

Vom Ich im Wir zum Wir im Ich Einheit und Vielheit in Hegels Theorie der Sittlichkeit

Wie wird in einem Gemeinwesen sozialer Zusammenhalt gestiftet? Hegel denkt die Antwort auf diese Frage von seinem Konzept der Sittlichkeit aus, das sich bekanntlich aus einer antiken und einer modernen Quelle speist. Die antike Quelle des Sittlichkeitskonzepts, darauf hat bereits Karl-Heinz Ilting vor langer Zeit verwiesen, bildet die griechische Polis und das in ihr zur Geltung kommende *Prinzip der Kommunalität* (Ilting 1963/64). Der Einzelne ist hier unmittelbar auf die Gemeinschaft bezogen, insofern er im Leben für das Allgemeine seinen unmittelbaren Zweck findet. Philosophisch kommt diese Idee für Hegel vor allem in den Schriften Platons zum Ausdruck, der die Polis als ein vernünftig gegliedertes Ganzes verstanden hat, in welcher »jedes einzelne Subjekt den Geist, das Allgemeine zu seinem Zwecke, zu seinem Geiste und Sitte habe« (XIX: 113).¹ Die moderne Quelle von Hegels Konzept der Sittlichkeit wiederum, so hat Joachim Ritter in einem klassischen Aufsatz gezeigt, bildet die Französische Revolution und das mit ihr verbundene *Prinzip der Subjektivität* (Ritter 1965: 18ff.). Hier gelangt zum ersten Mal in weltgeschichtlichem Maßstab die Überzeugung zum Ausdruck, dass die individuelle Freiheit der Sinn und Zweck von Gesellschaft und Staat ist. Philosophisch drückt sich diese Idee für Hegel zum ersten Mal in den Schriften Rousseaus aus, weil bei ihm der »freie Wille« zum »Begriff des Menschen« erhoben worden ist (XX: 307).

Das Prinzip der Kommunalität und das Prinzip der Subjektivität scheinen sich nun sowohl historisch wie auch konzeptionell auszuschließen. So hält Hegel zunächst in Bezug auf die Polis fest: »Griechenland beruhte auf der substantiellen, sittlichen Freiheit; das Erblühen der subjektiven Freiheit hat es nicht auszuhalten vermocht.« (XIX: 123) Im Anschluss betont er dann den systematischen Gegensatz: »Das Entgegengesetzte gegen das Prinzip Platons ist das Prinzip des bewußten freien Willens der Einzelnen, was in späterer Zeit besonders durch Rousseau obenangestellt worden ist.« (XIX: 129) Die Aufgabe, die sich Hegel stellt, besteht nun darin, den Gegensatz von Kommunalität und Subjektivität zu überwinden: Weder will er sozialen Zusammenhalt auf eine natürliche Einheit noch auf eine Vereinigung von Einzelwillen zurückführen. Seiner Theorie der Sittlichkeit legt er vielmehr die Idee zugrunde, dass Zusammenhalt in modernen Gesellschaften nur dann erreicht werden kann,

¹ Die Werke Hegels werden im Text nach folgender Ausgabe zitiert: Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Werke*, hrsg. v. Eva Moldenhauer und Karl M. Michel, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1986. Die römischen Zahlen beziehen sich auf den Band, die arabischen auf die Seitenzahl.

wenn in ihnen *sowohl* das Prinzip der Kommunalität *als auch* das Prinzip der Subjektivität verwirklicht ist.

In meinem Beitrag möchte ich zeigen, wie Hegel die Idee der Einheit der Vielheit in seiner Theorie der Sittlichkeit systematisch verwirklicht. Mein Hauptgedanke wird dabei lauten, dass Hegels Überlegungen eine soziale Transformationslogik vom ›Ich im Wir‹ zum ›Wir im Ich‹ zugrunde liegt, mittels derer er zu zeigen vermag, dass individuelle Selbstverwirklichung das Leben in Gemeinschaft zur notwendigen Voraussetzung hat. In kritischer Auseinandersetzung mit zeitgenössischen Anschlüssen an Hegel (Neuhouser 2000; Honneth 2011) möchte ich dann abschließend zeigen, dass diese Transformation unter den Bedingungen der Gegenwart nur dann erfolgversprechend ist, wenn sie unserem modernen Anspruch auf ethischen Pluralismus gerecht wird. Das, so werde ich argumentieren, ist der Fall, wenn Gemeinschaftlichkeit nicht ausschließlich nach dem Muster der Einheit der Vielheit, sondern auch nach dem Muster der Vielheit der Einheit gedacht wird.

Die genannten Überlegungen werde ich im Folgenden in vier Schritten entwickeln: Zunächst werde ich mich der theoriearchitektonischen Stellung von Hegels Konzept der Sittlichkeit zuwenden, um einen Deutungsrahmen für meine nachfolgenden Überlegungen zu erhalten (1). Im zweiten Schritt werde ich anschließend die Struktur der drei Sphären der Sittlichkeit rekonstruieren, um zu zeigen, wie Hegel die Einheit der Vielheit in Familie, Markt und Staat konzipiert (2). Im dritten Schritt werde ich dann die konzeptuelle Transformationslogik herausarbeiten, die den Kern von Hegels Vermittlung von Einheit und Vielheit bildet (3). Abschließend werde ich mich im Ausgang von Nietzsche kritisch mit Hegel und seiner gegenwärtigen Rezeption auseinandersetzen und zeigen, wie eine zeitgenössische Gemeinschaftskonzeption im Ausgang vom Prinzip der Nicht-Identität den Herausforderungen des ethischen Pluralismus gerecht werden kann (4).

1. Das System der Freiheit

Um einen Deutungsrahmen für meine weiteren Überlegungen zu gewinnen, möchte ich zunächst einige konzeptionelle Überlegungen zu Hegels Sittlichkeitskonzept anstellen: In dessen Mittelpunkt steht der Begriff der Freiheit, wie er in der *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* im Abschnitt über den ›subjektiven Geist‹ dargelegt wird. Dort zeigt uns Hegel im Rahmen der Konstitution des Selbstbewusstseins, wie ein Subjekt in der Entwicklung vom *begehrenden* über das *aner kennende* hin zum *allgemeinen* Selbstbewusstsein zum Bewusstsein seiner Freiheit gelangt (X: §424ff.). Ist ihm dieses in der Begierde zunächst dumpf und unmittelbar eigen, wird es im anerkennenden Selbstbewusstsein zum gegebenen Zweck, von dem dann auf der Stufe des allgemeinen Selbstbewusstseins die Einsicht gemacht wird, dass es nur gemeinschaftlich mit Anderen verwirklicht werden kann. Das Resultat der

Entwicklungsgeschichte des Selbstbewusstseins ist daher das Wissen darum, dass Freiheit nicht *gegen* Andere, sondern nur *mit* Anderen verwirklicht werden kann, was in der bekannten Formel vom ›Bei-sich-selbst-Sein im Anderen‹ zum Ausdruck kommt. Hegels Überlegungen zum subjektiven Geist führen uns so zu der Einsicht, dass *individuelle Freiheit* nur als *intersubjektive Freiheit* angemessen verwirklicht werden kann. Ausgehend von diesem Gedanken glaubt Hegel nun die Prinzipien von Subjektivität und Kommunalität miteinander versöhnen zu können: Wenn der Andere nämlich nicht als im Gegensatz zur eigenen Freiheit stehend, sondern in einem grundlegenden Sinn als Bedingung der eigenen Freiheit begriffen wird, dann schließen sich beide Prinzipien nicht aus, sondern verweisen vielmehr wechselseitig aufeinander. Entsprechend wird Hegel zu zeigen versuchen, dass sich Subjektivität nur durch Kommunalität, wie anders herum, Kommunalität nur durch Subjektivität zu verwirklichen vermag.

Wie sich diese Vermittlung konkret gestaltet, wird deutlich, wenn wir uns Hegels Überlegungen zum ›objektiven Geist‹ zuwenden, denen die Aufgabe zukommt, der intersubjektiven Freiheitskonzeption ein sittliches Fundament zu verleihen. Drei Momente an Hegels Sittlichkeitskonzeption lassen sich dabei unterscheiden.² (i) Erstens muss diese zeigen, wie der intersubjektiven Freiheit eine konkrete Form geben werden kann. Das geschieht dadurch, dass verschiedene, aufeinander abgestimmten *Handlungssysteme* etabliert werden, in welchen sich die Subjekte in Rollen begegnen, die es ihnen erlauben, ihre Freiheit auf unterschiedliche Art und Weise zu realisieren. (ii) Zweitens muss diesen jeweiligen Handlungssystemen durch *soziale Institutionen* ein objektives Dasein gegeben werden. Das ist dann der Fall, wenn diese Institutionen die Freiheitsbedingungen der jeweiligen Handlungssysteme auf Dauer stellen und ihnen vernünftige, aufeinander abgestimmte Zwecke zugrunde legen. (iii) Drittens schließlich müssen die konkrete intersubjektive Freiheit und die rationalen sozialen Institutionen einander wechselseitig *reflektieren*. Anspruch einer sittlichen Lebenswelt muss es sein, handelnde Akteure und soziale Institutionen so aufeinander zu beziehen, dass jene ihre intersubjektive Freiheit in den institutionellen Arrangements objektiviert sehen, wie umgekehrt die sozialen Institutionen sich im Handeln der Individuen verwirklicht wissen. Erst wenn diese drei Aufgaben erfüllt sind, bildet der objektive Geist jenes sich selbst reproduzierende System, das Hegel als »vernünftigen Organismus« (XII: §286) bezeichnet. Mit dieser Metapher greift er die gängige Rede vom Gesellschaftskörper auf, gibt ihr jedoch eine spezifische Wendung: Ihm geht es nämlich nicht darum, das Bild von der Regierung als lenkendem Kopf und den Bürgern als arbeitenden Händen zu evozieren, als vielmehr darum, dass

² Ich stütze mich hier weitgehend auf den Gliederungsvorschlag von Neuhauser 1993. Zu den Problemen, die sich bei der Übertragung des Anerkennungsprinzips vom subjektiven auf den objektiven Geist ergeben vgl. Siep 1979: 278ff.

das organische System eine Selbstbezüglichkeit aufweist, in dem ein jeder Teil Mittel und Zweck aller anderen ist.

