

Aus:

Sven Ellmers

Freiheit und Wirtschaft

Theorie der bürgerlichen Gesellschaft nach Hegel

Februar 2015, 200 Seiten, kart., 29,99 €, ISBN 978-3-8376-3012-1

Dass Hegels Theorie der bürgerlichen Gesellschaft nicht nur von antiquarischem Interesse ist, belegt ihre Vorbildfunktion für Axel Honneths normative Rekonstruktion des Marktes. Sven Ellmers zeigt, dass sich Hegels anspruchsvoller Versuch, die atomistische Marktgesellschaft in seine Theorie der Sittlichkeit zu integrieren, als einerseits zwar wenig überzeugend erweist, andererseits aber dennoch instruktiv ist. Unter *analytischen* Gesichtspunkten ist Hegels Theorie Marx' Kritik der politischen Ökonomie unterlegen, unter *normativen* Gesichtspunkten bereichert sie die Diskussion um zwei Grundfragen kritischer Theorie: Welche Gründe sprechen gegen den Kapitalismus, und welche Formen der Sozialität zeichnen die Wirtschaft eines freien Gemeinwesens aus?

Sven Ellmers (Dr. phil.) ist wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Philosophie der Carl von Ossietzky-Universität Oldenburg.

Weitere Informationen und Bestellung unter:

www.transcript-verlag.de/978-3-8376-3012-1

Inhalt

Vorwort | 7

Einleitung | 11

1. Hegels Theorie der bürgerlichen Gesellschaft | 21

- 1.1 Hegels Begriff der Sittlichkeit | 21
 - 1.1.1 Hegels Moral- und Gewissenskritik | 22
 - 1.1.2 Hegels Kritik neuzeitlicher Staatsvertragstheorien | 26
 - 1.1.3 Hegels Begriff des freien Willens | 31
 - 1.1.4 Welche Folgen hat der Begriff des freien Willens für die Sphären der Sittlichkeit? | 34
 - 1.1.5 Resümee zu Hegels Sittlichkeitsbegriff | 40
- 1.2 Das abstrakte Recht | 43
 - 1.2.1 Freiheit und Eigentum | 44
 - 1.2.2 Drei Formen der Eigentumskonstitution | 44
 - 1.2.3 Wert und Wertgröße | 49
 - 1.2.4 Vertrag und Unrecht | 54
- 1.3 Die bürgerliche Gesellschaft | 57
 - 1.3.1 Armut und Reichtum | 58
 - 1.3.2 Produktive Konsumtion. Zum Stellenwert der Lohnarbeit | 66
 - 1.3.3 Polizei und Korporation | 71

2. Marx' Theorie der bürgerlichen Gesellschaft | 91

- 2.1 Formgenetische Methode | 93
- 2.2 Warenanalyse | 96
- 2.3 Kapitalverhältnis | 99
- 2.4 Emanzipation vom Markt | 104

Zwischenfazit | 107

3. Honneths Theorie der bürgerlichen Gesellschaft	113
3.1 Zu Honneths Preisgabe der Korporation	113
3.2 Zu Honneths Aktualisierung der Korporationslehre	118
3.2.1 Honneths individualistischer Begriff sozialer Freiheit	118
3.2.2 Institutionen einer moralischen Ökonomie	126
3.2.3 Hegels und Honneths moralische Ökonomie im Vergleich	130
3.2.4 Zur intrinsischen Moralität des Marktes	134
3.2.5 Zu Honneths Marx-Kritik	139
3.2.6 Resümee zu Honneth	148
4. Freiheit! – Aber welche? Ein Problemaufriss	151
4.1 Kants Begriff reflexiver Freiheit	154
4.2 Hegels Begriff reflexiver Freiheit	160
Anhang	179
Siglen	181
Literatur	183
Namensregister	195

Vorwort

Die kritische Gesellschaftstheorie, einst begonnen als Kritik der politischen Ökonomie, hat in den vergangenen Jahrzehnten nicht nur an den Universitäten an Bedeutung verloren, sondern auch ihren Schwerpunkt zu kulturwissenschaftlichen Themen verlagert. Unabhängig von den vielfältigen Gründen für diese Tendenz ist jedenfalls eines nicht von der Hand zu weisen: Führt bereits eine über Wirtschafts- und Unternehmensethik hinausgehende Reflexion über die grundlegenden Strukturen der bürgerlichen Gesellschaft ein akademisches Nischendasein, führen dezidiert *ökonomiekritische* Theorien (zumindest im deutschsprachigen Raum) kaum einmal mehr das. Gegen diese Entwicklung mag sprechen, dass die Schriften von Karl Marx – und hier insbesondere die frühen Schriften – gegenwärtig wieder etwas mehr Aufmerksamkeit erfahren. Tatsächlich ist seit einigen Jahren ein Anstieg an Veröffentlichungen über Marx zu verzeichnen, die thematisch sehr breit gefächert sind.¹ In ihnen werden zum einen alte Fragen vor dem Hintergrund poststrukturalistischer bzw. postmoderner Herausforderungen neu verhandelt – Was bedeutet Kritik heute? Was ist Ideologie? –, zum anderen werden unter Rückgriff auf Marx auch neue Wege beschritten, etwa der einer kritischen Phänomenologie spätmoderner Entfremdungen.² Trotz dieses positiven Trends ist die Wiederentdeckung von Marx nur selten vom Interesse an einer avancierten *ökonomischen* Theorie getragen.³ Dies mag auch daran liegen, dass die eingehendere Beschäftigung mit dem thematischen Zentrum

