

Verbrecher, Revolutionäre und „Schöne Seelen“.

Hegel über die Pathologien sozialer Freiheit

I.

Obwohl die systematische Rolle des Begriffs der Anerkennung für das Denken Hegels seit längerer Zeit kein Geheimnis mehr ist,¹ hat sich in den letzten Jahren im Rahmen des Werks mehrerer Autoren eine neue systematische Antwort auf die Frage herausgebildet, worin diese Rolle genau besteht. Genauer gesagt ist es die Behauptung von Autoren wie Robert Brandom, Terry Pinkard und Robert Pippin, dass der Begriff der Anerkennung die Lösung für ein Problem darstellt, das mit der Idee der *Autonomie* zusammenhängt.

Von diesen Autoren wird Hegels Theorie als Antwort auf zentrale Probleme Kants verstanden: Kant, so ihre Darstellung, erkennt richtig, dass wir uns sowohl unsere praktische Handlungsfähigkeit als autonome Personen wie auch den Anspruch auf Geltung, den die Ergebnisse unseres theoretischen Vernunftgebrauchs erheben, nur unter Rückgriff auf den Gedanken erklären können, dass wir uns in unserer Anwendung praktischer bzw. theoretischer Vernunft *Gesetze oder Regeln auferlegen*, die uns gerade und nur deshalb, weil wir sie *uns selbst* geben, normativ binden.²

1 Ludwig Siep, *Anerkennung als Prinzip der Praktischen Philosophie* (Freiburg i. Br. / München: Alber, 1979); Andreas Wildt, *Autonomie und Anerkennung. Hegels Moralitätskritik im Lichte seiner Fichte-Rezeption* (Stuttgart: Klett-Cotta, 1982); Axel Honneth, *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte* (Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1992); Robert R. Williams, *Hegel's Ethics of Recognition* (Berkeley: University of California Press, 1997).

2 Robert B. Pippin, „Hegel's practical philosophy: the realization of freedom“, in *The Cambridge Companion to German Idealism*, hg. von Karl Ameriks (Cambridge: Cambridge University Press, 2000), 186; Robert B. Brandom, *Making it explicit* (Cambridge / London: Harvard University Press, 1994), 9; Robert B. Brandom, *Reason in Philosophy. Animating Ideas* (Cambridge (MA): Harvard University Press, 2009), 27–51; Terry P. Pinkard, *German Philosophy 1760-1860. The Legacy of Idealism* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002).

Dieser revolutionäre Gedanke Kants hinsichtlich des Ursprungs der Bindungskraft sowohl der Normen der theoretischen als auch der praktischen Vernunft erweist sich jedoch, wie Kants Nachfolger bemerken, als in mehrfacher Hinsicht paradox. Wenn ein Subjekt, dem Handlungen als seine eigenen zugeschrieben werden können, erst durch die Selbstgesetzgebung der Vernunft entsteht, dann kann diese Selbstgesetzgebung selbst *erstens* nicht mehr als die Handlung eines bereits als intentional handlungsfähig vorausgesetzten Subjekts verstanden werden. *Zweitens* setzt die Idee der Selbstgesetzgebung immer schon voraus, dass das Subjekt, das sich selbst Gesetze auferlegen soll, in der eigenen Orientierung an ihnen zwischen normkonformem und nicht-normkonformem Verhalten unterscheiden kann, dass es also immer schon Gesetze mit einem bestimmten, ihre Anwendung determinierenden „Gehalt“ zur Verfügung hat. Wie ein Subjekt zu solchen Gesetzen kommt, lässt sich aber in Kants Theorie nur schwer rekonstruieren.

Nach Ansicht der genannten Autoren ist Hegel einerseits der Auffassung, dass Kants Wende sowohl hinsichtlich der Einsicht, dass Vernunftgesetze normativ binden, nicht bloß determinierend sind, als auch dahin gehend, dass wir diese Normativität nicht anders als auf Autonomie beruhend verstehen können, einen irreversiblen Fortschritt darstellt.³ Er teilt jedoch, so die Darstellung, andererseits die eben genannte Kritik dahingehend, dass sich Kants *spezifische* Vorstellung der Selbstgesetzgebung als instabil erweist. Er erweitert deshalb das monologische Modell Kants durch die Idee der *Anerkennung*. Mit diesem Begriff kommt – zwar nicht erst bei Hegel, aber dort erstmalig in ihrer vollen Bedeutung ausgearbeitet – die Option ins Spiel, dass die kantische Selbstgesetzgebung nicht als individueller Akt eines transzendenten Subjekts, sondern als *sozialer Prozess der Institutionalisierung von Normen in einer Gesellschaft* verstanden werden muss, der erst die Voraussetzung für die Konstitution individueller Subjekte darstellt, ohne immer schon ihre vorgängige Handlungsfähigkeit voraussetzen zu müssen. Zugleich wird durch die inhaltliche, historische Bestimmtheit sozialer

3 Terry Pinkard, „Virtues, Morality, and Sittlichkeit: From Maxims to Practices“, *European Journal of Philosophy* 7, Nr. 2 (1999): 234f., n. 37; Pippin, „Hegel’s practical philosophy: the realization of freedom“, 186.

Institutionen das Rätsel gelöst, wie Subjekte Zugriff auf gehaltvolle Gesetze nehmen können – für deren Gehalt sie nämlich auf die institutionell bestimmten Praktiken ihrer Gemeinschaften zurückgreifen können. Mit einer solchen *sozialen Lösung* der Paradoxien der Autonomie, so die Idee, umgeht Hegel die Probleme des kantischen Modells. Die Rolle von „Anerkennung“, so könnte man als Slogan zusammenfassen, besteht darin, die Autonomie von Subjekten möglich zu machen.⁴

Ich will im Folgenden zu zeigen versuchen, dass diese Rekonstruktion der Rolle der Anerkennung sowohl der Sache nach als auch hinsichtlich der Interpretation Hegels zu unterkomplex ist. Die Idee der Anerkennung kann für das Problem der Autonomie nur die Rolle einer *Problembeschreibung*, nicht einer *Lösung* spielen.

Um dies zu zeigen, werde ich zunächst das Problem der Autonomie kurz darstellen (II) und skizzieren, inwiefern Robert Brandom und Robert Pippin Hegels Anerkennungstheorie als Antwort auf dieses Problem verstehen (III). Ich werde zu zeigen versuchen, dass Hegel eine solche Lösung, die den Gehalt der Autonomie einer Gemeinschaft überantwortet, in der Tat erwägt, aber dass er berechtigterweise feststellt, dass die Institutionalisierung dieser Form der Anerkennung notwendigerweise zu Pathologien der Normativität führen muss, für die bei ihm das Phänomen des *Verbrechens* steht (IV), das er als Reaktion auf Anerkennungsverhältnisse begreift, die nicht hinreichend die Selbstbestimmung des individuellen Subjekts respektieren. Komplementär dazu stehen bei Hegel die Sphären der *Moral*, bei der er eine Form der intersubjektiven Zurechnung von Autorität vor Augen hat, die sich – statt den Gehalt der Normen direkt an soziale Institutionen zu binden – durch den Respekt vor dem individuellen Gewissen der Akteure auszeichnet. Doch auch diese Form der Zuschreibung von Autorität führt in pathologische Konfigurationen der Normativität, für die bei Hegel unter anderem die „Schöne Seele“ steht (V). Beide Dimensionen der Anerkennung sind daher für sich betrachtet keine Lösungen für das Problem der Autonomie, sondern vielmehr *Aspekte* dieses Problems. In Hegels Theorie muss vielmehr diejenige Konfigu-

⁴ Explizit: Robert B. Pippin, *Hegel's Practical Philosophy. Rational Agency as Ethical Life* (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), 83.

ration der Anerkennung als Lösung betrachtet werden, die er „Sittlichkeit“ nennt. Doch auch diese Antwort Hegels kann, hat man erst einmal das Phänomen der Autonomie richtig erfasst, ebenfalls nicht überzeugen (VI). Das Problem der Autonomie wird also durch die Anerkennungstheorie nicht vollständig gelöst.

II.

Was ist das Problem der Autonomie, für das Hegels Anerkennungstheorie die Lösung darstellen soll? Um diese Frage zu beantworten, müssen wir einen genaueren Blick auf die Idee von Autonomie als *Selbstgesetzgebung* oder *Selbstbestimmung* werfen, die Hegel nach der Darstellung Brandons und Pippins von Kant übernimmt. Bei Kant spielt diese Idee deshalb eine wichtige Rolle, weil sie ihm dazu dient, den verpflichtenden oder bindenden Charakter von Normen – seien es Normen des theoretischen Urteilens oder des praktischen Entscheidens – zu erläutern. Kant erkennt, dass alle externen Quellen solcher angeblichen Normen uns nicht im normativen Sinne binden können, denn weder ist es bei theoretischen Urteilen klar, wie Erfahrungen oder Sachverhalte es rechtfertigen können, dass wir aus Aussagen über sie bestimmte andere Aussagen ableiten dürfen oder nicht dürfen, noch ist es bei allen uns extern gegebenen Handlungsmotivationen klar, woher deren faktisch motivierende Kraft ohne zusätzliche normative Prämissen den Charakter des Verpflichtenden bekommen soll.⁵ Normative Bindung gibt es also, so Kant nach dieser Interpretation, nur als *Selbstbindung*, das heißt, als *Selbstbestimmung*.

