

„Ein wildes Tier, das einer beständigen strengen Beherrschung und Bezähmung bedarf“

von *Andreas Arndt*

Ökonomie und Staat nach Hegel

1.

Zu den folgenreichsten Dogmen des heute vorherrschenden Wirtschaftsdenkens gehört das, dass der Staat sich aus der Wirtschaft möglichst herauszuhalten und sie auf keinen Fall zu regulieren habe, denn sie reguliere sich selbst erfolgreich über die Märkte. Vordenker dieser Richtung, wie Friedrich August von Hayek, sind daher sogar von dem Lenin'schen Dogma des „Absterbens des Staates“ fasziniert – freilich ohne die Erwartung, dass darauf der Kommunismus folge.

Tatsächlich haben die Auffassungen Hayeks und Lenins mehr miteinander gemein, als es auf den ersten Blick der Fall zu sein scheint. Der Neoliberalismus vertraut im Grunde noch immer Bernard de Mandevilles *Fable of the Bees* (zuerst 1714), wonach private Laster – eigennütziges Verhalten – öffentliche Vorteile zur Folge hätten (*Private Vices, Public Benefits*, so der Untertitel der Fabel). Von dieser Erzählung war übrigens auch Hayek fasziniert und er berief sich auf Mandeville als seinen Bruder im Geiste.[1] Wie dieser geht Hayek von der eher schlichten Annahme aus, dass Egoismus dem Gemeinwohl nicht widerspreche, sondern es im Gegenteil befördere. Gestützt wird dies auf einen unbedingten Glauben an das, was Adam Smith später die „unsichtbare Hand“ nannte, ein Glaube, der letztlich nicht rational begründet ist und an dem sich daher auch unbekümmert gegen die Empirie festhalten lässt. Mehr noch: Wird auf der einen Seite jeder Eingriff des Staates als Verletzung individueller Freiheitsrechte gebrandmarkt, so tut sich auf der anderen Seite eine Schicksalsgläubigkeit auf, welche die gesellschaftlichen Individuen als Akteure einer verborgenen Macht ansieht. Nur, dass dieser Fatalismus nicht, wie in der Antike, tragisch grundiert ist, sondern ein goldenes Zeitalter verheißt. Ob

dieses nun die Versprechungen des Kapitalismus oder des Kommunismus realisieren soll, ist strukturell gleichgültig. In philosophischen Kategorien ausgedrückt: Beide Auffassungen kommen darin überein, dass Einzelnes beziehungsweise Individuelles einerseits und Allgemeines andererseits unmittelbar konvergieren. Es handelt sich letztlich um einen sozialen Romantizismus.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770–1831), dessen 250. Geburtstag in diesem Jahr zu begehen ist, hat sich mit solchen Auffassungen seiner Zeitgenossen vielfach kritisch auseinandergesetzt – und auch mit seinen eigenen, denn er verfolgte in jüngeren Jahren lange den Gedanken, die von ihm scharfsichtig diagnostizierte Zerrissenheit der Moderne durch Anknüpfung an das antike griechische Polis-Ideal zu überwinden. Was ihn davon abkommen ließ, war die Einsicht, dass die Moderne unwiderruflich und bleibend von einer Differenz geprägt ist, die sich nicht aufheben, sondern nur auf andere Weise ausbalancieren und vermitteln lässt – nämlich von der Differenz von bürgerlicher Gesellschaft und Staat. Diese Einsicht ist, so scheint mir, angesichts der eingangs skizzierten Diskussionslage von besonderer Aktualität.

In dem (von Hegels Schüler Eduard Gans auf der Grundlage von Hörernachschriften formulierten) „Zusatz“ zum Paragraphen 182 der *Grundlinien der Philosophie des Rechts* heißt es: „Die bürgerliche Gesellschaft ist die Differenz, welche zwischen die Familie und den Staat tritt, wenn auch die Ausbildung derselben später als die des Staates erfolgt; denn als Differenz setzt sie den Staat voraus, den sie als Selbständiges vor sich haben muß, um zu bestehen.“[2] Hieraus ergibt sich, dass die bürgerliche Gesellschaft *als Differenz* immer nur im Verhältnis zur Familie und zum Staat zu bestimmen ist. Hinsichtlich der Familie ist das unproblematisch. Sie stellt in Hegels Sicht eine substanzielle sittliche Gemeinschaft dar, in der die Individuen sich als Momente dieses Allgemeinen verstehen – ob diese Sicht heute noch zutrifft oder jemals zutraf, kann hier dahingestellt bleiben. Im Kontrast dazu jedenfalls ist die bürgerliche Gesellschaft nicht durch ein Allgemeines, wie die Familie, bestimmt, sondern durch die besonderen Zwecke der Individuen. Schwieriger ist es mit dem Staat – denn welcher Staat ist überhaupt gemeint? Und was heißt es, dass die bürgerliche Gesellschaft ihn für ihr Bestehen voraussetzen muss?

