

## **Hegel's Concept of Right**

### **Zum Begriff des Rechts bei Hegel**



Christoph Horn

(Universität Bonn; christoph.horn@uni-bonn.de)

**Abstract:** This article examines the foundations for the legitimacy of law from the perspective of Hegel's philosophy. In a first step, Kant's justification of law is discussed, as Hegel takes the Kantian model as a central point of (critical) reference. Then, in the Section 2, I discuss Hegel's reasons for rejecting the main strategies of justification of the legal order: natural law, contractarianism and legal positivism. This is further followed by a discussion of the meaning and scope of Hegel's contextualism, according to which there can be no practical normativity without a certain historical embedding. Finally, I describe a more traditional met-aphysical reading (supported among others by Kevin Thompson) that I consider to be the correct solution, contrasting it with Honneth's theory of recognition and Brandom's pragmatism.

**Keywords:** Hegel's concept of the right; justification of law; natural law; contractarianism; positivism.

Vielleicht die grundlegendste Aufgabe einer philosophischen Theorie des Rechts besteht in der Klärung der Frage nach der Legitimität einer Rechtsordnung. Die Legitimitätsfrage meint zunächst: (a) Wem kommt die Autorität zu, überhaupt eine Rechtsordnung zu etablieren und diese durchzusetzen? Sodann ist (b) zu fragen, auf welche Weise sich Normgeltung im Einzelnen rechtfertigen lässt: Woher stammen legitime Gesetze, Regeln und Verordnungen? Worin besteht die Quelle und das Kriterium ihrer Angemessenheit? Nennen wir den Aspekt (a) die Etablierungsfrage des Rechts und Aspekt (b) seine Normierungsfrage.

Was die möglichen Antworten auf die Legitimitätsfrage anlangt, muss man sorgfältig zwischen (a) und (b) unterscheiden. Mit Blick auf (a) kann man sich zweifellos Sozialverbände denken, deren Recht auf bloßen Zwang (auf das Interesse der Regierenden) zurückgeht oder auf die Autorität charismatischer Individuen oder auf religiöse Offenbarungen. Die charakteristisch moderne Antwort lautet aber, dass es *Staaten* sind, die für die Rechtsgeltung sorgen sollen. Staaten im modernen, von Max Weber formulierten Verständnis sind Herrschaftsagenturen, die in Bezug auf ein bestimmtes Volk und ein bestimmtes Territorium ein legitimes Gewaltmonopol innehaben. Sie sind befugt, eine Rechtsordnung zu etablieren, weil sie den Willen jedes Einzelnen oder des

Volkes insgesamt repräsentieren. Die legitimierende Gedankenfigur hierfür war meistens die Vertragsidee, der Kontraktualismus, gleichgültig ob er in einer eher individualistisch-prudentiellen Variante (wie bei Hobbes), in einer liberal-grundrechtebasierten Version (wie bei Locke) oder in einer kollektiv-gemeinwohlorientierten Weise (wie bei Rousseau) formuliert wird. Interessanterweise gilt das nicht für Hegel: Er wendet sich klar gegen das Vertragsmodell. Im Folgenden wird zu diskutieren sein, was genau er an dessen Stelle setzt.

Mit Blick auf (b) ergibt sich die wichtigste traditionelle Antwort aus dem Gedanken, dass Recht ein moralisches Fundament besitzen muss, um als legitimes Recht gelten zu können. Dass das Moralische oder – traditionell gesprochen – die Gerechtigkeit die Basis des Rechts bilden soll, ist uns aus der Naturrechtstradition geläufig. Wir finden diesen Gedanken seit den Stoikern, prominenterweise etwa in Augustins Formulierung *Lex iniusta non est lex* („Ein ungerechtes Gesetz ist überhaupt kein Gesetz“: *De libero arbitrio* I.5.11). Gerechtigkeit kann allerdings auch als eine zu anspruchsvolle oder als zu wenig praxisnahe Idee erscheinen, als dass man sie sinnvollerweise der Setzung von Recht zugrunde legen sollte. Stattdessen kann man auch einen institutionellen Prozeduralismus als Antwort auf die Normierungsfrage vorschlagen, wie dies der Rechtspositivismus seit der frühen Neuzeit tut. Auch hier schert Hegel aus der Hauptlinie der Moderne aus: Er ist weder Naturrechtstheoretiker noch Rechtspositivist. Im Folgenden versuche ich, seinen originellen Ansatz zusammenhängend zu erläutern<sup>1</sup>.

## I. Hegel und die Rechtskonzeption Kants

Wenn man sich nun klarzumachen versucht, welche Antwort Hegel auf die Legitimitätsfrage des Rechts zu geben versucht und wie sehr sie sich von der gerade skizzierten Hauptlinie der neuzeitlichen Rechtsphilosophie unterscheidet, ist es nützlich, sich zunächst kurz Kants Lösung anzusehen, weil Hegel sich von dieser besonders pointiert absetzt. Kants Antwort auf diese Frage lautet bekanntlich, dass die staatliche Rechtsordnung ein Gebot der praktischen Vernunft darstellt. Wie versteht Kant die Leistung der praktischen Vernunft im Feld des Rechtlichen? Nach Kantischer Auffassung haben wir es beim Recht mit einer Variante des Kategorischen Imperativs zu tun: denn unsere normative Rechtsidee enthält ebenso wie dessen Universalgesetz- sowie Naturgesetzformel aus der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* das Prinzip der regelförmigen Verallgemeinerung. Die Stelle lautet:

Das Recht ist also der Inbegriff der Bedingungen, unter denen die Willkür des einen mit der Willkür des andern nach einem allgemeinen Gesetze der Freiheit zusammen vereinigt werden kann (Kant, Rechtslehre VI, 230, 24–26).

---

<sup>1</sup> Inspirierende Arbeiten für diesen Versuch waren besonders die Arbeiten von Marek Siemek (2000) und Jakub Kloc-Konkołowicz (2015).

Entscheidend an der zitierten Rechtsdefinition ist, dass die Spielräume für die individuelle Nutzung der freien Willkür durch legitimes Recht *regelförmig (formal)* sowie in *verallgemeinerbarer* Weise („nach einem allgemeinen Gesetze“) miteinander kompatibel gemacht werden müssen. Kants einfache Idee ist: Normen, die den Gebrauch äußerer Freiheit regeln sollen, werden dadurch als akzeptables Recht identifizierbar, dass sie sich als formal korrekt gewählte, allgemeine Regeln erweisen lassen, welche die Freiheitsspielräume von Akteuren in objektiver und neutral-unparteilicher Weise koordinieren (statt des Testverfahrens der KI-Prozedur schlägt Kant hierfür übrigens das Gedankenexperiment allgemeiner Zustimmungsfähigkeit vor: den ‚Gemeinwillenstest‘).<sup>2</sup> Dem hat Hegel prominenterweise in seinen *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* Folgendes entgegengehalten:

So hat Kant zur Bestimmung der *Pflicht* (denn die abstrakte Frage ist, was ist Pflicht für den freien Willen) nichts gehabt als die Form der Identität, des Sich-nicht-Widersprechens, was das Gesetzte des abstrakten Verstandes ist (Hegel, Werke XX, 368).