Das Argument für diese Behauptung ist das folgende: Wenn wir uns auf (theoretische) Urteile oder auf (praktische) Intentionen festlegen, müssen wir uns an eine bestimmte Position im „Raum der Gründe“ binden. Dass wir uns auf etwas *festlegen*, das begrifflichen Gehalt hat, etwa auf die Wahrheit eines Urteils, heißt nämlich nichts anderes, als dass wir uns die *Berechtigung* zuschreiben, bestimmte Schlussfolgerungen zu akzeptieren und die *Verpflichtung* übernehmen, im Zweifels-

⁵ Für das systematische Argument vgl. Christine M. Korsgaard, *The Sources of Normativity* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996); Christine M. Korsgaard, *Creating the Kingdom of Ends* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), 48.

fall diese Festlegung zu begründen.⁶ Ein solcher Akt der Bindung ist jedoch nur möglich, wenn wir bereits vorab bestimmte Normen dahingehend akzeptieren, welche Urteile uns bestimmte Verpflichtungen auferlegen und Berechtigungen zuweisen. Die positive Freiheit, Urteile fällen und Intentionen ausbilden zu können,⁷ ist also an die *Bindung an beziehungsweise an die Unterwerfung unter bestimmte Normen* gebunden, die für uns verpflichtenden Charakter haben. Dieser verpflichtende Charakter, so erkennt Kant richtig, kann aber nicht von „außen“, aus der kausalen Ordnung der Natur oder aus den kontingenten Motivationen unserer sinnlichen Subjektivität kommen, sondern nur aus unserer normativen Selbstbestimmungsfähigkeit selbst.⁸ Wir sind nur an Normen gebunden, an die wir *uns selbst* gebunden haben. Unsere theoretische wie praktische Freiheit, Urteile zu fällen und zu handeln, ist also nur dadurch möglich, dass wir uns selbst Normen geben, uns selbst Gesetzen oder Maximen unterwerfen, die uns substantiell gehaltvolle Festlegungen erlauben.⁹ Auch im praktischen Sinne bestimmt sich ein Subjekt erst dann, so Kant, wenn es sein Handeln unter eine *frei gewählte Maxime* stellt, wenn es sich also in seinem Handeln an ein frei gewähltes Prinzip *bindet, wenn es seine Autonomie als Selbstgesetzgebung ausübt*.

Aus dieser Beschreibung von Autonomie als normative Selbstbindung ergeben sich jedoch mindestens zwei Probleme, die für Kant nicht zu lösen sind. Das erste Problem ist unter dem Titel des „Paradoxes der Autonomie“ bekannt geworden.¹⁰ Dieses eigentlich altbekannte Problem hinsichtlich von Kants Theorie lässt sich wie folgt formulieren: Wenn wir nur dann an Normen gebunden sind, wenn wir diese Normen uns selbst auferlegt haben; wenn aber der Status einer Person als Subjekt und die Zurechenbarkeit ihrer Handlungen an sie

6 Brandom, *Making it explicit*; Brandom, *Reason in Philosophy*, 36ff.

7 Robert B. Brandom, „Freedom and Constraints by Norms“, *American Philosophical Quarterly* 16, Nr. 3 (1979): 187–196; Brandom, *Reason in Philosophy*, 58.

8 Korsgaard, *The Sources of Normativity*, 90ff.; Korsgaard, *Creating the Kingdom of Ends*, 65.

9 Brandom, *Reason in Philosophy*, 62.

10 Pippin, „Hegel’s practical philosophy: the realization of freedom“, 192; Pinkard, *German Philosophy 1760-1860. The Legacy of Idealism*, 59; Pippin, *Hegel’s Practical Philosophy*, 71; Christoph Menke, „Autonomie und Befreiung“, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 58, Nr. 5 (2010): 675–694., Für eine kantische Perspektive vgl. Christine M. Korsgaard, *Self-Constitution. Agency, Identity and Integrity* (Oxford: Oxford University Press, 2009).

zugleich daran gebunden ist, dass sie sich selbst an Normen gebunden hat, dann scheint die Handlung des Sich-an-eine-Norm-Bindens nur dann einer Person zurechenbar zu sein, wenn sie sich *vorab* schon an (andere) Normen gebunden hat. Es handelt sich also um einen Regress. Wenn dieser Regress nicht aufgelöst werden könnte, wenn also die Geltung jeder Norm immer die Geltung einer *anderen* Norm voraussetzt, würde daraus folgen, dass *keine* Norm Geltung besitzt. Der Regress scheint aber nur aufgelöst werden zu können, wenn es normative Bindung gibt, die aus etwas anderem als aus einer freien Unterwerfung unter eine Norm resultiert, wenn also – so scheint es – Kants Theorie normativer Geltung falsch ist.

Bei dem zweiten Problem handelt es sich um das Problem, wie ein Subjekt überhaupt *gehaltvolle* normative Standards als bindend für sich selbst etablieren kann. Wir können uns nur dann in sinnvoller Weise an eine Norm binden, so der Gedanke, wenn diese Norm auch einen Gehalt hat, der der Rede wert ist, wenn sie also für eine Reihe von Handlungen jeweils schon „vorab“ festlegt, ob sie normkonform oder nicht sind. Das heißt, um mich an eine Norm binden zu können, muss mir diese Norm irgendwie in diesem *Gehalt* zugänglich sein, der bereits im Moment der Bindung bestimmte zukünftige Anwendungen impliziert.

Dies kann man sich einfach vor Augen führen: Wenn ich die Norm N für mich als gültig anerkenne, aber nicht annehme, dass aus N bereits *jetzt* irgendetwas hinsichtlich der Frage folgt, welche Handlungen mit N kompatibel sind und welche nicht, wenn ich also beschließe, in jeder einzelnen Situation jeweils *neu* festzulegen, was N impliziert, dann habe ich mich *auf gar nichts* festgelegt. Solch eine Norm hat keinen Gehalt.

Was es aber heißen kann, dass wir uns auf gehaltvolle Normen festlegen können, die ihre zukünftigen Anwendungen in irgendeinem Sinne „beinhalten“, ist eine notorisch unklare Idee. Die dabei involvierte Unklarheit findet vielleicht ihren besten Ausdruck in einem berühmten Zitat Wittgensteins:

„Aber ich meine nicht, daß, was ich jetzt (beim Erfassen) tue, die künftige Verwendung *kausal* und erfahrungsmäßig bestimmt, sondern daß, in einer seltsamen Weise, diese Verwendung selbst in irgendeinem Sinne gegenwärtig ist.“ – Aber in irgendei-

nem Sinne' ist sie es ja! Eigentlich ist an dem, was du sagst falsch nur der Ausdruck „in seltsamer Weise“.¹¹

Die Annahme, dass wir uns selbst solche gehaltvollen Normen geben könnten, wie Kant sie zu machen scheint, wird in Anbetracht dieser Anforderung fragwürdig: Denn die Begriffe, mittels derer wir – nach der kantischen Vorstellung – die Regeln, Normen oder Maximen repräsentieren müssen, an die wir uns gegebenenfalls selbst zu binden intendieren, sind immer so verfasst, dass sie, um über *konkrete Folgen* dieser Bindung Auskunft zu geben, immer erst auf partikuläre Situationen *angewandt* werden müssen. Diese Anwendung ist jedoch *selbst* eine Tätigkeit, die man richtig oder falsch vollziehen kann, sie muss also selbst von gehaltvollen Normen reguliert sein. Unsere Fähigkeit zur Selbstbindung an gehaltvolle Normen ist also – ein erneuter Regress – scheinbar immer schon davon abhängig, dass wir bereits gehaltvolle Normen befolgen können. Das Problem ist, anders gesagt, das Problem, wie wir uns an Regeln orientieren können, die einen bestimmten, vorab bestimmten Gehalt haben, der von unseren bloßen, jeweils *ad hoc* formulierten Überzeugungen darüber, was aus ihnen in einer partikulären Situation folgt, unabhängig sein und für diese Überzeugungen als *Standard* dienen muss – muss doch ein relevanter Unterschied dazwischen bestehen, wirklich einer bestimmten Regel zu folgen und *nur zu glauben*, dieser Regel zu folgen.¹²

Wie Robert Brandom bemerkt, umgeht Kant dieses Problem, indem er wie seine rationalistischen Vorgänger einfach davon ausgeht, dass uns (in irgendeinem Sinne bereits explizit verfügbare) Begriffe (und damit Normen) immer schon zur Verfügung stehen.¹³ Dieser dogmatische Restbestand des Rationalismus innerhalb der kantischen Theorie ist jedoch problematisch: Wie die Wittgenstein'schen Überlegungen zum Regelfolgen illustrieren, können wir uns die Festlegung auf Normen nicht nach dem Modell der Akzeptanz einer *expliziten* Regel vorstellen, weil jede explizite Regel nur dann Gehalt hat, wenn sie auf konkrete Handlungen angewandt werden kann. Diese Anwendung

11 Ludwig Wittgenstein, „Philosophische Untersuchungen,“ in Schriften, Bd. 1 (Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1960), 342, §195.