Deutlich ist nur das grundlegende Verhältnis. Die Differenz besagt, dass weder der Staat die bürgerliche Gesellschaft aufheben noch die bürgerliche Gesellschaft den Staat vereinnahmen darf. Ersteres scheint dem liberalen Credo Recht zu geben: Der Staat kann diese Differenz nicht einfach überspringen, sondern hat sie zu wahren. Umgekehrt aber hat der Staat als politisches Gemeinwesen sich auch aller Versuche zu erwehren, durch die bürgerliche Gesellschaft vereinnahmt zu werden.

Das Verhältnis ist jedoch nicht symmetrisch: Die bürgerliche Gesellschaft bedarf des Staates, um bestehen zu können. Das spricht nun gerade nicht dafür, dass der Staat sich gegenüber der Ökonomie ein Höchstmaß an Zurückhaltung aufzuerlegen habe. Offenbar gilt die Selbstregulation der bürgerlichen Gesellschaft nur innerhalb enger Grenzen und beschreibt zudem, wie noch zu zeigen ist, einen „fehlerhaften Kreislauf“.[3] Hegel nimmt demnach eine Position ein, die sich dem schematischen Gegensatz von liberal und etatistisch entzieht. Hegel will das Freiheitsrecht der Individuen auf die Verfolgung ihrer besonderen Interessen in einer eigenen, gegenüber dem Staat selbständigen Sphäre - der bürgerlichen Gesellschaft - zur Geltung bringen, zugleich aber diese Sphäre auch durch den Staat binden, ohne sie zu vereinnahmen.

Hegels „dialektische“ Position bedarf einer näheren Erläuterung. Zunächst soll geklärt werden, was es heißt, dass die bürgerliche Gesellschaft in Differenz zum Staat tritt (2). Sodann ist zu fragen, inwiefern die Ökonomie als System anzusehen ist und dabei einen „fehlerhaften Kreislauf“ beschreibt (3). Und schließlich ist zu bestimmen, welche Position der Staat im Blick auf die Widersprüche der bürgerlichen Ökonomie einnimmt (4).

2.

„Das Bedürfnis und die Arbeit [...] bildet so für sich in einem grossen Volk ein ungeheures System von Gemeinschaftlichkeit, und gegenseitiger Abhängigkeit; ein sich in sich bewegendes Leben des todten, das in seiner Bewegung blind und elementarisch sich hin und herbewegt, und als ein wildes Thier einer beständigen strengen Beherrschung und Bezähmung bedarf.“[4] Hegels Ausführungen im ersten *Jenaer Systementwurf* von 1803/04 legen nahe, dass mit der bürgerlichen Gesellschaft und ihrem Kernbereich, dem „System der Bedürfnisse“, wie er die ökonomische Sphäre auch nennen wird, kein Staat zu machen sei. Offenkundig bezieht er sich auf Aristoteles' *Politik*, deren Grundvoraussetzung - der Mensch sei von Natur aus ein geselliges beziehungsweise politisches Lebewesen - er teilt und in seiner Kritik des fiktiven Naturzustandes in den Naturrechtslehren zur Geltung bringt. Bei Aristoteles heißt es: „Wer aber nicht in Gemeinschaft leben kann oder in seiner Autarkie ihrer nicht bedarf, der ist kein Teil des Staates, sondern ein wildes Tier oder Gott [ὥστε ἢ θηρίου ἢ θεός].“[5] Bei Hegel freilich ist das wilde Tier nicht ein einzelner Mensch, der aus der politischen Gemeinschaft herausfällt, sondern ein „ungeheures System von Gemeinschaftlichkeit“ - eben die bürgerliche Gesellschaft. Und Hegels Formulierung legt nahe, dass sich das nicht rückgängig machen lässt: was einer strengen Beherrschung und Zählung bedarf, widersetzt

sich jeder Integration.

