</sup> In der *Jenaer Realphilosophie* heißt es: „Anerkanntsein ist das geistige Element, aber noch unbestimmt in sich, und daher erfüllt mit mannigfachem Inhalte. Das gewalthabende Gesetz ist die Bewegung dieses Inhalt[es]“ (Hegel, 1969, S. 263). Die Anerkennung konstituiert weder Familie, noch Gesellschaft oder Politik, sondern sie konstituiert das *Individuum* zum *geistigen Subjekt*, zu einem Subjekt, das erst nur *fähig* ist, objektiven Geist zu bilden. Ein solches Subjekt entsteht durch eine Beziehung zu anderen, in der es selbst und die anderen als kollektiv vermittelte Subjekte bestimmt werden. Objektive

<sup>13</sup> Reale Sittlichkeit ist nicht rein zu haben, weil sie auf externe Bedingungen angewiesen ist, die nie ganz von ihr beherrscht werden. Die empirischen Einschränkungen sind mit dem Selbstbewußtsein nur so vereinbar, daß es sie aus Freiheit akzeptiert und symbolisch als Opfergabe an die absolute Sittlichkeit betrachtet, damit überhaupt Sittlichkeit sein kann. Das nennt die Hegel die „Tragödie im Sittlichen“ (vgl. Hegel, 1968, S. 458-462).

<sup>14</sup> Für eine ausführlichere Kritik an dem sozialphilosophischen Versuch, kritische Gesellschaftstheorie auf den Begriff der Anerkennung zu gründen vgl. Städtler 2017.

Realität korrespondiert dieser Subjektivität darin, dass ihr Anerkennungsprozess sich im Medium der Eigentumsbegründung entwickelt, also in dem Prozess der kollektiven Organisation der gegenständlichen Bedingungen materieller Reproduktion. Das Wechselverhältnis von Besitzansprüchen und Läsionen korrespondiert dem Verhältnis des Anspruchs, als daseiendes Subjekt anerkannt zu werden, zu dessen Negierung. Daraus gehen Subjekte hervor, die durch ihr Eigentum erstens real sind und zweitens real aufeinander bezogen. Die später bei Hegel folgenden ökonomischen und rechtlichen Prinzipien von Gesellschaft und Staat sind keine Anerkennungsprozesse, sondern setzen das Anerkanntsein schon voraus, indem die Subjekte als Eigentümer konzipiert sind. Allein anlässlich von Läsionen der zivilrechtlichen Ordnung der Eigentumsverhältnisse wird virulente Anerkennung in der Gesellschaft noch akut.

Zudem ist Anerkennung keine Liebe, und sie überwindet auch nicht natürliche Fremdheit, sondern sie ist die spezifische Form *bürgerlicher* Fremdheit.<sup>15</sup> Aus den durch Anerkennung gebildeten Subjekten geht eine Gesellschaft hervor, deren Arbeitsteilung zwar durch Kooperation, aber ebenso durch Konkurrenz bestimmt ist. Die darin institutionalisierte Fremdheit erzwingt eine herrschaftliche Restriktion der gesellschaftlichen Dynamik: Während Polizei und Korporationen bloß kompensieren können, reagieren Rechtspflege und Staat direkt korrigierend auf die Brüche der Sittlichkeit, die in der Gesellschaft selbst angelegt sind.<sup>16</sup> Im *Naturrechtsaufsatz* hatte Hegel seine Herrschaftsbegründung noch aus der Form des Selbstbewusstseins im Verhältnis zu seinen konkreten Bedingungen entwickelt. Im *Systementwurf* III folgt Herrschaft als Regulierungsmacht aus der Form der Gesellschaft, wie sie aus der kollektiven Substanz des Selbstbewusstseins, also aus dem Anerkennungsverhältnis heraus konstituiert wird. Das bleibt so bis zu den *Grundlinien*, den *Berliner Vorlesungen* und der *Enzyklopädie* (1830). Durch diese Konstruktion gelingt Hegel eine subtile Vermittlung der Herrschaftsförmigkeit seines Sittlichkeitsbegriffs. Er begründet aus der Anerkennungsstruktur des Selbstbewusstseins die Notwendigkeit der spezifisch *bürgerlichen* Gesellschaft und zugleich die Notwendigkeit von deren immanenter Fremdheit. Damit ist aber zugleich die Notwendigkeit herrschaftlicher Regulierung begründet, denn aus eigenen Prinzipien kann die Gesellschaft ihre Dynamik nicht kontrollieren. Die Notwendigkeit der Regulierung ergibt sich

<sup>15</sup> Das Liebesverhältnis bezeichnet Hegel einmal als „Anerkanntsein ohne Gegensatz des Willens, worin jedes der ganze Schluß wäre, worin sie nur als Charaktere, nicht als freie Willen eintreten“ (Hegel, 1969, S. 109). Damit ist die Liebe aber gerade kein Anerkennungsverhältnis, für das vielmehr Fremdheit konstitutiv ist.