- 1 Siehe u.a. den Tagungsband von Rahel Jaeggi u. Daniel Loick (Hg.), *Nach Marx. Philosophie, Kritik, Praxis*, Berlin 2013.
- 2 Rahel Jaeggi, *Entfremdung. Zur Aktualität eines sozialphilosophischen Problems*, Frankfurt am Main, New York 2005; Hartmut Rosa, *Weltbeziehungen im Zeitalter der Beschleunigung. Umriss einer neuen Gesellschaftskritik*, Berlin 2012.
- 3 Hervorzuhebende Ausnahmen: Urs Lindner, *Marx und die Philosophie. Wissenschaftlicher Realismus, ethischer Perfektionismus und kritische Sozialtheorie*, Stuttgart 2013; Ingo Elbe, *Marx im Westen. Die neue Marx-Lektüre in der Bundesrepublik seit 1965*, Berlin 2010.

des marxschen Werks nach wie vor mit dem Stigma der Orthodoxie zu kämpfen hat.

Die in der kritischen Theorie einsetzende Sprachlosigkeit, sobald wirtschaftliche Themen berührt werden, ist sachlich unbegründet. Weder kann davon die Rede sein, dass sämtliche ökonomiekritischen Aufgaben hinreichend bewältigt wären – so sind nicht nur die Debatten um die marxsche Werttheorie abgeschlossen, es fehlt auch eine fundierte Auseinandersetzung mit der neoklassischen Wirtschaftstheorie –, noch mangelt es an außerwissenschaftlichen Anreizen: In der medialen Berichterstattung und öffentlichen Diskussion nehmen ökonomische Probleme seit Jahren einen hervorragenden Platz ein; auch die privaten Ängste kreisen in Zeiten prekärer Beschäftigung zu einem erheblichen Teil um die Arbeitswelt. Die praktische Relevanz wirtschaftlicher Grundsatzfragen bildet sich in der kritischen Theorie jedoch kaum mehr ab:

Wahrscheinlich war der Abstand zwischen den Erfahrungen der sozialen Lebenswelt und den Themen der gesellschaftstheoretischen Dauerreflexion noch nie so groß wie heute: Während hier der Begriff der gesellschaftlichen Arbeit kaum mehr von allgemeiner Bedeutung ist, kreisen dort um ihn stärker die Nöte, Ängste und Hoffnungen der Betroffenen.⁴

Axel Honneth, von dem ein größerer Teil dieser Arbeit handelt, gehört zu den wenigen Intellektuellen mit kritischem Anspruch, die aus soziologischer und philosophischer Perspektive etwas Grundsätzliches über den modernen Kapitalismus zu sagen haben. Er knüpft dabei an ein Werk an, das gemeinhin nicht gerade als Musterbeispiel kritischen Denkens gilt: an Hegels *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Der besondere Vorzug der *Grundlinien* besteht nach Honneth darin, die lebensweltlich bereits realisierte Vernunft in den Mittelpunkt zu rücken. Die moralischen Grundlagen der Gesellschaftskritik, so Honneth, müssen nicht konstruiert, sondern philosophie- und realgeschichtlich *rekonstruiert* werden.

Mein Interesse an der hegelschen Wirtschaftsphilosophie ist ein anderes. Es ist nicht, wie bei Honneth, von der Überzeugung getragen, Hegels Unternehmen müsse (unter Absehung seines metaphysischen Unterbaus) bloß empirisch aktualisiert werden. Vielmehr möchte ich zeigen, aus welchen Gründen eine der anspruchsvollsten Theorien, die die bürgerliche Gesellschaft trotz ihres Atomismus der Sittlichkeit zuordnet, letztlich scheitert. Dennoch kann Hegels Wirtschaftsphilosophie nicht einfach zu den Akten gelegt werden. Während in der kritischen Gesellschaftstheorie die Tendenz vorherrscht, Hegel entweder zu ignorieren, weil er das obrigkeitstaatliche Denken verkörpere, oder ihm als wichtigen Be-

4 Axel Honneth, »Arbeit und Anerkennung«, in: ders. (Hg.), *Das Ich im Wir. Studien zur Anerkennungstheorie*, Berlin 2010, 79.

zugspunkt für das Denken von Karl Marx eine würdige, aber eben nur hagiographisch interessante Nebenrolle zuzubilligen, gehe ich davon aus, dass eine Auseinandersetzung mit Hegels Sittlichkeitslehre für die kritische Theorie produktiv ist: Sie gibt instruktive Hinweise darauf, welche normativen Gründe gegen die kapitalistische Wirtschaftsverfassung sprechen und welche Formen der Sozialität ein freies Gemeinwesen auszeichnen.

Über ihre normativen Grundlagen hat sich die kritische Gesellschaftstheorie in ihren Anfängen kaum Rechenschaft abgelegt. Schon bei Marx ist die indifferente bis ablehnende Haltung gegenüber Moral und Moralphilosophie auffällig; wie auch später Sigmund Freud⁵ gilt ihm Moral und Moralphilosophie eher als Gegenstand denn als Fundament der Kritik. Unabhängig davon, welche sachlichen Gründe ihn zu dieser Haltung bewogen haben, ist offenkundig, dass seine Kapitalismuskritik auf bestimmten normativen Überzeugungen beruht – schon seine Verwendung »dichter ethischer Begriffe«⁶ wie Ausbeutung, Fetischismus oder Entfremdung zeigt dies an. Die von Lenin zustimmend zitierte Einschätzung Werner Sombarts, es finde sich im »ganzen Marxismus von vorne bis hinten auch nicht ein Gran Ethik«⁷, sagt deshalb mehr über den traditionellen Marxismus als über Marx und sein Hauptwerk aus.