Dass die bürgerliche Gesellschaft in der Moderne aus dem politischen Gemeinwesen herausfällt, ist für Hegel Resultat der Weltgeschichte, die er als Geschichte der Freiheit – genauer: als Fortschritt im *Bewusstsein* der Freiheit versteht. „Das Recht der *Besonderheit* des Subjects, sich befriedigt zu finden, oder, was dasselbe ist, das Recht der *subjectiven Freyheit* macht den Wende- und Mittelpunkt in dem Unterschiede des *Alterthums* und der *modernen* Zeit.“[6] Dieses „Recht sich nach allen Seiten zu entwickeln und zu ergehen“[7] steht für Hegel nicht in einem prinzipiellen Widerspruch zum Allgemeinen der Gesellschaft und des Staates, denn wahrhaft vernünftige Allgemeinheit ist für ihn in sich konkret. Das bedeutet, sie ist nicht ein herrschendes Allgemeines an der Spitze einer Hierarchie, in der das Besondere und Einzelne ihr untergeordnet sind, sondern das Allgemeine ist das Ganze, welches nur durch die und in den Relationen der einzelnen und besonderen Momente existiert.

Insofern fallen für Hegel die logische Idee als der *Begriff* der in sich konkreten Allgemeinheit und der *Begriff* der Freiheit zusammen: Die in sich konkrete Allgemeinheit der Idee ist ein nicht hierarchisch gegliedertes, in sich unterschiedenes Ganzes. Das Recht der Besonderheit ist demnach unverzichtbares Moment der Freiheit. Aber anders als in der logischen Idee, die dem Reich des reinen Denkens angehört, gehen Einzelnes, Besonderes und Allgemeines in der Realität des objektiven Geistes nicht bruchlos ineinander auf. Besonderheit bedeutet hier auch „zufällige[] Willkühr und subjective[s] Belieben“ der Individuen, die daher miteinander in Konflikt geraten.[8] Der Kampf aller gegen alle findet hier nicht in einem vorgesellschaftlichen Naturzustand, sondern in einem entwickelten gesellschaftlichen Zustand der Moderne statt. Das heißt: Kampf und Widerspruch entstehen gerade dadurch, dass die Individualisierung als das Recht der Besonderheit die Grundlagen einer vormodernen Gesellschaft auflöst und eine andere Form der Gesellschaftlichkeit konstituiert.[9] Diese stellt sich dar als ein „System allseitiger Abhängigkeit, daß die Subsistenz und das Wohl des Einzelnen und sein rechtliches Daseyn in die Subsistenz, das Wohl und Recht aller verflochten [...]. Man kann dieß System zunächst als den *äußeren Staat*, – *Noth-* und *Verstandes-Staat* ansehen.“[10]

Hegel knüpft hier wohl an Schillers Unterscheidung von Not- beziehungsweise Naturstaat und Vernunftstaat an.[11] Für Hegel hat die „Not“ mit der Notwendigkeit der Befriedigung von Naturbedürfnissen zu tun, also mit der Reproduktion der Individuen im gesellschaftlichen Naturverhältnis.[12] In dem daraus hervorgehenden „System der Bedürfnisse“ sind die Individuen zwar miteinander verflochten, aber sie verfolgen einzig ihre subjektiven Bedürfnisse. Die

Allgemeinheit macht sich gewissermaßen nur hinter dem Rücken der Akteure geltend. Das „System der Bedürfnisse“ stellt sich, da Individualität und Allgemeinheit nur äußerlich miteinander vermittelt sind, auch nicht als ein vernünftiges System dar, sondern als ein Verstandessystem. Indem eine „Allgemeinheit sich geltend macht“, gebe es zwar ein „Scheinen der Vernünftigkeit in diese Sphäre“, aber in dieser Sphäre selbst regiere der Verstand.[13]

Vernünftig ist diese Wirklichkeit des Systems der Bedürfnisse nur, sofern sich die Allgemeinheit hier überhaupt geltend macht; in sich selbst bringt sie es aber nur zu einem Ganzen, in dem die besonderen Individuen und ihre Zwecke einander äußerlich bleiben und nicht in ihren Motiven und Handlungen selbst von vornherein mit dem Allgemeinen vermittelt sind. Es ist der Zustand, den Karl Marx später als eine gegensätzliche Form bezeichnen wird, weil die gesellschaftliche Produktion von Privateigentümern unter dem Gesichtspunkt der privaten Gewinnmaximierung vollzogen wird. Auch Hegel glaubt nicht daran, dass die privaten Laster (die Besonderheiten als bloß subjektive Bedürfnisse) sich automatisch als Vorteile für die Allgemeinheit ausmünzen werden, sondern sieht hier ein Nest von Widersprüchen. Andererseits ist, wie gesagt, das Recht der Besonderheit für ihn ein notwendiges Moment vernünftiger Allgemeinheit auch dann, wenn die Besonderheit im endlichen, objektiven Geist – anders als in der logischen Idee – nicht unmittelbar mit der Allgemeinheit zusammengeht. Dieser Unterschied zur logischen Idee bedingt aber, dass das Verstandessystem nicht aus sich selbst heraus zur Vernunft gebracht werden kann. Es ist aus Vernunftgründen unverzichtbar, bleibt aber widerständig gegen die Vernunft und ihr äußerlich. Die Vernunft tritt der bürgerlichen Gesellschaft daher als Vernunftstaat entgegen.