<sup>16</sup> Dem sozialphilosophischen Interesse an der Sittlichkeit als solcher korrespondiert ein spezielles an den Korporationen. Vgl. Ellmers und Herrmann 2016.

zum anderen daraus, dass eine substantielle Überwindung der bürgerlichen Gesellschaft nicht in Frage kommt, denn sie ist die adäquate historische Gestalt von durch Anerkennung konstituierten Personen, mithin der entwickelte objektive Geist. Die in den tatsächlich durch willkürliche Aneignung und unter Voraussetzung feudaler Herrschaftsverhältnisse begründeten modernen Eigentumsverhältnisse<sup>17</sup> tragen in die Gesellschaft depersonalisierte Herrschaftsverhältnisse ein. Deren Auswirkungen – z.B. die Produktion von Armut durch Reichtumsproduktion – erzeugen im politischen Regulierungsbedarf eine Herrschaft zweiter Ordnung, die eben nicht das Prinzip der Freiheit zur Geltung bringt, sondern die gesellschaftliche Herrschaftsordnung bloß moderiert.

Hegel hat den herrschaftlichen Kern seines Anerkennungsbegriffs dann systematisiert und mit geschichtlichem Akzent versehen im Kapitel über *Herrschaft und Knechtschaft* in der *Phänomenologie des Geistes* auf den Punkt gebracht. Dort läuft der Anerkennungsprozess auf eine Art Produktionsverhältnis hinaus, in dem der Knecht für den Herrn die Natur bearbeitet und so quasi die materiellen Kosten des reinen Selbstbewusstseins und der kultivierten Freiheit auf sich nimmt: „[D]er Herr aber, der den Knecht zwischen es [das Ding] und sich eingeschoben, schließt sich dadurch nur mit der Unselbstständigkeit des Dinges zusammen, und genießt es rein; die Seite der Selbstständigkeit aber überläßt er dem Knecht, der es bearbeitet.“ (Hegel, 1980, S. 113)

Hegel entwickelt hier den Begriff der wechselseitigen Anerkennung aus der Begründung der absoluten Unabhängigkeit des Selbstbewusstseins. Selbstbezüglichkeit wird durch tätige Unterscheidung von einem Anderen begründet. Die geistige Seinsweise des Selbstbewusstseins kann aber nicht adäquat durch Unterscheidung von der Natur begründet werden. Es muss sich von etwas unterscheiden, das nicht nur Natur ist, und das ist ein anderes Selbstbewusstsein. Insofern es nicht nur Natur ist, verhält es sich selbst geistig zu dem ersten Selbstbewusstsein, und es kann das zweite nur als Selbstbewusstsein sich verhalten, wenn es seine Bestätigung, Selbstbewusstsein zu sein, im ersten findet. Das bestimmt Hegel als wechselseitige Anerkennung. Das Problem ist, dass die Begründung des Selbstbewusstseins in der Anerkennung durch ein anderes Selbstbewusstsein das erste zu einem abhängigen macht, es

<sup>17</sup> Vgl. z.B. Rousseau, 1977, I.9 (Fußnote), der Herrschaft bereits mit Eigentum in Verbindung bringt. Kant stellt sodann die Frage „wie es doch mit Recht zugegangen sein mag, daß jemand mehr Land zu eigen bekommen hat, als er mit seinen Händen selbst benutzen konnte [...]; und wie es zugeing, daß viele Menschen, die sonst insgesamt einen beständigen Besitzstand hätten erwerben können, dadurch dahin gebracht sind, jenem bloß zu dienen, um leben zu können“ (Kant, 1968, S. 295). Marx beantwortet diese Frage in Kapitel 24 in: Marx, 1987, S. 743: „mit Zügen von Blut und Feuer“.

also gerade nicht als selbstständiges bestätigt. Daraus folgt bei Hegel, dass beide um ihrer Selbstständigkeit willen das andere ebenso vernichten müssen wie sie seiner bedürfen (vgl. Hegel, 1980, S. 109f.). Die prozessuale Stabilisierung dieses Widerspruchs ist ein Herrschaftsverhältnis. Der Stärkere unterwirft den Schwächeren. Der Knecht organisiert für den Herrn die materielle Reproduktion und vertritt das gesellschaftliche Prinzip der Vielheit, indem er die Mannigfaltigkeit der Natur für den Herrn organisiert. Der Herr vertritt das politische Prinzip der Einheit, indem er von der Natur unabhängig die gesellschaftliche Vielheit organisiert. Zwar bilden nur beide zusammen eine organische Einheit und sind wechselseitig aufeinander angewiesen, aber das Verhältnis bleibt seinem materiellen Gehalt nach asymmetrisch.