Sehen wir zunächst vom dritten, reflektierenden Moment ab, legt Hegel seiner Sittlichkeitskonzeption im Wesentlichen zwei Formen sozialer Bindung zugrunde: eine *horizontale* Bindung, die sich auf die Beziehung zwischen den Subjekten bezieht und die der konkreten Verwirklichung intersubjektiver Freiheit dienen soll, und eine *vertikale* Bindung, welche die Beziehung zwischen den Subjekten und ihren Institutionen zum Gegenstand hat und die der Aufrechterhaltung und Verstetigung intersubjektiver Freiheit dient. Das *Gewebe der Sittlichkeit*, das Hegel vor Augen hat, beruht damit auf einer Verflechtung von zwei Bindungsformen, die sich wechselseitig Halt verleihen. Denn ebenso wie horizontale Bindungen ohne vertikale Absicherungen kontingent zu bleiben drohen, bleiben vertikale Bindungen ohne horizontales Fundament lose (Bedorf/Herrmann 2016). Mit der systematischen Unterscheidung von zwei sozialen Bindungsformen ist nun mein Deutungsrahmen für das weitere Verständnis von Hegels Überlegungen aufgespannt: Meine Aufgabe soll es sein, in Bezug auf die jeweiligen Sphären der Sittlichkeit sowohl die horizontale Form als auch die vertikale Form der sozialen Bindung herauszuarbeiten, um dann im Anschluss daran deutlich zu machen, wie in diesem Gewebe der Sittlichkeit sowohl das Moment der Kommunalität als auch das der Subjektivität seinen Platz findet.

2. Das Gewebe der Sittlichkeit

Als Sphären der Sittlichkeit zeichnet Hegel jene sozialen Handlungssysteme aus, die für die Reproduktion der Gesellschaft als Ganzer unverzichtbar sind (Honneth 2011: 17ff.). In der Moderne sind das für ihn die Familie, die bürgerliche Marktgesellschaft und der Staat. Sie verbürgen die Reproduktion der Gesellschaft zunächst einmal in einem ganz elementaren Sinn: Sichert die Familie durch Nachkommenschaft die zeitliche Fortdauer der Gattung, sorgt der Markt durch die Bereitstellung von Gütern für das Leben der Einzelnen und der Staat als Garant von Sicherheit für ein geordnetes Zusammenleben der Gruppe. Hegels Grundidee lautet nun, dass die drei genannten Institutionen nicht nur die Reproduktion der Menschen als Naturwesen sichern, sondern (sofern sie vernünftig organisiert sind) die Individuen durch ihre Teilhabe an diesen Institutionen in Geistwesen verwandeln. Die einzelnen Sphären der Sittlichkeit haben für Hegel daher nicht nur *reproduktiven*, sondern auch *transformativen* Charakter – und auf eben diesen wird es mir im Folgenden ankommen, da mittels seiner deutlich wird, wie sich Einheit und Vielheit miteinander vermitteln lassen.

Die Familie

Das erste Handlungssystem intersubjektiver Freiheit ist die Familie. Hegel hat dabei nicht mehr die traditionelle Großfamilie im Blick, sondern vielmehr die auf der geschlechtlichen Zweierbeziehung basierende Kleinfamilie. Diese untersteht in der Moderne bereits insofern dem Prinzip der subjektiven Freiheit, als die Geschlechterbeziehung nicht mehr durch Rang, Stand und Gruppenzugehörigkeit gestiftet wird, sondern vielmehr durch freie Partnerwahl. Ausgangspunkt der familialen Vereinigung, so Hegel, ist »die freie Einwilligung der Personen« (VII: §162). Das schließt zwar für ihn nicht aus, dass es auch unter den Bedingungen der Freiheit noch arrangierte Partnerschaften gibt, wesentlich ist jedoch, dass ein solches Arrangement letztlich nicht gegen den Willen der Betroffenen durchgesetzt werden kann und an deren freier Einwilligung seine Grenze findet. Insofern das partnerschaftliche Verhältnis in der Moderne also nicht mehr auf Zwang, Gewalt oder Unterdrückung beruht, sondern die wechselseitige Einwilligung der Beteiligten voraussetzt, kann es als Ort der Verwirklichung intersubjektiver Freiheit gelten.

Das Zusammenleben im Handlungssystem der Familie gründet für Hegel im Geschlechterverhältnis und dem mit ihm verbundenen sexuellen Verlangen (Schnädelbach 2000: 252f.). Praktisch, so Hegel, vermag sich dieses Verlangen zwar auch im Konkubinat zu verwirklichen, weil es hier »hauptsächlich auf die Befriedigung des Naturtriebs ankommt« (VII: §163Z), einen sittlichen Gehalt bekommt es jedoch erst in dem Moment, wo die »äußerliche Einheit der natürlichen Geschlechter in [...] selbstbewusste Liebe umgewandelt [wird]« (VII: §161) und sich die natürliche Begierde in ein »geistiges Band« transformiert (VII: §163). Was aber ist unter einem solchen »geistigen Band« zu verstehen? Hegel hat damit keineswegs eine Beziehung im Sinn, die frei von fleischlichen Genüssen ist. Geist stellt für ihn ja keine mentale Entität, sondern vielmehr ein Vermittlungsprinzip dar: Hinter der Rede von der geistigen Liebe verbirgt sich das Prinzip des Bei-sich-selbst-Seins im Anderen, das sich den Subjekten in dem Verlangen zeigt, mit dem jeweiligen Partner »eine Person auszumachen« (VII: §162). Die andere Person ist hier nicht nur ein Mittel zur Befriedigung des Geschlechtstriebes, sondern vielmehr wird die Gemeinschaft mit ihr um ihrer selbst willen gewollt. Für die Liebenden besitzt das Eingehen einer Paarbeziehung einen intrinsischen Wert: Die Verbindung mit Anderen ist hier nicht Mittel zum Zweck, sondern Selbstzweck. Die Liebesgemeinschaft gründet für Hegel daher im Gegensatz zum Konkubinat nicht mehr auf einem Antrieb, der vor und unabhängig von der Beziehung zum Anderen besteht, sondern auf einer der Beziehung zum Anderen innewohnenden Dynamik.

Die Liebesbeziehung besteht nun freilich nicht einfach aus dem bloßen Gefühl der Beteiligten. Das Band, das sie verbindet, ist vielmehr aus konkreten Praktiken gewoben: Wer liebt, für den wird die andere Person zum Gegenstand der Sorge. Hegel selbst spricht diesbezüglich vom »mutuum adju-

torium«, der ›gegenseitigen Hilfe«, die er als Teil des Liebesverhältnisses versteht (Hegel 1983: 130). Diesen Aspekt hat im Anschluss an Hegel vor allem Axel Honneth weiter ausgearbeitet: Die Liebe, so Honneth, ist ein Vertrauensverhältnis, in welchem sich die Beteiligten als bedürftige und verletzbare Subjekte zeigen können, die auf die Zuneigung und die Bejahung ihres Gegenübers angewiesen sind. Zum Paarverhältnis gehören daher Praktiken der Rücksichtnahme, der Fürsorge und der Bestätigung: die Beteiligten sind wechselseitig für ihre Idiosynkrasien sensibel, lassen sich in Situationen der Not und der Bedrängnis unbedingten Beistand zukommen und bejahen sich wechselseitig in ihrer Einzigartigkeit (Honneth 1992). Durch eben diese Praktiken wird die Familie zu einem Ort, an dem es uns möglich ist, ein grundlegendes Vertrauen in unsere Bedürfnisse, Wünsche und Eigenheiten auszubilden und uns dadurch zu einem unverwechselbaren Individuum zu entwickeln. Im Liebesverhältnis werden wir daher nicht nur aufgrund unserer Einzigartigkeit anerkannt, sondern es bildet zugleich auch den Nährboden, auf dem unsere Individualität weiter zu gedeihen vermag.

Nachdem damit geklärt ist, inwiefern die Partnerschaft ein Handlungssystem intersubjektiver Freiheit ist, gilt es in einem zweiten Schritt zu verstehen, wie diese Freiheit für Hegel durch die Ehe objektiviert wird. Als eine rationale Institutionalisierung der intersubjektiven Freiheit kann sie aus drei Gründen gelten: Erstens hat die Ehe verstetigenden Charakter. Sie stellt das Liebesverhältnis auf Dauer und macht es unabhängig von der Zufälligkeit und Willkürlichkeit des Gefühls. Sie hält zwei Individuen auch dann zusammen, wenn diese in Streit geraten oder ihre wechselseitige Zuneigung temporär erkalte ist. »Die Seite der Empfindung«, so hält Hegel fest, »ist in der Ehe zu einem Objektiven, Befestigten, Sittlichen geworden.« (Hegel 1983: 141) Das zweite vernünftige Moment der Institution der Ehe liegt für Hegel darin, dass sie dafür sorgt, dass ein familiäres Verhältnis nur aus Freiheit eingegangen wird. Denn würde die Familie auf Zwang beruhen, wäre ihr organisierendes Prinzip nicht mehr das der Liebe, woraufhin sie in der Gefahr stünde, zu einer Institution der reinen Bedürfnisbefriedigung herabzusinken und damit ihren sittlichen Charakter zu verlieren. »Die Ehe«, so fasst Hegel daher zusammen, »kann nicht erzwungen werden« (Hegel 1983: 134). Drittens schließlich ist die Ehe für Hegel deshalb eine vernünftige Institution, weil die Individuen hier sowohl als Natur- als auch als Geistwesen Befriedigung zu finden vermögen. Als Naturwesen können sie in der Ehe auf geregelte Weise ihren Geschlechtstrieb befriedigen. Als Geistwesen dagegen können sie durch die kommunikativen Praktiken der Rücksichtnahme, der Fürsorge und der Befürwortung jene Seite ihrer Identität entwickeln, durch die sie sich als einzigartige von allen anderen verschiedene Individuen wissen.