Hegel kritisiert hier den in seinen Augen leeren und abstrakten Formalismus der reinen praktischen Vernunft Kants. Die klassische Stelle für diese Kritik findet sich in § 29 der *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (1821). Hegel sagt dort, Kants Rechtsbegriff enthalte „teils nur eine *negative* Bestimmung, die der Beschränkung, teils läuft das Positive, das allgemeine oder sogenannte Vernunftgesetz, die Übereinstimmung der Willkür des einen mit der Willkür des anderen, auf die bekannte formelle Identität und den Satz des Widerspruchs hinaus“ (Hegel, Werke VII, 80). Eine solche negative und inhaltsleere Rechtskonzeption erscheint ihm als Absurdität.<sup>3</sup> Der zweite Hauptvorwurf neben dem der ‚Leerheit‘, den Hegel gegen Kant bereits in seinem *Naturrechtsaufsatz* (1802) erhebt, ist, dass die reine praktische Vernunft den Dualismus nicht überwinden kann, den sie zwischen dem ‚Ideellen‘ und dem ‚Reellen‘ eröffnet:

---

2 Die Frage, wie nahe (oder fern) der Gemeinwillenstest dem KI-Verfahren tatsächlich steht, ist wegen der alten Kontroverse zwischen der ‚Derivationsthese‘ und der ‚Separationsthese‘ schwer zu beantworten. Einen dritten Interpretationsvorschlag unterbreite ich in einer anderen Quelle (Horn 2014).

3 Vgl. dazu schon die Bemerkungen in Hegel’s *Naturrechtsaufsatz*:

„Wenn Kant erkennt, daß ein allgemeines Kriterium der Wahrheit dasjenige sein würde, welches von allen Erkenntnissen ohne Unterschied ihrer Gegenstände gültig wäre, daß es aber klar sei, daß, da man bei demselben von allem Inhalt der Erkenntnis abstrahiert und Wahrheit gerade diesen Inhalt angeht, es ganz unmöglich und ungereimt sei, nach einem Merkmale der Wahrheit dieses Inhalts der Erkenntnisse, indem das Merkmal den Inhalt der Erkenntnisse zugleich nicht angehen soll, zu fragen, so spricht er eben damit das Urteil über das Prinzip der Pflicht und des Rechts, das durch die praktische Vernunft aufgestellt wird. Denn sie ist die absolute Abstraktion von aller Materie des Willens; durch einen Inhalt wird eine Heteronomie der Willkür gesetzt. Nun ist es aber gerade das Interesse zu wissen, was denn Recht und Pflicht sei; es wird nach dem Inhalt des Sittengesetzes gefragt, und es ist allein um diesen Inhalt zu tun; aber das Wesen des reinen Willens und der reinen praktischen Vernunft ist, daß von allem Inhalt abstrahiert sei, und also ist es an sich widersprechend, eine Sittengesetzgebung, da sie einen Inhalt haben müßte, bei dieser absoluten praktischen Vernunft zu suchen, da ihr Wesen darin besteht, keinen Inhalt zu haben“ (Hegel, Werke IV, 435).

Es ist an dem, was praktische Vernunft heißt, deswegen allein die *formelle* Idee der Identität des Ideellen und Reellen zu erkennen, und diese Idee sollte in diesen Systemen der absolute Indifferenzpunkt sein; aber jene Idee kommt nicht aus der Differenz und das Ideelle nicht zur Realität, denn ungeachtet in dieser praktischen Vernunft das Ideelle und Reelle identisch ist, bleibt doch das Reelle schlechthin entgegengesetzt. Dieses Reelle ist außer der Vernunft wesentlich gesetzt, und nur in der Differenz gegen dasselbe ist die praktische Vernunft, deren Wesen begriffen wird als ein Kausalitätsverhältnis zum Vielen, – als eine Identität, welche mit einer Differenz absolut affiziert [ist] und aus der Erscheinung nicht herausgeht. Diese Wissenschaft des Sittlichen, welche von der absoluten Identität des Ideellen und Reellen spricht, tut sonach nicht nach ihren Worten, sondern ihre sittliche Vernunft ist in Wahrheit und in ihrem Wesen eine Nichtidentität des Ideellen und Reellen (Hegel, Werke IV, 432).

Die soziale Realität unter die normative Vorgabe der praktischen Vernunft zu stellen, heißt nach Hegel unmittelbar so viel wie sie zu entzweiern, nämlich in ein ‚ideelles‘ und ein ‚reelles‘ Moment. Das ‚Reelle‘ ist die bereits bestehende Rechtsordnung mitsamt der Rechtstradition, der eingespielten Rechtspraxis und dem Rechtsempfinden – aber auch das konkrete soziale Leben im Allgemeinen. Überhaupt hat sich Hegel seit seiner Frühzeit gegen die Kantische Vorstellung von abstrakter Normativität gewandt. Schon um das Jahr 1800 vertrat Hegel die Auffassung, Kants Modell von Normativität sei mit der jüdischen Gebotsmoral des Alten Testaments in Verbindung zu bringen, welche er negativ bewertete und in einen Kontrast zur angeblich harmonischen und naiven Naturreligion des antiken Griechenlands stellte. Moralität im Sinne Kants bezeichnet für Hegel fortan eine Form der Selbstentfremdung und des Zwangs. Erstmals in seiner Frühschrift *Der Geist des Christentums und sein Schicksal* (1798-1800) findet man vier Hauptelemente dessen, was Hegel gegen Kant einzuwenden hat (dazu ausführlich Wood 1997):

i. Hegel nimmt daran Anstoß, dass Kant, wie er meint, die moralische Vernunft in eine Opposition zu den sinnlichen Neigungen und Antrieben stelle (vgl. die ähnliche Kritik Schillers an einer Gesinnungsethik, die ohne emotionale Neigungen auskommen will).

ii. Zudem lehnt Hegel die Kantische Idee von Moralität deswegen ab, weil sie es nicht vermöge, einen Akteur zu dem in Aussicht genommenen moralischen Guten tatsächlich hinzuführen. Im Kantischen Modell bleibe es beim bloßen Sollen; dieses jedoch sei gänzlich unvermögend, eine moralisch wünschenswerte Handlung hervorzurufen oder auszulösen, weil es von unseren faktischen Motiven losgelöst sei. Der Akteur werde auf diese Weise sich selbst entfremdet.

iii. Wer von seinen tatsächlichen, sinnlich bestimmten Motiven abgeschnitten sei und sich dennoch dem moralischen Gesetz unterstellt fühle, dem bleibe nichts anderes übrig als eine moralische Schauspielerei. Hegel bezeichnet eine solche Hypokrisie oder Doppelmoral auch als ‚Pharisäismus‘; sie ist für Situationen typisch, in denen Menschen übertriebenen Moralforderungen

ausgesetzt seien. Im gesellschaftlichen Kontext steigert sich die moralische Schauspielerei geradezu zu einer Hypokrisiespirale, weil jeder dem Erwartungsdruck der anderen – so gut es geht – zu entsprechen versucht. Ein vierter Vorwurf, den man als Formalismus-Vorwurf bezeichnen kann, kommt, wie wir bereits sahen, in späteren Texten hinzu:

iv. Nach Hegel ist Kants Moralitätsbegriff inhaltlich leer; Moralität sei nicht dazu imstande, die für Menschen angemessenen Handlungspflichten zu identifizieren.