Autoren, die den normativen Implikationen der epistemischen Kritik nachgehen, lassen sich in aller Regel einer kantianischen (Rainer Forst, Christine Zunke), diskursethischen (Karl-Otto Apel, Jürgen Habermas) oder aristotelischen Tradition (Christoph Henning, Urs Lindner) zuordnen: Der gesellschaftskritische Mainstream beruft sich auf die reine praktische Vernunft, die notwendigen Präsuppositionen der Rede oder auf einen bestimmten Gedanken von Perfektion. Axel Honneth bildet auch hier eine Ausnahme. Er ist davon überzeugt, dass die dominanten Traditionen der normativen praktischen Philosophie unter sozialphilosophischem Gesichtspunkt nur wenig anzubieten haben. Hegels Reflexion über das Wesen der Freiheit führe hingegen auf Selbst- und Weltbezüge, die für die Wirtschaft eines freien Gemeinwesens maßgeblich wären. Ich teile diesen Grundgedanken – nicht jedoch Honneths Ausführung. Wie ich in dieser Arbeit zeige, umfasst Hegels Sittlichkeitsverständnis nicht bloß Formen kooperativer, sondern im engeren Sinne auch Formen *gemeinschaftlicher* Lebensführung, in

5 Siehe hierzu Moris Vollmann, *Freud gegen Kant? Moralkritik der Psychoanalyse und praktische Vernunft*, Bielefeld 2010.

6 Urs Lindner, »Epistemologie, Wissenschaft und Ethik. Zum Kritikbegriff der marxischen Kritik der politischen Ökonomie«, in: Ingo Elbe u. Sven Ellmers (Hg.), *Die Moral in der Kritik. Ethik als Grundlage und Gegenstand kritischer Gesellschaftstheorie*, Würzburg 2011, 105.

7 Wladimir Iljitsch Lenin, »Der ökonomische Inhalt der Volkstümlerrichtung und die Kritik an ihr in dem Buch des Herrn Struve«, in: *Werke*, Bd. 1, Berlin 1961, 436.

denen etwas anderes und wichtigeres im Vordergrund steht als die wechselseitige Ergänzungsbedürftigkeit einzelner Interessen: die Freiheitserfahrung lebendiger Resonanz im Gemeinsamen, das »Leben im Allgemeinen *für* das Allgemeine« (Wannenmann, 113, § 89). Honneth, so werde ich ausführen, trägt diesem Aspekt der Sittlichkeit mit seinem individualistischen Verständnis sozialer Freiheit nur ungenügend Rechnung – dabei ist es genau dieser Aspekt, der die bleibende Attraktivität einer Wirtschaftstheorie ausmacht, die sich weder aufrechterhalten noch aktualisieren lässt.

Einleitung

Hegels Interesse an ökonomischen Fragen lässt sich bis in die Berner Zeit nachweisen, in der er empirische Studien zum örtlichen Finanzwesen durchführte.¹ Ob er für diese Arbeiten bereits Literatur der (schottischen) politischen Ökonomie heranzog, wie Norbert Waszek vermutet², lässt sich zwar nicht beweisen³, jedoch ist von Karl Rosenkranz überliefert, dass Hegel 1799 einen Kommentar zu James Stuarts *An Enquiry into the Principles of Political Economy* schrieb (der allerdings verlorenging).⁴

Hegels Beschäftigung mit der politischen Ökonomie beginnt nicht nur früh, sondern sticht innerhalb der klassischen deutschen Philosophie besonders hervor. Kant bestimmte in der *Kritik der Urteilskraft* die ökonomischen Theorien der Haus-, Land- und Staatswirtschaft noch als technische oder pragmatische Disziplinen, das heißt als Lehren der Mittelwahl zur Erreichung von Zwecken, die aus der praktischen Philosophie herausfallen.⁵ Unter dieser Voraussetzung konnte die bürgerliche Gesellschaft bei ihm nur implizit, nämlich unter rechtsphilosophischem Gesichtspunkt thematisch werden (wie in der *Metaphysik der Sitten*). Bei Hegel erhalten die ökonomischen Fragen, die zunehmend drängender werden und in denen nach Hegels fester Überzeugung mehr zur Debatte steht als die Verteilung des materiellen Reichtums, schon auf den ersten Blick einen ganz an-

- 1 Fragmente sind abgedruckt in Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Gesammelte Werke*, Bd. 3, Hamburg 1991, 223-233.
- 2 Norbert Waszek, »Hegels Lehre von der ›bürgerlichen Gesellschaft‹ und die politische Ökonomie der schottischen Aufklärung«, in: *Dialektik*, 1995/3, 40; ders., »Auf dem Weg zur Reformbill-Schrift. Die Ursprünge von Hegels Großbritannienrezeption«, in: Christoph Jamme u. Elisabeth Weisser-Lohmann (Hg.), *Politik und Geschichte. Zu den Intentionen von G. W. F. Hegels Reformbill-Schriften*, Bonn 1995.
- 3 Zu diesem Schluss kommt auch Albena Neschen, *Ethik und Ökonomie in Hegels Philosophie und in modernen wirtschaftsethischen Entwürfen*, Hamburg 2008, 51 ff.
- 4 Karl Rosenkranz, *Georg Wilhelm Friedrich Hegels Leben*, Darmstadt 1998, 86.
- 5 Immanuel Kant, *Kritik der Urteilskraft*, in: *Kants Werke*, Akademie-Textausgabe, Bd. V, Berlin, New York 1968, 171-173.

deren Stellenwert: Er weist ihnen einen begründungslogisch hervorgehobenen Platz in der Systematik seiner Philosophie des objektiven Geistes zu.