12 Ebd., 345, §202.

13 Brandom, *Reason in Philosophy*, 65f.

kann jedoch nie von der expliziten Regelformulierung allein vollständig determiniert werden. Eine Anwendung ergibt sich aus einer expliziten Regel immer nur unter Hinzuziehung *weiterer* Regeln der Interpretation, für die sich aber wiederum das gleiche Dilemma ergibt.¹⁴ Auch die faktische Anwendung einer Regel durch eine Person kann den Gehalt dieser Regel nicht festlegen, weil die Regel das Verhalten ja nicht *beschreiben*, sondern *leiten* bzw. *beurteilen* soll, und jedes Verhalten stets mit jeder Regel unter einer Interpretation zu vereinbaren ist. Die Behauptung der Möglichkeit der Festlegung auf gehaltvolle Normen ist also keineswegs unproblematisch.

Wenn wir Freiheit als Selbstbestimmung bestimmen wollen, brauchen wir also eine Antwort auf die Frage, woher das Subjekt überhaupt die gehaltvollen Prinzipien nehmen soll, deren Akzeptanz *dann* seine Autonomie ausmachen soll. Dieses Problem kann von Kants Konzeption der Autonomie nicht gelöst werden. Robert Brandom schreibt zu diesem Problem im Fall empirischer Begriffe:

As I read him, Hegel criticizes Kant on just this point. He sees Kant as having been [...] uncritical about the origin and nature of the determinateness of the contents of empirical concepts.¹⁵

Im Unterschied zum ersten Problem geht es hier also nicht mehr darum, die Quelle der *Geltung* der Normen zu erklären, die unsere Autonomie ermöglichen, sondern die Möglichkeit der Festlegung auf gehaltvolle Normen *überhaupt* zu erläutern.

III.

Wenn Kants Autonomiekonzeption also sowohl hinsichtlich der Erklärung der Bindungskraft sozialer Normen als auch ihres Gehalts in Paradoxien führt, dann liegt es nahe, so die Interpretation der genannten Ansätze, Hegels *Anerkennungstheorie* als Lösung dieses Problems zu sehen. Nach der Auffassung von Pippin und Brandom ist der Kernge-

¹⁴ Brandom, *Making it explicit*, Kap. 1; Saul A. Kripke, *Wittgenstein on rules and private language: An elementary exposition* (Oxford: Blackwell, 1982).

¹⁵ Brandom, *Reason in Philosophy*, 66.

danke dieser Anerkennungstheorie der, dass Subjekte sich wechselseitig als Autoritäten anerkennen können und durch diese Anerkennung sich als *autorisierte Interpreten gemeinsam geteilter Normen* einsetzen können.

Dies verändert die Lage in folgender Weise: Wenn wir annehmen, dass Anerkennung nicht die Anerkennung einer (irgendwie schon verfügbaren) Norm, sondern als Anerkennung einer anderen Person dahingehend bezeichnen soll, *was eine bestimmte Norm impliziert*, dann kann durch eine solche Beziehung die Grundlage dafür geschaffen werden, dass Subjekte die Frage danach, welchen Gehalt eine Norm in einem konkreten Fall hat, nicht mehr in merkwürdiger Weise immer bereits antizipiert haben müssen, sondern in der Auslegung einer Norm an das Urteil der von ihnen anerkannten Interaktionspartner gebunden sind. Dadurch stellen die Normen, die solcherart von einer Gemeinschaft kollektiv verwaltet werden, *tatsächlich* einen Standard für jede individuelle Norminterpretation dar. Wenn eine Person also die Autorität anderer Personen für sich als bindend anerkennt, dann wird sie dadurch in die Lage versetzt, erstens überhaupt Normen zu folgen und damit zweitens unter günstigen Umständen auch dazu befähigt, sich selbst an eben *diejenigen* dieser Normen zu binden, die sie als für sich bindend behandelt, sich also wirklich selbst zu bestimmen. Durch ihre wechselseitige Anerkennung gewinnen die Mitglieder einer solchen Praxis daher positive Möglichkeiten autonomen Handelns, die als *sozial konstituierte Freiheit* bezeichnet werden können.¹⁶

Inwiefern ist eine solche Theorie der Anerkennung eine Lösung für die beiden Probleme mit der Idee der Autonomie? Hinsichtlich des ersten Problems – auch wenn sich die genauen Antworten der einzelnen Autoren hier erheblich unterscheiden – wird Hegels Anerkennungstheorie weithin so verstanden, dass die Idee, dass Personen sich

16 Vgl. etwa Pippin, *Hegel's Practical Philosophy*, 194. Diese Idee muss von der ähnlich klingenden Behauptung unterschieden werden, dass wir durch Anerkennung eine spezifische Form „sozialer Freiheit“ gewinnen, die über die individuelle Autonomie insofern hinausgeht, dass wir zwischen unseren individuellen Zielen und den sie ermöglichenden Institutionen eine bestimmte Übereinstimmung oder eine Relation der wechselseitigen Unterstützung voraussetzen dürfen. Diese These, die darauf hinausläuft, dass Hegel das kantische Autonomiekonzept nicht nur sozial unterfüttert sondern auch durch eine neue Freiheitsvorstellung ergänzt, wird von Frederick Neuhouser und Axel Honneth vertreten. Vgl. Frederick Neuhouser, *Foundations of Hegel's Social Theory* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2000); Axel Honneth, *Das Recht der Freiheit* (Berlin: Suhrkamp, 2011).

nicht *als Individuen Gesetze auferlegen*, sondern dass sie sich vielmehr durch wechselseitige Anerkennung *gegenseitig als Autoritäten respektieren*, den Regress auf immer weitere Normen vermeidet: Denn die fundamentalste Form intersubjektiver Anerkennung muss nicht bereits vorab als begrifflich strukturierte, absichtsgeleitete Handlung (die also weitere Normen voraussetzt) verstanden werden, um normative Bindung zu generieren, sondern kann als *basaler normkonstitutiver Handlungstyp* verstanden werden. Durch die Anerkennung anderer können wir die notwendigen Voraussetzungen erlangen, um in eine Gemeinschaft integriert zu werden, in der wir uns selbst an Normen binden können, und, soweit unser Handeln unter diesen Normen von anderen Subjekten als solches anerkannt wird, als im vollen Sinne zurechnungsfähige Personen anerkannt werden können. Eine Person zu sein, wird in diesem Sinne als *sozialer Status* verstanden, der das Resultat eines Prozesses ist, der auch als Ganzer *retrospektiv* als Prozess der Selbstbestimmung verständlich wird.¹⁷ Wenn wir den Personenbegriff nicht metaphysisch aufladen, sondern als *soziale Errungenschaft*¹⁸ – die wir für jede unserer gehaltvollen Formen der Selbstbestimmung stets wieder neu erreichen müssen – verstehen, dann klärt sich auf, dass wir einen solchen Status retrospektiv als gerechtfertigt erkennen können, ohne damit bestimmte kontextfrei bestimmbare Fähigkeiten zu meinen, die wir voraussetzen müssen.

Auch die Lösung des zweiten Problems, so nimmt etwa Brandom an, wird durch die Idee der Anerkennung ermöglicht: Wenn wir die Idee der normativen Bindung an eine Regel nicht als einen *monologischen* Prozess begreifen, sondern als Anerkennung der Autorität *Anderer* über den eigenen normativen Status, dann können wir verstehen, wie wir Zugriff auf gehaltvolle Normen erlangen können: Eine Regel bekommt dadurch einen Gehalt, dass wir die Frage ihrer richtigen Anwendung nicht durch eine weitere Regel entscheiden, sondern durch die Anerkennung der Autorität anderer. Wenn ich mich darauf festlege, *auch in Zukunft* die Autorität anderer hinsichtlich der Frage anzuerkennen, ob mein Verhalten eine bestimmte Norm erfüllt, dann hat die durch diese Festlegung zugleich anerkannte Norm substanziellen Ge-

17 Pippin, *Hegel's Practical Philosophy*, 97, 238; Brandom, *Reason in Philosophy*, 90–93.

18 Brandom, *Reason in Philosophy*, 146; Pippin, *Hegel's Practical Philosophy*, 194.

halt, ohne dass das Subjekt *aus sich selbst heraus* diesen Gehalt in Form immer weiterer Anwendungsregeln produzieren müsste. An eine Norm gebunden zu sein, ist nach dieser Interpretation, ebenfalls ein sozialer Status: Wer an eine Norm gebunden ist, steht nämlich in einem gewissen Verhältnis der Berechtigung und Verpflichtung zu anderen Personen. Indem das Subjekt die Autorität anderer über diesen Status anerkennt, erkennt es eine inhaltlich bestimmte Norm an.

