



Open Access Repository

www.ssoar.info

Positive Freiheit und politische Bildung im Anschluss an Hegel

Braune, Andreas

Veröffentlichungsversion / Published Version

Zeitschriftenartikel / journal article

Zur Verfügung gestellt in Kooperation mit / provided in cooperation with:

Verlag Barbara Budrich

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Braune, A. (2011). Positive Freiheit und politische Bildung im Anschluss an Hegel. *ZPTh - Zeitschrift für Politische Theorie*, 2(2), 151-170. <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-62301-4>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer CC BY-SA Lizenz (Namensnennung-Weitergabe unter gleichen Bedingungen) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu den CC-Lizenzen finden Sie hier: <https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.de>

Terms of use:

This document is made available under a CC BY-SA Licence (Attribution-ShareAlike). For more information see: <https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0>

Positive Freiheit und politische Bildung im Anschluss an Hegel

Andreas Braune*

Schlüsselwörter: G. W. F. Hegel, Hannah Arendt, positive und negative Freiheit, Theorie des Staates, das Politische, Bildungstheorie, politische Bildung

Abstract: Der vorliegende Aufsatz fragt aus politiktheoretischer Perspektive nach dem Zusammenhang von politischer Freiheit und Bildung und geht dabei in vier argumentativen Schritten vor. Auf die Gegenüberstellung der unterschiedlichen epistemologischen und anthropologischen Prämissen des negativen und positiven Freiheitsbegriffs folgt eine Verortung beider Daseinsformen der Freiheit in Hegels Rechtsphilosophie. Die zentrale These lautet dabei, dass beide Formen in Hegels politischer Theorie berücksichtigt werden. Im Anschluss daran werden politik- und bildungstheoretische Konsequenzen aus dieser Einsicht gezogen. Zunächst zeigt sich, dass beiden Freiheitsbegriffen unterschiedliche Vorstellungen von Staatlichkeit entsprechen, wobei erst die positive Auffassung von Freiheit einen politischen Begriff des Staates zur Folge hat. Schließlich kann gezeigt werden, dass ein umfassender, autonomieorientierter Bildungsbegriff diese Differenzierungen berücksichtigen muss. Eine einseitige Fokussierung auf die Bedingungen und Bestimmungen des negativen Freiheitsbegriffs wird diesen Erfordernissen nicht gerecht, weil ein solches Bildungsverständnis nicht zuletzt die politische Bildung des *citoyen* vernachlässigt.

Abstract: In my paper I try to show the following: Based on Isaiah Berlin's distinction of negative and positive liberty, I argue that there exists an epistemological disagreement at the core of the discussion. This disagreement has important consequences for political theory and theory of education (*Bildung*). My first major argument is as follows: Whereas epistemological individualism leads to concepts of negative freedom, which leads to concepts of a minimal state, which leads to a rather instrumental understanding of education, epistemological holism leads to positive concepts of liberty, which leads to concepts of a political state, which leads to concepts of civic education. While the second step from a specific understanding of freedom to corresponding theories of the state is well known, connecting this discussion with differing epistemologies and concepts of education offers new insights on the continuing relevance of the debate. My second major argument refers to Hegel's practical philosophy as laid out in the *Philosophy of Right*, which offers an astonishing modern view on this debate. It can be shown that Hegel resolves the conflicts between both lines of argument by integrating both of them into his philosophy of freedom. Both positive and negative freedom as well as the idea of both a minimal and a political state are integrated into Hegel's political theory. The concluding major argument states that a one-sided emphasis on one conception of freedom (the negative one) overestimates instrumental and professional education and fails to acknowledge the importance of forms of civic and moral education.

* Andreas Braune, M. A., Friedrich-Schiller-Universität Jena
Kontakt: andreas.braune@uni-jena.de

1. Einleitung

Freiheit ist ein politischer Begriff, auch dann, wenn er es auf den ersten (philosophischen) Blick nicht ist. Dies wird an kaum einer Debatte deutlicher als an jener, welche in Isaiah Berlins Oxforder Antrittsvorlesung 1958 ihren Dreh- und Angelpunkt fand. Für ihn lag der Unterschied zwischen negativer und positiver Freiheit nicht nur in der Differenz philosophischer Positionen. Vielmehr entfalteten Ideen „bisweilen eine unkontrollierte Dynamik“ und gewannen „eine unwiderstehliche Gewalt über Menschen“ (Berlin 1958: 198), so dass aus der Differenz beider Freiheitsbegriffe schließlich „der massive ideologische Konflikt erwachsen ist“ (ebd.: 210), der die Zeit des Kalten Krieges prägte. So verwundert es auch wenig, dass Isaiah Berlins weitgehende Verteidigung des negativen Freiheitsbegriffs als Kern des liberalen Freiheitsverständnisses in deutlicher Abgrenzung von positiven Konzepten der Freiheit geschah, wobei zentrale Topoi der klassischen Hegelkritik mit der liberalen Theoriebildung konvergierten. Da die Debatte als weitgehend bekannt vorausgesetzt werden kann, seien an dieser Stelle die zentralen Argumente Berlins nur cursorisch wiederholt:

Negative Freiheit im engen Sinne besteht in der Abwesenheit von Zwang. „Freisein in diesem Sinne bedeutet für mich, daß ich von anderen nicht behelligt oder gestört werde. Je größer der Bereich der Ungestörtheit, desto größer meine Freiheit.“ (ebd.: 203) Die positive Bedeutung des Wortes Freiheit hingegen meint die Fähigkeit des Individuums zu autonomer Zwecksetzung. Sie „leitet sich aus dem Wunsch des Individuums ab, sein eigener Herr zu sein. Ich will, daß mein Leben und meine Entscheidungen von mir abhängen und nicht von irgendwelchen äußeren Mächten“ (ebd.: 211). Darauf aufbauend äußerte Berlin zwei zentrale Kritikpunkte, die sich beide mit klassischen Topoi der Hegelkritik überschneiden. Erstens kritisierte Berlin unter der Überschrift *Rückzug in die innere Zitadelle* ein doppelt fehlgeleitetes Verständnis von Freiheit. Weder könne bei einem völligen Rückzug aus der Welt im Sinne einer inneren Emigration von einer Erweiterung der Freiheit gesprochen werden noch führe die Identifikation mit den mich restringierenden Mächten zu einem Gewinn an Freiheit. Gerade dieser letzte Punkt deckt sich mit derjenigen Lesart der Hegelschen Rechtsphilosophie, die im Anschluss an Popper und Cassirer eine strikte Unterordnung des Individuums unter die Belange der Allgemeinheit zu erkennen glaubt. Zweitens beinhaltet nach Berlin der Begriff der positiven Freiheit die Totalitarismusgefahr des *Tempels des Sarastro*. Diese fußt auf einer bereits bei Kant angelegten Zweiteilung des Selbst in eine niedere, affektiv-emotional dominierte und eine höhere, rational-einsichtige Sphäre des Selbst. In einer kollektiven Lesart der positiven Freiheit (in Abkehr von Kant und Hinwendung zu Hegel und Marx), welche nicht mehr auf individuelle, sondern auf kollektive Selbstbestimmung zielt, erlaube diese Zweiteilung des Selbst den Einsichtigen, die Uneinsichtigen zu dem zu zwingen, was sie rationalerweise wollen sollten, und dies als Freiheit auszugeben. Mit der Zweiteilung des Selbst in einen rationalen und einen irrationalen Teil – Erbe der Aufklärung – gehe bei einer Aufgabe des Autonomieanspruchs des Individuums zugunsten des Kollektivismus zwangsläufig Bevormundung, Paternalismus, ja auch Totalitarismus einher. Um diese und einige andere Fallstricke positiver Freiheit zu vermeiden, zog sich der Nachkriegsliberalismus im Sinne Hayeks (Hayek 1960) auf die strikte Position der negativen Freiheit zurück, oder wie Charles Taylor es formulierte: Er verschanzte sich hinter der Maginot-Linie eines reduktionisti-

schen Freiheitsbegriffes (vgl. Taylor 1995: 122–124).¹ Dieser Freiheitsbegriff prägte jedoch nicht nur die Debatten des Kalten Krieges. Vielmehr bildet er ebenso die Grundlage jenes Freiheitsverständnisses, welches im neoliberalen Diskurs Hegemonie in den westlichen Gesellschaften errang und diese Hegemonie nach wie vor verteidigt. In diesem Sinne kann die Debatte um negative und positive Freiheit als nach wie vor brisant und richtungsweisend für eine kritische Zeitdiagnose gelten.