Die bürgerliche Gesellschaft

Hegel hält bei seiner Schilderung des Übergangs von der Familie zur bürgerlichen Gesellschaft fest, dass die Familie durch ihre Reproduktion in eine »*Vielheit* von Familien auseinander[tritt], welche sich überhaupt als selbständige konkrete Personen [...] zueinander verhalten« (VII: §181). Wenn er dann im Anschluss mit derselben Formel davon spricht, dass sich auf dem Markt »konkrete Personen« (VII: §182) zueinander ins Verhältnis setzen, dann hat er offensichtlich Familien bzw. männliche Familienrepräsentanten im Sinn. Die bürgerliche Gesellschaft ist für Hegel daher keine Sphäre, die unvermittelt neben diejenige der Familie tritt, sondern eine Sphäre, in welcher die Familie aufgehoben ist und in der sich Familien mittels ihrer männlichen Repräsentanten zueinander verhalten. Auch hier finden wir nun die zwei Momente der horizontalen und der vertikalen Bindung wieder.

Wo das Zusammenleben im Handlungssystem der Familie für Hegel in der Naturnotwendigkeit des Geschlechtslebens begründet war, geht das Zusammenleben in der bürgerlichen Gesellschaft von den materiellen Bedürfnissen der Einzelnen aus. Zwar können diese ihre Bedürfnisse in einer auf Subsistenz basierenden Gesellschaft allein und ohne Andere sättigen, mit dem Aufkommen der frühindustriellen Gesellschaft geht diese Möglichkeit – das hat Hegel sehr genau gesehen – jedoch unwiederbringlich verloren: Nur in Kooperation mit Anderen können die Einzelnen jetzt ihre Bedürfnisse befriedigen. Die durch die bürgerliche Gesellschaft gestiftete Kooperation ist also – anders als im Fall des Liebesverhältnisses der Familie – prinzipiell artifizieller Natur. Hegel beschreibt das System der Bedürfnisse entsprechend auch als ein auf »Notwendigkeit« (VII: §186) beruhendes System. Freilich jedoch ist innerhalb dieses Systems die Freiheit dann wieder von oberster Bedeutung: Hegel grenzt es daher scharf von dem auf Zwang beruhenden Handlungssystem des »patriarchalischen Verhältnisses« (Hegel 1983: 150) ab. In diesem gründet die Befriedigung der Bedürfnisse auf dem hierarchischen Verhältnis von Herrschaft und Knechtschaft, in welchem der eine vom anderen zur Arbeit gezwungen wird, damit dieser die Früchte von dessen Arbeit genießen kann. In der bürgerlichen Gesellschaft dagegen herrscht das Moment der Freiheit: Aufgrund des Prinzips der freien Berufswahl kann niemand zu einer bestimmten Arbeit gezwungen werden, so dass ein jeder innerhalb des Systems der Notwendigkeit seine Freiheit verwirklichen kann. Das System der Bedürfnisse gilt Hegel entsprechend als »eine Vereinigung von Freiheit und Abhängigkeit« (Hegel 1983: 167).

Entscheidend ist nun, dass das koordinierende Prinzip dieses Handlungssystems nicht Wohlwollen, sondern Eigeninteresse ist. Mit Adam Smith gesprochen: »Nicht von dem Wohlwollen des Fleischers, Brauers oder Bäckers erwarten wir unsere Mahlzeit, sondern von ihrer Bedachtnahme auf ihr eigenes Interesse. Wir wenden uns nicht an ihre Humanität, sondern an ihre Eigenliebe.« (Smith 1973: 30f.) In der bürgerlichen Gesellschaft stehen die Individuen

also zunächst in einem instrumentellen Verhältnis zueinander: Der jeweils Andere ist Mittel zum Zweck der eigenen Bedürfnisbefriedigung. Die Einzelnen sind damit zwar aufeinander bezogen, insofern sie zur Befriedigung ihrer eigenen Bedürfnisse die Bedürfnisse von Anderen berücksichtigen müssen, insgesamt bleibt diese Bezogenheit aber eine anonyme, die sich hinter dem Rücken der Akteure abspielt und nicht dazu führt, dass sie sich miteinander identifizieren. Ganz im Gegenteil: Die Kenntnisnahme der Bedürfnisnatur des Anderen dient im Zweifelsfall allein dem Zweck, am Markt den eigenen Vorteil besser erreichen zu können.

Für Hegel ist nun – ähnlich wie in der Paarbeziehung – auch in der Beziehung zwischen Marktakteuren eine Eigendynamik am Werk, welche das instrumentelle Interesse aneinander über sich hinaustreibt. Ihren Ausgangspunkt nimmt diese Dynamik ausgehend von dem Umstand, dass sich im marktvermittelten Tausch nach und nach verschiedene Akteursgruppen herausbilden, die sich in ihren Arbeiten und der Art und Weise ihrer Bedürfnisbefriedigung ähnlich sind (VII: §201). Hegel unterscheidet entsprechend den substantiellen Stand der Bauern, den allgemeinen Stand des Beamtentums und den formellen Stand des Gewerbes, wobei er innerhalb des letzteren noch einmal zwischen dem Stand der Handwerker, der Fabrikanten und des Handels differenziert (VII: §202ff.). Innerhalb dieser unterschiedlichen Akteursgruppen bildet sich nun das heraus, was Hegel die Standesehre nennt. Sie besteht darin, für die Fähigkeiten und Kompetenzen, welche sich die Individuen im Zuge ihrer beruflichen Tätigkeiten angeeignet haben, in »der Vorstellung anderer *anerkannt* zu sein« (VII: §207). Und eben diese Anerkennung sieht Hegel als Grund dafür, dass die Individuen in der bürgerlichen Gesellschaft nicht nur arbeiten, um sich zu reproduzieren, sondern auch, weil sie für ihre Arbeit die Wertschätzung von Anderen bekommen. Das hat zur Folge, dass die bürgerliche Gesellschaft von den Individuen nicht nur als ein Mittel zum Zweck der Bedürfnisbefriedigung gesehen wird, sondern als in sich selbst erstrebenswert.

Dass die Beziehung mit anderen Marktakteuren zum Selbstzweck wird, liegt auch in diesem Fall wieder an den mit dieser Beziehung verbundenen Handlungsmustern. Als anerkanntes Glied eines Standes, so betont Hegel nämlich, darf der Einzelne mit der Unterstützung durch seine Standesgenossen rechnen: »Die Moralität«, so schreibt er, »hat ihre eigentümliche Stelle in dieser Sphäre, wo die Reflexion [...] eine zufällige und einzelne Hilfe zur Pflicht macht« (VII: §207). Insofern die hier von Hegel genannte Solidarität aber nicht vollkommen willkürlich ist, sondern an die jeweiligen beruflichen Geschicklichkeiten, Leistungen und Einstellungen zurückgebunden ist, vermag das Individuum durch sie eine positive wertschätzende Beziehung zu seinen eigenen Vermögen aufzubauen. Die Standeszugehörigkeit ermöglicht es jedoch nicht nur, ein Verhältnis der Selbstwertschätzung zu entwickeln, sondern sie ermöglicht dem Individuum ebenso eine bestimmte Seite seiner Identität zu entwickeln. Indem es als Mitglied einer bestimmten Berufsgruppe anerkannt wird, weiß es sich sowohl in seiner Gleichheit als auch in seiner Un-

terschiedenheit von Anderen, wodurch es das partikulare Moment an seiner Identität verwirklichen kann.