Hegel möchte mit dieser Argumentation einen systematischen Zusammenhang zwischen menschlichem Selbstbewusstsein und materieller Reproduktion begründen: Dass Menschen sich als Mensch wissen, hat materielle Bedingungen und nur in der selbstbewussten Organisation dieser Bedingungen hat das Selbstbewusstsein objektive Realität. Die Notwendigkeit der rationalen, begrifflichen Organisation der materiellen Naturbeherrschung führt bei Hegel zur Begründung der gesellschaftlichen Arbeitsteilung von Handarbeit und Kopfarbeit. Das volle, begrifflich organisierte und materiell realisierte Selbstbewusstsein ist nur im System der gesellschaftlichen Arbeitsteilung realisiert, an dem alle Beteiligten partizipieren. Indem dieses System asymmetrisch oder ständisch gegliedert ist, ist Gesellschaft als Herrschaftsordnung gedacht. Indem die Sphäre der materiellen Reproduktion – die bürgerliche Gesellschaft – faktisch über die Lebensbedingungen der Gesellschaft verfügt, ist ihre Subordination unter den Geist aber instabil. Ohne politische Organisation der Herrschaft droht die beherrschte Sphäre sich zu verselbstständigen.

Hegel reagiert damit auf die zu beobachtende unkontrollierte Eigendynamik der bürgerlichen Gesellschaft, die um 1800 ihre ersten genuinen Krisen produziert. Die theoretische Absicht, den Staat als Dompteur der Gesellschaft zu begründen, wie sie schon Hobbes antizipiert, indem der politische Zustand den kriegerischen Naturzustand, der in Wahrheit ein Gesellschaftszustand ist, ablösen soll, erkennt Hegel als Not- und Verstandesstaat, als äußerliche Ordnung, die der bürgerlichen Gesellschaft außer einer relativen Stabilität gar nichts hinzufügt. Dagegen versucht er, das Verhältnis von Staat und Gesellschaft aus demselben Prinzip, der Freiheit nämlich, zu begründen, und die politische, staatliche Ordnung der Gesellschaft als konkrete Einheit der Sittlichkeit zu bestimmen.

IV.

Die Eigendynamik der Gesellschaft, die sich ihre eigene Politik zu machen anschickt, hat Hegel bis in die späte *Rechtsphilosophie* hinein beschäftigt. Die Gesellschaft wird auch hier neben der Familie zum Moment der im Staat vollendeten Sittlichkeit.

Dieses System, in dem jeder von jedem anderen abhängig ist, stellt sich vor allem als System der Bedürfnisse dar: Die Befriedigung von Bedürfnissen durch Arbeit ist durch Arbeitsteilung und Kooperation organisiert. Hegel hat seit dem *System der Sittlichkeit* die Konsequenz aus der Tradition der politischen Ökonomie gezogen und das System der Reichtumsproduktion als in sich selbstständiges gesellschaftliches System entwickelt, das seit der Vorlesung von 1817/18 den Namen ‚bürgerliche Gesellschaft‘ trägt. Dieser Begriff der bürgerlichen Gesellschaft ist jedoch in sich selbst problematisch:

Das Herabsinken einer großen Masse unter das Maß einer gewissen Subsistenzweise, die sich von selbst als die für ein Mitglied der Gesellschaft notwendige reguliert – und damit zum Verluste des Gefühls des Rechts, der Rechtlichkeit und der Ehre, durch eigene Tätigkeit und Arbeit zu bestehen – , bringt die Erzeugung des Pöbels hervor, die hinwiederum zugleich die größere Leichtigkeit, unverhältnismäßige Reichtümer in wenige Hände zu konzentrieren, mit sich führt. (Hegel, 2009, § 244).

266

Hegel konstatiert, schon seit dem *Systementwurf III* (vgl. Hegel, 1969, S. 232), eine gesellschaftliche Tendenz, aus der Reichtumsproduktion heraus Armut zu produzieren, aus der Realisierung der bürgerlichen Freiheit heraus diese Freiheit zu zerstören durch existentielle Abhängigkeit und den Reichtum immer zunehmend in den Händen Weniger zu konzentrieren. Dies liegt offenbar im Wesen der bürgerlichen Gesellschaft selbst: „Es kommt hierin zum Vorschein, daß bei dem Übermaß des Reichtums die bürgerliche Gesellschaft nicht reich genug ist, d.h. an dem *ihr eigentümlichen* Vermögen nicht genug besitzt, dem Übermaße der Armut und der Erzeugung des Pöbels zu steuern.“ (Hegel, 2009, § 245, meine Hervorhebung )