Ich werde im Folgenden in vier Schritten vorgehen. Zunächst werde ich die beiden Freiheitsbegriffe losgelöst von ihrer politisch-ideologischen Instrumentalisierung auf die ihnen zugrunde liegenden Epistemologien und politischen Anthropologien hin untersuchen, um sie im Anschluss daran in der Hegelschen Rechtsphilosophie zu verorten. Nach diesem zweiten Schritt werde ich aus politiktheoretischer Perspektive zu zeigen versuchen, dass den jeweiligen Freiheitsbegriffen ein bestimmtes Verständnis von Staatlichkeit zuzuordnen ist, welche ebenso in der Rechtsphilosophie ihre Berücksichtigung finden. In einem letzten Schritt gilt es dann, entsprechende bildungstheoretische Schlüsse aus den vorangegangenen Ausführungen zu ziehen. Meine zentrale These lautet im gesamten Gange der Argumentation, dass *beide* Freiheitsbegriffe, also auch der negative, in der Hegelschen Rechtsphilosophie als Daseinsformen der Freiheit anerkannt werden und dass dabei die entsprechenden politik-, staats- und bildungstheoretischen Implikationen von Hegel weitgehend berücksichtigt oder zumindest angedeutet wurden. Ich werde mich in meinen Ausführungen im Wesentlichen auf Überlegungen Gerhard Göhlers, Albrecht Wellmers, Ludwig Sieps, aber auch Sibyl Schwarzenbachs, Rupert H. Gordons und Robert Fines stützen. Letzter steht repräsentativ für den auch hier von mir getätigten Versuch, die politische Anthropologie Hannah Arendts² als Gedankenstütze und Interpretationshilfe für die Auslegung der Hegelschen Rechtsphilosophie gewinnbringend einzubeziehen.

2. Epistemologie und politische Anthropologie der Freiheitsbegriffe

Man wird die Tragweite der Unterscheidung beider Freiheitsbegriffe nur schwer nachvollziehen können, wenn man sich nicht ihrer epistemologischen und anthropologischen Prämissen vergewissert. Diese Prämissen mögen bei einzelnen Theoretikern³ unausgesprochen sein, was aber nichts an dem Umstand ändert, dass ihre Deduktionen auf eben-

1 Taylor bemerkt dazu: „Die grundlegende Intuition ist hier die, daß Freiheit eher eine Sache unserer Fähigkeit ist, dieses oder jenes zu tun, ohne daß sich uns Hindernisse in den Weg stellen, als eine Fähigkeit, die wir zu verwirklichen haben. Es scheint natürlich klüger, der totalitären Bedrohung an dieser letzten Barriere entgegenzutreten und sich hinter dem natürlichen Grenzwall dieser schlichten Fragestellung zu verschanzen, anstatt den Feind im offenen Gelände der Verwirklichungsbegriffe anzugreifen.“ (Taylor 1995: 122 f.)

2 Hierbei stütze ich mich natürlich auf die Ausführungen Arendts in der *Vita Activa* (Arendt 1960). Bislang konzentrierte sich eine gemeinsame Untersuchung Arendts und Hegels nicht auf die politische Anthropologie Arendts, sondern vor allem auf ihr Staatsverständnis und ihre Totalitarismuskritik, was angesichts des Totalitarismusvorwurfs gegen Hegel auch naheliegt. So etwa bei Roy Tsao (2004: 108), der auf ähnlich gelagerte Literatur verweist.

3 Zur sprachlichen Gleichstellung von Mann und Frau soll darauf hingewiesen werden, dass die weibliche Form hier und im Folgenden immer implizit berücksichtigt ist.

diesen Prämissen fußen.⁴ In idealtypischer Weise stellt sich demnach der Konflikt zwischen negativer und positiver Freiheit als ein Konflikt des epistemologischen Individualismus und Holismus dar.⁵ Idealtypisch deshalb, weil die Fülle der Literatur über Freiheit sicherlich nicht die Einordnung eines jeden Autors in eines dieser ‚Lager‘ zulässt, wohl aber deshalb, weil spezifische Charakteristika jeder dieser Epistemologien verstärkt in jedem der ‚Lager‘ aufzufinden sind. Gerade diese Charakteristika stehen dabei exemplarisch für die politiktheoretischen und bildungstheoretischen Implikationen beider Freiheitsbegriffe und sollen daher genauer erläutert werden.

Epistemologischer Individualismus⁶ in den Sozialwissenschaften bedeutet, dass Individuen die kleinsten und einzigen Einheiten des Sozialen sind. Das Ganze ist nicht mehr, sondern allein die Summe seiner Teile,⁷ woher der Vorwurf seiner Kritiker rührt, es handle sich um bloßen Atomismus (vgl. Taylor: 1999). Das Soziale ist ein Kompositum aus einzelnen Individuen, die in der Regel als rationale (Eigen-)Nutzenmaximierer vorgestellt werden. Der diesem Verständnis adäquate Akt der Vergesellschaftung ist der Vertragsschluss freier (a), gleicher (b) und rationaler (c) Individuen. Die Freiheit (a) ist äußerliche Wahl- und Handlungsfreiheit und in ihrer unbeschränkten (vorstaatlichen) Form identisch mit individueller Willkür. Die Gleichheit (b) ist die Rechtsgleichheit abstrakter Personen ohne Rücksicht auf ihre individuelle Besonderheit wie Rasse, Klasse, Religion. Und die Rationalität (c) ist die instrumentelle Vernunft und Zweckrationalität des *animal rationale*. Der Ursprung dieser Rationalität wird in Vertragstheorien nicht thematisiert, sondern als natürlich vorhanden postuliert – oder wie es Ludwig Siep kritisch formuliert: „Der vertragstheoretische Individualismus setzt Werte und Güter voraus, die in einer langen Geschichte kollektiver Verhaltensweisen, Wert- und Güterordnungen erst in ihren hohen Rang geraten sind.“ (Siep 2003: 66)

In bildungstheoretischer Perspektive bedarf es auf den Prämissen des epistemologischen Individualismus daher gar keines subjektorientierten Bildungsbegriffes, da auf der Ebene der abstrakten Person die Bildung zu einem vernünftigen Subjekt *vor* dem Vertragsschluss schon als abgeschlossen beziehungsweise vorausgesetzt gilt, und die Besonderung des Subjekts *nach* dem Vertragsschluss Privatsache bleibt. Ferner verfügt das Individuum in der klassisch-liberalen Lesart über Eigentum – zuerst an sich selbst (self-ownership), sodann an Dingen, die es rechtmäßig, das heißt durch eigene Arbeit oder vertraglichen Tausch, erwirbt (vgl. Macpherson 1967: 15). In diesem Sinne ist das liberale

4 Vgl. exemplarisch für diesen Ansatz Macpherson (1990: 16–18).

5 Interessanterweise wurde der methodologische Individualismus in den 1950er Jahren von Watkins (1952) als Idealtyp im Weberschen Sinne herausgearbeitet. Darauf reagierte Leon J. Goldstein kritisch und mit der Betonung der Notwendigkeit einer „non-individualistic“ (Goldstein 1958: 3) Methodologie.

6 Ludwig Siep unterscheidet für Individualismus und Holismus jeweils zwischen ontologischen, methodologischen und normativen Ausprägungen (Siep 2003: 63 f.). Da in aller Regel ein ontologischer Individualismus (Holismus) mit einem methodologischen Individualismus (Holismus) einhergeht, fasse ich sie hier der Einfachheit halber unter der Bezeichnung ‚epistemologischer‘ Individualismus (Holismus) zusammen. Beide stehen noch je dem normativen Individualismus beziehungsweise Holismus gegenüber. Diese Unterscheidung ist deshalb von Bedeutung, weil, so meine These, erstens ein *epistemologischer* Holismus nicht notwendigerweise mit einem zu vermeidenden *normativen* Holismus einhergehen muss und weil zweitens der hier zugrunde gelegte wirklichkeitsorientierte *normative Individualismus* nicht allein auf den Prämissen des epistemologischen Individualismus möglich ist, sondern auf Formen des epistemologischen Holismus angewiesen ist. Vgl. außerdem für diese Überlegungen: Wellmer (1993: 15–19); Neuhauser (2000: 176, 181).