Der Begriff der Anerkennung als Fundament der Möglichkeit normativer Bindung scheint uns also alles zu erklären, was wir wissen müssen, um die Idee der Autonomie verstehen zu können.

So behauptet etwa Pippin:

Hegel's "theory of recognition" is intended as an answer to a specific question in his systematic philosophy. That question is the question of the nature and the very possibility of freedom.¹⁹

Diese Darstellung ist jedoch nicht richtig. Die Idee, dass das Regelfolgenproblem durch die wechselseitige Anerkennung von Personen bereits gelöst wäre, ist falsch.

Um zu verstehen, *wieso* diese Idee falsch ist, müssen wir einen genaueren Blick auf die Frage werfen, was es heißt, sich durch die Anerkennung kollektiv interpretierter Normen selbst zu binden. Die durch die Anerkennung Anderer eröffnete Möglichkeit der Selbstgesetzgebung verbindet, wie Brandom in hilfreicher Weise formuliert, in einer spezifischen Weise *Autonomie* und *Heteronomie* miteinander.²⁰ Ein Subjekt ist überhaupt nur dann an eine Norm normativ gebunden, so die Kantische Einsicht, wenn es sich *selbst* an diese Norm gebunden hat; die Frage, *ob* es an eine Norm gebunden ist, die Frage der *Kraft* dieser Norm ist also eine Frage seines eigenen Willens, seiner Autonomie. Die Idee der Anerkennung bildet das Komplement zu dieser Autonomie. Um das beschriebene Regelfolgenproblem zu umgehen, darf nämlich der *Gehalt* der Norm, an die das Subjekt sich bindet, nicht ebenfalls als der Entscheidung des Subjekts unterworfen gedacht wer-

19 Pippin, *Hegel's Practical Philosophy*, 183.

20 Robert B. Brandom, „Some Pragmatist Themes in Hegel's Idealism: Negotiation and Administration in Hegel's Account of the Structure and Content of Conceptual Norms“, *European Journal of Philosophy* 7, Nr. 2 (1999): 172; Brandom, *Reason in Philosophy*, 72.

den. An eine Norm gebunden zu sein, deren Gehalt einem in jedem einzelnen Anwendungsfall frei anheimgestellt ist, wäre keine normative Bindung.

Denn in einem solchen Fall bestünde, wie der bereits erwähnte Einwand Wittgensteins nahelegt, kein Unterschied dazwischen, der Regel *zu folgen* und *nur zu glauben*, der Regel zu folgen. Mittels der Selbstgesetzgebung einer Norm, bei der auch der *Gehalt* der Willkür des Subjekts unterliegt, wäre deshalb keine Autonomie möglich, weil eine solche Norm dem Subjekt keine Einschränkungen auferlegen würde, es sich damit also an nichts *binden* würde. Sie wäre zwar *Selbstgesetzgebung*, aber nicht *Selbstgesetzgebung*. Wir müssen uns vielmehr, um autonom sein zu können, durch die in der Anerkennung einer Norm implizierten Anerkennung *anderer heteronom* an eine kollektiv *geteilte* Auslegung der Norm binden. Das heißt: Die Bindung an eine Regel durch Partizipation in einer sozialen Praxis legt uns immer darauf fest, dass der *Gehalt* der Regel eben *nicht* unserer eigenen Entscheidung unterliegt. Normative Bindung durch Anerkennung, so Brandom, muss also *Autonomie hinsichtlich der normativen Kraft* mit *Heteronomie bezüglich des normativen Gehalts* verbinden.

Brandom erläutert dies folgendermaßen:

I am only normatively bound when I have bound myself. But [...] we must be able to understand what I have done by binding myself [... as a ...] normative status whose content is not simply determined by my attitudes. The way to make sense [of this] is to have that authority administered by others.²¹

Gehaltvolle Anerkennung, wie sie benötigt wird, damit insbesondere das zweite Paradox der Autonomie gelöst werden kann, muss also die *Autonomie der Selbstbestimmung* mit einer *Heteronomie hinsichtlich des Gehalts von Normen* verbinden. Wie sich jedoch zeigt, führt gerade diese Verbindung in neue Paradoxien: Die interne Angewiesenheit der Autonomie auf Heteronomie untergräbt nämlich gerade diejenige Eigenschaft, die ihr ihre normative Bindungskraft verleihen soll.

21 Brandom, *Reason in Philosophy*, 79.

IV.

Die These, die ich vertreten will, ist die Folgende: Das Verhältnis zwischen der normativen Kraft, die nur vom Subjekt selbst konstituiert werden kann und dem Gehalt einer Norm, der *nicht nur* vom Subjekt selbst festgelegt werden kann, ist die Quelle eines Widerspruchs, den Hegel als die Ursache zweier Formen sozialer Pathologien erkennt, die durch die Gestalten des Verbrechers einerseits, des revolutionären Terrors, des „Gewissens“ und der „Schönen Seele“ andererseits repräsentiert werden. Ich will *mit* Hegel für die Behauptung argumentieren, dass Anerkennung für das damit beschriebene Problem keine Lösung ist, sondern dass dieses Problem eine darüber hinausgehende Lösung braucht. Ich will aber zugleich *gegen* Hegel argumentieren, dass *seine* Lösung im Rahmen der Idee der Sittlichkeit immer noch eine bestimmte Form dieses Problems nicht löst.

Um dies zu zeigen, will ich zunächst eine Figur in den Mittelpunkt meiner Überlegungen stellen, die in Hegels praktischer Philosophie durchgehend so zentral ist, wie sie in der Interpretation seiner Philosophie randständig geblieben ist: Die Figur des *Verbrechers*. Diskussionen des Verbrechens ziehen sich durch fast alle von Hegels Schriften: Dies gilt vor allem für das *System der Sittlichkeit* und die *Jenaer Realphilosophie*, wo Hegel dem Verbrechen eine systematische Rolle bei der Einführung der Idee der Anerkennung zuweist. Da Diskussionen über das Verbrechen in der *Phänomenologie des Geistes* nur am Rande vorkommen, und Hegel auch in der *Rechtsphilosophie* das Verbrechen scheinbar nur als Thema einer „nicht-idealen Theorie“ behandelt, also um etwa eine Straftheorie zu entwickeln,²² könnte man annehmen, dass er diese

22 Zu einer solchen Behandlung vgl. Allen Wood, *Hegel's Ethical Thought* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990), Kap. 6; David E. Cooper, „Hegel's Theory of Punishment“, in *Hegel's Political Philosophy. Problems and Perspectives.*, hg. von Z. A. Pelczynski (Cambridge: Cambridge University Press, 1971), 151–167; Williams, *Hegel's Ethics of Recognition*, 152–177. Dabei handelt es sich sowohl um Autoren, die Hegels Straftheorie in Abstraktion von seiner Anerkennungstheorie (Cooper) als auch in direktem Zusammenhang damit (Williams) diskutieren wollen, die aber jeweils die expliziten Hinweise darauf, dass Hegel auch hier der Strafe keineswegs unkritisch gegenübersteht (die er als Ausdruck eines auf der Ebene des „Abstrakten Rechts“ noch bestehenden *Gegensatzes* ansieht) nicht thematisieren. Ironischerweise zieht etwa Cooper (Ebd., 165) zur Rechtfertigung seiner Interpretation der Hegel'schen Straftheorie Passagen aus dem *Geist des Christentums* heran, die ohne Zweifel als *Rechtskritik* zu interpretieren sind. Auch Williams (157) interpretiert Hegel so, dass im „Unrecht“ ein Aner-

Denkfigur in seinen späteren Jahren aufgegeben hat. Wenn man jedoch die systematische Relevanz der Verbrechens-Diskussion in den frühen Schriften richtig rekonstruiert, zeigt sich, dass auch in der *Rechtsphilosophie* die Diskussion des Verbrechens einen substanziellen Beitrag zur Argumentation leistet.

Ohne im Detail auf die einzelnen Texte eingehen zu können, will ich kurz nachzuweisen versuchen, dass der „rote Faden“, der die Hegel'schen Frühschriften mit seinem Spätwerk verbindet, darin besteht, dass das Thema des Verbrechens immer dann Relevanz gewinnt, wenn Hegel erläutert, inwiefern eine bestimmte Form der Institutionalisierung von Anerkennungsbeziehungen daran scheitert, genuine Autonomie zu ermöglichen. Und zwar handelt es sich dabei um eine Form, in der Verhältnisse der sozialen Anerkennung (also der wechselseitigen Zuschreibung von Autorität über den Gehalt von Normen) Individuen in die Lage versetzen, sich in gehaltvoller Weise selbst zu bestimmen, die aber dadurch zugleich die Entscheidung über den *Erfolg* solcher Versuche der Selbstbestimmung, also das Urteil über die *Konformität* eines Individuums mit dem Gesetz, das es sich selbst auferlegt hat, diesem Individuum ganz aus der Hand nehmen und *alleine* seinem sozialen Umfelds überantworten.