Hegels innovative Verwendung des Terminus ›bürgerliche Gesellschaft‹ zeigt zudem die Modernität seiner Wirtschaftsphilosophie an.⁶ Der Terminus wurde in die politische Philosophie durch Aristoteles eingeführt, der am Anfang seiner *Politik* den Begriff *koinonía politikè* (politische Gemeinschaft) für das Leben der Bürger in der Polis verwendet; später wurde *koinonía politikè* mit *societas civilis* (bürgerliche Gesellschaft) ins Lateinische übersetzt. In der griechisch-lateinischen Sprachtradition sind die politische Gesellschaft und die bürgerliche Gesellschaft jedoch nicht nur Synonyme, sondern der staatsfreie Raum, der seit dem frühen 19. Jahrhundert mit ›bürgerliche Gesellschaft‹ angesprochen ist, war gänzlich anders verfasst als sein neuzeitliches Pendant. Während die mit der Selbstverwaltung und Selbstregierung befassten Bürger frei und einander gleichgestellt waren, beruht der Hausverband (*oïkos*), in dem das Lebensnotwendige besorgt wird, auf persönlichen Herrschaftsverhältnissen – und es ist neben dem Ausschluss der Metoiken diese Abgrenzung zur häuslich-ökonomischen Abhängigkeit, die den griechischen Polis-Bürger ausmacht:

Diese Gleichheit innerhalb der Polis hat sicher sehr wenig mit unserer Vorstellung von Egalität gemein; sie bedeutete, daß man es nur mit seinesgleichen zu tun hatte und setzte so die Existenz von »Ungleichen« voraus⁷.

- 6 Vgl. für die folgenden Ausführungen Manfred Riedel, »Gesellschaft, bürgerliche«, in: Otto Brunner, Werner Conze u. Reinhart Koselleck (Hg.), *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Stuttgart 2004.
- 7 Hannah Arendt, *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, München 2002, 42. Weil die griechischen Poleis niemals reiner Selbstzweck waren, sondern immer auch der materiellen Aneignung dienten, verstärkte die Tendenz zur rechtlichen und ökonomischen Angleichung unter den Bürgern die Abgrenzung gegenüber den Ungleichen sogar: »Das Kollektiv der Bürger wollte die mit dem Bürgerstatus verbundenen massiven Privilegien mit möglichst wenigen teilen. Die politische Einheit der Bürger stellte, nicht nur in Athen, einen begrenzt solidarischen Verband dar, der sich nach außen abgrenzte und auch bereit war, Teile aus den eigenen Reihen auszuschließen. Hierin zeigt sich überdeutlich, dass nur eingeschränkt von einem Egalitarismus der Polis zu reden ist. Zwar war man in der Demokratie um Gleichheit unter den Bürgern bemüht, so dass die herkömmliche Schichtung der Bürgerschaft in Adel und Demos an Bedeutung verlor. Dies gilt besonders in politischer, mit starken Einschränkungen auch in wirtschaftlicher Hinsicht, in dem Sinne nämlich, dass die ärmeren Bürger dort, wo sie dazu in der Lage waren, in der Demokratie also, sich bemühten, die vermögenden Bürger nach Kräften auszunehmen. Man befürchtete ferner bei zu großen Vermögensdifferenzen zu Recht Konflikte innerhalb der Bürgerschaft. Die andere Seite dieser egalitären Tendenz innerhalb der Bürgerschaft ist jedoch, dass diese insgesamt sich als Kriegeradel zu etablieren suchte, der von der Arbeit anderer zu leben trachtete. Dies ist nicht nur in Sparta zu beobachten, wo die Vollbürger, die sich ›Gleiche‹ nannten, die Messenier beherrschten und sie für sich arbeiten ließen, sondern in anderer Form auch in Athen, wo man auf Kosten der Bundesgenossen bzw. Unterworfenen

Die sprachliche Tradition, die zwischen bürgerlicher und politischer Gesellschaft nicht unterscheidet und die von »Aristoteles bis zu Albertus Magnus, Thomas von Aquin und Melanchthon, ja selbst von Bodinus bis zu Hobbes, Spinoza, Locke und Kant in Geltung geblieben war«⁸, wird von Hegel nicht weitergeführt. Mit den *Grundlinien der Philosophie des Rechts* reserviert er den Terminus ›bürgerliche Gesellschaft‹ für eine eigenständige Sphäre zwischen der Familie und dem Staat, in der das Recht der Besonderheit zum Tragen komme. Der Begriff reflektiert das neuzeitliche Auseinandertreten von Staat und Gesellschaft: Zum einen entsteht eine öffentliche Staatsgewalt, die den im *Ancien Régime* verbreiteten Privatbesitz an Ämtern beseitigt, dadurch ihre Steuerungsmöglichkeiten enorm erweitert sowie Rechtssystem und Verwaltung effektiver gestaltet.⁹ Zum anderen wird der alte Hausverband aufgelöst und die moderne Ökonomie freigesetzt: An die Stelle der persönlichen Abhängigkeiten, die noch Kant in dem Abschnitt »Von dem auf dingliche Art persönlichen Recht«¹⁰ abhandelte, tritt in der bürgerlichen Gesellschaft die rein sachliche Abhängigkeit selbstinteressierter Individuen: Die »concrete Person, welche sich als *Besondere* Zweck ist, als ein Ganzes von Bedürfnissen und eine Vermischung von Naturnothwendigkeit und Willkühr« (R, 160, § 182), kann ihre Ziele nicht direkt, das heißt mittels Gewalt erreichen, sondern muss sich auf die Interessen anderer, gleichermaßen freier Personen beziehen. Weil sie auf die Bedürfnisse der anderen Personen jedoch nur mit instrumentellen Hintergedanken eingeht, stellt die bürgerliche Gesellschaft, dieser »Kampfplatz des individuellen Privatinteresses Aller gegen Alle« (R, 241, § 289 A), nach Hegel »zunächst den Verlust der Sittlichkeit dar« (R, 159, § 181).