7 Zur weiteren Diskussion dieses Themas siehe Nagel (1993).

Subjekt in erster Linie Wirtschaftssubjekt, also *animal laborans* und *homo faber*. Aufbauend auf diesen Prämissen, kombiniert mit den ethischen Forderungen des Utilitarismus, ergibt sich negative Freiheit als äußere Handlungsfreiheit, als Freiheit von externen Hindernissen, die das Tätigsein des Individuums beschränken.

Ein epistemologischer Holismus kann diese Abstraktionen nicht akzeptieren. Das Subjekt ist für ihn immer ein in konkreten historischen, kulturellen und sozialen Kontexten gewordenes Subjekt,⁸ sodass Subjektwerdung und Bildung in eins fallen. Aus der Perspektive politischer Anthropologie werden hier nicht das *animal rationale*, *animal laborans* und *homo faber* als zentrale Charakteristika des Menschen postuliert, sondern die vielfältige Bedingtheit individueller Identität und das Eingebundensein in einen gesellschaftlichen Kontext herausgestellt, wie es für das *zoon politikon* kennzeichnend ist. Entscheidend ist dabei, dass an die Stelle instrumenteller Vernunft „eine deliberierende, reflektierende und kommunikative Vernunft“ (Wellmer 1993: 18) tritt. Sie setzt die intersubjektive Anerkennung des Anderen nicht nur als abstrakte Rechtsperson, sondern als besonderes Subjekt mit eigenen Zwecken voraus. Besteht im negativen Sinne der Freiheit prinzipiell die Möglichkeit der freien Wahl *aller* subjektiven Besonderheiten – im Sinne einer abstrakten Freiheit, alles zu wollen was nicht der universellen Vernunft widerspricht – so erkennt ein Freiheitsverständnis auf Grundlage holistischer Epistemologie an, dass sich die Verwirklichung konkreter Freiheit im Rahmen vorgefundener „sittliche[r] Mächte“ (Hegel 1821: § 145, 294) vollzieht. „Autonomie und Freiheit völlig außerhalb partikularer Lebensformen bleiben leere Begriffe, weil jener Bereich fehlt, im Hinblick auf welchen eine bedeutungsvolle Selbstbestimmung stattfinden könnte“ (Rosa 2009: 74).⁹

Das Subjekt ist hier Subjekt im doppelten Sinne des Wortes: autonom Handelndes einerseits und andererseits ein dem historisch-spezifischen soziokulturellen Sein Unterworfenen. „Die Menschen haben sich also auf die Gesellschaft als auf das umfassendere Leben, in das sie eingebunden sind, zu beziehen. Mit anderen Worten: Die Forderungen der Freiheit führen über die atomistischen Formen des Liberalismus hinaus, wo das Individuum und seine Ziele von letztgültiger Bedeutung sind und wo es die Aufgabe der Gesellschaft ist, mit der Erfüllung dieser Einzelziele zugleich die Erfüllung der Ziele aller anderen Individuen zuzulassen.“ (Taylor 1993: 489) Mit diesen Ausführungen Charles Taylors über Hegels holistischen Ansatz wird deutlich, dass der hier ausgeführte „Gegensatz anthropologischer Grundorientierungen“ (Wellmer 1993: 16) im Bereich negativer Freiheit und epistemologischen Individualismus einerseits und positiver Freiheit und epistemologischen Holismus andererseits auf den Gegensatz liberaler (libertärer) und kommunalistischer (kommunitärer) politischer Philosophie hinausläuft. Denn „individualistische und kommunalistische Freiheitstheorien entwerfen zwei miteinander unvereinbare Bilder jener rationalen Akteure, um deren Freiheit es geht“ (ebd.: 18). Dieser Gegensatz beider Positionen führt aus politiktheoretischer Perspektive zu entscheidenden Implikationen in Bezug auf das Verständnis von Staatlichkeit, wie im Zusammenhang mit der Lokalisierung beider Epistemologien und Freiheitskonzepte in Hegels Rechtsphilosophie deutlich gemacht werden soll.

8 Dieser Aspekt tritt besonders deutlich in der Holismus-Definition Michael Esfelds zutage, für den es weniger darum geht, dass das Ganze mehr ist als die Summe seiner Teile, sondern dass „man [dann] einen Holismus im Gegensatz zu einem Atomismus [vertritt], wenn man behauptet, dass die Dinge, die Teile des Ganzen sind, die Eigenschaften, die für diese Dinge charakteristisch sind, nur im Ganzen haben“ (Esfeld 2002: 20).

9 Aus diesem Grund unterscheidet Charles Taylor (1995: 121) auch zwischen einem bloßen (negativen) Möglichkeitsbegriff der Freiheit und einem tatsächlichen Verwirklichungsbegriff.

3. Daseinsformen der Freiheit in Hegels Rechtsphilosophie

Nachdem gerade die Bereiche positiver und negativer Freiheit in anthropologischer und epistemologischer Dimension analytisch getrennt wurden, gilt es nun, sie wieder zusammenzudenken. Einen ersten Schritt dahin unternahm bereits 1967 Gerald C. MacCallum, der Berlins strikte Unterscheidung verwarf. Freiheit, so MacCallum, bestehe immer aus einem triadischen Verhältnis. „Whenever the freedom of some agent or agents is in question, it is always freedom from some constraint or restriction on, interference with, or barrier to doing, not doing, becoming, or not becoming something. Such freedom is thus always *of* something (an agent or agents), *from* something, *to* do, not do, become, or not become something; it is a triadic relation.“ (MacCallum 1967: 314, Hervorh. i. Orig.) Die Unterscheidung der ‚Freiheit von‘ und ‚Freiheit zu‘ repräsentiere also nur zwei Seiten *eines* Freiheitsbegriffs. Unterschiedliche Konzeptionen von Freiheit resultierten allenfalls aus unterschiedlichen Auffassungen der drei konstituierenden Elemente. Wie gezeigt wurde, fußt der Unterschied zwischen positiver und negativer Freiheit im Wesentlichen auf den Prämissen in Bezug auf die Eigenschaften des Subjekts, um dessen Freiheit es geht.¹⁰ Während MacCallum jedoch seine Kritik an Berlin allein aus der Perspektive rationalistischer Handlungstheorie und des epistemologischen Individualismus heraus formulierte, soll im Folgenden und im Anschluss an Wellmer, Siep und Göhler gezeigt werden, dass eine substantielle Überwindung der Unterscheidung nur in einer Synthese beider Epistemologien gelingen kann. Die These lautet dabei, dass in Hegels Rechtsphilosophie beide Aspekte des Freiheitsbegriffs ihre Berechtigung, Anerkennung und Aussöhnung finden. Sie greift damit die Auffassung auf, dass Hegels Theorie der Freiheit „represents an attempt to synthesize the best insights of both liberalism and communitarianism“ (Matarrese 2007: 173). Indem Hegel beide Freiheitsverständnisse in seine politische Theorie integriert, gelingt es ihm auch, die ihnen korrespondierenden politik- und bildungstheoretischen Implikationen zu berücksichtigen.