Der Grund der Paradoxie von Reichtum und Armut liegt demzufolge in der spezifischen gesellschaftlichen Form des Reichtums, dem der bürgerlichen Gesellschaft eigentümlichen Vermögen. Diese Paradoxie im Wesen der Gesellschaft weist Hegel der vorhin diskutierten Äußerlichkeit gesellschaftlicher Beziehungen zu. Die Gesellschaft ist eben nur der Bereich der materiellen Reproduktion, in dem Sittlichkeit immer unvollkommen bleibt. Hegel löst das Problem nicht auf. Er benennt Möglichkeiten der Milderung, etwa öffentliche wie private Fürsorge, berufsständische Absicherung in den Korporationen, schließlich Außenhandel und Kolonisation. Dem Staat der späten Rechtslehre kommt es zu, partikulare Interessen und allgemeine Zwecke zu vermitteln, ohne dass Hegel dazu Näheres ausführte. Jedenfalls aber

verändert der Staat die Gesellschaft nicht, sondern sie bleibt als *bürgerliche* Gesellschaft die materielle Basis des Staates. Das ist darin begründet, dass die bürgerliche Gesellschaft historisch die materielle Grundlage des theoretischen Selbstbewusstseins der Freiheit ist, diejenige historische Gestalt, in der die Freiheit des Einzelnen in der Welt zuerst wirklich wird. Was Hegel nicht sieht, ist, dass die konsequente Verwirklichung der bürgerlichen Prinzipien Freiheit und Gleichheit, die er im Blick hat, noch einmal systematisch über die bürgerliche Form der Gesellschaft hinausweisen, das heißt innerhalb dieser nicht realisierbar sind. Die Gesellschaft bleibt bei Hegel damit auch *im Staat* der Ort, an dem die materiellen Bedürfnisse mit der der bürgerlichen Gesellschaft eigenen Naturwüchsigkeit, Anarchie und Widersprüchlichkeit organisiert werden. Der Staat reguliert *diesen* Zustand.<sup>18</sup>

Entgegen Hegels Absicht, Staat und Gesellschaft symmetrisch zu vermitteln, bleibt ihr Verhältnis deshalb ein hierarchisches, in dem der Wildwuchs gesellschaftlichen Handelns politisch eingedämmt werden soll.

Dass diese gesellschaftliche Ordnung trotz allem ein Moment von Sittlichkeit sein soll, gründet in Hegels Begriff der konkreten Freiheit, die erstens auf ihre objektive Realität bezogen ist und die sich in dieser Konkretion zweitens als Resultat der Geschichte des Geistes versteht. Nur weil die Gesellschaft als geschichtlich realisierte Rationalität prinzipiell eine Erscheinung des Geistes ist, erhält sie diejenige Notwendigkeit, die eine über Kompensation hinausgehende Überwindung ausschließt. Und dieses Vertrauen in den Weltgeist beseelt, wenngleich meistens unreflektiert, auch die modernen Träume vom sittlich reformierbaren Kapitalismus.

267

## V.

Der universale Zusammenhang allseitiger Abhängigkeit, den Hegel zur substantiellen Freiheit integrieren will, wird theoretisch gesetzmäßig bestimmbar, wenn alle Menschen in gesellschaftliche Funktionszusammenhänge eingeordnet sind. Das war mit der Industrialisierung der Fall, in der sich die Form produktiver Arbeit, des gegenständlichen

---

<sup>18</sup> James, 2017, S. 3, versteht Hegels Rechtsbegriff als Kriterium dafür, alles, was nicht zur Selbstverwirklichung der Freiheit taugt, aus dem Recht auszuschneiden. Die empirische Realität ist aber nicht eindeutig. So ist in der Privatautonomie des bürgerlichen Rechts (der individuellen Freiheit, Verträge zu schließen) gegenüber den persönlichen Bindungen des Lehnrechts zweifellos Freiheit verwirklicht, und doch ist zugleich ein individuell unkontrollierbarer Sachzwang gesetzt, tatsächlich Verträge zu schließen, auch einseitig ungünstige, wie Arbeitsverträge zu Minimalbedingungen bei Konkurrenz der Arbeitskräfte. Die Freiheit, die in der individuellen Macht, Vereinbarungen für sich selbst zu treffen, liegt, ist mit Unfreiheit vermengt und kann nicht durch eine Rechtskritik, sondern nur durch eine grundsätzliche Gesellschaftsveränderung freigesetzt werden.

Gehalts von Gesellschaft, substantiell verändert, nämlich von partikularen Gestalten zu einer allgemeinen Form. Marx schreibt dazu im I. Band des *Kapital*:

Wie im Natursystem Kopf und Hand zusammengehören, vereint der Arbeitsprozeß Kopfarbeit und Handarbeit. Später scheiden sie sich bis zum feindlichen Gegensatz. Das Produkt verwandelt sich überhaupt aus dem unmittelbaren Produkt des individuellen Produzenten in ein gesellschaftliches, in das gemeinsame Produkt eines Gesamtarbeiters, d. h. eines kombinierten Arbeitspersonals (Marx, 1987, S. 531).