Das instrumentelle Verhältnis der Marktakteure transformiert sich für Hegel also durch die Entdeckung von beruflichen Gemeinsamkeiten in ein solidarische Verhältnis, in welchem die Beziehungen zu Anderen zum Selbstzweck werden. Eine Institutionalisierung dieser beruflichen Gemeinsamkeiten findet für Hegel durch die *Korporationen* statt. Als eine vernünftige Verkörperung von Freiheit können diese dabei aus dreierlei Gründen gelten: Erstens findet in den genossenschaftlichen Zusammenschlüssen eine Verstetigung jener Wertschätzung statt, durch welche sich die Interessenverbände auszeichnen. Wertschätzung wird dabei insofern objektiviert, als die Korporationen im Zuge von Aufnahmeprüfungen darüber entscheiden, wer ihre Anerkennung verdient hat. Die intersubjektive Wertschätzung erhält daher erst durch ihre Institutionalisierung ihr volles Gewicht. »Ohne Mitglied einer berechtigten Korporation zu sein«, so Hegel, »ist der Einzelne ohne Standesehre« (VII: §253). Als Mitglied einer Korporation ist dann auch die solidarische Haltung nicht mehr von individuellen Zufälligkeiten abhängig, sondern sie wird vielmehr zu einem verbürgten Recht. Als Korporationsmitglied hat der Einzelne Anspruch auf die Unterstützung durch seine Genossenschaft. Zweitens ist die Korporation für Hegel eine vernünftige Institution, weil sie für die Befriedigung des Menschen sowohl als Natur- als auch als Geistwesen sorgt. Einerseits sorgt die Mitgliedschaft in der Korporation für die Befriedigung der Bedürfnisse des Einzelnen entweder dadurch, dass sie ihm im Versicherungsfall Unterstützung gewährt oder dadurch, dass sie ihn am Markt bei der Durchsetzung seiner Interessen unterstützt. Andererseits kann der Mensch als Geistwesen in der Korporation Befriedigung finden, weil er hier durch die Wertschätzung und die Solidarität von Anderen als Teil einer Gruppe anerkannt ist: Der Einzelne zählt hier *als Bäcker*, *als Schlosser* oder *als Händler*, so dass er sich in seiner Partikularität zu verwirklichen vermag. Die zwei genannten Kriterien machen nun deutlich, warum Hegel die »Heiligkeit der Ehe und die Ehre in der Korporation« (VII: §255) als die beiden Momente bezeichnen kann, welche sie sittliche Wurzel des Staates ausmachen: Hier wie dort nämlich wird nicht nur ein intersubjektives Handlungssystem objektiviert und auf Dauer gestellt, sondern ebenso dafür gesorgt, dass der Einzelne seine natürlichen und geistigen Bedürfnisse befriedigen kann. Während die Institution der Ehe nun aber auch noch dazu in der Lage war, jene Voraussetzungen zu sichern, welche eine Teilnahme an ihr erst zu einem Akt der Freiheit werden lassen, geht diese Aufgabe in der Sphäre der bürgerlichen Gesellschaft an die Polizei über: Deren Aufgabe besteht unter anderem darin, die dem Markt vorauslaufende Freiheit der Akteure dadurch zu sichern, dass sie diese erstens dazu anhält, eine bestimmte Geschicklichkeit zu erlernen und zweitens dafür sorgt, dass sie ihren Beruf frei wählen können. Ist das der Fall, kann die bürgerliche Gesellschaft für Hegel als eine institutionalisierte Sphäre der Sittlichkeit gelten.

Der Staat

Der Übergang zum Staat wird von Hegel ähnlich gestaltet, wie derjenige zur bürgerlichen Gesellschaft: Während er dort davon ausging, dass der Markt aus der Vielzahl der konkreten Familien entsteht, geht er in Bezug auf den Staat davon aus, dass dieser aus dem Zusammenschluss verschiedener Korporationen hervorgeht. Auch wenn Hegel dabei mit einer historischen Auslegung kokettiert,³ hat er hier doch in erster Line einen *logischen* Übergang vor Augen: So wie wir mit dem Übergang von der Familie zur bürgerlichen Gesellschaft von der Sphäre der unmittelbaren Allgemeinheit zur Sphäre der vermittelten Partikularität fortgeschritten sind, schreiten wir mit dem Übergang zum Staat zur Sphäre der konkreten Allgemeinheit fort. Sehen wir uns jetzt auch dieses Handlungssystem etwas genauer in Bezug auf seine horizontalen und vertikalen Bindungen an.

Auch den Staat versteht Hegel wieder ausgehend von Naturanlagen, wenn er ihn in Einklang mit Hobbes zunächst als »Not- und Verstandesstaates« bezeichnet. Die Aufgabe dieses Rumpfstaates besteht nämlich darin, die einzelnen Bürger vor Übergriffen zu schützen und damit ihr Bedürfnis nach Sicherheit und Gerechtigkeit zu befriedigen (VII: §183). Gleichwohl stellt der Not- und Verstandesstaat noch kein sittliches Verhältnis dar, weil die Individuen sich hier nur aus instrumentellem Interesse zusammenfinden und sich dadurch unter Gesetze stellen, die ihnen letztlich fremd und äußerlich bleiben. Eine sittliche Form nimmt der Staat für Hegel daher erst in jenem Moment an, wo die Individuen die Gesetze, unter denen sie stehen, als Ausdruck ihrer Selbstgesetzgebung verstehen können.

Das Motiv der Selbstgesetzgebung taucht in Hegels Überlegungen zunächst mit dem Zusammenkommen der Korporationen im Staat auf. Wenn Hegel festhält, dass der Korporationsgeist die Richtung hat, »sich in seiner Sphäre zu verlieren« (Hegel 1983: 255), indem er sich ausschließlich auf seine besonderen Interessen konzentriert, dann hat man sich das Zusammenkommen verschiedener Korporationen als einen konflikträchtigen Vorgang vorzustellen, in welchem deren jeweilige besondere Interessen miteinander vermittelt werden müssen. Auch wenn uns Hegel nicht viel darüber sagt, wie er sich diesen Vorgang vorstellt, so sind wir heute dazu geneigt, ihn uns als einen deliberativen Prozess vorzustellen, in welchem sich die Akteure mit Hilfe des zwanglosen Zwangs des besseren Arguments (Habermas 1995) konsensuell verständigen.⁴ Das organisierende Prinzip des Handlungssystems des Staates als einer Sphäre der Sittlichkeit wäre dann die Beratschlagung. Gehen die öffentlichen Gesetze nun aus einem solchen Verfahren der gemeinsamen Willensbildung hervor, können sie von den Beteiligten als Ausdruck ihrer Selbstbestimmung

³ »Aus den Korporationen sind häufig Staaten hervorgegangen.« (Hegel 1983: 207)

⁴ In diese Richtung: »Auf Gründe führe ich da die Sache zurück, durch die Gründe soll sie die meinige werden oder nicht.« (Hegel 2005: §147)

verstanden werden, so dass sie ihnen nicht mehr fremd gegenüberstehen, sondern als eigene gewusst werden. Was vom Zusammenschluss zwischen den Korporationen gilt, sollte seine Geltung nun eigentlich auch auf der Ebene der Individuen haben: Als Bürger sollten sich die Einzelnen als Autoren der Gesetze, denen sie unterstellt sind, achten können. Das ist aber nur möglich, wenn sie in der Lage sind, in einen öffentlichen Meinungsaustausch zu treten, in dessen Rahmen sie über die Angelegenheiten der Allgemeinheit beratschlagen können. Entsprechend wäre der Ort, an dem das Handlungssystem des Staates seine Verwirklichung findet, die bürgerliche Öffentlichkeit. Und auch wenn Hegel ganz in diesem Sinne festhält, dass die öffentliche Meinung »die ewigen substanziellen Prinzipien der Gerechtigkeit [...] in Form des gesunden Menschenverstandes [enthält]«, spricht er doch auch davon, dass hier die »ganze Zufälligkeit des Meinens« (VII: §317) zu finden ist. Den substanziellen Gehalt der öffentlichen Meinung auszumachen, ist daher für Hegel nicht Sache der Öffentlichkeit selbst, sondern Aufgabe der Regierung.

Dass die hier skizzierte Rolle der Öffentlichkeit prinzipiell in Hegels Systemdenken eingegliedert werden kann, dafür hat Axel Honneth in seiner Aktualisierung der hegelschen Rechtsphilosophie plädiert (Honneth 2011). Ausgehend von ihr lässt sich dafür argumentieren, dass die Partizipation an der Sphäre des Staates für die Bürgerinnen und Bürger von einer zweckrationalen zu einer selbstzweckhaften Angelegenheit wird. Denn dort, wo die Subjekte zusammenkommen, um ausgehend von Konflikten öffentlich über die Gesetzgebung zu beraten, zeigt sich ihnen in diesem Beratungsprozess, dass sie von ihren Mitbürgerinnen und Mitbürgern als autonome moralische Wesen respektiert werden. Eben dieser Respekt erlaubt es den Einzelnen, sich als gleichberechtigte Interaktionspartnerinnen und -partner zu verstehen und so ein Verhältnis der Selbstachtung zu entwickeln. Da diese Selbstachtung aber nur im Zuge eines deliberativen Verfahrens im Austausch mit Anderen erlangt werden kann, wird das Handlungssystem der staatlichen Öffentlichkeit nicht mehr um eines diesem System äußerlichen Zweckes – der Lösung von Konflikten –, sondern um seiner selbst willen gewollt. Entsprechend lässt sich mit Hegel festhalten: »Die Vereinigung geschieht also nicht zu besondern Zwecken, sondern um der Vereinigung selbst willen. Dies macht erst die Sittlichkeit aus.« (Hegel 1983: 210)

Unternimmt man den eben skizzierten Versuch, Hegels Überlegungen im Hinblick auf die Rolle der demokratischen Öffentlichkeit zu aktualisieren, dann gilt es freilich auch hier wieder, deren institutionelle Verankerung in den Blick zu nehmen: In den Mittelpunkt tritt dabei die Institution der *Verfassung*. Aufgabe der gesetzgebenden Gewalt müsste es dabei erstens sein, den Prozess der Deliberation zu verstetigen und unabhängig von Zufälligkeiten zu machen. Eine solche Verstetigung soll bei Hegel durch die Gliederung der gesetzgebenden Gewalt in die drei Instanzen der ständischen Versammlung, der Regierung und des Fürsten gewährleistet werden. Auch wenn Hegels Entwurf einer konstitutionellen Monarchie durchaus als Parteinahme für die Reformseite

verstanden werden kann (vgl. Lübke-Wolf 2016), so gelingt es ihm doch nicht, das Moment der intersubjektiven Freiheit in eine institutionelle Form zu gießen. Deutlich zeigt sich das zum Beispiel dort, wo Hegel die Korporationen zur Gesetzgebung in der zweiten Kammer zusammenkommen lässt. Dieser schaltet er nämlich eine erste Kammer vor, deren Aufgabe darin besteht, über die Interessen der Korporationen zu wachen und den deliberativen Entscheidungsprozess im Zweifelsfall ›von oben‹ zu korrigieren. Als eine vernünftige Institution kann die gesetzgebende Gewalt nun aber zweitens gelten, weil sie es den Einzelnen erlaubt, sich sowohl als Natur- als auch als Geistwesen zu verwirklichen: Zum einen sorgt sie dafür, dass das Bedürfnis nach Sicherheit des Einzelnen befriedigt wird, indem sie mit Gericht und Polizei Institutionen bereitstellt, welche der Sicherung der Person und des Privateigentums dienen. Zum anderen können die Einzelnen im Zuge ihrer Teilnahme an der öffentlichen Meinungsbildung eine weitere Seite ihrer Identität ausbilden, die darin besteht, sich mit allen Anderen gleich zu wissen. Indem sie als Wesen anerkannt werden, die sich nicht von Anderen unterscheiden, können sie die universale Seite ihrer Identität erfahren. Drittens schließlich garantiert die gesetzgebende Gewalt, dass die Bürger die Möglichkeit haben, an der Sphäre der Öffentlichkeit zu partizipieren. Durch die Publizität der Ständeversammlungen und die (zumindest eingeschränkte) Garantie der Pressefreiheit soll es den Einzelnen möglich sein, an der öffentlichen Meinungsbildung teilzunehmen.