Auf den ersten Blick scheint Hegel die strikte Unterscheidung zwischen positiver und negativer Freiheit vorwegzunehmen.¹¹ So heißt es in den Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte:

„Die Freiheit ist nur negativ gefaßt, wenn man sie vorstellt, als ob das Subjekt neben den anderen Subjekten seine Freiheit so beschränke, daß diese gemeinsame Beschränkung, das Genieren aller gegeneinander, jedem einen kleinen Platz ließe, worin er sich ergehen könne; vielmehr sind Recht, Sittlichkeit, Staat, und nur sie, die positive Wirklichkeit und Befriedigung der Freiheit. Das Belieben des Einzelnen ist eben nicht Freiheit. Die Freiheit, welche beschränkt wird, ist die Willkür, die sich auf das Besondere der Bedürfnisse bezieht.“ (Hegel 1837: 55 f., zit. nach Taylor 1993: 510)

Im Gegensatz zu dieser scheinbar strikten Gegenüberstellung und der Ablehnung des liberalen Freiheitsverständnisses entwickelt Hegel in der Rechtsphilosophie eine umfassende Genealogie der Freiheit und betont:

10 Allerdings unterscheiden sich auch die Beschreibungen dessen, was eine Beschränkung der Freiheit bedeuten kann, sehr stark. Verwiesen sei hier beispielsweise auf die Unterscheidung innerer und äußerer Hindernisse. Im Bereich negativer Freiheit gelten lediglich äußere, bewusst durch andere Akteure auferlegte Hindernisse als eine Beschränkung (vgl. Hayek 1960: 16, 20 f.). Dagegen zählen im Bereich positiver Freiheit auch innere Hindernisse wie Triebe, Emotionen, verinnerlichte Normen et cetera, die das eigentliche Wollen behindern, als Beschränkungen der Freiheit (Taylor 1995: 124 f.).

11 Saralegui (2008) vertritt diese These in ideengeschichtlicher Perspektive völlig zu Recht. Jedoch ist die trennende Unterscheidung vor allem eine Folge der Hegel-Rezeption über T. H. Green und Bosanquet zu Berlin.

„Jede Stufe der Entwicklung der Idee der Freiheit hat *ihr eigentümliches Recht*, weil sie das Dasein der Freiheit in ihrer eigenen Bestimmung ist. Wenn vom Gegensatze der Moralität, der Sittlichkeit gegen das Recht gesprochen wird, so ist unter dem Rechte nur das erste formelle der abstrakten Persönlichkeit verstanden. Die Moralität, die Sittlichkeit, das Staatsinteresse ist jedes ein eigentümliches Recht, *weil jede dieser Gestalten Bestimmung und Dasein der Freiheit ist.*“ (Hegel 1986a: § 30, 83, Hervorh. A. B.).

Gerade in der Auseinandersetzung mit der Französischen Revolution kritisiert Hegel jedoch den Versuch, den negativen Freiheitsbegriff – hier verstanden als Berlins *innere Zittadelle* und Arendts *vita contemplativa* (Arendt 1960: 24–27) als „reine[s] Denken seiner selbst“ – absolut zu setzen. Zwar sei diese Bestimmung der negativen Freiheit einseitig, „aber dies Einseitige enthält immer eine wesentliche Bestimmung“ der Freiheit, nämlich: „Wer sich nicht gedacht hat – ist nicht frei.“ Den wesentlichen Irrtum der Vertreter der negativen Freiheit sah Hegel in dem „Mangel des Verstandes [...], daß er eine einseitige Bestimmung zur einzigen und höchsten erhebt“ (Hegel 1821: § 5, 49–52).¹² Oder anders formuliert: Der Kern der negativen Freiheit, das Denken seiner selbst als Einzelner unter Abstraktion aller Besonderheiten, ist die grundlegende Daseinsform der Freiheit, aber noch lange nicht die Verwirklichung der Freiheit in der konkreten Welt.¹³ Die reine Negation aller von außen kommenden Beschränkung, die absolute Freiheit, ist die Selbstvergewisserung des Menschen als eines Denkenden, sein Distinktionsmerkmal und die Basis der Rechtsgleichheit, vermag aber noch nicht, positive Zwecke und damit Verwirklichungsformen der Freiheit in der Welt zu realisieren.

Im Folgenden konkretisiert Hegel im abstrakten Recht und in der bürgerlichen Gesellschaft die Bestimmungen der negativen Freiheit in weitgehender Übereinstimmung mit den Charakteristika des Subjekts gemäß dem epistemologischen Individualismus. Denn das Subjekt im abstrakten Recht zeichnet sich dadurch aus, dass es noch gar nicht Subjekt im eigentlichen Sinne des Wortes ist. Es ist ‚nur‘ Rechtsperson, damit aber Grundlage der Gleichheit als Gleichheit vor dem Recht. Diese ist bekanntlich insofern realisiert, als dass von den Besonderungen des Individuums (wie Zwecken, Absichten, Interessen, aber auch Religion, Stand, ökonomischer Lage und so weiter) abstrahiert und es als abstrakte, also gleiche Rechtsperson anerkannt wird:

„Die Besonderheit des Willens ist wohl Moment des ganzen Bewußtseins des Willens (§ 34), aber *in der abstrakten Persönlichkeit als solcher noch nicht enthalten*. Sie ist daher zwar vorhanden, aber als von der Persönlichkeit, der Bestimmung der Freiheit, noch verschieden, Begierde, Bedürfnis, Triebe, zufälliges Belieben usf. – Im formellen Rechte kommt es daher [noch] nicht auf das besondere Interesse, meinen Nutzen oder mein Wohl an – ebensowenig auf den besonderen Bestimmungsgrund meines Willens, auf die Einsicht und Absicht“ (Hegel 1821: § 37, 96, Hervorh. A. B.).

Anders formuliert: In der Sphäre des abstrakten Rechts spielen meine besonderen Eigenschaften keine Rolle und ich gelte als Rechtsperson durch die gleiche Anerkennung als Rechtsperson durch andere, eben ohne Ansehung der Besonderheit. „Das Rechtsgebot ist daher: sei eine Person und respektiere die anderen als Person“ (Hegel 1821: § 36, 95).¹⁴

¹² Vgl. hierzu auch Taylor (1993: 545–548).

¹³ Klaus Vieweg (2010) verweist nachdrücklich auf den grundlegenden Zusammenhang von Denken und Freiheit, der auch die Basis aller Formen der Verwirklichung von Freiheit bildet. Für weitere Erträge des Jenaer Forschungsprojekts *Bildung zur Freiheit* siehe außerdem den kommenden Sammelband Winkler/Vieweg (2012).

¹⁴ Dass der Status der Rechtsperson auf der Notwendigkeit intersubjektiver Anerkennung beruht, hebt den naturrechtlichen Individualismus in seiner Reinform schon hier auf. Denn in der Anerkennung durch An-

In diesem Sinne sind die Bestimmungen der abstrakten Person auf erstaunliche Weise vergleichbar mit Rawls' *original position* in *A Theory of Justice* (Schwarzenbach 1991: 550 f.; Wellmer 1993: 45; Siep 2003: 65 f.).¹⁵ Beiden, Rawls und Hegel, geht es in diesem gedanklichen Schritt der Etablierung eines methodologischen Individualismus darum, von den besonderen Interessen der Individuen und ihrer soziokulturellen Einbindung abzusehen, um sie als rationale Vertragspartner konstruieren zu können.¹⁶ Es zeigt sich also, dass der Personenbegriff des abstrakten Rechts dem vertragstheoretischen Personenbegriff entspricht. Dies wird zudem an dem Umstand deutlich, dass Hegel in diesem Abschnitt die Grundlagen von Eigentum und Vertrag abhandelt und damit die wesentlichen Charakteristika des individualistischen Personenkonzepts abgedeckt sind. Doch nicht nur das. Indem die Rechtsperson als Eigentümer und Vertragspartner aufgefasst wird, erfüllt sie die wesentlichen Voraussetzungen des Wirtschaftsbürgers.

„Die Person hat als der unmittelbare Begriff und damit auch [als] wesentlich einzelne eine natürliche Existenz, teils an ihr selbst, teils als eine solche, zu der sie als einer Außenwelt sich verhält. – Nur von diesen Sachen, als die es unmittelbar, nicht von Bestimmungen, die es durch die Vermittlung des Willens zu werden fähig ist, ist hier bei der Person, die selbst noch in ihrer ersten Unmittelbarkeit ist, die Rede“ (Hegel 1821: § 43, 104).