Was Hegel unter Sittlichkeit versteht, erörtere ich in Kapitel 1.1. In Kapitel 1.3 zeige ich, warum Hegel den Verlust der Sittlichkeit mit dem Vorbehalt »zunächst« versieht: Seine Theorie der bürgerlichen Gesellschaft hat eine sittliche Pointe, das heißt, sie ist weniger liberal, als es zunächst den Anschein hat.

Einerseits weisen Hegels Ausführungen zum ›System der Bedürfnisse‹ in grundlegenden Punkten Übereinstimmungen mit der politischen Ökonomie auf –

Poleis, der Sklaven und der Metoiken lebte.« (Tobias Reichardt, »Unpersönliche Herrschaft in der griechischen Polis«, in: Ingo Elbe, Sven Ellmers u. Jan Eufinger (Hg.), *Anonyme Herrschaft. Zur Struktur moderner Machtverhältnisse*, Münster 2012, 96).

- 8 Manfred Riedel, »Der Begriff der ›Bürgerlichen Gesellschaft‹ und das Problem seines geschichtlichen Ursprungs«, in: ders., *Studien zu Hegels Rechtsphilosophie*, Frankfurt am Main 1969, 142.
- 9 Siehe Heide Gerstenberger, *Die subjektlose Gewalt. Theorie der Entstehung bürgerlicher Staatsgewalt*, Münster 2006.
- 10 Immanuel Kant, *Metaphysik der Sitten*, in: *Kants Werke*, Akademie-Textausgabe, Bd. VI, Berlin, New York 1968, 276 ff.

Norbert Waszek hat dies in seiner viel beachteten Studie *The Scottish Enlightenment and Hegel's Account of ›Civil Society‹* detailliert herausgearbeitet. Hegel selbst weist mit einer begrifflichen Unterscheidung darauf hin, welche ökonomische Wissenschaft dem ›System der Bedürfnisse‹ zugrunde liegt: »Es ist aber nicht die Staatswirtschaft, von der wir hier sprechen« (Wannenmann, 117, § 92). In Abgrenzung zum kameralistisch konnotierten Begriff der ›Staatswirtschaft‹, der die staatlichen Wirtschaftsaktivitäten und die Finanzverwaltung meint, verwendet Hegel den der ›Staatsökonomie‹. »Die *Staats-Oekonomie* ist [...] eine der Wissenschaften, die in neuerer Zeit als ihrem Boden entstanden ist.« (R, 165, § 189 A) Als Vertreter dieser neuen, von der Willkür des Einzelnen ausgehenden Wissenschaft nennt er Adam Smith, David Ricardo und Jean-Baptiste Say – nicht Johann Heinrich Gottlob von Justi, nicht Johann Joachim Becher und auch sonst keinen Autor, der dem Merkantilismus oder Kameralismus zuzurechnen ist. Eine »regierungssüchtige Gesinnung«, die nach Rudolf Haym in den *Grundlinien* zur Rechtfertigung der »in Preußen waltenden Polizeigelüste«¹¹ geführt habe, spricht gerade nicht aus Hegels Theorie der bürgerlichen Gesellschaft – hier ist Waszek uneingeschränkt zuzustimmen.

Andererseits stehen seine Studien exemplarisch für die Verzerrungen einer Interpretationsrichtung, die ihr Hauptaugenmerk auf das ›System der Bedürfnisse‹ richtet, das heißt auf die Auflösung der traditionellen Sittlichkeit und auf die ökonomische Emanzipation von staatlicher Bevormundung. Hegel erscheint dann folgerichtig als Vertreter einer freien Marktwirtschaft, in der Eingriffe nur für den seltenen Fall des Marktversagens vorgesehen sind:

Wichtig ist jedoch, daß Hegel hier das ökonomische Gleichgewicht, das die freie Marktwirtschaft herbeiführt, als das ›Allgemeine‹, als den Normalfall betrachtet, demgegenüber der Eingriff zugunsten des Individuums als das ›Besondere‹, als die Ausnahme erscheint.¹²

Hier bin ich anderer Ansicht. Hegel lässt sich dem Liberalismus nicht eindeutig zurechnen – auch nicht einem Liberalismus, der vor seinen schlimmsten Auswüchsen durch direkte staatliche Interventionen bewahrt wird. Vielmehr setzt Hegel auf die weitreichende Selbstregulation einer korporativ verfassten Wirtschaft – nicht, weil er die Entwicklungen seiner Zeit nicht zur Kenntnis nähme, sondern umgekehrt, weil er vor dem Hintergrund einer allgemeinen Desillusion über Smith' »utopischen Kapitalismus«¹³ schreibt. In England stellt sich nämlich die erhoffte Wachstumsspirale, die auch ein steigendes Einkommen der Lohnar-

11 Rudolf Haym, *Hegel und seine Zeit. Vorlesungen über Entstehung und Entwicklung, Wesen und Werth der hegel'schen Philosophie*, Berlin 1857, 385.