Noch in einem weiteren Punkt (v) wendet sich Hegel gegen Kant. Da Kant grundsätzlich in der Tradition des frühneuzeitlichen Kontraktualismus steht, formuliert auch er das Problem legitimer Staatlichkeit in Begriffen von Naturzustand (*status naturalis*) und Staatszustand (*status civilis*); in dieser Terminologie lautet dann die zentrale Frage, warum die in einer naturalen Ausgangsposition befindlichen Personen diesen Naturzustand verlassen sollen (*exeundum est e statu naturali*). Untersucht man das *exeundum*-Problem bei Kant, dann gelangt man zu dessen Hintergrundtheorie, nämlich einem normativen Individualismus. Unter einem ‚normativen Individualismus‘ ist eine Legitimationsfigur zu verstehen, welche die Rechtsordnung aus der Interessenperspektive des Individuums begründet, sei diese nun prudentiell oder moralisch. Wie sich Kant den normativen Individualismus in Form eines Gesellschaftsvertrags denkt, wird aus folgendem, instruktiven Text klar:

Der Act, wodurch sich das Volk selbst zu einem Staat constituirt, eigentlich aber nur die Idee desselben, nach der die Rechtmäßigkeit desselben allein gedacht werden kann, ist der ursprüngliche Contract, nach welchem alle (*omnes et singuli*) im Volk ihre äußere Freiheit aufgeben, um sie als Glieder eines gemeinen Wesens, d.i. des Volks als Staat betrachtet (*universi*), sofort wieder aufzunehmen, und man kann nicht sagen: der Mensch im Staate habe einen Theil seiner angeborenen äußeren Freiheit einem Zwecke aufgeopfert, sondern er hat die wilde, gesetzlose Freiheit gänzlich verlassen, um seine Freiheit überhaupt in einer gesetzlichen Abhängigkeit, d.i. in einem rechtlichen Zustande, unvermindert wieder zu finden, weil diese Abhängigkeit aus seinem eigenen gesetzgebenden Willen entspringt (Kant, *Rechtslehre*, § 47, VI, 315 f.).

Aus der zitierten Passage ergibt sich, dass Kants Vertrag eine normative Idee ist, kein zwingendes, rational-prudentielles Gedankenexperiment (wie bei Hobbes) und kein realer, historischer Akt zur moralischen Grundrechtsetablierung (wie bei Locke). Die im Vertragsgedanken enthaltene Normativität ist nicht so zu verstehen, als würden Individuen unmittelbar Normen auferlegt. Vielmehr formuliert Kant eine praktische Vernunftidee, nach der die Rechtmäßigkeit eines Staats angemessen gedacht werden muss. Der Vertragsidee kommt somit eine legitimierende Funktion zu, indem der Staat durch sie als Förderung der reinen praktischen Vernunft erscheint. Die Individuen, so der Text weiter, geben ihre äußere, gesetzlose Freiheit auf und tauschen sie (vgl. die Ausdrücke ‚aufgeben‘ und ‚sofort wieder aufnehmen‘) unmittelbar gegen eine äquivalente

gesetzliche Freiheit ein.

Wie verhält sich Hegels Rechtslegitimation zu Kants Idee eines Vernunftrechts?  
Und wie beurteilt er die Naturrechtstradition sowie den Kontraktualismus?

## II. Hegel gegen Naturrecht und Vertragstheorie

Besonders aufschlussreich für Hegels Gegenmodell ist eine Passage aus der *Enzyklopädie* § 502A. Hegel meint dort, dass die Idee des Naturrechts grundsätzlich falsch sei, da man für eine Rechtsbegründung bei der ‚freien Persönlichkeit‘ und ihrer ‚Selbstbestimmung‘ ansetzen müsse. Das sei aber gerade nicht so zu verstehen, dass man bei den Individualrechten von isolierten Individuen ansetzen solle:

Der Ausdruck *Naturrecht*, der für die philosophische Rechtslehre gewöhnlich gewesen, enthält die Zweideutigkeit, ob das Recht als ein in *unmittelbarer Naturweise* vorhandenes oder ob es so gemeint sei, wie es durch die Natur der Sache, d.i. den *Begriff*, sich bestimme. Jener Sinn ist der vormals gewöhnlich gemeinte; so daß zugleich ein *Naturzustand* erdichtet worden ist, in welchem das Naturrecht gelten solle, wogegen der Zustand der Gesellschaft und des Staates vielmehr eine Beschränkung der Freiheit und eine Aufopferung natürlicher Rechte fordere und mit sich bringe. In der Tat aber gründen sich das Recht und alle seine Bestimmungen allein auf die *freie Persönlichkeit*, eine *Selbstbestimmung*, welche vielmehr das Gegenteil der *Naturbestimmung* ist. Das Recht der Natur ist darum das Dasein der Stärke und das Geltendmachen der Gewalt, und ein Naturzustand ein Zustand der Gewalttätigkeit und des Unrechts, von welchem nichts Wahres gesagt werden kann, als *daß aus ihm herauszugehen* ist. Die Gesellschaft ist dagegen vielmehr der Zustand, in welchem allein das Recht seine Wirklichkeit hat; was zu beschränken und aufzuopfern ist, ist eben die Willkür und Gewalttätigkeit des Naturzustandes (Hegel, *Enzyklopädie*, § 502A).

Hegel unterscheidet in der zitierten Textpassage zwischen ‚Naturrecht‘ im Sinn eines vorrechtlichen Naturzustands und ‚Naturrecht‘ im Sinn des begrifflichen Wesens von Recht. Im ersten Wortsinn, dem des *status naturalis*, verwirft Hegel das Naturrecht in scharfer Form. Ein solches Naturrecht liefe einfach auf das Recht des Stärkeren hinaus. Recht sei immer bezogen auf die freie Persönlichkeit und auf Selbstbestimmung, und setze somit einen gesellschaftlichen Zustand bereits voraus.