Während das Dasein der Person als „wesentlich einzelne“ die Perspektive des epistemologischen Individualismus unterstreicht, verweist die „erste Unmittelbarkeit“ und „natürliche Existenz“ der Person auf ihre natürliche Bedingtheit und den Zwang zur Subsistenz, wie sie Hannah Arendts Arbeitsbegriff zugrunde gelegt werden.¹⁷ Gleichzeitig – und dies wird in den Bestimmungen der bürgerlichen Gesellschaft und des Systems der Bedürfnisse in Hegels Rechtsphilosophie noch deutlicher – beinhaltet Hegels Personenbegriff auch Arendts Tätigkeit des Herstellens. Arbeiten und Herstellen sind also die beiden dem methodologischen Individualismus angemessenen Tätigkeitsformen und die bürgerliche Gesellschaft der Ort ihrer Realisierung.¹⁸

dere ist der Einzelne schon von Anfang an auf eine Form der Allgemeinheit angewiesen. Zur Rolle der Anerkennung, auf die hier nicht näher eingegangen werden kann, siehe Siep (1979) und Honneth (1992). Gerade die im letzten Abschnitt dieses Aufsatzes formulierten bildungstheoretischen Implikationen gilt es in kommenden Arbeiten auf ihre Verknüpfung zu den von Honneth umrissenen Sphären der Anerkennung hin zu untersuchen (Honneth 2001: 83 f., 88–90, 99 f.). Zur intersubjektiven Struktur des abstrakten Rechts, siehe auch ebd. S. 56 f. Jüngst zu diesem Themenkomplex auch Honneth (2011).

- 15 Hegel betont: „Es kann nun nicht anders als verkehrt erscheinen, das Recht der *besonders bestimmten* Person vor dem allgemeinen Rechte der Persönlichkeit abzuhandeln“ (Hegel 1821: § 40, 99, Hervorh. i. Orig.).
- 16 Beider Versuch beinhaltet nicht nur die gedankliche Konstruktion des abstrakten *Rechtssubjekts*, sondern auch die Bestimmung des *moralischen* Subjekts. Auch die Hegelsche Moralität ist im Anschluss an Kant letztlich individualistisch konstruiert, da sie das *individuelle* Gewissen zu begründen hat. Dies verweist sowohl bei Rawls als auch bei Hegel auf die Möglichkeit eines nichtlibertären, normativ-moralischen, individualistisch-kantianischen Liberalismus, der freilich bei Hegel in Form der Sittlichkeit kritisiert und überwunden wird. Honneth (2011: 127–218) zeigt in seinem jüngsten „Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit“, dass abstraktes Recht und Moralität zwar notwendige Bedingungen sozialer Freiheit sind, letztlich aber aus der Perspektive sozialer Freiheit ‚nur‘ individuelle Rückzugsräume und im Falle ihrer Verabsolutierung Ursachen sozialer Pathologien darstellen.
- 17 „Die Tätigkeit der Arbeit entspricht dem biologischen Prozeß des menschlichen Körpers, der in seinem spontanen Wachstum, Stoffwechsel und Verfall sich von Naturdingen nährt, welche die Arbeit erzeugt und zubereitet, um sie als Lebensnotwendigkeit dem lebendigen Organismus zuzuführen.“ (Arendt 1960: 16)
- 18 Dass Hegel zumindest implizit zwischen den Tätigkeiten Arbeiten, Herstellen und Handeln im Arendtschen Sinne, also auch den unterschiedlichen ihnen inhärenten Logiken unterscheidet, verdeutlicht sich in Hegels

Entsprechend diesen Bestimmungen tritt das Subjekt als vertrags- und eigentumsfähiges Rechtssubjekt in die bürgerliche Gesellschaft ein. „Die sittliche Auflösung der Familie liegt darin, daß die Kinder zur freien Persönlichkeit erzogen, in der Volljährigkeit anerkannt werden, als *rechtliche Person* und fähig zu sein, *Eigentum* zu haben“ (Hegel 1821: § 177, 330, Hervorh. A. B.). Die Grundvoraussetzung, um Eigentum zu erwerben, besteht gemäß dem liberalen Paradigma seit John Locke im Besitz seiner selbst (self-ownership). Auch diesen ersten, entscheidenden Bildungsgang betont Hegel: „Der Körper, insofern er unmittelbares Dasein ist, ist er dem Geiste nicht angemessen; um williges Organ und beseeltes Mittel desselben zu sein, muß er erst von ihm in Besitz genommen werden“ (Hegel 1821: § 48, 111). Als dieses Idealbild des liberalen Subjekts widmet es sich in der bürgerlichen Gesellschaft im Wesentlichen der Befriedigung seiner Bedürfnisse. Der Schritt vom abstrakten Rechtssubjekt zur besonderen Person vollzieht sich im Tätigsein in der bürgerlichen Gesellschaft, indem das Subjekt einen Beruf wählt und weitere besondere Eigenschaften ausbildet. Dementsprechend vollzieht sich auch ein Wandel der Daseinsform der Freiheit, die aber nach wie vor als Stufe der negativen Freiheit aufzufassen ist: An die Stelle der abstrakten Freiheit des abstrakten Rechts tritt nun die subjektive Freiheit in der bürgerlichen Gesellschaft als *das* Spezifikum des modernen Freiheitsbegriffs, und zwar als das Recht der individuellen Besonderheit, „sich nach allen Seiten zu entwickeln und zu ergehen“ (Hegel 1821: § 184, 340). Sie ist deshalb noch Daseinsform der negativen Freiheit, weil sie nach wie vor innerhalb der Bestimmungen des epistemologischen Individualismus angesiedelt ist, vor allem dadurch, dass sich in der bürgerlichen Gesellschaft jeder als Einzelner selbst Zweck ist, jeder seinen eigenen Nutzen maximiert und auf seine Besonderheit bedacht ist: „In der bürgerlichen Gesellschaft ist jeder sich Zweck, alles andere ist ihm nichts“ (Hegel 1821: § 182Z, 339).¹⁹ In der Interaktion dieser selbstbezüglichen Willen kann daher nur eine formelle, eine Marktallgemeinheit entstehen. Subjektive Freiheit ist hier wesentlich die Marktfreiheit *homo fabers*, er ist *bourgeois*, nicht *citoyen*. So verwundert es auch wenig, dass ein Ökonom wie Hayek einer der prägnantesten Verfechter des korrespondierenden Freiheitsverständnisses ist.

Bekanntlich ist diese Daseinsform der Freiheit nach Hegel, aber zuweilen auch nach unserem zeitgenössischen Dafürhalten, eine defiziente. Erst die Verwirklichung der Freiheit im politischen Staat, als konkrete Freiheit und als Identifizierung des besonderen Subjekts mit dem konkreten Allgemeinen im Staat, bilde nach Hegel die höchste, die eigentliche Daseinsform der Freiheit. Erst hier werde die Entzweiung der Sittlichkeit der bürgerlichen Gesellschaft überwunden. Dabei werden die vorangestellten Formen der Freiheit nicht etwa aufgelöst, vielmehr werden abstrakte und subjektive Freiheit in der konkreten Freiheit im doppelten Sinne aufgehoben:

„Der Staat ist die Wirklichkeit der konkreten Freiheit; die konkrete Freiheit aber besteht darin, daß die *persönliche Einzelheit und deren besondere Interessen* sowohl ihre *vollständige Entwicklung und Anerkennung* ihres Rechts für sich [...] haben, als sie durch sich selbst in das Interesse des Allgemeinen teils übergehen, teils mit Wissen und Willen dasselbe und zwar als ihren eigenen substan-

Ständetheorie. Wenngleich diese These hier nicht weiter vertieft werden kann, entsprechen grosso modo der substantielle Stand der Tätigkeit des Arbeitens, der Stand des Gewerbes der Tätigkeit des Herstellens und der Allgemeine Stand dem (politischen) Handeln. Nicht nur, aber auch hierin wird die beiden gemeinsame aristotelische Orientierung deutlich. Zur aristotelischen Unterscheidung von Praxis und Poiesis bei Hegel siehe Riedel (1970: 283–286). Weisser-Lohmann unternimmt jüngst den Versuch einer weitgehend aristotelischen Begründung der praktischen Philosophie im Anschluss an Hegel (Weisser-Lohmann 2011).