12 Waszek, »Hegels Lehre von der ›bürgerlichen Gesellschaft‹«, 43 f.

13 Der Begriff geht zurück auf Pierre Rosanvallon, *Le Capitalisme utopique. Critique de l'idéologie économique*, Paris 1979.

beiter vorsah, nicht ein. Stattdessen nimmt mit dem Reichtum zugleich die Anzahl der Armen, Bettler, Lasterhaften und Vagabunden zu. In der Folge entwickelt sich zwischen 1790 und 1820 ein Diskurs über das Armenrecht, in dem nicht die auf freier Lohnarbeit basierende Marktwirtschaft infrage gestellt, sondern auf Grundlage des Liberalismus nach Auswegen gesucht wird, um die Vermengung zweier Schichten zu verhindern:

Was sich in dieser unübersichtlichen Problematisierung von Armut und Pauperismus herauskristallisiert, ist die Einsicht, dass die von Adam Smith zum Programm erhobene Regierungsweise der Menschen in der zivilen Verkehrsgesellschaft eine entscheidende Schwäche aufweist: Allein über das soziale Regime der freien Lohnarbeit lassen sich nicht alle Armen in der civil society regieren. Es verbleibt neben dem Heer der arbeitenden Armen (labouring poor) eine immer zahlreicher und sozial wie politisch gefährlicher werdende Masse von sogenannten »faulen«, »bedürftigen« und moralisch »sorglosen« Armen (idle, indigent, improvident poor)¹⁴.

Dass die Gesellschaft sich in eine Klassengesellschaft spaltet, ist allerdings hier weniger das Problem. Unerträglich dagegen ist diesem Denken die gewissermaßen unhygienische Vermischung der anständigen, arbeitenden Armen mit diesen »Überflüssigen«, den faulen und sorglosen Armen. Dementsprechend wird man Überlegungen zu einer Politik der Separation, der Trennung und Unterscheidung in Angriff nehmen. Es gilt, eine unüberbrückbare, feste Linie zwischen beiden Räumen, zwischen dem Armen und dem Pauper zu errichten.¹⁵

Diese Überlegungen gehen in zwei unterschiedliche Richtungen: Während Thomas Robert Malthus vorschlägt, das Armenrecht abzuschaffen, um die Überzähligen ihrem Schicksal, das heißt dem Tod durch Hunger und Pestilenz, zu überlassen¹⁶, spricht sich Jeremy Bentham für eine Reform des Armenrechts aus, in deren Zentrum die landesweite Einführung von Arbeitshäusern steht. Bentham, Begründer des Utilitarismus, sieht die Vorzüge des Arbeitshauses darin, dass es mit dem Pauper eine ansonsten brachliegende Ressource nutzbar macht und für den Rest der Bevölkerung Begegnungen mit Bettlern auf ein Minimum reduziert – Begegnungen, die, je nach Gemüt des Betrachters, Abscheu oder Mitleid hervorrufen und somit das Gesamtwohl mindern.¹⁷

Hegel war nicht nur mit den englischen Verhältnissen und Diskursen vertraut; in den deutschen Gebieten traten ähnlich schwerwiegende Probleme auf: Im Handwerk stieg nach 1815 die »Zahl der Klein- und Alleinmeister mit kümmerlicher Existenzgrundlage [...] ebenso an wie die Zahl der Gesellen ohne Zu-

14 Matthias Bohlender, »Liberales Regierungsdenken. Zur Genealogie einer politischen Rationalität«, in: Ingo Elbe, Sven Ellmers u. Jan Eufinger (Hg.), *Anonyme Herrschaft. Zur Struktur moderner Machtverhältnisse*, Münster 2012, 181.

15 Bohlender, »Liberales Regierungsdenken«, 182.

16 Siehe Matthias Bohlender, *Metamorphosen des liberalen Regierungsdenkens. Politische Ökonomie, Polizei und Pauperismus*, Weilerswist 2007, 143-174.

17 Siehe Bohlender, *Metamorphosen des liberalen Regierungsdenkens*, 175-198.

kunftsperspektive.« Auf dem Land vergrößerten sich infolge des allgemeinen Bevölkerungswachstums die unterbäuerlichen Schichten, jedoch konnten das Gesinde und die Tagelöhner

nur zum Teil in der expandierenden Landwirtschaft Beschäftigung finden, so daß es auch hier zu Verelendungs- und Verarmungserscheinungen kam. Im ganzen lebten, schätzt man, im deutschen Vormärz rd. zwei Drittel aller Familien in so gedrückten Verhältnissen, daß sie normalerweise bei einem 12- bis 14-stündigen Arbeitstag unter Mithilfe aller Familienangehörigen ihren Lebensunterhalt knapp, dürftig und unter dauerndem Mangel bestreiten konnten, bei persönlichem Unglück, Krankheit, Mißernte oder Arbeitslosigkeit aber sofort der akuten Not, dem Hunger und dem Elend ausgeliefert waren. Eine Industrie, die diesen Millionen Menschen Arbeit und Verdienst hätte verschaffen können, gab es noch nicht.¹⁸

Die sozialstrukturellen Probleme erzeugen in England wie in den deutschen Gebieten eine weitreichende Beunruhigung, die auch Hegels Interesse am ›Pöbel‹ zugrunde liegt: Wie ist der Desintegration eines wachsenden Bevölkerungsteils zu begegnen? Jedoch fragt Hegel nicht nach den Möglichkeiten einer *liberalen Regulierung*; seine Antwort auf die Verarmung und Verpöbelung unterscheidet sich deutlich von den britischen Vorschlägen, die Smith' Gesellschaftsmodell gar nicht hinterfragen, sondern voraussetzen.