Den Hintergrund der Hegelschen Kritik bildet ein ganzes Bündel von Einwänden. In der jüngeren Forschung war es besonders Franz-Alois Fischer (2018), der Hegels Zurückweisung des Kontraktualismus – und besonders dessen Beschreibung eines *status naturalis* als Ausgangszustand – nuanciert herausgearbeitet hat. Fischer unterscheidet zwischen neun verschiedenen Aspekten der Hegelschen Ablehnung des Naturzustands:

- i. Der Vertragsgedanke unterstellt isolierte Individuen und kann damit gerade das wesentliche Moment einer Rechtsordnung nicht rekonstruieren: die Intersubjektivität.
- ii. Der Vertrag als Rechtsfigur des Privatrechts setzt eine Rechtsordnung ebenso bereits voraus, wie er die wesentlichen Eigenschaften von Rechtspersonen bereits annehmen muss; er taugt somit nicht zur Begründung

einer Rechtsordnung

iii. Ein besonders störendes Element des Kontraktualismus ist für Hegel die Unterstellung allgemeiner Gleichheit; die soziale Intersubjektivität bezieht sich für ihn gerade auf die Wahrnehmung von Ungleichheit.

iv. Das Ergebnis des Vertragsschlusses (wenn es in den Engländer) wäre nach Hegel nicht das Recht, sondern das Unrecht: nämlich die Setzung des ‚akzidentellen Willens‘ von Individuen.

v. Hegel kritisiert zudem die Ausgangsannahmen, die für den Naturzustand getroffen werden, als zu inhaltsreich, den damit begründeten Staat aber wiederum als zu inhaltsarm.

vi. Hegel wendet sich gegen die Annahme von Freiheit der Individuen im Naturzustand; er weist stattdessen darauf hin, dass Freiheit nur ein Phänomen der Rechtsordnung sein kann.

vii. Hegels anti-dualistischer Personbegriff unterstellt überdies von vornherein, dass sich freie Personen nur unter sozialen Kontextbedingungen entwickeln können.

viii. Der Prozess intersubjektiver sozialer Anerkennung ist nicht offen, sondern im Sinn einer fest umrissenen Entwicklungsbewegung des Geistes zu beschreiben.

ix. Und schließlich sieht Hegel die empiristische Methode bei Hobbes als völlig inadäquat an und hält ihr sein dialektisches Vorgehen entgegen.

Mehr noch, Hegel thematisiert in den *Grundlinien* auch ausdrücklich die fatalen Konsequenzen, die daraus entstünden, würde man einen Staat tatsächlich nach dem Prinzip der Individualinteressen organisieren. Dann käme es nämlich zu einem Konflikt der Einzelinteressen, welche um ökonomischen Wohlstand konkurrieren; man gelange auf diese Weise zu einem rein äußerlichen Vertragsstaat im Sinn von Thomas Hobbes:

Der selbstsüchtige Zweck in seiner Verwirklichung, so durch die Allgemeinheit bedingt, begründet ein System allseitiger Abhängigkeit, daß die Subsistenz und das Wohl des Einzelnen und sein rechtliches Dasein in die Subsistenz, das Wohl und Recht aller verflochten, darauf gegründet und nur in diesem Zusammenhange wirklich und gesichert ist. – Man kann dies System zunächst als den *äußeren Staat*, – *Not- und Verstandesstaat* ansehen (Hegel, Werke VII, § 183, 340).

Man sollte mit Blick auf diese Hobbes-kritische Formel vom ‚Not- und Verstandesstaat‘ allerdings nicht vergessen, dass sich Hegel zugleich massiv an den Autor des *Leviathan* anlehnt.<sup>4</sup> Einige der Punkte, die Fischer m.E. zu Recht hervorhebt, finden eine schöne Belegstelle in den *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, wo Hegel zur Verteidigung der Gerechtigkeitskonzeption aus Platons *Politeia* schreibt:

---

<sup>4</sup> Wie häufig bemerkt wurde, verdankt Hegel etwa seine Herr-Knecht-Dialektik der Inspiration durch Hobbes' *bellum omnium contra omnes* (dazu etwa Ottmann 2017).

Das Gerechte an sich stellt sich uns gemeinlich in *der* Form vor. Wenn von einem natürlichen Recht, vom Recht in einem Naturzustand gesprochen wird, so ist ein solcher Naturzustand unmittelbar ein sittliches Unding. Was an sich ist, wird von denen, die das Allgemeine nicht erreichen, für etwas Natürliches gehalten, wie die notwendigen Momente des Geistes für angeborene Ideen. Das Natürliche ist vielmehr das vom Geist Aufzuhebende, und der Naturzustand kann nur so auftreten, sein Recht ist nur dieses, daß er das absolute Unrecht des Geistes ist. Der Staat ist der reale Geist. Der Geist in seinem einfachen, noch nicht realisierten Begriff ist das abstrakte Ansich, und dieser Begriff, das Ansich, muß allerdings vorhergehender Konstruktion seiner Realität; und dies ist es, was als Naturzustand aufgefaßt worden ist. Wir sind es gewohnt, von der Fiktion eines Naturzustandes auszugehen, der freilich kein Zustand des Geistes, des vernünftigen Willens, sondern der Tiere untereinander ist. Der Krieg aller gegen alle ist der wahre Naturzustand, wie Hobbes sehr richtig bemerkt hat. Dieses Ansich oder der nicht reale Begriff des Geistes ist zugleich der einzelne Mensch; er existiert als solcher. Alsdann trennt sich in der Vorstellung überhaupt das Allgemeine von dem Einzelnen, als ob der Einzelne an und für sich wäre, so wie er einmal ist, als ob das Allgemeine ihn nicht zu dem machte, was er in Wahrheit ist, es nicht sein Wesen wäre, sondern das das Wichtigste wäre, was er Besonderes an sich hat. Die Fiktion des Naturzustandes fängt von der Einzelheit der Person an und deren freiem Willen und der Beziehung auf andere Personen nach diesem freien Willen. Was von Natur Recht sei, hat man das genannt, was am Einzelnen und für den Einzelnen Recht ist; und den Zustand der Gesellschaft und des Staats hat man bloß gelten lassen als Mittel für die einzelne Person, die der Grundzweck ist. Platon umgekehrt legt das Substantielle, Allgemeine zugrunde, und zwar so, daß der Einzelne als solcher eben dies Allgemeine zu seinem Zweck, seiner Sitte, seinem Geiste habe, daß der Einzelne für den Staat wolle, handle, lebe und genieße, so daß er seine zweite Natur, seine Gewohnheit und seine Sitte sei. Diese sittliche Substanz, die den Geist, das Leben und das Wesen der Individualität ausmacht und die Grundlage ist, systematisiert sich in einem lebendigen organischen Ganzen, indem es sich wesentlich in seine Glieder unterscheidet, deren Tätigkeit eben das Hervorbringen des Ganzen ist (Hegel, Werke XIX, 107 f.).