19 Vgl. auch Hegel (1821: § 258, 399).

tiellen Geist anerkennen und für dasselbe als ihren Endzweck tätig sind, so daß *weder das Allgemeine ohne das besondere Interesse, Wissen und Wollen* gelte und vollbracht werde, noch daß die Individuen *bloß für das letztere als Privatpersonen leben*. [...] Das Prinzip der modernen Staaten hat diese ungeheure Stärke und Tiefe, das Prinzip der Subjektivität sich zum selbständigen Extreme der persönlichen Besonderheit vollenden zu lassen und zugleich es in die substantielle Einheit zurückzuführen und so in ihr selbst diese zu erhalten“ (Hegel 1821: § 260, 406 f., Hervorh. A. B.).

Damit markiert der Übergang von bürgerlicher Gesellschaft zum Staat, von der subjektiven zur konkreten Freiheit, von der formellen zur konkreten Allgemeinheit den Übergang zwischen epistemologischem Individualismus und Holismus. Beide stehen sich nicht gegenüber, sondern ergänzen einander. Negative Freiheit ist nicht das Gegenteil, sondern „Voraussetzung kommunaler Freiheit in der modernen Welt“ (Wellmer 1993: 52).²⁰ In dem Hegel die bürgerliche Gesellschaft mit ihrem individualistischen Paradigma vom Staat mit seinem gemeinschaftlich-kommunalen Paradigma trennt und sie wieder zusammenführt, gelingt ihm die Kombination aus *homo faber* und *zoon politikon*, aus *bourgeois* und *citoyen*. Gerade aus zeitdiagnostischer Perspektive liegt die Stärke einer solchen Position, ähnlich wie in Hannah Arendts *Vita activa*, in der Betonung der Notwendigkeit einer eigenständigen politischen Sphäre beziehungsweise in der qualitativen Unterscheidung des wirtschaftlichen Tätigseins und politischen Handelns. Für beide, Hegel und Arendt, liegt die zentrale Herausforderung für den modernen Staat „in sustaining its people’s allegiance to a single political community“ angesichts von „conflicting particularistic interests that arise with the emergence of a market-oriented, ‚bourgeois‘ society“ (Tsao 2004: 108).

4. Staats- und politiktheoretische Implikationen

Entscheidend ist an dieser Stelle aus politiktheoretischer Perspektive Hegels Verständnis von Staatlichkeit. Wie Gerhard Göhler überzeugend ausgeführt hat, kann entgegen eines ersten Blicks auf den Aufbau der Rechtsphilosophie *nicht* von einer strikten Trennung zwischen bürgerlicher Gesellschaft und Staat gesprochen werden. „Vielmehr ist die ‚bürgerliche Gesellschaft‘ bereits Staat“ (Göhler 1994: 130, 112),²¹ da bereits in diesem Abschnitt der Rechtsphilosophie die zentralen Charakteristika des liberalen Staatsparadigmas von Hegel abgehandelt werden. Hegel charakterisiert die bürgerliche Gesellschaft als

20 Ein ähnliches Freiheitsverständnis in der Moderne findet sich in Benjamin Constants bekannter Unterscheidung zwischen antiker und moderner Freiheit. Constant (1819) stellt der antiken Freiheit als positiver Freiheit, welche mit der politischen Freiheit in der Polis zusammenfällt, die moderne Freiheit als negative Freiheit entgegen. Hegel betont dagegen in der Rechtsphilosophie wiederholt, dass er die subjektive Freiheit als Schlüsselement der Moderne ansieht, sie aber mit einer modernen Form der Sittlichkeit und einer modernen kommunalen Freiheit zu versöhnen sucht. Der Staat bildet dabei den Rahmen dieser Versöhnung. Constant spricht letztlich auch von einer notwendigen Vereinbarkeit beider Formen der Freiheit: „Weit davon entfernt also, [...] auf eine der beiden Freiheiten zu verzichten, [...] muß man [...] lernen, die eine mit der anderen zu verbinden“ (Constant 1819: 395). Allerdings kehrt Constant (ebd.: 388) die Voraussetzungen gegenüber Wellmer um: „Die persönliche Freiheit [...] ist die wahre Freiheit unserer Tage. Die politische Freiheit gewährleistet sie“. Axel Honneth (2001: 27) spricht ebenso von „notwendige[n] und hinreichende[n] Freiheitsbedingungen“ und verortet die „bloß individualistische[n] Freiheitsauffassungen“ in abstraktem Recht und Moralität, die kommunikativen Formen der Freiheit aber im gesamten Bereich der Sittlichkeit, also auch der bürgerlichen Gesellschaft.

21 Schon Avineri spricht in ähnlicher Weise von einem „Doppelcharakter“ des Hegelschen Staates, „der sowohl instrumentell als auch immanent ist.“ Dieser Doppelcharakter spiegle sich auch im Individuum wider, das sich „in seiner Doppelrolle als besonderes und allgemeines Wesen“ (Avineri 1976: 128) darstelle.

„Verbindung der Glieder als selbständiger Einzelner in einer somit formellen Allgemeinheit,“ welche „durch ihre Bedürfnisse und durch die *Rechtsverfassung als Mittel der Sicherheit der Personen und des Eigentums* und durch eine äußerliche Ordnung für ihre besonderen und gemeinsamen Interessen“ (Hegel 1821: § 157, 306, Hervorh. A. B.)²² sorgen. Einerseits verweist die Betonung der Mitglieder der bürgerlichen Gesellschaft als ‚selbständige Einzelne‘ erneut auf den hier dominierenden epistemologischen Individualismus, andererseits wird noch einmal der Marktcharakter der bürgerlichen Gesellschaft durch wechselseitige Bedürfnisbefriedigung und die damit verbundene formelle (Markt-)Allgemeinheit herausgestrichen. Entscheidend aber ist, dass bereits diese bürgerliche Gesellschaft über eine Rechtsverfassung verfügt, deren wesentlicher Zweck in der Wahrung der Sicherheit von Leben und Eigentum der Gesellschaftsmitglieder liegt, womit die zentrale Aufgabe des liberalen Minimalstaates seit Locke umrissen ist: „Das große und hauptsächlichste Ziel, weshalb Menschen sich zu einem Staatswesen zusammenschließen und sich unter eine Regierung stellen, ist [...] die Erhaltung ihres Eigentums“ (Locke 1690: § 124, 104).²³ Indem Hegel das Eigentum an der eigenen Persönlichkeit und die Unveräußerlichkeit dieses Eigentums betont, umfasst dieser Rechtsschutz, ähnlich wie bei Locke, auch die damit einhergehenden liberalen Grundfreiheiten.²⁴

Die Marktgesellschaft des Systems der Bedürfnisse bedarf nach Hegel jedoch nicht nur der „ungestörte[n] Sicherheit der Person und des Eigentums“ (Hegel 1821: § 230, 382),²⁵ wie es durch die Rechtspflege gewährleistet wird, sondern auch bestimmter Marktregulierungsmechanismen gegen bestimmte Formen des Marktversagens. Denn „die verschiedenen Interessen der Produzenten und Konsumenten können in Kollision miteinander kommen, und wenn sich zwar das richtige Verhältnis im Ganzen von selbst herstellt, so bedarf die Ausgleichung auch einer über beiden stehenden, mit Bewußtsein vorgenommenen Regulierung“ (Hegel 1821: § 236, 382).²⁶ Anders formuliert: Der Marktregulierungsstaat hat durch Maßnahmen wie Verbraucherschutz und Wettbewerbs-sicherung die Mechanismen des Marktes zu sichern und zu garantieren. Eine weitere Aufgabe des ‚äußeren Staates‘ ergibt sich aus der Zerrissenheit der bürgerlichen Gesellschaft, dass sie „bei dem Übermaß des Reichtums [...] nicht reich genug ist, [...] dem Übermaße der Armut und der Erzeugung des Pöbels zu steuern“ (Hegel 1821: § 245, 390). Wenn-gleich Hegels Ausführungen über die Armenfürsorge strittig sind,²⁷ so gehört auch die

22 Ähnlich auch Hegel (1821: § 183, 340).

23 Eigentum umfasst bekanntlich für Locke den Besitz des eigenen Körpers (self-ownership), die damit einhergehenden Grundfreiheiten sowie das persönliche Vermögen (Locke 1690: § 123, 103).