Es ist jetzt an der Zeit, nochmal auf den Anfang meiner Überlegungen zurückzukommen, insofern ich dort festgehalten hatte, dass die Sittlichkeit für Hegel die Einheit von intersubjektiver und institutioneller Freiheit darstellt. Wir sind nun in der Lage zu verstehen, wie diese Einheit zustande kommt: Gegenstand der öffentlichen Meinungsbildung waren zunächst die zur Konfliktregelung notwendigen Gesetze des Gemeinwesens. Im Mittelpunkt der Gesetzgebung standen daher vor allem Fragen der Gerechtigkeit. Nun hat Hegel aber selbst herausgestellt, dass Gerechtigkeitsfragen selbst immer wieder auf Fragen nach dem Guten zurückführen, da nur vor dem Hintergrund einer ethischen Konzeption des Guten entschieden werden kann, was im Einzelfall moralisch richtig oder falsch ist. Zum Prozess der öffentlichen Deliberation gehört daher nicht nur die Beratschlagung über universalisierbare Handlungsnormen, sondern auch die Verständigung über rationale soziale Institutionen (vgl. dazu auch Jaeggi 2014). Der Prozess der Deliberation führt also gewissermaßen dazu, dass die sittliche Ordnung als Ganze selbst auf den Prüfstand gerät. Es ist dies der Moment, wo sich die institutionelle Freiheit in ihrer Objektivität erweisen muss und zwar in dem Sinn, dass sich die bisher genannten Institutionen der Ehe, der Korporation und der Verfassung als vernünftig erweisen. Das ist der Fall, wenn sie drei Bedingungen erfüllen: Sie dienen (i) der Verstetigung der jeweils in diesem Handlungssystem verkörperten intersubjektiven Freiheit, insofern sie diese auf Dauer stellen, (ii) der Reproduktion des jeweiligen Handlungssystems, insofern sie sicherstellen, dass Individuen nur aus freien Stücken an ihnen partizipieren und (iii) der Identi-

tätsbildung, insofern sie dafür sorgen, dass die Individuen ihre Identität als Natur- und Geistwesen verwirklichen können. Mehr noch: Auf dem Standpunkt der Vernunft zeigt sich auch, dass die durch die jeweiligen Institutionen ermöglichten Aspekte der Identität nicht kontingent sind, sondern sich zu einem geordneten Ganzen zusammenschließen: Im Zuge der Teilhabe an der Familie, der bürgerlichen Gesellschaft und dem Staat vermag sich der Einzelne sowohl in seiner Singularität, seiner Partikularität und seiner Universalität zu verwirklichen. Insofern alle drei Momente dabei nur in Beziehungen zu Anderen verwirklicht werden können, kann Sittlichkeit als Voraussetzung von gelingender Selbstverwirklichung gelten. Die Theorie der Sittlichkeit hat damit letztlich einen perfektionistischen Grund: Sinn und Zweck ihrer Existenz ist die Selbstverwirklichung des Einzelnen. Und weil der Einzelne diesen Zweck nur im Gewebe der Sittlichkeit verwirklichen kann, werden sich Individuum und Gesellschaft wechselseitig zum Selbstzweck.⁵

3. Von der Subjektivität zur Kommunalität und zurück

Ich möchte nun abschließend meine Ausgangsfrage nach dem Verhältnis von Subjektivität und Kommunalität bei Hegel wieder aufnehmen: Führen wir uns die drei Handlungssysteme *Familie*, *Markt* und *Staat* noch einmal vor Augen, dann zeigt sich, dass der Standpunkt der Sittlichkeit für Hegel im Ausgang vom Bedürfnis nach *Sexualität*, nach *Sattheit* und nach *Sicherheit* erreicht wird. Diese Bedürfnisse sind zunächst in sich selbstsüchtig strukturiert: Sie streben nach Befriedigung, ohne dabei Rücksicht auf Andere zu nehmen, weshalb die im Zuge der Bedürfnisbefriedigung eingegangenen Beziehungen daher vorerst instrumentellen Charakter haben. Sie werden nicht um der Anderen willen, sondern um des eigenen Selbst willen gewollt. Ist es den Subjekten nun möglich, diese Bedürfnisse im Zuge von freier Partner-, Berufs- oder Meinungswahl in einer intersubjektiven Beziehung zu verwirklichen, werden sie durch eine ihnen innewohnende Eigenlogik transformiert: Durch die Transformationslogiken der *Liebe*, der *Ehre* und der *Achtung* entwickeln die jeweiligen Beziehungen für die Individuen einen Eigenwert; sie werden nicht mehr zum Zweck der Bedürfnisbefriedigung angestrebt, sondern zur Verwirklichung eines höheren geistigen Prinzips. Hegels Terminologie aufgreifend können wir diesbezüglich vom *Familiengeist*, vom *Korporationsgeist* und

⁵ Ganz in diesem Sinne fasst auch Axel Honneth den Anspruch von Hegels Sittlichkeitslehre zusammen: »Der Anspruch, den Hegel mit der Darlegung seiner Sphäre der Sittlichkeit verfolgt, ist nämlich kein geringerer, als zugleich mit den sozialen Bedingungen der individuellen Selbstbestimmung auch das gesellschaftliche Institutionengefüge aufzuzeigen, durch dessen Existenz und Aktivität sich die moderne Gesellschaft erhält; insofern müssen die drei Untersphären der Familie, der bürgerlichen Gesellschaft und des Staates sowohl Stationen der individuellen Selbstverwirklichung als auch Subsysteme der gesellschaftlichen Reproduktion bilden.« (Honneth 2010: 47)

vom *Volksgeist* sprechen. Schematisch lässt sich diese transformative Struktur von Hegels Sittlichkeitskonzept folgendermaßen darstellen:

	<i>Familie</i>	<i>Markt</i>	<i>Staat</i>
<i>Naturtrieb</i>	Sexualität	Sattheit	Sicherheit
<i>Transformationslogik</i>	Liebe	Ehre	Achtung
<i>Geistprinzip</i>	Familiengeist	Korporationsgeist	Volksgeist

Bis zu diesem Punkt scheint es so, als würde Hegels Versöhnung von Subjektivität und Kommunalität darin bestehen, dem Einzelnen auf der Basis seiner Wahlfreiheit ein Leben für das Allgemeine zu ermöglichen. Und tatsächlich argumentiert Hegel in seiner Auseinandersetzung mit Platon genau in diese Richtung, wenn er ihm vorhält, dass er das Prinzip der Subjektivität dadurch ausschließt, dass er »es nicht den Individuen gestattet, sich einen *Stand* zu wählen« (XIX: 124). Die »Subjektivität der freien Willkür« hingegen, so Hegel, »wählt sich einen Stand, bringt sich empor als sittliche Sache« (XIX: 123). Der Punkt den Hegel hier machen möchte, besteht darin, dass Kommunalität sich nur dann voll zu entfalten vermag, wenn sie auf dem Prinzip der Subjektivität aufbaut. Die frei gewählte Zugehörigkeit zu einem Stand vertieft nicht nur die eingegangene Bindung, sondern sie vermag auch eine Eigendynamik freizusetzen, in welcher die Gemeinschaft zum Selbstzweck wird. Eben das aber ist unter Verhältnissen des Zwangs und der Unterdrückung nicht der Fall: Sind Ehe, Korporation oder Verfassung erzwungen, vermögen sie die Individuen zwar immer noch zusammenzubringen, sie vermögen sie jedoch nicht in einem starken Sinn zu binden, da der Zusammenhalt hier rein äußerlich hergestellt ist und keine motivationale Verankerung in den Individuen selbst hat. Erst das Prinzip der Subjektivität, so lautet daher Hegels erstes Argument, vermag eine starke Form der Kommunalität hervorzubringen.