3.

Es ist oft bemerkt worden, dass Hegel die Bewegung der bürgerlichen Gesellschaft aufgrund der genannten Voraussetzungen als widersprüchlich beschreibt, eine Widersprüchlichkeit, die nicht einfach abzustellen ist, sondern ihrem immanenten Bewegungsgesetz als Verstandessystem entspringt. „Wenn die bürgerliche Gesellschaft sich in ungehinderter Wirksamkeit befindet“ vermehre sich „die *Anhäufung der Reichthümer* [...] auf der einen Seite, wie auf der andern Seite die *Vereinzelung und Beschränktheit* der besondern Arbeit und damit die *Abhängigkeit* und *Noth* der an diese Arbeit gebundenen Classe, womit die Unfähigkeit der Empfindung und des Genusses der weitem Freyheiten und besonders der geistigen Vortheile der bürgerlichen Gesellschaft zusammenhängt.“[14] Die sich daraus ergebenden Folgen lassen sich exemplarisch an Hegels Begriff des Pöbels

aufzeigen.[15]

„Pöbel“ ist nicht einfach mit Armut gleichzusetzen, er bezieht sich vielmehr auf beide Seiten des Widerspruchs von Armut und Reichtum. Hinsichtlich der Armut gilt: Mit der Verarmung einher geht ein Verlust „des Gefühls des Rechts, der Rechtlichkeit und der Ehre, durch eigene Thätigkeit und Arbeit zu bestehen“.[16] Anders gesagt: die Armen werden der Möglichkeit beraubt, das Recht der Besonderheit zu betätigen; sie fallen damit gewissermaßen aus der bürgerlichen Gesellschaft heraus, einer Sphäre, die selbst aus dem politischen Gemeinwesen herausgefallen ist. Dieser Sturz aus den Gemeinschaftssphären für einen Teil der Bevölkerung hat Folgen für die Gesinnung. Mit Marx ließe sich sagen: das gesellschaftliche Sein bestimmt hier, auch für Hegel, das Bewusstsein. Der Ausschluss von den Möglichkeiten der bürgerlichen Gesellschaft bedeutet, dass, wie es im § 243 der *Rechtsphilosophie* heißt, die an die Arbeit „gebundene“ Klasse „der Empfindung und des Genusses der weitem Freyheiten [...] der bürgerlichen Gesellschaft“ unfähig wird.[17] Entscheidend dabei ist für Hegel, dass der arme Pöbel – nicht nur gefühlt, sondern tatsächlich – in seinen Rechten – allen voran dem Recht, durch Arbeit sein Leben sichern zu können – eingeschränkt wird: „in der bürgerlichen Gesellschaft hat Jeder den Anspruch, durch seine Arbeit zu existiren; erlangt er nun durch seine Thätigkeit dies Recht nicht, so befindet er sich in einem Zustand der Rechtlosigkeit, er kommt nicht zu seinem Recht, und dies Gefühl ist es, das die innere Empörung hervorbringt. Dann macht der Mensch sich selber rechtlos und hält sich auch der Pflichten entbunden, und dies ist dann der Pöbel.“[18] Eingeschränkt sind die Armen aber auch hinsichtlich der Rechtspflege: „Die Armuth macht alle Vortheile der Gesellschaft verlustig. [...]. Der Rechtspflege wird der Arme leicht verlustig, ohne Kosten ist kein Recht zu erlangen, ohne Geld kein Prozeß zu betreiben.“[19]

Der Pöbel hat in der Armut seine materielle Grundlage, ist mit ihr aber nicht identisch. Zwar trifft es generell zu, dass die Armen auch ihrer Rechte beraubt werden, jedoch werden sie zum Pöbel erst dann, wenn daraus eine „innere Empörung“ gegen das Recht entsteht, das als Unrecht empfunden wird, und die Betroffenen sich als *outlaws* sehen, als Rechtlose, für die daher das Recht keine Bedeutung mehr hat. Damit vollzieht sich ein weiterer Sturz: Der arme Pöbel fällt nicht nur aus den Möglichkeiten und Freiheiten der bürgerlichen Gesellschaft heraus, sondern auch aus dem politischen Gemeinwesen, dessen Grundlage das Recht ist. Eine solche Aufkündigung der rechtlichen Grundlagen des gesellschaftlichen und politischen Lebens vollzieht sich nach Hegel aber auch am anderen Ende des Gegensatzes von Armut und Reichtum. Dass der Reichtum nicht unbedingt auf eigener Arbeit beruht, ist Hegel bewusst, denn die „Erzeugung des Pöbels“ führe „zugleich die größere Leichtigkeit, unverhältnißmäßige Reichtümer