Der Text enthält einerseits eine methodologische Kritik an Hobbes und andererseits ein Lob des integrativen Vorgehens Platons. Offenkundig vertritt Hegel eine apersonale, nicht-individualistische Form von Normativität, die er auf den Begriff des ‚Geistes‘ im Sinn einer nicht-vereinseitigten Sichtweise stützt. In der Vorrede der *Grundlinien* macht Hegel geltend:

So soll denn diese Abhandlung, insofern sie die Staatswissenschaft enthält, nichts anderes sein als der Versuch, den *Staat als ein in sich Vernünftiges zu begreifen und darzustellen*. Als philosophische Schrift muß sie am entferntesten davon sein, einen *Staat, wie er sein soll*, konstruieren zu sollen; die Belehrung, die in ihr liegen kann, kann nicht darauf gehen, den Staat zu belehren, wie er sein soll, sondern vielmehr, wie er, das sittliche Universum, erkannt werden soll (Hegel, Werke VII, 26).

Damit gelangen wir an einen schwierigen Punkt. Klarerweise handelt es sich bei Hegels Zurückweisung des normativen Individualismus und seinem Kollektivismus nicht um eine Art von Rechtspositivismus; für Hegel beruht Rechtspositivismus auf einem empiristischen Vorurteil. Aber haben wir es dann nicht mit einer problematischen Variante der anti-normativen Anerkennung des Faktischen (d.h. mit einem politischen Realismus) zu tun oder, schlimmer noch, mit einem Organizismus, wie man dies verschiedentlich behauptet hat? Ich denke, man kann die älteren interpretatorischen



Unterstellungen eines Positivismus, Realismus und Organizismus nunmehr definitiv ausschließen (siehe dazu etwa Pippin 2008, Kap. 4). Hegel verherrlicht keineswegs den faktischen Geschichtsverlauf, etwa die zeitgenössische Monarchie Preußens, und er vertritt auch keineswegs einen anti-normativistischen Standpunkt.

### III. Kontextualismus und Geschichte

Hegels Haltung zu normativen Fragen von Moral und Recht wird oft durch das Stichwort Kontextualismus gekennzeichnet. Dieser Ausdruck kann Unterschiedliches bedeuten. Beispielsweise gilt auch für einen Universalisten wie Kant, dass seine Idee des Rechts stets eine raumzeitliche Begrenzung impliziert und keine volle Universalität des Adressatenkreises impliziert. Auch Kants rechtlich-politische Normativität ist auf partikuläre Gemeinschaften fokussiert. Sie bezieht sich stets auf einen begrenzten Personenkreis in einem bestimmten Territorium zu einer bestimmten Zeit, auch wenn sie eine kosmopolitische Fernperspektive erhält. Mehr noch, eine bestehende Rechtsordnung gilt ihm sogar als unantastbar; stark suboptimale existierende Rechtsordnungen unterliegen somit nicht noch einmal der Forderung des *exeundum*. Kant verlangt daher keinen Universalstaat; im Gegenteil, er lehnt diesen ausdrücklich als normativ inadäquat ab. Hinzu kommt, dass Kant ein Weltbürgerrecht nur in einem sehr reduzierten Ausmaß zulässt.

Im Fall von Hegels Standpunkt bedeutet Kontextualismus jedoch etwas wesentlich Weitergehendes. Er ist von der Überzeugung geprägt, dass es praktische Normativität ohne einen konkreten Gemeinschaftsbezug und ohne eine bestimmte historische Einbettung nicht geben kann. Jede moralische und politische Norm gehört demnach in den Kontext einer auf bestimmte Weise situierten Gesellschaft und Epoche. Zeitdiagnostische Beobachtungen spielen für diesen Typ von praktischer Philosophie eine ebenso wichtige Rolle wie historische Einordnungen: Wichtig sind besonders die prägenden geschichtlichen Ereignisse (etwa Kriege, Revolutionen, ökonomischer Wandel, Migrationsbewegungen) sowie grundlegende soziale Gegebenheiten (wie das Verhältnis von Individuum und Gemeinschaft, die Wirtschaftsform, politische Institutionen, die Religion, die Relation gesellschaftlicher Gruppen zueinander, das Geschlechterverhältnis usw.). Wichtige Ausgangspunkte der Reflexion bilden zudem die konkreten sozialen Konflikte, die Antagonismen und die Krisenphänomene der Gegenwart: kurzum die ‚Pathologien der Moderne‘.

Um Hegels Idee rechtlicher Normativität auf die Spur zu kommen, scheint mir folgende kontextualistisch gefärbte Passage aus den *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* besonders aufschlussreich:

Das Recht ist Dasein der Freiheit, Wirklichkeit des Selbstbewußten, die reale Seite und Weise des Geistes. Der Staat ist objektive Wirklichkeit des Rechts. Das Recht ist das geistige Insich- und Beisichsein, das Dasein haben will, tätig ist, – Freiheit, die sich Dasein gibt; die Sache ist mein, d.h. ich setze meine Freiheit

in diese äußerliche Sache. Der Geist ist einerseits erkennend, nach der anderen Seite will er, d.h. er will sich Realität geben. Die Realität, worin der ganze Geist ist, nicht das Mich-Wissen als diesen Einzelnen, ist der Staat. Denn wie der freie vernünftige Wille sich bestimmt, sind es Gesetze der Freiheit; aber diese Gesetze sind eben als Gesetze der Staaten, da es eben der Staat ist, daß der vernünftige Wille existiere, wirklich vorhanden sei. Im Staate also gelten die Gesetze, sind seine Gewohnheit und seine Sitte; weil aber die Willkür ebenso unmittelbar dabei ist, so sind sie nicht bloß Sitte, sondern müssen zugleich auch Macht sein gegen die Willkür, wie sie in den Gerichten und Regierungen erscheint. Das ist das Wesen des Staats; und mit diesem Instinkt der Vernunft hält er sich an diese Züge, wie der Staat diese Züge der Gerechtigkeit darstellt (Hegel, Werke XIX, 107).

Im zitierten Passus hebt Hegel hervor, dass Recht immer nur in der objektiven Realität eines Staates gedacht werden kann. Das bedeutet aber, anders als bei Marx, gerade nicht, dass Recht als Epiphänomen der gesellschaftlichen – oder gar ökonomischen – Basis in einem Staat verstanden wird. Vielmehr unterstellt Hegel einen Prozess, der sich gleichzeitig durch eine innere Verlaufslogik wie durch äußere Umstände beschreiben lässt. Diese bilden eine Einheit in dem, was Hegel ‚Geist‘ nennt. Von diesem Geist heißt es, dass er zugleich erkennt und will; er konstituiert den Staat als Ausdruck des modernen Freiheitsbewusstseins. Die im Staat geltenden Gesetze sind mehr als Sitte, auch wenn sie mit den Konventionen und Üblichkeiten in Verbindung stehen; sie sind zudem Ausdruck der politischen Macht gegen individuelle Willkür und etablieren so ein System der ‚Gerechtigkeit‘.