Eine so konstruierte Anerkennungsordnung nennt Hegel in seinen späteren Schriften „Abstraktes Recht“.²³ Das „Abstrakte Recht“ ist keineswegs, wie man vermuten könnte, eine philosophische Konzeption, die die Rolle der wechselseitigen Anerkennung für die Sittlichkeit vernachlässigt, sondern der Name für eine Ordnung sozialer Anerkennung, die genau in derjenigen Weise versucht, Autonomie zu ermöglichen, wie es gerade am Beispiel von Brandoms Modell beschrieben

kennungsverhältnis zu einem bloß externen Verhältnis von Willen wird, was die Funktion der Anerkennung untergräbt, ohne zu sehen, dass dieser externe Charakter das „Abstrakte Recht“ als Ganzes kennzeichnet.

23 Im „System der Sittlichkeit“ wird das Verbrechen, noch der Schelling'schen Terminologie folgend, als Zwischenstufe zwischen der „Absoluten Sittlichkeit nach dem Verhältnis“, die sich durch eine Subsumtionslogik des Bestimmten unter das Allgemeine auszeichnet, und der eigentlichen Sittlichkeit verstanden. Das Verbrechen ist dabei eine Negation dieser Subsumtion, die wiederum selbst das Allgemeine als „negative Lebendigkeit“ subsumiert. Beide Elemente, die spezifische Form der Sittlichkeit, die Hegel später als „Abstraktes Recht“ bezeichnen wird, und Verbrechen, sind jedoch spiegelbildlich dadurch aufeinander bezogen, dass sie die Negationsbeziehung in der sie stehen, jeweils fixieren. Vgl. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *System der Sittlichkeit* (Hamburg: Meiner, 2002), 33–36.

wurde. Die Anerkennungsbeziehungen des Rechts räumen Subjekten nämlich die Möglichkeit ein, bestimmte Handlungen sozial als *Äußerungen ihres Willens* gelten zu lassen, indem sie sich kollektiv interpretierten Regeln unterwerfen. Ein Subjekt kann sich beispielsweise durch die Unterzeichnung eines *Vertrags* an eine Norm binden und damit eine Festlegung vornehmen, die kollektiv als sein rechtsgültiger Wille anerkannt wird. Es gewinnt also durch die Unterwerfung unter Normen, deren Gehalt sozial bestimmt ist, positive Freiheit: Durch die Anerkennung der Autorität dieses Rechts kann es Dinge tun, die es vorher nicht tun konnte, nämlich sich selbst an Normen binden.²⁴

Wir haben es also im „Abstrakten Recht“, genauso wie in den Anerkennungsmodellen Pippins und Brandoms, mit einer Trennung zwischen *vollkommener Autonomie* hinsichtlich der *normativen Kraft* einer Norm und *vollständiger Heteronomie* hinsichtlich des *Gehalts* zu tun. Vom Standpunkt des Rechts aus gesehen, ist nämlich die Tatsache, dass es in der Entscheidung des Subjekts liegt, *ob* es an einen Vertrag gebunden ist, hinreichend dafür, dass das Recht eine Form der Freiheit verwirklicht; bei der Frage, *welche Pflichten* es mit diesem oder jenem Vertragsabschluss übernommen hat, ist seine subjektive Intention jedoch nicht relevant. Was aus der Unterzeichnung eines Vertrags folgt, wird durch kollektiv verwaltete Normen der Interpretation geklärt. So schreibt Hegel etwa in §79 der *Rechtsphilosophie*:

die Äußerung der Stipulation [...] enthält den zustande gekommenen gemeinsamen Willen, in welchem die Willkür der Gesinnung und ihrer Änderung sich aufgehoben hat. Es handelt sich deswegen nicht um die Möglichkeit, ob der andere innerlich anders gesinnt gewesen oder geworden sei, sondern ob er das Recht dazu habe.²⁵

Die so konstituierte Selbstbestimmung ist damit in einem wichtigen Teil heteronom, nämlich in ihrem Gehalt, weil die Konstitution der normativen Kraft und die Bestimmung des Gehalts *getrennt* sind. Dass dies ein Problem ist, ist leicht einzusehen: Wenn meine Freiheit darin besteht, dass ich wählen kann, ob ich mich an die Norm N binde,

24 „Diese Beziehung von Willen auf Willen ist der eigentümliche und wahrhafte Boden, in welchem die Freiheit *Dasen* hat.“ (Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, hg. von Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Bd. 3, Werke (Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1986), 152, §71.).

25 Ebd., 3:163, §79.

wenn ich aber zugleich keinen Einfluss auf die Beantwortung der Frage habe, was die Norm N für mich *impliziert*, wenn der Gehalt der Norm mir also in jedem einzelnen Anwendungsfall *heteronom vorgegeben* wird, dann kann ich effektiv eben gerade nicht entscheiden, an *welcher* Norm ich mich damit gebunden habe. Ich habe also nicht die Freiheit, im Moment meiner Selbstbestimmung schon letztgültig festzulegen, an welche Norm ich mich binde – daher habe ich aber effektiv gerade nicht die Freiheit zu wählen, ob ich mich an eine *bestimmte* Norm binden will. Die Autonomie im Recht wird durch die Heteronomie des Gehalts zerstört.²⁶ Diese spezifische Vorstellung der Autonomie ist darüber hinaus sogar nicht nur kompatibel mit, sondern sogar *Voraussetzung* heteronomen Zwangs, weil die Tatsache, dass ich freiwillig einer Norm zugestimmt habe, im Recht meine Bestrafung bei einem Verstoß gegen diese Norm rechtfertigt.

Damit erweist sich das Recht gegenüber den Bürgern, wie Hegel in der *Phänomenologie*²⁷ schreibt, als

der ihnen fremde Inhalt, und das feindliche Wesen, welches gerade dasjenige, was für sie als ihr Wesen gilt, das inhaltsleere Fürsichsein, [...] aufhebt [...]. Die rechtliche Persönlichkeit erfährt also, indem der ihr fremde Inhalt sich in ihr geltend macht [...] ihre Substanzlosigkeit.²⁸

In seinen Frühschriften zieht Hegel aus diesen Überlegungen eine relativ radikale Konsequenz, die jedoch nur dann überraschend sein muss, wenn man das Bild eines Konservativen vor Augen hat, das oft

26 Brandom schreibt etwa: „Hegel maintains the apparently paradoxical view that the possibility of my autonomy depends on others adopting attitudes toward me. But the paradox is merely apparent: autonomy does not on this conception collapse into heteronomy.“ (Brandom, „Some Pragmatist Themes in Hegel’s Idealism: Negotiation and Administration in Hegel’s Account of the Structure and Content of Conceptual Norms“, 172.) – eine Schlussfolgerung, die eben nicht mehr offensichtlich richtig ist, wenn man die diachrone Perspektive einnimmt, die Hegel im „Abstrakten Recht“ voraussetzen scheint.

27 Die *Phänomenologie* ist überraschenderweise dadurch gekennzeichnet, dass hier das sonst in Hegels praktischer Philosophie durchgehend zu erkennende Element weitgehend verschwindet. Hegel diskutiert das hier relevante Thema nur an zwei Stellen, einmal erwähnt er das Verbrechen als Illustration eines Arguments hinsichtlich psychologischer Interpretationen (Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 3:229 [169].), während die Diskussion des Rechtszustandes (Ebd., 3:355–359 [260–263].) das Verhältnis von allgemeinem begrifflichen Gehalt und individueller Autonomie nur recht kryptisch am Thema des „Herrn der Welt“ diskutiert. Nur vor dem Hintergrund der anderen Werke ist das genannte Argument hier erkennbar.