Dieses erste Argument deckt nun aber nur einen Teil dessen ab, was Hegel mit seiner Theorie der Sittlichkeit leisten möchte. Nicht nur will er nämlich zeigen, dass wirkliche Kommunalität aus dem Prinzip der Subjektivität hervorgeht, sondern vielmehr geht es ihm auch darum zu zeigen, wie umgekehrt wirkliche Subjektivität überhaupt erst aus Kommunalität entspringt. In Hegels Überlegungen ist daher eine zweite Transformationslogik enthalten, die in den mit den jeweiligen Geistprinzipien verbundenen Handlungsmustern wurzelt. Die Praktiken der *Fürsorge*, der *Wertschätzung* und des *Respekts* erlauben es den Individuen nämlich nicht nur, sich als Teil einer Gemeinschaft zu begreifen, sondern sie ermöglichen es ihnen darüber hinaus auch, ein Selbstbewusstsein zu entwickeln. Die Anerkennung von Anderen ermöglicht es den Individuen, sich als unvertretbare Einzelne, als Gruppenangehörige oder als Mitglieder der Allgemeinheit zu verstehen. Das Selbstbewusstsein erfährt durch

seine Vergemeinschaftung hindurch so eine Konkretisierung: Es ist nicht mehr einfach das abstrakte Ich=Ich, sondern das singuläre, partikuläre oder universelle Ich. Hegels zweites Argument lautet daher, dass wirkliche Subjektivität nur aus einer starken Form der Kommunalität erwachsen kann. Dort wo Gemeinschaft lediglich Zweckgemeinschaft ist, werden sich weder Praktiken der Fürsorge, der Wertschätzung noch des Respekts einschleifen, wodurch das Subjekt keine Möglichkeit haben wird, sich als konkretes Selbstbewusstsein zu realisieren. Umgekehrt vermag sich überall dort, wo die Subjekte selbstzweckhaft aufeinander bezogen sind, eine starke und orientierte Subjektivität herauszubilden. Schematisch lässt sich das folgendermaßen darstellen:

	<i>Familie</i>	<i>Markt</i>	<i>Staat</i>
<i>Geistprinzip</i>	Familiengeist	Korporationsgeist	Volksgeist
<i>Transformationslogik</i>	Fürsorge	Wertschätzung	Respekt
<i>Selbstbewusstsein</i>	Singularität	Partikularität	Universalität

Hegels Überlegungen weisen also zwei Transformationslogiken auf: Die eine führt von der Subjektivität zur Kommunalität und ist mit dem Übergang vom Naturtrieb zum Geist verbunden, die andere führt von der Kommunalität zur Subjektivität und geht mit dem Übergang vom Geist zum Selbstbewusstsein einher. Zusammengenommen bilden diese beiden Transformationslogiken die Bewegung einer *doppelten Negation*, welche in Hegels Formel vom »Ich, das Wir, und Wir, das Ich ist« (III: 145) enthalten ist. Bekanntlich führt dabei die zweite Negation nicht einfach wieder zur ersten Negation zurück, sondern vielmehr zu einer Aufhebung der Ausgangsposition auf höherer Stufe. Das Ich, das Wir ist, ist daher nicht das Wir, das Ich ist. Diese Gedankenfigur gilt es nun abschließend noch einmal herauszuarbeiten: Die über den Geist vermittelte Aufhebung des Naturtriebs in Selbstbewusstsein lässt sich bei Hegel am Begriff der *Freiheit* nachvollziehen. Während die Freiheit des Subjekts zu Beginn seiner Entwicklungsgeschichte noch ganz und gar *abstrakt* ist, ist sie am Ende seiner Entwicklungsgeschichte *konkrete* Freiheit geworden. Was ist damit gemeint?

Hegel entwickelt seinen Begriff des freien Willens in den *Grundlinien der Philosophie des Rechts* in Abgrenzung zu zwei Positionen: Die erste versteht Freiheit als *negative Freiheit*. Philosophiehistorisch findet sich diese Freiheitskonzeption bei Thomas Hobbes, der Freiheit als die uneingeschränkte Möglichkeit zur Verwirklichung von spontanen Neigungen versteht. Der Grad der Freiheit einer Handlung bemisst sich demzufolge an der Abwesenheit von äußeren Einschränkungen. Die zweite Position versteht Freiheit als *reflexive Freiheit* und findet sich philosophiehistorisch in den Überlegungen von Immanuel Kant, der Freiheit als die Möglichkeit versteht, sich selbst das Gesetz

seines eigenen Handelns aufzuerlegen. Im Gegensatz zu Hobbes gelten Kant daher nur Handlungen aus Pflicht und nicht jene aus Neigung als frei, da nur sie dem Prinzip der Selbstgesetzgebung genügen. Für Hegel sind nun sowohl das negative als auch das reflexive Freiheitsverständnis ungenügend: Bleibt das Subjekt in der negativen Freiheit ein Sklave seiner Neigungen, leidet es in der reflexiven Freiheit an Unbestimmtheit (Honneth 2001). Im ersten Fall kann es nicht angeben, *warum* es etwas tun soll, während es im zweiten Fall nicht weiß, *was* es tun soll. Anders gesagt: Die negative Freiheit bezieht ihr Freiheitsverständnis allein auf die Inhalte des Willens, die reflexive Freiheit dagegen ausschließlich auf dessen Form. Konkrete Freiheit muss für Hegel jedoch sowohl der *Form* als auch dem *Inhalt* nach frei sein.

Machen wir uns nun genauer deutlich, wie Hegel die Bewegung der doppelten Negation innerhalb der Sittlichkeit als einen Prozess konzipiert, in welchem die beiden eben angeführten Freiheitsverständnisse in konkreter Freiheit aufgehoben werden: Ausgangspunkt von Hegels Überlegungen ist das Prinzip der negativen Freiheit. Wiederholt grenzt Hegel die Moderne daher vom so genannten ›patriarchalischen Zustand‹ ab, um deutlich zu machen, dass das Schicksal des Einzelnen in Familie, Markt und Staat nicht von außen vorgegeben ist, sondern dass ein jeder hier auf der Basis freier Partner-, Berufs- oder Meinungswahl eine Beziehung zu Anderen eingehen kann. Mit der Transformation des Naturtriebes in ein geistiges Prinzip verändert sich für Hegel dann jedoch dieser Freiheitsbegriff: Frei zu sein bedeutet für das Individuum nun nicht mehr einfach, seinen Neigungen freien Lauf zu lassen, sondern vielmehr in Übereinstimmung mit dem Gesetz der Familie, der Korporation oder des Volkes zu handeln. Hier unterwirft sich der Einzelne nicht seinen spontanen Leidenschaften, sondern er kommt seiner Pflicht als Mitglied einer Gemeinschaft nach. Mit der Transformation des geistigen Prinzips in Selbstbewusstsein verändert sich der Freiheitsbegriff nun aber noch ein zweites Mal: Durch die Praktiken der Fürsorge, der Wertschätzung und des Respekts lernt der Einzelne die Substanz des Gesetzes kennen. Er realisiert, dass frei zu sein nicht nur bedeutet, in Übereinstimmung *mit* dem Gesetz zu handeln, sondern *für* ein Gut zu handeln: Und dieses Gut besteht für Hegel in der Verwirklichung der Singularität, der Partikularität und der Universalität des Selbstbewusstseins. Erst mit der Verwirklichung dieser Momente hat die Freiheit nicht nur ihre Form, sondern auch ihren Inhalt erhalten und ist dadurch zu konkreter Freiheit geworden. Auch dieser Gedankengang lässt sich wieder schematisch festhalten:

	<i>Familie</i>	<i>Markt</i>	<i>Staat</i>
<i>1. Versittlichung</i>	Freiheit der Wahl	Freiheit der Wahl	Freiheit der Wahl
<i>2. Versittlichung</i>	Freiheit der Selbstgesetzgebung	Freiheit der Selbstgesetzgebung	Freiheit der Selbstgesetzgebung
<i>3. Versittlichung</i>	Freiheit zur Selbstverwirklichung	Freiheit zur Selbstverwirklichung	Freiheit zur Selbstverwirklichung

Im Zuge seiner doppelten Negation in den Sphären der Familie, des Marktes und des Staates ist der Wille für Hegel also sowohl seiner Form als auch seinem Inhalt nach frei geworden. Deutlich wird damit, dass Hegel die Versöhnung von Subjektivität und Kommunalität dadurch zustande bringt, dass er die Realisierung des freien Willens des Einzelnen an seine Teilhabe an der Gemeinschaft bindet. Das Prinzip der Subjektivität gewinnt erst durch das Prinzip der Kommunalität seine Wirklichkeit, wie anders herum das der Kommunalität nur durch das der Subjektivität. Hegel ist damit weit davon entfernt, die beiden Prinzipien dadurch miteinander zu versöhnen, dass er sowohl von der einen als auch von der anderen Seite Zugeständnisse verlangt. Seine Methode folgt nicht der Logik von These, Antithese und Synthese; Ziel seiner Überlegungen ist es nicht, zu einem Kompromiss zu kommen, bei dem sich beide Seiten gleichsam in der Mitte treffen. Die dialektische Methode versucht vielmehr aufzuzeigen, dass sich Subjektivität und Kommunalität nur auseinander zu entwickeln vermögen.

4. Von der Einheit der Vielheit zur Vielheit der Einheit

Bis zu diesem Punkt habe ich mich vor allem der Rekonstruktion jener sozialen Transformationslogik gewidmet, die Hegel seiner Theorie der Sittlichkeit zugrunde legt. Nun lassen sich an diese Theorie freilich eine ganze Reihe von kritischen Rückfragen stellen: Setzt der organische Übergang vom Natur- zum Geistwesen, den Hegel postuliert, nicht einen teleologischen Entwicklungsbegriff voraus, der blind für antagonistische soziale Kräfte ist? Warum soll der entsprechende Übergang zwangsläufig mit einer sozialintegrativen Funktion verbunden sein, stehen dem Menschen als Geistwesen ja auch gerade dadurch neue Formen der Herrschaft, der Unterdrückung und der Ausbeutung zur Verfügung? Muss Hegel nicht entsprechend viel ausführlicher die konkreten sozialen, wirtschaftlichen und politischen Bedingungen angeben, unter denen die Institutionen der Ehe, der Korporation und der Verfassung eine sozialintegrative Kraft entfalten können? Kann ferner soziale Selbstzweckhaftigkeit

wirklich als ein Wert in sich verstanden werden, wenn auch undemokratische Kräfte dort, wo sich Exklusionsgemeinschaften zusammenfinden, gleichermaßen von ihr Gebrauch machen?