Das Phänomen *gesellschaftlicher* Arbeitsteilung, in dem sich verschiedene Professionen herausbilden, Hegels System der Bedürfnisse, wird von der betrieblichen Arbeitsteilung seit der Manufakturperiode systematisch überholt. Die wesentliche Bestimmung dieses Vorgangs ist keineswegs die Verfeinerung und Vervielfältigung der Bedürfnisse, wie Hegel annahm, denn

die Substanz der Arbeit verschiebt sich in der kapitalistischen Ära von der Gebrauchswertproduktion zur Mehrwertproduktion. Diejenige Bestimmung der Arbeit, die aus der Natur der materiellen Produktion selbst abgeleitet [wurde], bleibt immer wahr für den Gesamtarbeiter, als Gesamtheit betrachtet. Aber sie gilt nicht mehr für jedes seiner Glieder, einzeln genommen. [...] Die kapitalistische Produktion ist nicht nur Produktion von Ware, sie ist wesentlich Produktion von Mehrwert (Marx, 1987, S. 532).

Der Endzweck der Produktion ist nicht mehr die Versorgung der Gesellschaft mit Gebrauchsgegenständen, sondern die tendentiell unbegrenzte Vergrößerung der eingesetzten Wertsumme. Die Gebrauchswerte werden zu subalternen Zwecken der Wert- und Mehrwertproduktion.

Um Mehrwert zu produzieren, muss der Arbeiter mehr arbeiten als er es zur bloßen Reproduktion seiner eigenen Lebensmittel nötig hätte. Wird diese Mehrarbeit durch eine Verlängerung des Arbeitstages erreicht, so wird *absoluter* Mehrwert produziert (vgl. Marx, 1987, S. 334). Vorausgesetzt, dass der Mehrwert privat angeeignet wird, setzt diese Verlängerung des Arbeitstages ein Herrschaftsverhältnis voraus, aufgrund dessen Arbeiter bereit sind, sich dieser Bedingung zu fügen. Dieses Herrschaftsverhältnis gründet darin, dass die Arbeiter ihre Arbeitskraft selbst nicht verwirklichen können, dass der Landarbeiter nicht Landbesitzer, der Fabrikarbeiter nicht Fabrikbesitzer ist (vgl. Marx, 1987, S. 183 und 742). Die unmittelbare Form dieses Herrschaftsverhältnisses ist die eines partikularen persönlichen Abhängigkeitsverhältnisses des Arbeiters vom Produktionsmitteleigentümer. Marx nennt dies *formelle* Subsumtion der Arbeit unter das Kapital, weil hier, hegelianisch gedacht, das herrschende Prinzip Kapital als formell entgegengesetztes Prinzip in Gestalt des Kapitalisten auftritt (vgl. Marx, 1987, S. 533).

Da Arbeitstage auch mit Gewalt nicht unbegrenzt zu verlängern sind, ist der prinzipiell unbegrenzte Verwertungszweck des Kapitals nur durch die Produktion *relativen* Mehrwerts zu erfüllen, der dadurch erzielt wird, dass die Produktivkraft der Arbeit durch technische Revolutionierung der Arbeitsprozesse gesteigert wird. Ein Mittel hierfür ist die systematisch betriebene Organisation betrieblicher Arbeitsteilung, in der schließlich jeder Arbeiter nur eine Teilfunktion möglichst effektiv ausführt. In der technischen Gestalt dieser Arbeitsteilung zeigt sich, was Marx mit der Veränderung der produktiven Arbeit und mit der Scheidung von Kopf- und Handarbeit bis zum feindlichen Gegensatz meint: Das materialisierte Produkt der Kopfarbeit, nämlich die auf wissenschaftlicher Arbeit beruhende industrielle Maschinerie, tritt dem Anwender fremd und feindlich gegenüber. Indem sie ihm das Werkzeug aus der Hand nimmt, entwertet sie unter kapitalistischen Bedingungen alle seine Qualifikationen und macht ihn zu einem Anhängsel der Maschinerie. Dadurch, so Marx, wird die Arbeit dem Kapital *reell* subsumiert, wieder hegelianisch gedacht: Arbeit und Kapital sind hier derart organisch vermittelt, dass es kein *äußerlich* erscheinendes Herrschaftsverhältnis mehr gibt. Herrschaft ist in der veränderten Gestalt des Produktionsprozesses reell inkorporiert. Durch diesen Vorgang wird die kapitalistische Produktionsweise „allgemeine, gesellschaftlich herrschende Form des Produktionsprozesses“ (Marx, 1987, S. 533), und erst dadurch wird die Gesellschaft, der Ort der materiellen Reproduktion, zu einem nach allgemeinen Gesetzen funktionierenden Gesamtzusammenhang.