in wenige Hände zu concentriren mit sich“.[20] Der Reichtum ist die Macht, die auf der Ohnmacht der Armut beruht. Wie die Rechtlosigkeit der Armut, so verführt aber auch die Macht dazu, das Recht zu ignorieren, denn „der Reichtum ist eine Macht, und diese Macht des Reichtums findet leicht, daß sie auch die Macht ist über das Recht, der Reichre kann sich aus vielem herausziehen, was anderen übel bekommen würde. Diese Gesinnung nun, daß der Reichtum Macht gegen das Recht, gegen Sitte ist, indem diese existirt, so nimmt er eben so an für sich einen Zustand von Rechtlosigkeit, in dem er die Macht ist.“[21] Damit spitzt sich das Drama zu. Auch der „Reichtum“ verabschiedet sich von dem politischen Gemeinwesen, soweit es seinen Interessen im Wege steht.

Die bürgerliche Gesellschaft bedroht mit dieser Entwicklung die rechtlichen Grundlagen von Gesellschaft und Politik und damit ein vernünftiges Staatswesen. Überholt ist diese Diagnose nicht, denn wenn auch zumindest in den entwickelten Industrieländern die notwendigsten Überlebensbedürfnisse mehr schlecht als recht gesichert sind, ist Armut doch keine absolute, sondern eine historisch variable Kategorie, die auch in Bezug auf die wachsende Schere in der Verteilung der Einkommen und Vermögen zu bestimmen ist. Das Gefühl der Rechtlosigkeit und mit ihm der Staats- und Politikverdrossenheit ist entsprechend weit verbreitet. Gleichwohl bleibt diese Empörung, die einen inneren Zerfall des Gemeinwesens anzeigt, zumeist rein negativ. Der Einzelne wird, wie Hegel in der *Phänomenologie des Geistes* schrieb, wenn er entrechtet und „rein zum Dinge“ gemacht wird, eine „unterirdische Macht, und es ist seine Erynnie, welche die Rache betreibt“.[22] Wer über mangelnden Respekt, scheinbar unmotivierte Gewalt und anarchische Ausbrüche sich beklagt, könnte durchaus mit Hegel auf die Suche nach den Ursachen gehen. Die Erynnien sind, nach Aischylos' *Orestie*, die Rachegottheiten, welche mit der Einsetzung des menschlichen Rechts (νόμος) durch Athene ihrer göttlichen Rechte beraubt werden und als „Eumeniden“, als die „Wohlmeinenden“, für die Fruchtbarkeit der Erde Sorge tragen und insofern dem System der Bedürfnisse angehören. Aber: „die Eumeniden schlafen“[23] und können jederzeit geweckt und wieder zu Rachegöttinnen werden, wenn der rechtliche Konsens zerbricht. Das gesellschaftlich verweigerte Recht auf Besonderheit wird dann als Faustrecht exekutiert.

Auch an der zunehmenden Existenz eines reichen Pöbels (im Hegel'schen Sinne) dürfte kaum zu zweifeln sein. Mehr noch: Es ließe sich die These vertreten, dass heute der reiche Pöbel nicht nur die ökonomische Macht in den Händen hält, sondern sich weitgehend auch des politischen Gemeinwesens bemächtigt hat. Damit wäre das eingetreten, wovor Hegel bereits 1802 in dem sogenannten *System der Sittlichkeit* gewarnt hatte. Es dürfe, so heißt es dort, der „Besitz“ als Element der bürgerlichen Gesellschaft nicht mit der Regierung vermischt werden.[24] Auch

in den *Grundlinien der Philosophie des Rechts* schreibt Hegel in diesem Sinne, dass der Staat auf keinen Fall „mit der bürgerlichen Gesellschaft verwechselt“ werden dürfe.[25]

4.