Es wird sich zeigen, dass sich Hegels Wirtschaftsphilosophie einer pauschalen Zuordnung entzieht: Auf der einen Seite ist das ›System der Bedürfnisse‹ an Politischen Ökonomen orientiert, die dem Merkantilismus nicht mehr eindeutig zuzurechnen sind (Steuart) oder die das vorherrschende Gesellschaftsverständnis revolutionieren (Smith); zudem reagiert Hegel mit seiner Thematisierung des Pöbels auf neuere Entwicklungen. Auf der anderen Seite stellt seine korporative, auf die Innensteuerung des Gewerbes setzende Wirtschaftstheorie den Versuch dar, die neue Gesellschaft mit der *alten* zu versöhnen. Dass Philosophie »ihre Zeit in Gedanken erfaßt« (R, 15, Vorrede), zeigt sich in Hegels ökonomischen Überlegungen überdeutlich; sie sind Ausdruck einer Sattelzeit (Koselleck) oder Epochenschwelle (Blumenberg): Die alten Wirtschaftsprinzipien entsprechen für Hegel nicht mehr dem erreichten Freiheitsbewusstsein, die neuen Wirtschaftsprinzipien wiederum führen für sich genommen ins Verderben; weder ist ihre Legitimität absolut noch sind die alten Strukturen aus Vernunftsicht völlig überholt. Deutlich wird dies nicht nur in Hegels Festhalten an der Korporation. Wie ich in einer kritischen Auseinandersetzung mit der bisher gründlichsten Studie zu Hegels Wirtschaftstheorie – *Hegel als Ökonom* von Birger P. Priddat – zeigen werde (1.3.2), billigte Hegel dem Verhältnis von Lohnarbeit und Kapital, das für

18 Manfred Botzenhart, *Reform, Restauration, Krise. Deutschland 1789-1847*, Frankfurt am Main 1985, 97 bzw. 98.

uns heute so selbstverständlich ist, keine konstitutive Rolle zu, sondern orientierte sich um der Freiheit willen am klassischen Modell von Meister und Geselle.

Hegels Plädoyer für eine reflexive Modernisierung, die das Gute des Alten verändernd bewahrt, um die Zukunft vor sich selbst zu schützen, ist gleichbedeutend mit einer Kritik utopischen Denkens; er lehnte es stets ab, der sozialen Realität ein ihr äußerliches normatives Ideal entgegenzuhalten. So heißt es gleich im ersten Paragraphen, die Rechtsphilosophie habe »die *Idee des Rechts*, den Begriff des Rechts und dessen Verwirklichung zum Gegenstande.« (R, 23, § 1) Die Vernunft sei

keine leere Vorstellung, sondern das Stärkste, das allein Machthabende. Es wäre eine leere, irreligiöse Vorstellung, das Göttliche sei nicht mächtig genug, sich Existenz zu verschaffen, das Wahre sei nur jenseits des blauen Himmels oder im subjektiven Gedankens, bloß im Innern. (Ringier, 5)

Mit der Darstellung des Rechts *als Idee* beabsichtigt Hegel, die kantische Kluft zwischen Sein und Sollen zu überwinden. Mit diesem Anspruch verbindet Hegel einen zweiten. Begriff und Realität sind ihm zufolge niemals deckungsgleich, auch wenn der Doppelsatz aus der Vorrede der *Grundlinien* häufig so verstanden wurde: »*Was vernünftig ist, das ist wirklich, und was wirklich ist, das ist vernünftig.*« (R, 14, Vorrede) Der Doppelsatz, der schon für viele Zeitgenossen zu belegen schien, dass Hegel sich der Restaurationspolitik angedient habe¹⁹, könne, so Hegels Rechtfertigung, nur für denjenigen anstößig sein, der zwischen

19 Diesen Faden nahm in den 1970er Jahren Karl-Heinz Iltling auf: Wie er anhand der Stellung des Monarchen, den Differenzen zur *Ständeschrift* und der Vorrede darlegt, sei die publizierte Rechtsphilosophie im Vergleich zu den Vorlesungen und anderen Publikationen vor und nach 1820 deutlich konservativer gestimmt. Iltling sieht darin den Versuch Hegels, sich durch Opportunismus der Gefahren zu erwehren, die von den Karlsbader Beschlüssen und der sogenannten Demagogenverfolgung ausgingen: Aufgrund seiner engen Verbindung zur burschenschaftlichen Bewegung habe Hegel nämlich allen Grund gehabt, sich zum erweiterten Kreis der Verdächtigen zu zählen. Er habe daraufhin eine im Spätsommer 1819 bereits druckfertige (und nach Iltings Vermutung deutlich liberalere) Fassung seiner Rechtsphilosophie zurückgezogen und gründlich umgearbeitet (vgl. Karl-Heinz Iltling, »Einleitung. Die ›Rechtsphilosophie‹ von 1820 und Hegels Vorlesungen über Rechtsphilosophie«, in: Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Vorlesungen über Rechtsphilosophie. 1818-1831*, Bd. 1, Stuttgart-Bad Cannstatt 1974). Diese These kann als widerlegt gelten. Es ist wahrscheinlicher, dass Hegel im Spätsommer 1819 sein Manuskript noch nicht abgeschlossen hatte, sondern, wie auch in anderen Fällen, beabsichtigte, Teile der *Grundlinien* nach und nach in Druck zu geben. Es spricht viel dafür, dass die Zensur Hegel keine großen Sorgen bereitete (siehe hierzu Hans-Christian Lucas u. Udo Rameil, »Furcht vor der Zensur. Zur Entstehungs- und Druckgeschichte von Hegels Grundlinien der Philosophie des Rechts«, in: *Hegel-Studien* 15 (1980)). Andererseits gilt es, die von Iltling angesprochenen Sachfragen ernst zu nehmen. Bis heute fehlt eine große Studie, die auf Grundlage aller mittlerweile erschlossenen Quellen Hegels politische Philosophie systematisch, historisch und werkgeschichtlich informiert einordnet.