All diese Fragen verdienten es, ausführlich behandelt zu werden. Das kann ich freilich an dieser Stelle nicht leisten, weshalb ich mich abschließend nur einer kritischen Rückfrage widmen möchte. Hegels Konzept der Freiheit ist in den vergangenen Jahren vor allem durch die einflussreichen Hegel-Interpretationen von Frederick Neuhouser (2000) und Axel Honneth (2011) wieder zu Prominenz gelangt. Beide vertreten dabei im Anschluss an Hegel einen Begriff ›sozialer Freiheit‹, der sich im Wesentlichen mit dem von mir im letzten Abschnitt dargestellten Begriff der konkreten Freiheit deckt. Meine abschließende Diskussion soll sich daher auf ein Problem beziehen, das beide Denker meines Erachtens mit Hegel teilen und das mir einer Aktualisierung seines Denkens im Wege zu stehen scheint: Es handelt sich dabei um die Frage, wie die Einheit der Vielheit konzipiert wird. Ich hatte diese Bewegung mit Hegels Formel vom ›Ich, das Wir, und Wir, das Ich ist‹ gefasst. Problematisch scheint mir nun zu sein, dass diese Bewegung sowohl bei Hegel als auch bei Neuhouser und Honneth als ein Prozess verstanden wird, in dessen Zuge sich die Einzelnen wechselseitig zu einem Ganzen zusammenfügen: Sei es der Gleichklang der Begierden und Affekte in der Paarbeziehung, die Übereinstimmung der Interessen und Tätigkeiten in der Genossenschaft oder das Teilen von Gründen in der demokratischen Öffentlichkeit – stets wird sozialer Zusammenhalt durch das Prinzip der wechselseitigen Ergänzung der im jeweiligen Handlungssystem Zusammengeschlossenen erklärt.⁶ Damit aber wird Sozialität ganz und gar auf das *Prinzip der Identität* gegründet. Gehen wir dagegen von der Annahme aus, dass wir uns heute in einem Zeitalter befinden, das sich durch eine Vervielfachung von Lebensweisen auszeichnet, dann gilt es dem Faktum dieses ethischen Pluralismus Rechnung zu tragen. Unter den Bedingungen der Gegenwart ist daher ein Gemeinschaftsdenken notwendig, das sich auf das *Prinzip der Nicht-Identität* zu gründen vermag: Nicht die Einheit der Vielheit, sondern umgekehrt, die *Vielheit der Einheit* – so meine The-

⁶ Exemplarisch hierfür hält Honneth in Bezug auf Intimbeziehungen fest: »Die zwei Individuen ergänzen und vervollständigen sich einander nicht nur darin, daß sie sich in ihrer ethischen Formierung wechselseitig fördern und unterstützen, sondern auch und vor allem in der reziproken Befriedigung von körperlichen Bedürfnissen [...]« (Honneth 2011: 270) Ähnlich heißt es in Bezug auf den Markt: »Generalisieren wir diesen Gedankengang [...] noch einen Schritt weiter, so läßt sich ihm die Idee entnehmen, daß innerhalb der Marktwirtschaft überall dort Stützpunkte ihrer moralischen Einhegung zu finden sind, wo sich Gruppen oder Körperschaften herausgebildet haben, deren Zweck es verlangt, perspektivisch auf die Belange der anderen Marktteilnehmer Rücksicht zu nehmen; und je mehr derartige diskursive Mechanismen der Perspektivübernahme im Marktverkehr verankert sind, desto größer dürfte die Chance sein, ein kooperatives Bewußtsein sich ergänzender Verantwortlichkeiten wachzuhalten.« (Honneth 2011: 350f.). Und auch für die Sphäre der Politik hält er fest: »Die Entstehung dieser Sphäre einer allgemeinen Willensbildung ging Hand in Hand mit der Ausdifferenzierung von sich wechselseitig ergänzenden Rollenmustern [...]« (Honneth 2011: 484)

se –, gilt es zu denken, wenn Hegels Denken für die Gegenwart anschlussfähig gehalten werden soll.

Dass bereits Hegel dieses Motiv in seiner Sittlichkeitskonzeption nicht angemessen zu berücksichtigen vermag, scheint mir seine Ursache in den Grundprämissen seines Denkens zu haben. Um diese deutlich zu machen, müssen wir noch einmal zum ›subjektiven Geist‹ zurückkehren und dort jenes bekannte Lehrstück ins Auge fassen, das die Grundlage von Hegels intersubjektiver Freiheitslehre bildet: der Kampf um Anerkennung. Ausgangspunkt dieses Kampfes ist bekanntlich, dass hier zwei Individuen nach der Anerkennung ihrer individuellen Freiheit durch den jeweils Anderen streben, um so Gewissheit von ihrem eigenen Selbstsein zu erlangen. Nun ist aber keines der beiden Individuen zunächst dazu bereit, die Freiheit des jeweils Anderen anzuerkennen, weil es darin eine Einschränkung seiner jeweils eigenen Freiheit erblickt. So würde beispielsweise die Akzeptanz der Willkürfreiheit des Anderen über die Welt der Dinge die eigene Willkürfreiheit in der Welt beschränken. Die Freiheit des Einen scheint daher zunächst einmal mit der Freiheit des Anderen zu kollidieren. Hegels Protagonisten versuchen diesen Konflikt nun dadurch zu lösen, dass sie den jeweils Anderen durch die Darstellung ihrer Überlegenheit dazu zu bringen versuchen, sich ihnen zu unterwerfen. Die Individuen treten so in den *Kampf um Anerkennung* ein, in welchem sie ihre Superiorität zu erweisen versuchen. An diesem Punkt verleiht Hegel seiner Argumentation eine entscheidende Wendung, wenn er davon spricht, dass es »allein das Dransetzen des Lebens [ist], wodurch die Freiheit [...] bewährt wird« (III: 149). Damit will er zum Ausdruck bringen, dass das Subjekt die Bedeutung, welche die Freiheit für es hat, am eindrücklichsten dadurch zum Ausdruck bringen kann, dass es diese gegen sich selbst wendet. Indem es sein Leben aufs Spiel setzt, zeigt das Subjekt, dass ihm seine Freiheit mehr gilt als seine eigene Natur – im Dransetzen des Lebens erhebt sich das Subjekt daher über seine Existenz als Naturwesen und zeigt sich als wahrhaftes Freiheitswesen. Der Kampf um Anerkennung muss für Hegel daher notwendig zu einem »Kampf auf Leben und Tod« (III: 149) werden.

Ich denke, dass Hegel dadurch, dass er den Kampf um Anerkennung in einem Kampf auf Leben und Tod aufgehen lässt, gänzlich die mit dem Kampf verbundenen Bindungskräfte aus den Augen verliert. Deutlich wird das, wenn wir den Kampf um Anerkennung nicht mehr als Kampf auf Leben und Tod, sondern als Wettkampf verstehen. Zu diesem Zweck ist es freilich notwendig über die hegelsche Theorie hinauszugreifen und sich einem jener Denker zuzuwenden, die das Prinzip des Wettkampfes in das Zentrum ihrer Theorie gestellt haben. Ich möchte diesbezüglich auf Friedrich Nietzsche und seinen kurzen Text »Homer's Wettkampf« zurückgreifen. Im Anschluss an die von Hesoid zu Beginn seines Lehrgedichts *Werke und Tage* getroffene Feststellung, dass zwei Erisgöttinnen auf der Erde weilen – eine böse, die Krieg stiftet, und eine gute, die den Neid fördert – unterscheidet Nietzsche zunächst zwischen dem Kampf auf Leben und Tod auf der einen und dem Wettkampf

auf der anderen Seite (Nietzsche 1988b: 786). Letzterer, so argumentiert er dann, sei ein essenzieller Bestandteil des griechischen Lebens gewesen. Der Wettkampf samt der mit ihm einhergehenden Emotionen von Eifersucht und Groll wird von den Antiken nämlich nicht als Last erfahren, sondern als Möglichkeit, sich auszuzeichnen und die eigene Tugendhaftigkeit zur Schau zu stellen. Daher handelt es sich beim Wettkampf auch um eine ohne Schädigungsabsicht ausgetragene Form der Agonalität, in welcher sich die Beteiligten nicht zu vernichten, sondern lediglich zu übertrumpfen und in ihrer Vortrefflichkeit zu erweisen versuchen. Die Pointe von Nietzsches Überlegungen besteht nun darin, dass der Wettkampf, auch wenn er mit einer rivalisierenden Haltung gegenüber Anderen verbunden ist, das soziale Band zu ihnen nicht auflöst, sondern ganz im Gegenteil stärkt. Das hat seinen Grund darin, dass sich die Individuen im Wettkampf nur dadurch voneinander unterscheiden können, dass sie sich einander zuwenden. Nur indem sie sich *aufeinander* beziehen, vermögen sie sich voneinander zu unterscheiden. Diese bindende Kraft des Wettbewerbs zeigt sich besonders deutlich im *agonalen Respekt*, den die Wettkampfpartner sowohl über- als auch unterlegenen Gegnern zollen: Jeder Einzelne wird hier für seine jeweils individuelle Leistung, die ihn von den Anderen unterscheidet, anerkannt. Nun wird zwar der Zusammenhalt einer Gruppe von Wettkämpfern sicher auch dadurch gestiftet, dass sie sich alle der gleichen Herausforderung verschrieben haben (wie etwa dem Gesangswetstreit). Was sie miteinander verbindet ist jedoch nicht allein ihre Tätigkeit, sondern vielmehr ihre durch diese Tätigkeit hervorgebrachte Verschiedenheit. Im Wettkampf wird soziale Bindung daher nicht nur durch das Prinzip der Identität, sondern auch durch das Prinzip der Nicht-Identität hervorgebracht.