Es muss betont werden, dass Hegel diese Konvulsionen des „wildes Thiers“, welche, so seine Befürchtung, zum Zerbrechen der Grundlagen eines vernünftigen Staates führen können, nicht für zufällig hält, sondern sie als der Natur der bürgerlichen Gesellschaft immanent ansieht: „Es kommt [...] zum Vorschein, daß bey dem *Uebermaße des Reichthums*, die bürgerliche Gesellschaft *nicht reich genug* ist, [...] dem Uebermaße der Armuth und der Erzeugung des Pöbels zu steuern.“[26] Warum das aber so ist, kann Hegel nicht sagen. Die vom ihm zitierten Vertreter der „*Staats-Oekonomie*“ – Smith, Say und Ricardo – geben hierüber keinen Aufschluss, denn sie haben im Gegenteil eine harmonisierende Sicht auf die bürgerliche Gesellschaft.[27] Hegel beschreibt Phänomene, für die er keine Erklärung hat, mit einem enormen Gespür für ihre Tragweite.

Entsprechend weiß Hegel, trotz der Bedrohungslage für den Vernunftstaat, die sich aus den genannten Widersprüchen ergeben, auch keine Abhilfe, schließt aber ausdrücklich eine Reihe von Maßnahmen aus. Die Ungleichheit durch Gleichheit in der Verteilung des Reichtums zu beseitigen, widerspricht für ihn dem Grundprinzip der bürgerlichen Gesellschaft, dem Recht der Besonderheit, welches Ausdruck individueller Freiheit ist: „Der Staat muß das Moment der Ungleichheit respectiren, weil es ein Moment der Willkühr in der Zufälligkeit und der Freyheit des Individuums ist.“[28] Auch die Unterhaltung der Armen durch öffentliche Einrichtungen – finanziert eventuell durch eine direkte Belastung der „reichen Klasse“[29] – ist für Hegel keine Lösung, denn dann wäre die Subsistenz nicht mehr durch Arbeit vermittelt. Interessanterweise lehnt Hegel auch Arbeitsbeschaffungsmaßnahmen durch den Staat ab, ein Gedanke, der erst 1848 in den Französischen Nationalateliers realisiert wurde, deren Aufhebung dann zur Junirevolution führte. Auch Marx hatte derlei Maßnahmen übrigens später mit dem Hinweis darauf abgelehnt, dass damit die Grundlage des Übels, das System der Lohnarbeit, nicht angetastet werde.[30] Hegel sieht in solcher Arbeitsbeschaffung ebenfalls nur eine Perpetuierung des bestehenden Übels, aber keine Lösung; es „würde die Menge der Productionen vermehrt, in deren Ueberfluß und dem Mangel der verhältnißmäßigen selbst productiven Consumenten, gerade das Uebel bestehet“.[31]

Hegels Realismus hält ihn davon ab, die Widersprüche zu vertuschen oder

kleinzureden. Seine „Lösung“ ist eher ein Appell an Ehre und Gesinnung – gerichtet an den armen Pöbel, dessen Empörung nicht das Recht infrage stellen darf, und an den reichen Pöbel, der sich auf seine Verpflichtungen gegenüber der Allgemeinheit besinnen soll. Die allseitige Abhängigkeit innerhalb des Systems der Bedürfnisse könne, so hofft er, zu der Einsicht verhelfen, dass eine substantielle Sittlichkeit, in der die Individuen füreinander eintreten, nach dem Vorbild der Familie innerhalb der bürgerlichen Gesellschaft und aus ihr selbst heraus zu realisieren sei. Hierzu bietet er die Organisation in Ständen, die Polizei und schließlich die Korporationen als Interessenvertretungen der Wirtschaft auf: „In der Corporation verliert die Hülfe, welche die Armut empfängt, ihr Zufälliges, so wie ihr mit Unrecht Demüthigendes, und der Reichthum in seiner Pflicht gegen seine Genossenschaft, den Hochmuth und den Neid [...], – die Rechtschaffenheit erhält ihre wahrhafte Anerkennung und Ehre.“[32]

Fast sieht es so aus, als vertraue Hegel dann doch der Selbstregulation der bürgerlichen Gesellschaft *trotz* ihrer immanenten Widersprüche. Tatsächlich aber wäre ein solches Vertrauen theoretisch inkonsistent. Es handelte sich letztlich um einen moralischen Appell an die gesellschaftlichen Akteure, wobei die Moralität hier – anders als sonst auf der Ebene der bürgerlichen Gesellschaft – nicht „aufgehoben“, das heißt durch das Recht gebunden und institutionalisiert wäre. Während das abstrakte bürgerliche Recht als Eigentums- und Vertragsrecht die Freiräume für die Ausübung des Rechts der Besonderheit sichert, stehen die Korporationen nur „unter der Aufsicht der öffentlichen Macht“, [33] handeln aber (idealiter) nach rein moralischen Prinzipien wie „Heiligkeit der Ehe“ und „Ehre“, die sich rechtlich nicht sanktionieren lassen.[34] Der pöbelhaften Gesinnung, zumal auch des reichen Pöbels, ist damit keine wirksame Grenze gesetzt.