bloßer Existenz und *wahrhafter Wirklichkeit* nicht zu unterscheiden wisse: »Man muß das Unausgebildete und das Überreife nur nicht wirklich nennen.« (Unb. II, 37, Vorwort) Besonders deutlich wird Hegels Grundgedanke in der Vorlesungsnachschrift Ringier von 1819/20, in der der Doppelsatz so widergegeben ist:

was vernünftig ist, ist wirklich und umgekehrt, aber nicht in der Einzelheit und dem Besonderen, das sich verwirren kann. (Ringier, 8)

Daraus ergibt sich, dass noch das rechtsphilosophische Projekt der affirmativen Explikation vernunftgewirkter Lebenswelten in ein Spannungsverhältnis zur Empirie gerät. Eine Philosophie, die nicht bereit ist, den Rechtsbegriff von der Rechtswirklichkeit zu trennen, muss zwangsläufig aufzeigen, wie die sittlichen Institutionen als realisierte Vernunft ihr Potential noch besser entfalten könnten, als dies bisher der Fall war. Als immanent ansetzende Kritik ist Hegels Sittlichkeitslehre, so Axel Honneth, »Vorausentwurf[...] noch nicht ausgeschöpfter Entwicklungspfade.« (RF, 27) Sosehr es richtig ist, dass Hegel seine Aufgabe nicht darin sah, dem Staat Reformvorschläge zu unterbreiten – denn hier komme die Philosophie unweigerlich zu spät –, lässt Hegels Darstellung der institutionell bereits realisierten Vernunft auch immer die Mängel des Bestehenden hervortreten. Die Deskription der Vernunftwirklichkeit trägt notwendig präskriptive Züge, weil die Realität niemals reiner Ausdruck der Vernunft ist. Besonders deutlich wird dies in der Korporationslehre.

Hegels Gedanke, angesichts der materiellen wie ideellen Desintegration bedürfe es der Stärkung der das Zunftwesen beerbenden Berufsgenossenschaften, ist keine Innovation der *Grundlinien*, sondern findet sich bereits im *System der Sittlichkeit* angedacht. Bereits 1802/03 erhofft sich Hegel von der »Constitution des Standes in sich«, dass sich jeder Bürger als Teil eines »lebendige[n] Allgemeine[n]« versteht, dass der »Trieb nach unendlichem Reichthum selbst ausgerottet ist«²⁰, dass die Reichen ihren erworbenen Reichtum mindern, indem sie ihn für die Zwecke des Standes verwenden. Diesen Grundgedanken wird Hegel am weitesten in den *Grundlinien* und in seinen rechtsphilosophischen Vorlesungen ausarbeiten, weshalb sie im Mittelpunkt dieser Arbeit stehen.²¹ Die Bedeutung, die er hier der ständischen Selbstverwaltung beimisst, lässt sich bereits an ihrer systematischen Stellung ablesen: Die Korporation beschließt die Theorie der bürgerlichen Gesellschaft. Jene nicht in diese einzubeziehen, wäre einer Darstellung der hegelschen Rechtsphilosophie vergleichbar, die das abstrakte Recht und die Moralität abdeckt, in der die Sittlichkeit jedoch fehlt.

20 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, »System der Sittlichkeit [Critik des Fichteschen Naturrechts]«, in: ders., *Gesammelte Werke*, Bd. 5, Hamburg 1998, 354, 355.

21 Zu Hegels Thematisierung der Ökonomie in der Berner, Frankfurter und Jenaer Zeit siehe Neschen, *Ethik und Ökonomie*.

Wie ich in Kapitel 1.3 und im Zwischenfazit argumentieren werde, sieht sich Hegels Idee einer korporativen Wirtschaftsverfassung vor unlösbare Probleme gestellt, weshalb ich mit Marx' Kritik der politischen Ökonomie eine alternative Theorie der bürgerlichen Gesellschaft vorstelle (Kapitel 2). Diese Theorie wird von Axel Honneth (Kapitel 3) aus noch zu erörternden Gründen verworfen. Anhand seiner Monographien *Leiden an Unbestimmtheit* (2001) und *Das Recht der Freiheit* (2012) stelle ich zwei Vorschläge vor, wie auf die Probleme in Hegels Konzeption reagiert werden kann. Dabei wird sich u.a. zeigen, dass Honneths jüngster Vorschlag zur Aktualisierung der Korporationsidee auf einem Sittlichkeitsbegriff beruht, der sich in wesentlichen Punkten vom hegelschen Vorbild unterscheidet. Nach einer kritischen Darstellung von Honneths normativer Rekonstruktion des Marktes nehme ich diesen Faden in Kapitel 4 wieder auf: Hegels Sittlichkeitsverständnis bringt einen Begriff reflexiver Freiheit zum Ausdruck, den ich zunächst vom Freiheitsbegriff Immanuel Kants (4.1) unterscheiden werde, bevor ich abschließend (4.2) die Potentiale wie Zumutungen der hegelschen Sittlichkeitslehre für eine kritische Gesellschaftstheorie diskutiere.