Der zentrale Zweck dieses Zusammenhangs ist Marx zufolge die Verwertung von Wert, die Vermehrung der gesamtgesellschaftlichen Wertsumme. Die Ordnung der gesellschaftlichen Produktion durch das Prinzip des Werts ist aber überhaupt nur sinnvoll, wenn Mehrwert produziert wird, und Mehrwert kann nur als akkumulierbarer Mehrwert existieren (vgl. Bensch, 1995). Das heißt, der Mehrwert muss in Gestalt von Waren vorliegen, die erneut in den Produktionsprozess eingehen können, denn der Wert von Konsumtionsmitteln verwertet sich nicht weiter, sondern wird in der individuellen Konsumtion vernichtet. Das Kapital wächst gesamtgesellschaftlich nur dann, wenn es Mehrwert in wieder verwertbarer Gestalt produziert, und so bestimmt es sich zur Produktion von Produktivität durch die Produktion von immer produktiveren Produktionsmitteln. Die Produktion von Lebensmitteln wird systematisch zum Anhängsel dieser Produktion, sie fällt auf die Kostenseite der gesamtgesellschaftlichen Bilanz und wird, so weit als es physiologisch und kulturell möglich ist, reduziert. Dadurch wird die Reproduktion der bürgerlichen Gesellschaft erstens zu einem systematischen gesetzmäßigen Zusammenhang und zweitens zu einem abstrakten, unpersönlichen Herrschaftsverhältnis.

**VI.**

Diese gesellschaftstheoretische Analyse war Hegel aus historischen Gründen nicht möglich, ein so gewissenhafter Beobachter er auch war. Zu seiner Zeit sind weder alle Bereiche menschlichen Handelns bereits durch die kapitalistische Ökonomie bestimmt, in ländlichen Gebieten herrscht Subsistenzwirtschaft vor, noch sind die Menschen durchgängig bürgerlich egalisiert. Die Gesellschaft wirtschaftet zwar längst kapitalistisch, aber noch in den wie immer bereits abgeschliffenen Formen einer Ständegesellschaft. Zudem waren Abhängigkeitsverhältnisse, auch frühindustrielle, noch weitgehend persönlich strukturiert. Das angemessene fortschrittliche Selbstbewusstsein dieser Zustände ist bestimmt durch die bürgerlichen Ideale Freiheit und Gleichheit, die auf der Grundlage einer Theorie des Selbstbewusstseins begründbar sind. Der Umstand, dass diese Ideale in der historischen politischen Bewegung der frühbürgerlichen Gesellschaft als wirkliche identifizierbar sind, begründet Hegels Überzeugung, dass in dieser geschichtlichen Bewegung nichts Geringeres als der Geist selbst zur Objektivität komme. Und das wiederum begründet seinen Anspruch, die Formen der Gesellschaft und des Rechts als Erscheinungsweisen dieses objektiven Geistes zu entwickeln.

270

Die gesellschaftstheoretische Bestimmung von Herrschaft bei Marx hingegen erfasst ihren Gegenstand in einer spezifisch gesellschaftlich gewordenen Form: Der Zweck der Produktion, die Verwertung von Wert, und die diesem Zweck gemäße Organisation der gesellschaftlichen Arbeit sind die Prinzipien der Herrschaft, denn diese Produktion gelingt nur, wenn die Zwecke der Produktion der autonomen Verfügung der Produzenten systematisch entzogen sind. Deshalb ist die kapitalistische bürgerliche Gesellschaft, mit und zugleich gegen Hegel gesprochen, einer sittlichen Vermittlung nicht fähig. Hier kann man durch Reform immer nur das Schlimmste verhindern, aber hier geschah und geschieht auch immer wieder das Schlimmste. Die sozialphilosophische Bestimmung von Sittlichkeit wird außerhalb einer grundsätzlichen Aufhebung der Prinzipien bürgerlicher Gesellschaft gesellschaftstheoretisch nicht fruchtbar gemacht werden können.