Hegels Interpretation von praktischer Normativität beruht, wie sich hier schon andeutet, zentral auf dem, was er im Kontrast zu Moralität als ‚Sittlichkeit‘ bezeichnet. Diesen Ausdruck setzt er besonders in seinen *Grundlinien der Philosophie des Rechts* vom Begriff der Moralität ab. Sittlichkeit bildet den Inbegriff der gewachsenen, sozial und historisch verwurzelten, normativen Standards eines Gemeinwesens. Hegel meint, dass Sittlichkeit den angemessenen Ausdruck einer historisch entstandenen soziokulturellen Identität darstellen. Die normativen Inhalte der Sittlichkeit werden von Hegel unter der Bezeichnung ‚Rechtschaffenheit‘ expliziert:

*Was der Mensch tun müsse, welches die Pflichten sind, die er zu erfüllen hat, um tugendhaft zu sein, ist in einem sittlichen Gemeinwesen leicht zu sagen, – es ist nichts anderes von ihm zu tun, als was ihm in seinen Verhältnissen vorgezeichnet, ausgesprochen und bekannt ist. Die Rechtschaffenheit ist das Allgemeine, was an ihn teils rechtlich, teils sittlich gefordert werden kann. Sie erscheint aber für den moralischen Standpunkt leicht als etwas Untergeordnetes, über das man an sich und andere noch mehr fordern müsse; denn die Sucht, etwas *Besonderes* zu sein, genügt sich nicht mit dem, was das Anundfürsichseiende und Allgemeine ist; sie findet erst in einer Ausnahme das Bewußtsein der Eigentümlichkeit. – Die *verschiedenen Seiten* der Rechtschaffenheit können ebensogut auch *Tugenden* genannt werden, weil sie ebenso sehr Eigentum – obwohl in der Vergleichung mit anderen nicht besonderes – des *Individuums* sind (Hegel, Werke VII, § 150).*

Nach Hegel ist für das Individuum dasjenige verbindlich, was die Sittlichkeit seines jeweiligen Kontexts fordert. Solche Pflichten sind durch die gegebenen Verhältnisse der Alltagsmoral und des Rechts definiert. Moralität ergibt sich für Hegel demgegenüber aus

der Reflexion des isolierten Individuums, das sich *gegen* die Sittlichkeit seiner Zeit stellt. Die allgemeine normative Grundlage müsse daher immer die Sittlichkeit sein, die Hegel mit dem alltagssprachlichen Ausdruck für den Inbegriff angemessener Einstellungen, mit ‚Rechtschaffenheit‘, bezeichnet. Zudem nimmt er für seine Position den Begriff der ‚Tugenden‘ in Anspruch, den er mit der aristotelischen Tradition in Verbindung bringt. Tatsächlich beruft sich Hegel für seine Idee von Sittlichkeit explizit auf Aristoteles:

Aristoteles macht nicht den Einzelnen und dessen Recht zum Ersten, sondern erkennt den Staat für das, was seinem Wesen nach höher ist als der Einzelne und die Familie und deren Substantialität ausmacht (Hegel, Werke XIX, 226).

Bezeichnend für seinen Kontextualismus ist, wie Hegel seine Überlegungen auf sozialhistorische Beobachtungen stützt. In seiner Zeit transformierte sich die Gesellschaft der Bauern, Handwerker, Aristokraten und Kleriker in die frühmoderne bürgerliche Gesellschaft mit der typischen Verkleinerung des Familienverbands auf die Kleinfamilie. Andere Merkmale seiner Gegenwart waren die Etablierung einer Verwaltungs- und Institutionenordnung im modernen Staat und eine frühindustrielle Arbeitswelt, in der die Produktion unter Bedingungen der Arbeitsteiligkeit stattfand. Weitere Phänomene seiner Zeit sind Aufklärung, Emanzipation, politisches Freiheitsstreben und Individualismus, revolutionäre Impulse und ein gewisser gesellschaftlicher Pluralismus. Alles das führt Hegel im (von ihm innovativ geprägten) Begriff der ‚bürgerlichen Gesellschaft‘ zusammen. Im ‚Zusatz‘ zu § 182 der *Grundlinien* heißt es:

Die bürgerliche Gesellschaft ist die Differenz, welche zwischen die Familie und den Staat tritt, wenn auch die Ausbildung derselben später als die des Staates erfolgt; denn als die Differenz setzt sie den Staat voraus, den sie als Selbständiges vor sich haben muß, um zu bestehen. Die Schöpfung der bürgerlichen Gesellschaft gehört übrigens der modernen Welt an, welche allen Bestimmungen der Idee erst ihr Recht widerfahren läßt. Wenn der Staat vorgestellt wird als eine Einheit verschiedener Personen, als eine Einheit, die nur Gemeinsamkeit ist, so ist damit nur die Bestimmung der bürgerlichen Gesellschaft gemeint. Viele der neueren Staatsrechtslehrer haben es zu keiner anderen Ansicht vom Staate bringen können. In der bürgerlichen Gesellschaft ist jeder sich Zweck, alles andere ist ihm nichts. Aber ohne Beziehung auf andere kann er den Umfang seiner Zwecke nicht erreichen; diese anderen sind daher Mittel zum Zweck des Besonderen. Aber der besondere Zweck gibt sich durch die Beziehung auf andere die Form der Allgemeinheit und befriedigt sich, indem er zugleich das Wohl des anderen mit befriedigt. Indem die Besonderheit an die Bedingung der Allgemeinheit gebunden ist, ist das Ganze der Boden der Vermittlung, wo alle Einzelheiten, alle Anlagen, alle Zufälligkeiten der Geburt und des Glücks sich frei machen, wo die Wellen aller Leidenschaften ausströmen, die nur durch die hineinscheinende Vernunft regiert werden. Die Besonderheit, beschränkt durch die Allgemeinheit, ist allein das Maß, wodurch jede Besonderheit ihr Wohl befördert“ (Hegel, Werke VII, § 182, Zusatz).

In der zitierten Passage stellt Hegel komplexe Überlegungen zur Genese, zur Eigenart und zur Funktion der bürgerlichen Gesellschaft an. Er beschreibt die bürgerliche Gesellschaft als modernitätstypische soziale Entität in einer Zwischenstellung zwischen Familie und Staat, die die Verbindung zwischen den Individuen herstellt. Gleichzeitig ist

die bürgerliche Gesellschaft aber auch „der Kampfplatz des individuellen Privatinteresses aller gegen alle“ (Hegel, Werke VII, § 289).