Dem Staat kommt im Verhältnis zur bürgerlichen Gesellschaft damit in erster Linie die Aufgabe zu, dem Recht der Besonderheit einen rechtlichen Rahmen zu geben (durch das bürgerliche Recht) und zugleich dem Recht überhaupt auch gegen die pöbelhafte Gesinnung Geltung zu verschaffen. Tatsächlich aber handelt es sich in der Konsequenz um eine in sich widersprüchliche Aufgabenstellung. Das bürgerliche Recht gibt einer Dynamik Raum, durch welche die Akzeptanz der rechtlichen Grundlagen von Gesellschaft und Staat notwendig untergraben wird, womit, nach Hegels Auffassung, das Dasein der Freiheit auf dem Spiel steht. Ohne rechtliche Gesinnung aber kann das Recht, das der Staat behaupten soll, auf Dauer nicht behauptet werden. Viel eher ist zu erwarten, dass die bürgerliche Gesellschaft auf den Staat übergreift und ihn zum Instrument ökonomischer Interessen herabsetzt.

Der junge Hegel hat in seiner Frankfurter Zeit einen Ausweg aus diesem Dilemma

angedeutet, der in seinen späteren Überlegungen keine Rolle mehr spielt, nämlich eine Unterordnung des Eigentums unter das politische Gemeinwesen: „In den *Staaten der neueren Zeit ist Sicherheit des Eigentums* der Angel, um den sich die ganze Gesetzgebung dreht, worauf sich die meisten Rechte der Staatsbürger beziehen. [...] Wie sehr der unverhältnismäßige Reichtum einiger Bürger auch der freiesten Form der Verfassung gefährlich und die Freiheit selbst zu zerstören im Stande sei, zeigt die Geschichte [...] und es wäre eine wichtige Untersuchung, wie viel von dem strengen Eigentumsrecht der dauerhaften Form einer Republik aufgeopfert werden müßte.“[35] Ein Eingriff in das Eigentumsrecht ist für den späteren Hegel gleichbedeutend mit einem Verlust individueller Freiheit, des Rechts der Besonderheit. Gleichwohl gefährdet gerade das Ausleben dieses Rechts die Grundlagen des vernünftigen Verfassungsstaates.

Hegels frühe Überlegungen scheinen Marx' Lösung des Problems vorwegzunehmen.[36] Indessen hat auch Marx an dem Hegel'schen Gedanken festgehalten, dass die individuelle Freiheit in einer eigenen Sphäre institutionell gesichert werden müsse.[37] In den Manuskripten zum geplanten dritten Band des *Kapital* setzt er dem bürgerlichen Privateigentum daher nicht einfach das gesellschaftliche Eigentum entgegen, sondern „das individuelle Eigentum auf Grundlage der Errungenschaft der kapitalistischen Aera: der Kooperation und des Gemeinbesitzes der Erde und der durch die Arbeit selbst producirten Produktionsmittel“.[38] Offenbar soll dieses Recht auf *individuelles* Eigentum ein Recht der individuellen Mitbestimmung in der ökonomischen Sphäre sichern. Es ist damit Voraussetzung einer Kooperation, die Marx als freie Assoziation freier Produzenten beschreibt, in der „die freie Entwicklung eines jeden Bedingung für die freie Entwicklung aller ist.“[39] Es ist dies ein Äquivalent zur bürgerlichen Gesellschaft als Freiheitssphäre bei Hegel, das bereits dessen Schüler Eduard Gans ins Auge gefasst hatte, als er Hegels Konzept der Korporation als „freie Corporation, [...] Vergesellschaftung“ neu deutete.[40]

Fußnoten

[1] Friedrich Hayek, Dr. Bernard Mandeville. „Die Bienen-Fabel“. Eine moderne Würdigung, Düsseldorf 1990.

[2] Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse, nach der Ausgabe von Eduard Gans hg. v. Hermann Klenner, Berlin 1981, 220.

[3] Der Ausdruck stammt von dem Genfer Historiker und Ökonomen Jean Chales Léonard Simonde de Sismondi (1773–1842), der, ursprünglich ein Anhänger Adam Smith', mit seinen 1819 erschienenen *Nouveaux principes d'économie politique* die Krisen als notwendige Folge des Kapitalismus ansah. Vgl. dazu Ernst Erdös, Hegels

politische Ökonomie im Verhältnis zu Sismondi, in: Hegel-Jahrbuch 1986, Bochum 1988, 75–86. – Zuletzt hat Ludwig Siep auf Parallelen in der Ökonomiekritik Hegels und Sismondis aufmerksam gemacht, aber zugleich betont, dass es keinen Beleg für eine Rezeption der ökonomischen Schriften Sismondis durch Hegel gibt (Siep, *Der Staat als irdischer Gott*, Tübingen 2015, 91.