28 Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 3:355ff. [260ff.].

anhand seiner späteren Philosophie gezeichnet wird. Dabei handelt es sich um folgende Konsequenz: Wenn im „Abstrakten Recht“ die Autonomie durch die Form, in der sie selbst sozial institutionalisiert ist, zerstört wird, dann wird es – so scheint Hegel zumindest bis zur *Phänomenologie* zu argumentieren – für die Individuen zur Rettung ihrer Autonomie sinnvoll, gegen die Existenz dieser sozialen Form und gegen die Durchsetzung der entsprechenden Normen durch den Rechtszwang *Widerstand* zu leisten.²⁹ In der Gestalt dieses Widerstands wird die Trennung zwischen subjektiver Autonomie und kollektiver Rechtsinterpretation und schließlich der aus dieser Trennung entstehende Rechtszwang zur Quelle des *Verbrechens*. So schreibt Hegel in der „Jenaer Realphilosophie“:

Einzelner und gemeinsamer Willen trennen sich; - jener als negativer des allgemeinen, Verbrechen nur insofern als ich anerkannt bin, mein Willen für allgemeinen, für Willen an sich gilt.³⁰

Das heißt, das Verbrechen ergibt sich aus einer Situation, in der *meine je individuelle Interpretation* davon, was mein Willen in seinem Gehalt (immer schon ist) und die *sozial anerkannte Interpretation* der Normen, an die ich mich gebunden habe, auseinandergehen. Wenn ich in dieser Situation meinen eigenen Willen nach meinen eigenen Maßstäben (also autonom) verwirkliche, dann muss diese Verwirklichung nach den Maßstäben der *sozial akzeptierten Interpretation* meines Willens eben *nicht* als Verwirklichung, sondern als *Verletzung* meiner selbst auferlegten Normen gelten. Andere Personen können dann nach der kollektiv akzeptierten Interpretation mein Handeln nach meinem bloß idiosynkratischen Willen *sogar im Namen meiner eigenen Freiheit* legitim behindern oder negativ sanktionieren. Das „Allgemeine“, das heißt, die anerkenngungskonstituierte Normativität im Sozialen, kann sich mittels des Handelns konkreter Anderer gegen meinen eigenen Willen in dessen eigenem Namen als *Rechtszwang* durchsetzen.

29 „[D]er Verbrecher ist Intelligenz, seine innere Rechtfertigung ist dies, [...] das Wiederherstellen seines einzelnen Willens [...] zum Gelten, zum Anerkanntsein“ (Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Jenaer Systementwürfe III. Naturphilosophie und Philosophie des Geistes (Realphilosophie II)*, hg. von Rolf-Peter Horstmann, Hamburg: Meiner, 1987, 215)

30 Ebd., 210.

In diesem Sinne fährt Hegel fort:

Im Zwange stellte er [der Andere] den gemeinsamen Willen zum seienden her, und hob meinen einzelnen Willen, den nur ich anerkenne, auf; mein Wille als solcher ist mir dem allgemeinen gleich; und da er verletzt ist [...] so stelle ich dasselbe her [...] Ich begehe damit das Verbrechen.³¹

Dies führt Hegel schließlich zu der rechtskritischen These: „Die innere Quelle des Verbrechens ist der Zwang des Rechts“.³²

„Das Verbrechen“ – sicher hier von Hegel nicht als empirisches Phänomen, sondern als ein in einer gewissen Logik verständlicher Handlungstyp betrachtet – stellt eine Verletzung derjenigen normativen Verpflichtungen dar, die sich aus der kollektiven Festlegung der „frei“ anerkannten Selbstbindung des Subjekts ergeben. Worin besteht der sinnvolle Gehalt des Verbrechens? Er besteht darin, dass das Subjekt, im Rahmen der geschilderten Form der Institutionalisierung von Autonomie eine bestimmte Art der Freiheit, nämlich die Freiheit der individuellen Selbstbestimmung, nur wahren kann, wenn es auch den *Gehalt* der eigenen Selbstbestimmung zum Gegenstand seiner Autonomie macht. Dies kann jedoch nur in der Form der *Negation der sozialen Bestimmung des Gehalts*, also als Widerstand gegen die Durchsetzung seiner kollektiv festgelegten Pflichten erfolgen. Die Möglichkeit des Verbrechens weist also aus, dass Normen dann rationalerweise verletzt werden können, wenn die Institutionalisierung des Handlungstyps „sich eine Norm selbst geben“, so beschaffen ist, dass der normative Anspruch der Selbstbestimmung damit nicht mehr eingelöst werden kann.

Auch wenn die mit diesem Argument verbundene, fundamentale Rechtskritik der Hegelschen Frühschriften schon in der *Phänomenologie* abwesend ist und in der *Rechtsphilosophie* und der *Enzyklopädie* sicher nicht mehr vorkommt, sondern vielmehr durch ein Argument ersetzt wird, das zeigen soll, wieso sich das Recht legitimerweise gegen das Verbrechen mittels der Strafe wieder durchsetzen kann, gibt Hegel die systematische Funktion des Verbrechens aber nie ganz auf. Auch in der

31 Ebd., 214.

32 Ebd., 215.

Rechtsphilosophie behauptet Hegel, dass sich im Unrecht zeigt,³³ dass sich die Idee eines allgemeinen Willens auf der Stufe des „Abstrakten Rechts“ als bloßer „Schein“ erweist³⁴, dass also der allgemeine Wille kollektiv verallgemeinerter Rechtsgeltung in der Form, wie er im „Abstrakten Recht“ vorkommt, wenn überhaupt nur zufällige Wirklichkeit besitzt und daher – käme er alleine in dieser Form vor – den Individuen nicht mit Geltungsanspruch gegenüber treten kann.³⁵

Hegels daran anschließende Behauptung, dass die Rechtsdurchsetzung mittels des Strafrechts als logische Konsequenz des Rechtsbegriffs diesen Schein aufhebt und zur Wirklichkeit macht,³⁶ ist aus der Perspektive der soeben genannten Argumente recht zweifelhaft. Die bloße Tatsache, dass das Recht des Rechtszwangs bedarf, der der begrifflichen Allgemeinheit des Rechts institutionelle Realität verleiht, zeigt nämlich kaum, dass dieser Zwang gegen das subjektive Rechtsverständnis *auch zu Recht* stattfindet. Wenn dies aber nicht gezeigt werden kann, dann kann auch hier dem Rechtszwang zu Recht Widerstand geleistet werden.

Die Existenz des Verbrechens zeigt also, dass die Institutionalisierung von normativer Autonomie durch eine Form der Anerkennung, die den Gehalt der Normen kollektiv bestimmt, keineswegs soziale Freiheit begründet, sondern vielmehr in eine Form sozialer Pathologie

33 Die verschiedenen Typen des Unrechts, die Hegel in der *Rechtsphilosophie* unterscheidet (unbefangenes Unrecht, Betrug und Verbrechen), sind jeweils spezifische Formen des Auseinandertretens zwischen subjektiver und sozialer Norminterpretation, die sich darin unterscheiden, inwieweit der Anspruch subjektiver Selbstbestimmung selbst Teil der Handlungsabsicht ist. Es ist keineswegs zufällig, dass Hegel das Verbrechen als „Gewalt von dem Freien“ (§95) bezeichnet, denn auch hier handelt es sich (wenn auch um eine nun sehr viel negativer beurteilte) Form des Versuchs, individuelle Selbstbestimmung gegen Anerkennung durchzusetzen. Vgl. auch Thom Brooks, *Hegel's Political Philosophy. A Systematic Reading of the Philosophy of Right* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2007), 44: „By ‘wrong’, Hegel refers to a wilful disregard for mutual recognition.“

34 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, hg. von Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Bd. 7, Werke (Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1986), 172 (§82).

35 Brooks betont, dass Hegel in dem Abschnitt über „Abstraktes Recht“ nur eine unvollständige Theorie der Strafe rechtfertigt, die weder im Hinblick auf Maßstäbe noch auf Rechtfertigung ohne seine Theorie der Sittlichkeit gelesen werden kann (Brooks, *Hegel's Political Philosophy. A Systematic Reading of the Philosophy of Right*, 44f.). Es liegt daher nahe, anzunehmen, dass Hegel nicht beabsichtigt, bereits auf der Ebene des „Abstrakten Rechts“ eine endgültige Legitimation des Rechtszwangs vorzulegen (auch wenn er diese ohne Zweifel für möglich hält).

36 Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, 7:198, §104.

führen muss, die Freiheit verunmöglicht. Anerkennung ist Teil des Problems, nicht seine Lösung.

V.

Es könnte nun so scheinen, als ob die Lösung des Problems der Autonomie darin bestehen muss, die normative Autonomie des Subjekts von der Seite der normativen *Kraft* auch auf den normativen *Gehalt* auszudehnen. Dies ist auch in der Tat die mögliche (aber von Hegel keineswegs akzeptierte) Lösung, die in der *Rechtsphilosophie* von der Sphäre der „Moralität“ repräsentiert wird. Auch hierbei handelt es sich bereits um eine Erscheinungsform sozialer Freiheit, selbst wenn es – anders als beim „Abstrakten Recht“ – nicht unmittelbar klar ist, dass Hegel hier nicht ein Überzeugungssystem, sondern eine Form der Institutionalisierung von Normen durch Anerkennung im Auge hat.³⁷

In einer „moralischen“ Anerkennungsordnung werden Subjekte hinsichtlich der Kraft *und* des Gehalts der Normen als autonom anerkannt. In dieser Anerkennungsordnung referenzieren die kollektiv verwalteten Normen nämlich *die Freiheit des Subjekts selbst*. Die Normen dieser Anerkennungsordnung sind so verfasst, dass sie den Selbstbeschreibungen der Individuen in Gestalt ihrer Absichten und ihres Gewissens Priorität einräumen: Sie definieren den kollektiv anerkannten Status einer Person so, dass nicht nur die Tatsache, *dass* sie diesen Status anerkennt, sondern auch ihre eigene Auffassung davon, *welchen* Status sie anerkennt, für die Bewertung maßgeblich wird.