24 „Unveräußerlich sind daher diejenigen Güter oder vielmehr substantiellen Bestimmungen, sowie das Recht an sie unverjährbar, welche meine eigenste Person und das allgemeine Wesen meines Selbstbewußtseins ausmachen, wie meine Persönlichkeit überhaupt, meine allgemeine Willensfreiheit, Sittlichkeit, Religion“ (Hegel 1821: § 66, 141). Diese Bestimmungen machen den Kern der Persönlichkeitsrechte auf Grundlage des epistemologischen Individualismus aus. Indem diese Elemente der Persönlichkeit nicht veräußert werden können und jede Veräußerung Unrecht ist, stehen sie unter dem rechtlichen ‚Schutz von Person und Eigentum‘. Deutlich wird dabei, dass es sich nicht nur um körperliche Unversehrtheit und die damit einhergehenden Habeas-Corpus-Rechte handelt, sondern, indem sie sich auch auf Willensfreiheit, Sittlichkeit und Religion beziehen, dieser Rechtsschutz auch die klassischen Gewissensfreiheiten der Moralität umfasst. Die Entäußerung der Totalität der Arbeitskraft (Hegel 1821: § 67, 144 f.) gilt ebenso als Unrecht und schließt daher Sklaverei aus.

25 Vgl. für die folgende Argumentation auch Hegel (1821: § 188, 346).

26 Vgl. zur Rolle des Staates in Bezug auf die moderne Marktwirtschaft auch Avineri (1976: 123–125).

27 In seiner beeindruckenden Studie zu „Hegels Pöbel“ diskutiert Frank Ruda (2011: 37–59) die sieben Vorschläge Hegels, die „Erzeugung des Pöbels zu steuern“, also zu verhindern. Alle diese Vorschläge bleiben

„Sicherung der Subsistenz und des Wohls der Einzelnen“ (Hegel 1821: § 230, 382) zu den regulierenden Aufgaben, welche im Abschnitt *die Polizei und Korporation* behandelt werden.

Mit diesen beiden Elementen der Marktregulierung und Existenzsicherung beinhalten die *innerhalb* der bürgerlichen Gesellschaft abgehandelten Dimensionen des Not- und Verstandesstaates also nicht nur die Maximen des libertären Minimalstaates (Sicherung von Leben und Eigentum), sondern auch die des intervenierenden und regulierenden Marktverwaltungsstaates sowie grundlegende Funktionen des Sozialstaates. Daraus ergibt sich, dass in funktionaler Hinsicht die zentralen Elemente moderner Staatlichkeit beziehungsweise „der gesamte Policy-Bereich“ (Göhler 1994: 117) bereits *innerhalb* der bürgerlichen Gesellschaft abgehandelt sind. Allerdings: die zentralen, nicht alle. Denn es handelt sich nur um jene Funktionen, die sich für den Staat auf Basis des epistemologischen Individualismus und angesichts der Herausforderungen moderner Marktförmigkeit ergeben, nicht aber in einer holistischen Perspektive. Denn nach wie vor ist keine Antwort gefunden auf die zentrale Herausforderung der Moderne, die bindende Zugehörigkeit der Individuen zu einem *politischen* Gemeinwesen zu gewährleisten. Die bislang beschriebenen Staatsaufgaben sichern und regulieren die Marktgesellschaft und ihren Freiheitsbegriff, nicht aber die politische Gemeinschaft, in welcher die formelle Allgemeinheit nicht mehr Mittel zur Verfolgung privater Zwecke ist, sondern eine substantielle Allgemeinheit (das Allgemeinwohl) selbst Zweck wird. Diese Funktion übernimmt nach Göhler in Hegels Rechtsphilosophie erst der eigentliche beziehungsweise der politische Staat. Diese „Integrationsleistung der politischen Institutionen“ des politischen Staates ist dessen „entscheidende Funktion und zugleich [...] das wichtigste Differenzkriterium zum äußeren Staat der ‚bürgerlichen Gesellschaft‘“ (Göhler 1994: 125, 119 f.). Anhand einer Präzisierung der Hegelschen Ausführungen wird dies besonders deutlich:

„Wenn der [politische] Staat mit [dem Not- und Verstandesstaat] der bürgerlichen Gesellschaft verwechselt und seine [einzige] Bestimmung in die Sicherheit und den Schutz des Eigentums und der persönlichen [negativen] Freiheit gesetzt wird, so ist das Interesse der Einzelnen als solcher der letzte Zweck, zu welchem sie vereinigt sind“ (Hegel 1821: § 258, 399).

Diese überdeutliche Kritik am libertären Minimalstaatsparadigma deckt sich auf erstaunliche Weise mit Hannah Arendts eindringlicher Verteidigung einer genuin politischen Sphäre, welche nicht der instrumentellen Vernunft *homo fabers* und dem Konsumismus des *animal laborans* gehorcht, sondern einen eigenständigen Bereich menschlichen Handelns ausmacht, einen Bereich, in dem Handeln, Freiheit und Politik in eins fallen. Wären die Funktionslogiken des *animal rationale* und *homo fabers* der einzige Referenzpunkt der Gesellschaft, so gäbe es das Politische gar nicht, es gäbe in saint-simonistischer Diktion nur die Verwaltung von Sachen, den Marktverwaltungsstaat. Wenngleich Arendt Hegels Fokussierung auf den Staat nicht teilt und Hegel die Modernität und Notwendigkeit der bürgerlichen Gesellschaft in einem deutlich stärkeren Maße unterstreicht als Arendt, so stimmen beide doch zumindest darin überein, dass erst im Bereich des Politischen Freiheit in einem positiven Sinn bestimmt wird:

„Frei sein können Menschen nur in Bezug aufeinander, also nur im Bereich des Politischen und des Handelns; nur dort erfahren sie, was Freiheit positiv ist und daß sie mehr ist als ein Nicht-gezwungen-werden. Man kann nicht über Politik sprechen, ohne immer auch über Freiheit zu spre-

nach Ruda unzureichend. Und noch mehr: Die Emergenz des Pöbels bilde diejenige Stelle in der Hegelschen Logik und Philosophie der Freiheit, die ihr System sprengt und über Hegel auf Marx hinausweise.

chen, und man kann nicht von Freiheit sprechen, ohne immer schon über Politik zu sprechen.“ (Arendt 1959: 31)²⁸

Für Hegel ist die Freiheit im Staat die höchste Stufe der Realisierung der Freiheit im Rahmen der Sittlichkeit, die Versöhnung von individueller Besonderheit und Allgemeinheit. Hegel geht es dabei, ähnlich wie Arendt, auch darum zu zeigen, dass sich Freiheit Dasein geben muss, dass sie positiv in die Welt treten muss und nicht allein in einer Negation von Beschränkungen verstanden werden kann. Freiheit soll kein bloßer, bisweilen zynischer „Möglichkeitsbegriff“ sein, sondern ein „Verwirklichungsbegriff“ (Taylor 1995: 121). Freiheit macht auch für Hegel nur im „Dasein“ und in „der objektiven Bestimmtheit des Handelns“ Sinn, denn ansonsten verharrt sie nur „in den moralischen Reflexionen des Sollens und Mögens“ und bleibt eine „Unwirklichkeit“ (Hegel 1821: § 149, 298). Indem alles Handeln aber von der „Pluralität der Menschen“ abhängt und sich so in das bereits existierende „Gewebe menschlicher Bezüge und Angelegenheiten“ (Arendt 1960: 113) einfügt, kann freies Handeln weder individuelle Willkür noch unbeschränkte individuelle Souveränität sein.

„All dies war immer Grund genug, sich in Verzweiflung von dem Bereich menschlicher Angelegenheiten wegzuwenden und mit Verachtung auf diese zweideutigste aller menschlichen Gaben, die *Gabe der Freiheit*, zu blicken, die das menschliche Bezugsgewebe zwar schafft, aber so, daß jeder, der an ihm mitwebt, in einem solchen Ausmaße in es verstrickt wird, daß er weit eher als das Opfer und der Erleider seiner eigenen Tat zu sein scheint als ihr Schöpfer und Täter. Nirgends, mit anderen Worten, [...] scheint es *weniger Freiheit* für den Menschen zu geben als in den Fähigkeiten, die doch andererseits *allein seine Freiheit garantieren*“ (Arendt 1960: 298, Hervorh. A. B.).