Wichtig ist schließlich auch zu sehen, wie in Hegels Modell Individualität und Allgemeinheit zusammengedacht werden. Die Besonderheit des Individuums ergibt sich in starkem Maß aus seiner Bedürfnisstruktur. Menschen entfalten in modernen Gesellschaften eine komplexe, differenzierte Menge von Bedürfnissen:

Das Tier hat einen beschränkten Kreis von Mitteln und Weisen der Befriedigung seiner gleichfalls beschränkten Bedürfnisse. Der *Mensch* beweist auch in dieser Abhängigkeit zugleich sein Hinausgehen über dieselbe und seine Allgemeinheit, zunächst durch die *Vervielfältigung* der Bedürfnisse und Mittel und dann durch *Zerlegung* und *Unterscheidung* des konkreten Bedürfnisses in einzelne Teile und Seiten, welche verschiedene *partikularisierte*, damit *abstraktere* Bedürfnisse werden. Im Rechte ist der Gegenstand die *Person*, im moralischen Standpunkt das *Subjekt*, in der Familie das *Familienglied*, in der bürgerlichen Gesellschaft überhaupt der *Bürger* (als *bourgeois*) – hier auf dem Standpunkte der Bedürfnisse (vgl. § 123 Anm.) ist es das Konkretum *der Vorstellung*, das man *Mensch* nennt; es ist also erst hier und auch eigentlich nur hier vom *Menschen* in diesem Sinne die Rede (Hegel, Werke VII, § 190).

Gleichzeitig betont Hegel aber auch die Bedeutung des allgemeinen Menschheitsbegriffs. Ein zentrales Zitat dazu findet sich in den *Grundlinien*:

Das *Relative* der Wechselbeziehung der Bedürfnisse und der Arbeit für sie hat zunächst seine *Reflexion in sich*, überhaupt in der unendlichen Persönlichkeit, dem (abstrakten) *Rechte*. Es ist aber diese Sphäre des Relativen, als *Bildung* selbst, welche dem Rechte das *Dasein* gibt, als *allgemein Anerkanntes*, *Gewußtes* und *Gewolltes* zu sein und, vermittelt durch dies Gewußt- und Gewolltsein, Gelten und objektive Wirklichkeit zu haben. Es gehört der Bildung, dem *Denken* als Bewußtsein des Einzelnen in Form der Allgemeinheit, daß Ich als *allgemeine* Person aufgefaßt werde, worin *Alle* identisch sind. Der *Mensch gilt so, weil er Mensch ist*, nicht weil er Jude, Katholik, Protestant, Deutscher, Italiener usf. ist. Dies Bewußtsein, dem der *Gedanke* gilt, ist von unendlicher Wichtigkeit, – nur dann mangelhaft, wenn es etwa als *Kosmopolitismus* sich dazu fixiert, dem konkreten Staatsleben gegenüberzustehen (Hegel, Werke VII, § 209).

Hegels Zurückweisung der Kantischen Moralitätsidee schließt also keineswegs die Idee einer universalistischen, allgemein-menschlich adressierten Normativität aus. Was er nur zurückweist, ist deren abstrakte Gegenüberstellung zur Normativität der konkreten Gesellschaft und zum konkreten Staat. Sein Kontextualismus, so zeigt sich hier, ist keineswegs anti-universalistisch.

Abervielleicht ist, Kontextualismus' bei näherem Hinsehen doch kein ganz glücklicher Begriff für Hegels rechtsphilosophische Position, da er recht besehen Normativität nicht eigentlich *aus* den konkret gegebenen sozialen und institutionellen Umständen gewinnt, sondern diese lediglich Faktoren lediglich miteinander korreliert. Werfen wir damit einen abschließenden Blick auf das Fundament von Hegels Normativitätsmodell.

#### **IV. Die Grundlagen von Hegels Rechtsbegriff**

Zu Beginn des Beitrags unterschieden wir (a) die Etablierungsfrage des Rechts und von (b) der Normierungsfrage: Einerseits geht es um das Problem, wer, d.h. welche Person oder soziale Institution, legitimerweise Recht setzen kann, andererseits um die Grundlagen dieser Legitimität. Jetzt sind wir bei der abschließenden Antwort Hegels auf die Legitimitätsfrage angelangt. Das Besondere an seiner Position besteht zunächst darin, dass er die beiden Perspektiven zusammenbringt; er formuliert seine Rechtsidee aus einer Verbindung von allgemeiner Handlungstheorie, Sozialontologie und konkreter historisch-institutioneller Entwicklung. Um dies zu sehen, muss man sich Hegels Methode der ‚Deduktion‘ verdeutlichen, die hierbei zum Einsatz kommt und sich am Geistbegriff festmacht.

Das lässt sich in Abgrenzung zu den beiden vorherrschenden Deutungsrichtungen in der aktuellen Hegel-Deutung veranschaulichen. Diese geben der Rechtsphilosophie jeweils ganz andere Wendungen: nämlich zum einen die anerkennungstheoretische Interpretation, für die man meist Axel Honneth (1992) als Hauptvertreter anführt (bereits zuvor Taylor 1975; Siep 1979; zudem sind besonders wichtig Williams 1997; Kloc-Konkołowicz 2015), und zum anderen ‚pragmatistische‘ oder ‚semantische‘ Interpretation Robert Brandoms (2019).

Die anerkennungstheoretische Lesart deutet das, worum es Hegel letztlich geht, als die intersubjektiv konstituierte personale Identität von Individuen. Dieser Identität liegen demnach bestimmte intersubjektive Verhältnisse wechselseitiger Anerkennung zugrunde. Den dynamischen Prozess, zu dem es hier kommt, beschreibt Hegel wiederholt als einen ‚Kampf um Anerkennung‘ (Honneth 1992). Gelingendenfalls durchlaufen Individuen die drei für die Sittlichkeit konstitutiven Sphären der Familie, der bürgerlichen Gesellschaft und des Staates so, dass sie dabei zu einer vollen sittlichen Identität gelangen. Hegels Antwort auf die Legitimitätsfrage ist so gesehen eine der Kontextualisierung: Die Pointe des Anerkennungsansatzes besteht darin, dass sich die Formierungen individueller moralischer Identitäten wechselseitig bedingen; Familie, Gesellschaft und Staat stellen den unverzichtbaren Hintergrund der Konstitution einer Identität dar. Den Gedanken einer reziproken Anerkennung aller Individuen und Gruppen zur normativen Leitvorstellung der Ethik und politischen Philosophie zu machen, ist tatsächlich eine weitgehend originelle Leistung Hegels, nicht schon Fichtes. Der Ausdruck Anerkennung bezeichnet die Idealform, die man sich für die wechselseitigen Beziehungen zwischen den Individuen bzw. den Gruppen einer Gesellschaft wünschen würde: Gemeint sind von echtem Respekt geprägte Beziehungen. Vom Toleranzgedanken unterscheidet sich eine Anerkennungsrelation dadurch, dass fremde Identitäten in ihr nicht nur hingenommen oder geduldet werden, sondern in ihrem Anderssein Achtung finden. Wer eine Politische Philosophie auf den Anerkennungs-begriff stützt, will darauf aufmerksam machen, wie grundlegend Respekt für die Identität von Individuen und Gruppen ist und

wie verheerend sich Verachtung, Demütigung und Diskriminierung auswirken. Eine ausreichende Selbstwertschätzung oder Selbstachtung scheint ohne Fremdanerkennung nicht möglich zu sein. Doch so wichtig dies alles auch ist: Es bildet nicht das Zentrum von Hegels Normativitätsidee in Moral und Recht.