Hier auf dem formellen Standpunkt der Moralität ist das Gewissen ohne [...] objektiven Inhalt. Das Gewissen drückt die absolute Berechtigung des subjektiven Selbstbewusstseins aus, nämlich in sich und aus sich selbst zu wissen, was Recht und Pflicht ist, und nichts anzuerkennen, als was es so als das Gute weiß.³⁸

Aber diese Ausdehnung der Autonomie auf den normativen Gehalt ist, so zeigt sich schnell, ebenfalls keine Lösung des Problems der Autonomie. Denn so, wie die *Abspaltung* der Autonomie vom Gehalt im

³⁷ Vgl. Ebd., 7:245ff., §132.

³⁸ Ebd., 7:255, §137.

„Abstrakten Recht“ die Autonomie bedrohte, so bedroht jetzt ihre Ausdehnung die *Bestimmtheit* dieses Gehalts. Das Regelfolgenproblem schlägt zurück: Wenn die freie Wahl der Norm nicht als die freie Wahl einer bestimmten Norm verstanden wird, sondern so, als ob die Norm bei jeder einzelnen Anwendung von dem Subjekt *selbst* in ihrem Gehalt bestimmt werden könnte, dann kann es neben der subjektiven Überzeugung des Subjekts, dass es die Norm richtig auslegt, kein Kriterium mehr dafür geben, ob eine bestimmte Handlung auch wirklich der Norm folgt. Mit anderen Worten: Die Norm würde in diesem Fall das Subjekt nicht mehr in irgendeiner gehaltvollen Weise binden. Wenn eine Gemeinschaft nun die Anerkennungsnorm institutionalisiert, dass die jeweils subjektiven Interpretationen der Individuen als primärer Maßstab ihrer Normenbefolgung angesehen werden müssen, dann hat dies zur Folge, dass sich in solch einer Gemeinschaft zwar eine Kultur der wechselseitigen Versicherung innerlicher Überzeugung, aber eben keine im engeren Sinne gehaltvollen Normen ausbilden können – und damit auch die Freiheit des Subjekts, sich selbst solchen Normen zu unterwerfen, also seine Autonomie, unerreichbar wird. So schreibt Hegel:

Diese Subjektivität, als die abstrakte Selbstbestimmung und reine Gewißheit nur ihrer selbst, verflüchtigt ebenso alle Bestimmtheit des Rechts, der Pflicht und des Daseins in sich, als sie die urteilende Macht ist, für einen Inhalt nur aus sich zu bestimmen, was gut ist [...].³⁹

Anders als bei der Kritik des „Abstrakten Rechts“ findet sich der reichste Ansatz der Kritik an dieser Form der anerkennungskonstituierten Normativität, der Moralitätskritik, in der *Phänomenologie des Geistes*, wo in drei Stufen jeweils die Idee einer sich selbst Gehalt gebenden begrifflichen Selbstbestimmung in den Gestalten des „Gesetzes des Herzens“, des „Schreckens“ und schließlich des „Gewissens“ und der „Schönen Seele“ bestimmt wird.⁴⁰ Das „Gesetz des Herzens“ stellt

39 Ebd., 7:259, §138.

40 Vgl. die Abschnitte V.B.b, VI.B.III und VI.C.c der *Phänomenologie* (Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 3:275ff. [202ff.], 431ff. [316ff.], 464ff. [340ff.]). Das genaue Verhältnis dieser Begriffe in der *Phänomenologie* kann hier nicht in ausreichendem Detail erörtert werden; es muss hier ausschließlich betont werden, dass es hier um Figuren auf der Ebene von Anerkennungsordnungen geht, wie Hegel etwa in V.B. (Ebd., 3:263ff. [193ff.]) klar deutlich macht. Während

dabei den Versuch dar, die Autonomie der vorgängig gegebenen individuell-spontanen Selbstinterpretation zu institutionalisieren;⁴¹ Es ist in dieser sozialen Ordnung also der *Gehalt einer institutionalisierten Norm*, dem „eigenen Herzen“ zu folgen. Sobald diese Institutionalisierung jedoch die ihr zuge dachte Funktion erfüllt, die Subjekte auch tatsächlich normativ zu *binden*, das heißt, zu beschränken, kann sie dies nicht anders tun, als indem sie ihre individuellen Selbstinterpretationen übersteigt, und somit wiederum heteronom wird. Das gleiche Dilemma des Regelfolgenproblems wird schließlich auf der Ebene der Anerkennungsformen wiederholt, zunächst *kollektiv* in der Form des Versuchs der Französischen Revolution, eine Kraft *und* Gehalt umfassende Autonomie als Selbstkonstitution eines freien Kollektivwillens zu realisieren: Die „ungeteilte Substanz“⁴² eines solchen Kollektivwillens hat jedoch, weil sie an keine außer ihr liegende Beurteilung gebunden sein kann, kein Kriterium dafür, was als erfolgreicher Ausdruck dieses Willens gelten kann. Politisch muss deshalb *gerade* der Versuch, in Form von konkretem Regierungshandeln einen spezifischen Gehalt als den vom allgemeinen Willen gewollten zu bestimmen, immer als arbiträre Fraktionsbildung erscheinen und daher wieder im Namen dieses Willens verhindert werden – das Ergebnis ist der revolutionäre Terror. Der durch diese Pathologien angestoßene Lernprozess, der zur Einsicht führt, dass der Gehalt einer autonomen Willensbestimmung immer darin bestehen muss, sich normativer Bindung zu unterwerfen, führt zu den letzten beiden Gestalten dieses Dilemmas: dem Gewissen und der „Schönen Seele“. Während das Gewissen als romantischer Ausfluss der

jedoch das „Gesetz des Herzens“ noch den Versuch darstellt, den Gehalt der Normen einer Anerkennungsordnung aus einer inneren Natur zu gewinnen, die zugleich individuell und universell ist (vgl. insb. Terry P. Pinkard, *Hegel's Phenomenology. The Sociality of Reason* (New York: Cambridge University Press, 1996), 98ff.), befinden sich die Figuren des „Schreckens“, des „Gewissens“ und der „Schönen Seele“ bereits auf der Ebene der Sittlichkeit, das heißt, einer Anerkennungsordnung, die im Prinzip die Normen als sozial konstituierte Normen voraussetzt (vgl. insb. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 3:326 [240]), wobei der „Schrecken“, das „Gewissen“ und die „Schöne Seele“ drei Formen des Versuches sind, auf dieser Ebene Autorität und Autonomie zu versöhnen.

41 Vgl. zu dem Gesetz des Herzens auch Pinkard, *Hegel's Phenomenology*, 98ff.; Terry P. Pinkard, „Shapes of Active Reason: The Law of the Heart, Retrieved Virtue, and What Really Matters“, in *The Blackwell Guide to the Phenomenology of Spirit*, hg. von Ken Westphal (Chichester: Wiley-Blackwell, 2009), 136–152.

42 Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 3:433 [317].

kantischen Moralkonzeption eine Anerkennungsordnung repräsentiert, in der die jeweils individuelle Überzeugung, dass man nach allgemeinen Grundsätzen seine Pflicht erfülle, das ist, was als moralisch bewertet werden soll.⁴³ Eine notwendige Entwicklung der Subjektivitätsform einer Gemeinschaft, die die anerkannte Autonomie des Gewissens als letzten Grund für die soziale Bestimmung des Gehalts der Normen ansieht, ist die „Schöne Seele“, die die Subjektivität repräsentiert, die die normative Kraft der Gewissensautonomie dadurch erhalten will, dass sie jede Festlegung auf Konkretion durch extern determinierbares Handeln vermeidet. Aber dies führt entweder zur Unmöglichkeit des Handelns überhaupt, da jedes Handeln bedeutet, sich der Bewertung anderer auszusetzen, oder zur Ironie, die die Unmöglichkeit der öffentlichen Rechtfertigung der eigenen Haltung einsieht.⁴⁴

Der Gesetz-des-Herzens-Sentimentalist, der Revolutionär und die „Schöne Seele“ sind aber ebenso wie der Verbrecher nicht bloße Ergebnisse eines *Irrtums* über Subjektivität oder Normativität, sie stellen rationale Reaktionen auf bestimmte Anerkennungsordnungen dar: So wie der Verbrecher die Unfreiheit sozial konstituierter Normativität in Anerkennungsbeziehungen zu Recht bekämpft, so drücken auch die Handlungsweisen der „schönen Seele“ und des Terroristen die richtige Einsicht aus, dass sich Autonomie unter der Annahme einer sich auch auf den Gehalt ausdehnenden Selbstbestimmung nicht mit einem vorgegebenen Gehalt abfinden darf.