Hegels Sittlichkeitsbegriff ist daher nicht, wie Axel Honneth behauptet hat, ein im Prinzip anerkennungstheoretischer Begriff der Sittlichkeit, der ‚auf halbem Wege‘ an Hegels Hang zur Bewusstseinsphilosophie gescheitert wäre (vgl. z.B. Wood, 1990, S. 5; Honneth, 1992, S. 107

oder Neuhouse, 2000, S. 4);<sup>19</sup> vielmehr ist er Ausdruck des notwendig aporetischen Versuchs, die moderne, sich industrialisierende Gesellschaft, die von ihrer eigenen Dynamik beschädigt wird, sozialphilosophisch rational zu rekonstruieren. Dies ist deshalb *notwendig* aporetisch, weil diese Dynamik nicht rational ist, aber zugleich die spezifisch moderne Form, in der überhaupt Rationalität eine gegenständliche Realität erhält. Sie ist Rationalität an sich oder in verkehrter Gestalt. Die systematische Vermittlung aller besonderen und allgemeinen Interessen in der Sittlichkeit der staatlich verfassten Gesellschaft bleibt deshalb unter Voraussetzung einer in sich nicht sittlichen Gesellschaft entweder eine bloße Behauptung oder ein herrschaftlicher Akt staatlicher Regulierung, in dessen Erfordernis und in dessen Form die herrschaftliche Struktur gesellschaftlicher Anerkennung sich abbildet.

Als anwendungsorientiertes Lösungskonzept sogenannter sozialer oder politischer „Pathologien“ ist Hegels Sittlichkeitsbegriff nicht geeignet.<sup>20</sup> Seine aktuelle Bedeutung liegt im Gegenteil dort, wo er größer ist als er bei Hegel selbst gedacht wird, wo er in seiner Aporetik über sich hinausweist. Dies ist aber nicht dort der Fall, wo er benutzt wird, um gesellschaftliche Herrschaftsverhältnisse handlungstheoretisch abzuschleifen, wohl aber gerade dort, wo er an seinem Gegenstand abprallt und in Widersprüche läuft;<sup>21</sup> und dann bestimmt seine selbstbewusstseinstheoretische Form gerade seine Stärke: Der Gedanke, dass Moralität und Sozialität auf gegenständliche Bedingungen in der Wirklichkeit angewiesen sind, ist eine materialistische Einsicht Hegels, die zur idealistischen Rationalisierung der je gegebenen Bedingungen nicht passt. Der weitere Gedanke, dass Moralität und Sozialität mit ihren Bedingungen geschichtlich vermittelt sind, ist eine historisch-materialistische Einsicht, die schon der logischen Form nach ihren idealistischen Rahmen sprengt: Im geschichtlichen Prozess der moralischen Selbstbewusstwerdung der menschlichen Gesellschaft ist mit dieser Einsicht ein Punkt erreicht, an dem das Selbstbewusstsein mit den historischen Bedingungen,

<sup>19</sup> Zu dem substantiellen Zusammenhang der Hegelschen Rechtsphilosophie mit logischen und bewusstseinstheoretischen Bestimmungen vgl. z.B. Vieweg, 2012, S. 33 und jetzt auch Städtler 2020.

<sup>20</sup> Die Rede von den Pathologien einer im Ansatz doch realisierten Freiheit hat Honneth populär gemacht: Vgl. z.B. Honneth, 2011. – Wird Hegels kritisches Potential darin gesehen (vgl. für viele Neuhouse, 2008, S. 227), dass der Begriff wirklichen Rechts nicht der des empirisch existierenden sei und darum ein normativer Maßstab, so wird übersehen, dass für eine triftige Kritik die Differenz eines positiven Zustandes von einem normativen Ideal nicht genügt, sondern dass in dem normativen Ideal auch eine adäquate theoretische Durchdringung des positiven Zustandes vorausgesetzt werden muss. Insofern bleiben Hegels Gesellschafts- und Staatsbegriff als kritische Maßstäbe zumindest halb blind.

<sup>21</sup> Allerdings muss man dann diese Widersprüche auch registrieren. Vgl. hingegen Westphal, 1999, der zwar Hegels Einsicht in die humane Bedeutung des Handels betont (S. 246), die Widersprüche der bürgerlichen Gesellschaft aber kaum im Vorbeigehen berührt (S. 259), und auch dann nur als schon in den Korporationen aufgehobene. Deutlicher ist Pauly, 2009, S. 16: Die bürgerliche Gesellschaft könne sich nicht „aus sich heraus vor der Selbstzerstörung bewahren“.

durch die es selbst ermöglicht wurde, kollidiert. Es wird als Selbstbewusstsein nur dann sich erhalten und entwickeln können, wenn es seine externen Bedingungen aus dem Prinzip der Sittlichkeit heraus bewusst verändert.

### **Bibliographie**

ARISTOTELES. Kategorien. Hamburg: Meiner, 1974.

ARNDT, Andreas; JAESCHKE, Walter. Die Klassische Deutsche Philosophie nach Kant. Systeme der reinen Vernunft und ihre Kritik 1785-1845. München: C.H. Beck, 2012.

BENSCH, Hans-Georg. Der Reichtum der Gesellschaften. Lüneburg: zuKlampen, 1995.