Ganz anders Robert Brandom. In seiner neuen, weitausgreifenden Untersuchung *A Spirit of Trust. A Reading of Hegel's Phenomenology* (2019) verknüpft er eine Fortführung seines früheren Hauptwerks *Making It Explicit* (1994) mit einer detaillierten Hegel-Deutung. Darin wird die Hauptthese der *Phänomenologie des Geistes* dahingehend verstanden, dass begriffliche Gehalte und ihre inferentiellen Ein- und Ausschlussbeziehungen auf sozialen Praktiken beruhen. Für das Verständnis unseres Begriffsgebrauchs, der inhaltlich stets hochgradig bestimmt und auf diese Weise wahrheitsfähig ist, rücken nach Brandoms Hegel-Interpretation somit soziale Vertrauensverhältnisse und Versöhnungskonstellationen in den Mittelpunkt. Vergeben und Vertrauen sind soziale Interaktionen, die sich für die Bestimmung objektiver Normativität als herausragend bedeutsam erweisen. Logische und inhaltliche Folgerungsbeziehungen zwischen Begriffen und Sätzen werden pragmatistisch rekonstruiert. Hegel erscheint in Brandoms Lesart primär als ein Sozialphilosoph, der logisch-begriffliche Theorien aus historisch situierten Reflexionen gewinnt.

Gegenüber den beiden skizzierten Interpretationsrichtungen, die von Honneth und Brandom repräsentiert werden, scheint es mir angemessener, eine, wie u.a. Kevin Thompson (2019) dies beschreibt, „systematisch-metaphysische“ Deutung zu favorisieren.<sup>5</sup> Diese rückt nicht die sozialgeschichtliche oder die pragmatistische Dimension Hegels in den Vordergrund – auch wenn es diese Elemente zweifellos gibt. Vielmehr geht sie von der Kontrastierung aus, welche Hegel in § 3 der *Enzyklopädie* zwischen der angemessenen philosophisch-begrifflichen Methode einerseits und einer bloß vorstellungsbasierten pseudo-philosophischen Herangehensweise formuliert. Nimmt man diese Antithese als methodologische Ausgangsbasis ernst, so entfallen die traditionellen Strategien der Gewinnung von Normativität, nämlich Naturrecht und Rechtspositivismus, aufgrund ihrer jeweiligen naiv akzeptierten, unausgewiesenen Vorannahmen. Sozialgeschichtliche und pragmatistische Aspekte erweisen sich eben deswegen als nicht entscheidend. Stattdessen kommt es Hegel nach dieser Deutung darauf an, die Begriffe Wille, Freiheit und Recht aus den Perspektiven von Handlungstheorie und Sozialontologie vorurteilsfrei zu fassen – und das bedeutet für ihn: durch Verbindung der Momente der begrifflichen Allgemeinheit und der jeweiligen sozialhistorischen Konkretion. Zentrales Moment dieser Methode ist das, was Hegel in der *Logik* über die Einheit von Wissen und seinem Gegenstand sagt:

Die reine Wissenschaft setzt somit die Befreiung von dem Gegensatz des Bewusstseins voraus. Sie enthält den Gedanken, insofern er eben so sehr die Sache an sich selbst ist, oder die Sache an sich selbst, insofern sie eben so sehr der reine Gedanke ist (Hegel, Werke XI, 21).

---

<sup>5</sup> Zu dieser Interpretationsrichtung zählen zudem etwa Angehrn (1977), Peperzak (2001) und Brooks (2007).

## Literatur

- Angehrn E. 1977. *Freiheit und System bei Hegel*. Berlin-Boston: de Gruyter.
- Brandom R. 2019. *A Spirit of Trust: A Reading of Hegel's Phenomenology*. Harvard: Harvard University Press.
- Brooks Th. 2007. *Hegel's Political Philosophy: A Systematic Reading of the Philosophy of Right*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Fischer F.-A. 2018. *Das Recht und seine Voraussetzungen. Eine rechtsphilosophische Rekonstruktion von Hegels Rechtsbegriff*. Freiburg im Breisgau – München: Karl Alber.
- Hegel G. W. F. 1970. *Werke in zwanzig Bänden*. Hrsg. von E. Moldenhauer & K. M. Michel Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Hösle V. 1998. *Hegels System. Der Idealismus der Subjektivität und das Problem der Intersubjektivität*. Hamburg: Felix Meiner.
- Honneth A. 1992. *Kampf um Anerkennung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Horn Ch. 2014. *Nichtideale Normativität. Ein neuer Blick auf Kants politische Philosophie*. Berlin: Suhrkamp.
- Jaeschke W. 2012. „Hegel über das Rechtsverständnis der Moderne“, in: A. Arndt, M. Gerhard & J. Zovko (Hgg.), *Hegel-Jahrbuch: Hegel und die Moderne*, Teil 1:179–188.
- Kloc-Konkołowicz J. 2015. *Anerkennung als Verpflichtung. Klassische Konzepte der Anerkennung und ihre Bedeutung für die aktuelle Debatte*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Knappik F. 2013. *Im Reich der Freiheit. Hegels Theorie autonomer Vernunft*. Berlin – Boston: de Gruyter.
- Ottmann H. 2017. „‚Sterblicher Gott‘ und ‚irdisch-göttlicher Staat‘. Über Hobbes und Hegel“, in: Th. Lau, V. Reinhardt & R. Voigt (Hgg.), *Der sterbliche Gott. Thomas Hobbes' Lehre von der Allmacht des Leviathan im Spiegel der Zeit* (S. 127–144). Baden-Baden: Nomos.
- Peperzak A. T. 2001. *Modern Freedom. Hegel's Legal, Moral, and Political Philosophy*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- Pippin R. 2008. *Hegel's Practical Philosophy. Rational Agency as Ethical Life*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Siemek M. 2000. *Vernunft und Intersubjektivität. Zur philosophisch-politischen Identität der europäischen Moderne*. Baden-Baden: Nomos.
- Siep L. 1979. *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie: Untersuchungen zu Hegels Jenaer Philosophie des Geistes*. Freiburg am Breisgau: Karl Alber.
- Siep L. 1992. *Praktische Philosophie des Deutschen Idealismus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Taylor Ch. 1975. *Hegel*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Thompson K. 2019. *Hegel's Theory of Normativity: The Systematic Foundations of the Philosophical Science of Right*. Evanston: Northwestern University Press.
- Williams R. R. 1997. *Hegel's Ethics of Recognition*. Berkeley: University of California Press.
- Wood A. W. 1997 „Hegel's Critique of Morality (§§ 129–141)“, in: L. Siep (Hg.), *G. W. F. Hegel: Grundlinien der Philosophie des Rechts* (S. 147–166). Klassiker Auslegen, Bd. IX. Berlin: de Gruyter.