43 „Denn das allgemeine Selbstbewußtsein ist frei von der nur seienden bestimmten Handlung; sie als Dasein gilt ihm nichts, sondern, die Überzeugung, daß sie Pflicht ist [...] diese Versicherung versichert also, daß es davon überzeugt ist, dass seine Überzeugung das Wesen ist.“ (Ebd., 3:479f, [351f.]); zum „Gewissen“ und der „schönen Seele“ als Gestalten der Moralität vgl. auch Frederick C Beiser, „Morality‘ in Hegel’s Phenomenology of Spirit“, in *The Blackwell Guide to the Phenomenology of Spirit*, hg. von Ken Westphal (Chichester: Wiley-Blackwell, 2009), 209–225; Pinkard, *Hegel’s Phenomenology*, 193–220.

44 Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 3:491 [360]. Dass es sich hierbei um eine Version des Regelfolgenproblems handelt, wird sowohl in Hegels Insistenz auf die Kraftlosigkeit bloßer Überzeugungen im „Gewissens“-Teil deutlich als auch auf die Unfähigkeit der „Schönen Seele“, sich der sprachlichen (d.h. begrifflich-allgemeinen und damit nicht mehr völlig individuell-autonomen) Beurteilung durch andere zu unterwerfen.

VI.

Was ist dann aber Hegels Lösung für das Problem der Autonomie? Dabei muss es sich offensichtlich um die *Sittlichkeit* handeln.⁴⁵ Im Übergang zur Sittlichkeit findet die umgekehrte Entwicklung statt wie beim Übergang zur Moralität. Hat dort sich die Autonomie hinsichtlich der normativen *Kraft* auch auf den *Gehalt* ausgedehnt, so ist die Sittlichkeit dadurch gekennzeichnet, dass sich die *Bestimmtheit des Gehalts* auch auf die *Selbstbestimmung* hinsichtlich der normativen *Kraft* ausdehnt. So schreibt Hegel in §141 der *Rechtsphilosophie* :

Denn wenn die Moralität die Form des Willens überhaupt nach der Seite der Subjektivität ist, so ist die Sittlichkeit nicht bloß die subjektive Form und die Selbstbestimmung des Willens, sondern das, ihren Begriff, nämlich die Freiheit zum Inhalte zu haben.⁴⁶

Mit anderen Worten: Nicht die bloße Tatsache der Selbstbestimmung verleiht den sittlichen Normen ihre Kraft, sondern die Relation der Selbstbestimmung wird durch einen internen Bezug auf einen ihr angemessenen Inhalt qualifiziert, der wiederum eine Allgemeinheit aufweist, die ein Subjekt nicht aus bloß willkürlicher Wahl aus sich selbst generieren kann, sondern die konstitutiv auf die Allgemeinheit einer Anerkennungsordnung bezogen ist.

In der Sittlichkeit ist daher die Autonomie nicht nur durch die Form der Selbstbestimmung gewährleistet, wie in der Moralität, sondern auch durch den Gehalt der durch diese Anerkennungsordnung konstituierten Normen. Anders als bei der Moralität konstituieren aber die Normen der Sittlichkeit in der Form institutioneller Garantien reziproker Freiheitsermöglichung keine abstrakte, beliebige Autonomie, sondern eine institutionell konkretisierte Form kollektiver und subjektiver

45 So in den unterschiedlichsten Versionen: Hegel, *System der Sittlichkeit*, 47ff.; Hegel, *Jenaer Systementwürfe III. Naturphilosophie und Philosophie des Geistes (Realphilosophie II)*, 233ff.; Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, 7:292ff.; auf das Verhältnis dieser Passagen zur Sittlichkeitstheorie in der *Phänomenologie*, wo die Problematik der Autonomie – anders als in den früheren und späteren Schriften – *in* die Sittlichkeit eingeordnet wird und erst durch das „Verzeihen“ aufgelöst wird, kann ich nicht mehr eingehen, obwohl sich dadurch weitere Argumente für meine Interpretation ergeben dürften.

46 Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, 7:290f., §141.

Selbstbestimmung. Dadurch, dass auch schon diese Wahl selbst an Gründe gebunden ist, die nur innerhalb der entsprechenden Institutionen verständlich sind, impliziert diese Lösung außerdem, dass auch die Idee der Wahl selbst immer schon in Bezug zu einem *Gehalt* steht. Die Freiheit der Selbstbestimmung wird also nicht aufgehoben, sondern inhaltlich gefüllt.

Um sowohl den Gehalt als auch die normative Kraft der Sittlichkeit als zugleich frei gewählt und bestimmt zu beschreiben und um zu vermeiden, dass diese Idee in eine individualistische oder kollektive Variante der Moralität kollabiert, muss Hegel den Begriff der Freiheit aber so reformulieren, dass er das Modell der freien Wahl durch ein Modell der Selbstbestimmung im Rahmen *ethischer Bildung oder Formierung* ersetzt:

Das objektive Sittliche, das an die Stelle des abstrakten Guten tritt, ist die durch die Subjektivität *als unendliche Form konkrete Substanz*. Sie setzt daher *Unterschiede* in sich, welche hiermit durch den Begriff bestimmt sind und wodurch das Sittliche einen festen *Inhalt* hat, der für sich notwendig und ein über das subjektive Meinen und Belieben erhabenes Bestehen ist, die *an und für sich seienden Gesetze und Einrichtungen*.⁴⁷

Diese Bestimmung ist aber wiederum die Quelle eines weiteren Problems: Hegel bindet die Autonomie im Hinblick auf diesen Inhalt so eng an die individuelle Sozialisierung und an die Entwicklung einer gemeinschaftlichen Lebensform, die sogar zur zweiten Natur werden soll, dass die autonomiegebundene normative Kraft institutioneller Freiheit letztlich nicht mehr von der empirischen Kraft von Prozessen sozialer Formierung unterschieden werden zu können scheint:

Der Mensch findet sich nur eingezwängt, bedrängt, insofern er in seiner Besonderheit steht, er ein besonderes Sollen und Mögen hat; das, was ihn drückt, ist seine eigene Subjektivität. Indem er sich als Sittliches verhält, so befreit er sich. Das sittliche Zusammenleben der Menschen ist deren Befreiung.⁴⁸

Diese Idee der Sittlichkeit ist unter den genannten Aspekten immer noch problematisch, weil Hegel die Kraft dieser inhaltlichen Bestim-

47 Ebd., 7:293f, §144.

48 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Philosophie des Rechts. Die Vorlesung von 1819/20 in einer Nachschrift*, hg. von Dieter Henrich (Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1983), 125.

mung eng an die Sozialisation der Subjekte, ihre Bildung, oder ihren Erwerb einer zweiten Natur bindet. Die Kraft der institutionalisierten Freiheit wird von ihm damit zu eng als Kraft faktischer Formungsprozesse bestimmt.

Zwar ist es richtig, dass sich Selbstbestimmung nur denken lässt, wenn wir uns bestimmte Gründe schon als vorab zugänglich denken können, die uns durch die Sozialisation unserer Vernunft in einer Gemeinschaft verfügbar werden. Aber die kantische Einsicht gilt auch hier: Auch diese Gründe haben nur dann normative Kraft, wenn *wir* sie und ihre Kraft als bindend anerkannt haben. Es stellt sich deshalb die Frage, wieso wir die Tatsache, dass unsere institutionelle Sozialisation uns bestimmte Gründe zugänglich macht, als letzten (und vorrangigen) Grund dafür anerkennen sollten, diese Gründe zu unseren *eigenen* zu machen. Auch Hegels zusätzliche These, dass uns ein bestimmter Formungsprozess *retrospektiv* auf der Basis der Gründe rational erscheinen kann, die uns *ebenderselbe* Formungsprozess zugänglich macht, ist keine endgültige Antwort auf die Frage, ob wir *diesen* (und eben: *nur* diesen) Prozess und (*nur*) *diese* Gründe anerkennen sollten. Vielmehr muss sich jede Gestalt der Sittlichkeit immer mit Formen der uns heute geläufigen Kritik auseinandersetzen, die den Prozess der Bildung und des Aneignens bestimmter Urteilsdispositionen als Ideologie, als Domestizierung kritischer Potenziale und als Ausschluss anderer, konkurrierender Formen zweiter Natur begreifen, und damit als Verletzung von Freiheit.⁴⁹ Der bestimmte Gehalt unserer Selbstbestimmung kann uns *auch* in der Sittlichkeit fremd bleiben und damit heteronom werden.

Hegel unterschätzt in diesem Punkt das Problem der Spannung zwischen Kraft und Gehalt, das auch in der Sittlichkeit in veränderter Form weiter besteht. Der Verbrecher, der Revolutionär und die „Schöne Seele“ sind keine Figuren aus der Vorgeschichte der sozialen Freiheit, sondern unsere Zeitgenossen.

49 Sabina Lovibond, *Ethical Formation* (Harvard University Press, 2002), Kap. 7.