Freilich nun weiß Nietzsche darum, dass die Bindung durch Nicht-Identität fragil ist. Er betont daher, dass der griechische Wettkampf in Gymnastik, Handwerk und Dichtung diese Funktion nur dann gut zu erfüllen vermag, wenn er lebendig und dynamisch bleibt. Zustimmend zitiert er daher auch die Äußerung der Ephesier »Unter uns soll Niemand der Beste sein« (Nietzsche 1988b: 788). Gemeint ist damit, dass in dem Moment, in dem ein Individuum eine dauerhafte, unübertreffliche Vorzüglichkeit erlangen würde, der Wettkampf versiegen und damit das ganze Organisationsprinzip der hellenischen Gesellschaft zugrunde gehen würde. Auch wenn es daher die Aufgabe des Wettkampfs ist, die Gesellschaft zu stratifizieren, sollen dabei doch keine dauerhaften Unterscheidungen zwischen den Individuen hervorgebracht werden. Es muss daher, so Nietzsche weiter, immer »mehrere Genies [geben], die sich gegenseitig zur That reizen, wie sie sich auch gegenseitig in der Grenze des Maaßes halten« (Nietzsche 1988b: 789). Der Wettkampf ist für Nietzsche also nur vor dem Hintergrund eines Kräftegleichgewichts sinnvoll, das dessen Ausgang prinzipiell unvorhersehbar macht.

Sicherlich kann man nun den Einwand erheben, dass bei Nietzsches Idealisierung des Wettkampfs die Anerkennung der Freiheit des Anderen, die bei Hegel erst errungen werden muss, bereits vorausgesetzt wird. Und tatsächlich

gibt Nietzsche unumwunden zu, dass der Wettkampf im antiken Griechenland einer aristokratischen Klasse vorbehalten bleibt, die sich auf der Basis der für sie arbeitenden Menge den Luxus des Ehrenwettkampfes überhaupt erst leisten kann: »Damit es einen breiten tiefen und ergiebigen Erdboden für eine Kunstentwicklung gebe, muss die ungeheure Mehrzahl im Dienste einer Minderzahl über das Maaß ihrer individuellen Bedürftigkeit hinaus, der Lebensnoth sklavisch unterworfen sein.« (Nietzsche 1988a: 767) Ziel meiner Ausführungen war es jedoch auch gar nicht zu behaupten, dass Nietzsches Konzeption des Wettkampfs Hegels Kampf um Leben und Tod systematisch zu ersetzen vermag. Mir ging es vielmehr darum, dass Hegel mit seiner Deutung des Kampfes um Anerkennung als eines Kampfes auf Leben und Tod die bindenden Potentiale dieses Kampfes aus den Augen verliert. Und nicht zuletzt das mag einer der Gründe dafür sein, dass Hegel sozialen Zusammenhalt nur nach dem Prinzip der Identität zu denken vermag.

Kehren wir nun wieder zum Ausgangspunkt der Überlegungen dieses letzten Abschnitts zurück, dann wird klar, dass die eben skizzierten Überlegungen auf den Begriff sozialer Freiheit zurückwirken. Die Sozialität, die zum Ausgangs- und Zielpunkt dieses Freiheitsbegriffs gemacht wird, soll nun nämlich nicht mehr nach dem Prinzip der Identität, sondern nach dem Prinzip der Nicht-Identität gedacht werden. Den sozialen Transformationsprozess vom ›Ich im Wir‹ zum ›Wir im Ich‹ mittels eines agonalen Wir zu denken, bedeutet daher nicht, die hegelsche Gedankenfigur der doppelten Negation von Subjektivität und Kommunalität aufzugeben, sondern vielmehr, diese neu zu durchdenken: Sie fordert uns auf, Gemeinschaft nicht nur nach dem Muster der Einheit der Vielheit zu denken, sondern auch nach dem Muster der Vielheit der Einheit. Dafür müsste nun freilich genauer angegeben werden, wie sich dieses Prinzip institutionell verwirklichen lässt. Die eigentliche Herausforderung im Anschluss an Nietzsche besteht daher darin, deutlich zu machen, ob und wie das Konzept einer agonalen sittlichen Gemeinschaft ausgestaltet werden kann. Gezeigt werden müsste dafür, wie die Handlungssysteme der Familie, des Marktes und des Staates nach agonalen Prinzipien organisiert werden können. Verschiedene Ansätze in diese Richtung sind in Einzelstudien bereits unternommen worden.⁷ Hiervon eine systematische Gesamtschau zu liefern und diese in das hegelschen Systemdenken zu integrieren, ist die Aufgabe eines zukünftigen Gemeinschaftsdenkens, welches die Identität von Identität und Nicht-Identität zur Grundlage unseres Zusammenlebens macht.

⁷ Ich denke hier etwa an die Studien zur agonalen Demokratie (Connolly 1992, Honig 1993, Hatab 1995), an die Ansätze zum agonalen Gabentausch (Hénaff 2009, Herrmann 2016) oder an komparative Modelle des Marktes (Nullmeier 2000).

Literatur

Siglen:

- III: Hegel, Georg W.F. (1986), *Phänomenologie des Geistes*, in: *Werke*, Bd. 3, hrsg. v. Eva Moldenhauer/Karl M. Michel, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- VII: Hegel, Georg W.F. (1986), *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, in: *Werke*, Bd. 7, a.a.O.
- X: Hegel, Georg W.F. (1986), *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften III*, in: *Werke*, Bd. 10, a.a.O.
- XII: Hegel, Georg W.F. (1986), *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, in: *Werke*, Bd. 12, a.a.O.
- XIX: Hegel, Georg W.F. (1986), *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie II*, in: *Werke*, Bd. 19, a.a.O.
- XX: Hegel, Georg W.F. (1986), *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III*, in: *Werke*, Bd. 20, a.a.O.

- Bedorf, Thomas/Herrmann, Steffen (2016), »Das Gewebe des Sozialen. Geschichte und Gegenwart des sozialen Bandes«, in: dies. (Hg.), *Das soziale Band. Geschichte und Gegenwart eines sozialtheoretischen Grundbegriffs*, Frankfurt am Main: Campus 2016, 11–50.
- Connolly, William (1992), *Identity/Difference: Democratic negotiations of political paradox*, Ithaca: Cornell University Press.
- Habermas, Jürgen (1995), *Theorie des kommunikativen Handelns*, 2 Bde., Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Hatab, Lawrence (1995), *A Nietzschean defence of democracy. An experiment in post-modern politics*, Chicago: Open Court.
- Hegel, Georg W.F. (1983), *Philosophie des Rechts. Vorlesungen von 1819/20 in einer Nachschrift*, hrsg. v. Dieter Henrich, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- (2005): *Die Philosophie des Rechts. Vorlesung von 1821/22*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Hénaff, Marcel (2009), *Der Preis der Wahrheit. Gabe, Geld und Philosophie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Herrmann, Steffen (2016), »Agonale Vergemeinschaftung. Normative Grundlagen des Gabentausches nach Marcel Mauss«, in: dies./Thomas Bedorf (Hg.), *Das soziale Band. Geschichte und Gegenwart eines sozialtheoretischen Grundbegriffs*, Frankfurt am Main: Campus 2016, 120–142.
- Honig, Bonnie (1993), *Political theory and the displacement of politics*, Ithaca: Cornell University Press.
- Honneth, Axel (1992), *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- (2001), *Leiden an Unbestimmtheit. Eine Reaktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie*, Stuttgart: Reclam.
- (2010), »Das Reich der verwirklichten Freiheit. Hegels Idee einer ›Rechtsphilosophie«, in: *Das Ich im Wir. Studien zur Anerkennungstheorie*, Berlin: Suhrkamp.

- (2011), *Das Recht der Freiheit. Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit*, Berlin: Suhrkamp.
- Iltting, Karl-Heinz (1963/64), »Hegels Auseinandersetzung mit der aristotelischen Politik«, in: *Philosophisches Jahrbuch*, Bd. 71 (1963/64), 38–58.
- Jaeggi, Rahel (2014), *Kritik von Lebensformen*, Berlin: Suhrkamp.
- Lübbe-Wolf, Gertrude (2016), »Hegels Staatsrecht als Stellungnahme im ersten preußischen Verfassungskampf«, in diesem Band.
- Neuhouser, Frederick (2000), *Foundations of Hegel's Social Theory. Actualizing Freedom*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- (2008), »Hegel's Social Philosophy«, in: Frederick C. Beiser (Hg.), *Hegel and Nineteenth-Century Philosophy*, Cambridge: Cambridge Univ. Press.
- Nietzsche, Friedrich (1988a), »Der griechische Staat«, in: Giorgio Colli und Mazzino Montinari (Hg.), *Kritische Studienausgabe*, Bd. 1, München: De Gruyter, 764–777.
- (1988b), »Homer's Wettkampf«, in: Giorgio Colli und Mazzino Montinari (Hg.), *Kritische Studienausgabe*, Bd. 1, München: De Gruyter, 783–792.
- Nullmeier, Frank (2000), *Politische Theorie des Sozialstaats*, Frankfurt am Main: Campus.
- Owen, David (1995), *Nietzsche, politics, modernity. A critique of liberal reason*, London: Sage.
- Ritter, Joachim (1965), *Hegel und die französische Revolution*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Schnädelbach, Herbert (2000), *Hegels praktische Philosophie. Ein Kommentar der Texte in der Reihenfolge ihrer Entstehung*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Siep, Ludwig (1979), *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie. Untersuchungen zu Hegels Jenaer Philosophie des Geistes*, Freiburg: Alber.
- Smith, Adam (1973), *Eine Untersuchung über Natur und Wesen des Volkswohlstandes*, Gießen: Achenbach.