[4] Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Gesammelte Werke*, Hamburg 1968 ff. (im Folgenden GW), Bd. 6, S. 324.

[5] I, 2, 1253a 1.

[6] GW 14, 1, S. 110, § 124, Erläuterung

[7] Ebd., S. 160, § 184.

[8] Ebd., S. 161, § 185.

[9] Vgl. ebd.: „Die selbständige Entwicklung der Besonderheit [...] ist das Moment, welches sich in den alten Staaten als das hereinbrechende Sittenverderben und der letzte Grund des Untergangs derselben zeigt.“

[10] GW 14, 1, S. 160.

[11] Friedrich Schiller, *Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen*, in: *Sämtliche Werke*, Bd. 5, München 1993, S. 574–576.

[12] Vgl. Andreas Arndt, „Das Wesen des Geistes ist ..., daß er ... als Sieger über die Natur zu sich selbst kommt“. *Gesellschaftliches Naturverhältnis bei Hegel*, in: *Übergänge in der klassischen deutschen Philosophie*, hg. v. Jindřich Karasek, Lukáš Kollert und Tereza Matějčková, München und Paderborn 2019, S. 131–147.

[13] GW 14, 1, S. 165, § 189: Die „*Staats-Oekonomie*“ sei „eine der Wissenschaften, die in neuerer Zeit als ihrem Boden entstanden ist. Ihre Entwicklung zeigt das Interessante, wie der *Gedanke* (s. *Smith, Say, Ricardo*) aus der unendlichen Menge von Einzelheiten, die zunächst vor ihm liegen, die einfachen Prinzipien der Sache, den in ihr wirksamen und sie regierenden Verstand herausfindet.“

[14] GW 14, 1, S. 193, § 243.

[15] Diesen Begriff hat Frank Ruda in einer bahnbrechenden Studie zuerst einer eingehenden Untersuchung unterzogen; Frank Ruda, *Hegels Pöbel. Eine Untersuchung der „Grundlinien der Philosophie des Rechts“*, Konstanz 2011.

[16] GW 14, 1, S. 194, § 244.

[17] Ebd., S. 193, § 243.

[18] GW 26, 2, S. 754 (Nachschrift 1821/22).

[19] GW 26, 3, S. 1388 f. (Nachschrift 1825/25).

[20] GW 14, 1, S. 194, § 244.

[21] GW 26, 2, S. 754 (Nachschrift 1821/22).

[22] GW 9, S. 250.

[23] GW 14, 2, S. 543 (Notizen Hegels in seinem Handexemplar der *Grundlinien der Philosophie des Rechts*).

[24] GW 5, S. 361.

[25] GW 14, 1, S. 201, § 258.

[26] Ebd., S. 194, § 245.

[27] Vgl. GW 14, 1, S. 165, § 189. – Die Vorlesungsnachschriften geben hier auch keine weiteren Hinweise.

[28] GW 26, 1, S. 112 f.; vgl. auch GW 14, 1, S. 170, § 200.

[29] Ebd., § 245.

[30] Vgl. Karl Marx und Friedrich Engels, Gesamtausgabe (MEGA), Berlin 1976 ff., I, 10, S. 126.

[31] GW 14, 1, S. 194, § 245.

[32] Ebd., S. 198, § 254.

[33] Ebd., S. 197, § 252.

[34] Ebd., S. 199, § 255.

[35] GW 2, S. 600 f.

[36] Vgl. Márcio Egídio Schäfer, Bürgerliche Gesellschaft und Staat. Zur Rekonstruktion von Marx' Theorie und Kritik des Staates, Würzburg 2018.

[37] Vgl. Andreas Arndt, Individuelle Freiheit und Recht bei Marx, in: Karl Marx im 21. Jahrhundert. Bilanz und Perspektiven, hg. v. Martin Endreß und Christian Jansen. Frankfurt/M und New York 2020, S. 233-242.

[38] MEGA II, 10, S. 685.

[39] Karl Marx und Friedrich Engels, „Manifest der Kommunistischen Partei“, in: Marx/Engels, Werke, Berlin 1956ff., Bd. 4, S. 482.

[40] Eduard Gans, Rückblicke auf Personen und Zustände, Berlin 1836, S. 101.