ELLMERS, Sven; HERRMANN, Steffen (eds.). Korporation und Sittlichkeit. Zur Aktualität von Hegels Theorie der bürgerlichen Gesellschaft. München: Fink, 2016.

FICHTE, Johann Gottlieb. Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre. Fichtes Werke. Bd. III. Berlin: de Gruyter, 1971.

GERHARD, Myriam. Von der Materie der Wissenschaft zur Wissenschaft der Materie. Schellings Naturphilosophie im Ausgang der Transzendentalphilosophie Kants und Fichtes und ihre Kritik einer systematischen Bestimmung des Verhältnisses von Natur und Vernunft. Berlin: Duncker und Humblodt, 2002.

HEGEL, G.W.F. Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, seine Stellung in der praktischen Philosophie, und sein Verhältnis zu den positiven Rechtswissenschaften. Gesammelte Werke 4. Hamburg: Meiner, 1968.

HEGEL, G.W.F. *Jenaer Realphilosophie*. Hg. v. Hoffmeister, Johannes. Berlin: Akademie-Verlag, 1969.

HEGEL, G.W.F. Phänomenologie des Geistes. Gesammelte Werke 9. Hamburg: Meiner, 1980.

HEGEL, G.W.F. Grundlinien der Philosophie des Rechts. Gesammelte Werke 14.1. Hamburg: Meiner, 2009.

HONNETH, Axel. Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992.

HONNETH, Axel. Das Recht der Freiheit. Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit. Berlin: Suhrkamp, 2011.

HONNETH, Axel. Die Idee des Sozialismus. Versuch einer Aktualisierung. Berlin: Suhrkamp, 2015.

JAESCHKE, Walter. Hegel-Handbuch. Leben-Werk-Schule. Stuttgart: Metzler, 2010.

JAMES, David. Introduction: Freedom and History in Hegel's Philosophy of Right. In: Ders. (ed.). Hegel's Elements of the Philosophy of Right. A Critical Guide. Cambridge: Cambridge UP, 2017. S. 1-15.

KANT, Immanuel. Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis. Kants Werke. Bd. VIII. Berlin: de Gruyter, 1968, S. 273-314.

KANT, Immanuel. Kritik der Urteilskraft. Hamburg: Meiner, 1990.

MARX, Karl. Das Kapital. Bd. I. MEW 23. Berlin: Dietz, 1987.

NEUHOUSER, Frederick. Foundations of Hegel's Social Theory: Actualizing Freedom. Cambridge: Cambridge UP, 2000.

NEUHOUSER, Frederick. Hegel's Social Philosophy. In: Beiser, Frederick C. (ed.). The Cambridge Companion to Hegel and Nineteenth-Century Philosophy. Cambridge: Cambridge UP, 2008, S. 204-229.

PAULY, Walter. Hegels Beitrag zur Theorie des modernen Verfassungsstaates. In: Ders. (ed.). Der Staat – eine Hieroglyphe der Vernunft. Staat und Gesellschaft bei Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Baden-Baden: Nomos, 2009, S. 13-26.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. Vom Gesellschaftsvertrag. Stuttgart: Reclam, 1977.

SPIEKER, Michael; SCHWENZFEUER, Sebastian; ZABEL, Benno (eds.). Sittlichkeit. Eine Kategorie moderner Staatlichkeit?, Baden-Baden: Nomos, 2019.

STÄDTLER, Michael. Die theoretische Form der kritischen Theorie. Zur historischen Entwicklung der systematischen Bedeutung des Kritikbegriffs in der Gesellschaftstheorie. In: Bittlingmayer, Uwe; Demirović, Alex; Freytag, Tatjana (eds.). Handbuch Kritische Theorie. Wiesbaden: Springer, 2017, Online-Ressource: [https://doi.org/10.1007/978-3-658-12707-7\\_13-1](https://doi.org/10.1007/978-3-658-12707-7_13-1) (abgerufen am 9. 11. 2019).

STÄDTLER, Michael. Die Wirklichkeit der konkreten Freiheit. G.W.F. Hegels Lehre vom Staat als ausgeführter Idee der Sittlichkeit. Staatsdiskurse. Stuttgart: Steiner, 2020.

STÄDTLER, Michael. Verdunkelung. Axel Honneths Idee des Sozialismus im Lichte der Marx'schen Kapitalismuskritik. i.V.

VIEWEG, Klaus. Das Denken der Freiheit. Hegels Grundlinien der Philosophie des Rechts, München: Fink, 2012.

WESTPHAL, Kenneth. The basic context and structure of Hegel's Philosophy of Right. In: Beiser, Frederick C. (ed.). The Cambridge Companion to Hegel. Cambridge: Cambridge UP, 1999, S. 234-269.

WOOD, Allen W. Hegel's Ethical Thought. Cambridge: Cambridge UP, 1990.