5. Bildungstheoretische Implikationen

Fassen wir zunächst die vorangestellten Überlegungen noch einmal zusammen: Hegel gelingt es in seiner Theorie der Freiheit, zwei auf den ersten Blick unvereinbare Freiheitskonzeptionen miteinander zu versöhnen,²⁹ nämlich den individualistischen, subjektiven Freiheitsbegriff und eine kommunalistische, positive Form der Freiheit. Dem negativen Freiheitsbegriff, wie er in den Abschnitten des abstrakten Rechts und der bürgerlichen Gesellschaft entfaltet wird, entsprechen zwei auf dem epistemologischen Individualismus fußende Personenkonzeptionen, nämlich erstens die abstrakte Rechtsperson, in welcher

28 Ähnlich streicht dies Shlomo Avineri für Hegel heraus: „Hegel vertritt einen Pluralismus, der uns jedoch nicht davon absehen lassen darf, daß Hegel gleichzeitig ein Primat des Politischen vertritt. Viele Interpreten haben in diesem Primat des Politischen fälschlich einen Beweis für das autoritäre Moment in Hegel gesehen.“ (Avineri 1976: 216). Siehe auch Avineris Charakterisierung des hegelianischen Menschenbildes als *zoon politikon* (Avineri 1976: 220).

29 Eine (nicht ganz unberechtigte) Hegel-kritische Lesart könnte betonen, dass dem tatsächlich so ist, dass jedoch Hegel kaum einen Zweifel daran lässt, welcher Form der Freiheit er den Vorzug gibt und welche er als ‚bloße‘ Durchgangsstufe zur ‚wahren‘ Freiheit auffasst. Gerade wenn er subjektive Freiheit pejorativ als bloße Willkür bezeichnet, verdeutlicht sich dies. Dieser Topos begründet die klassische Hegelkritik, die sich besonders auf die rechtskonservative Hegelrezeption in Deutschland stützt. Der folgende Satz Hegels, der exemplarisch für vergleichbare Formulierungen in der Rechtsphilosophie steht, ist durchaus anschlussfähig an die hier von mir vorgebrachte Argumentation, lässt sich aber auch auf eine ganz andere Art und Weise lesen: „Allein der Staat ist überhaupt nicht ein Vertrag, noch ist der Schutz und die Sicherung des Lebens und Eigentums der Individuen als einzelner so unbedingt sein substantielles Wesen, vielmehr ist er das Höhere, welches dieses Leben und Eigentum selbst auch in Anspruch nimmt und die Aufopferung desselben fordert.“ (Hegel 1821: § 100, 191)

das Subjekt als gleicher und rationaler Eigentümer und Vertragspartner konstruiert wird, sowie zweitens das in seiner Besonderheit voll entfaltete, sich selbst Zweck seiende Subjekt als Träger der subjektiven Freiheit der bürgerlichen Gesellschaft. Beide Personenkonzeptionen konvergieren in der sozialen Rolle des *bourgeois*. Dem kommunalistischen Freiheitsbegriff hingegen entspricht eine dritte Personenkonzeption, welche im Kontext des epistemologischen Individualismus nicht mehr zu fassen ist. Denn das sittliche Subjekt hört auf, ausschließlich sich selbst Zweck zu sein und verknüpft stattdessen seinen Zweck mit dem Zweck des substantiellen, konkreten Allgemeinen: dem Allgemeinwohl. Die Verwirklichung dieser substantiellen Freiheit realisiert sich nach Hegel im politischen Staat, nach Hannah Arendt im Handeln und im Politischen. Indem Hegel zeigt, dass alle drei Personenkonzeptionen in der Moderne im einzelnen Subjekt enthalten sind, gelingt die Synthese aus *bourgeois* und *citoyen* (vgl. Göhler 1994: 124 f.).³⁰ Diesem Verständnis entsprechen zwei divergierende Staatskonzeptionen. Der Welt des *bourgeois* entspricht der instrumentell-funktionale Marktverwaltungsstaat, dessen Reichweite strittig sein kann, der aber immer Mittel zum Zweck der Aufrechterhaltung der bürgerlichen Gesellschaft und ihrer Freiheitsprinzipien bleibt. Der politische Staat des *citoyen* hingegen ist die Sphäre des politischen Handelns und der bindenden Integration in ein politisches Gemeinwesen.

5.1 Bildung der Rechtsperson

An dieser Stelle ergibt sich aus bildungstheoretischer Perspektive die Konsequenz, dass jeder der drei genannten Personenkonzeptionen ein eigenständiges Verständnis subjektorientierter Bildung zugeordnet werden kann. Der erste Bildungsbegriff ist die Ausbildung der abstrakten Rechtsperson. Sie beinhaltet wie gesagt den originären Bildungsgang der Besitznahme des eigenen Körpers und der Ausbildung des selbstbewussten Geistes. Diesen Gründungsmoment der self-ownership betont Hegel ausdrücklich: „Erst durch die Ausbildung seines eigenen Körpers und Geistes, wesentlich dadurch, daß sein Selbstbewußtsein sich als freies weiß, nimmt [der Mensch] sich in Besitz und wird das Eigentum seiner selbst“ (Hegel 1821: § 57, 122). Diese Besitznahme ist ein wesentlicher Bestandteil familiärer Erziehung, die darauf zielt, „die Kinder aus der natürlichen Unmittelbarkeit, in der sie sich ursprünglich befinden, zur Selbständigkeit und *freien Persönlichkeit* [...] zu erheben“ (Hegel 1821: § 175, 327 f., Hervorh. A. B.). Als solche können sie als volljährige und abstrakte Rechtspersonen in die bürgerliche Gesellschaft eintreten, um dort ihre subjektive Besonderheit vollständig auszubilden.

5.2 Bildung der subjektiven Besonderheit

Aus politikwissenschaftlicher und zeitdiagnostischer Sicht interessieren daher verstärkt die beiden verbleibenden Bildungsbegriffe. Dabei handelt es sich einerseits um die Ausbildung der individuellen Besonderheit und damit der Verwirklichung der subjektiven

30 Siehe auch die dort zitierte Stelle der Rechtsphilosophie, nach der die Subjekte nur dann zu ihrem Recht kommen, „insofern sie sowohl als Privat- wie als substantielle Personen wirklich sind“ (Hegel 1821: § 264, 411). So auch Avineri (1976: 128) mit Verweis und entsprechendem Zitat aus dem System der Sittlichkeit. Als zentraler Einwand, der hier jedoch nicht genauer verfolgt werden kann, müsste noch genauer geklärt werden, inwieweit Hegels Ständelehre mit der Rollensynthese vereinbar ist. Sollte sie es nicht sein, steht sie der Idee der Vereinigung der drei Personenkonzeptionen im modernen Subjekt im Weg.

Freiheit, andererseits um die Bildung des sittlichen Subjekts als Grundlage der substantiellen Freiheit. In Analogie zur notwendigen Vereinbarkeit beider Freiheitskonzepte in der Moderne lautet die zentrale These an dieser Stelle, dass eine einseitige Fokussierung auf einen der beiden Bildungsbegriffe den Herausforderungen der Moderne nicht gerecht wird. Eine ausschließliche Konzentration auf die Bildung des sittlichen Subjekts birgt die Gefahr der Negation der subjektiven Freiheit und des Prinzips der autonomen Selbstbestimmung in sich, während eine einseitig auf die Ausbildung der individuellen Besonderheit fokussierte Bildung die Gefahr gesellschaftlicher Desintegration impliziert.

Die Bildung der individuellen Besonderheit als der Vorgang, „die Subjektivität in ihrer Besonderheit zu bilden“ (Hegel 1821: § 187, 343), besteht wiederum aus zwei verwobenen, aber durchaus abgrenzbaren Komponenten. Denn man wird schwerlich behaupten können, dass die subjektiven Besonderheiten des Individuums allein in der wirtschaftlichen Sphäre angeeignet werden. Vielmehr müssen beispielsweise die in der Familie erworbenen Elemente der unmittelbaren Sittlichkeit, also die Internalisierung bestimmter sozialer Grundverhaltensweisen und -werte sowie die Herausbildung individueller Charaktereigenschaften, als Teil der Herausbildung der besonderen Eigenschaften des Individuums gewertet werden; ebenso die jenseits wirtschaftlicher Erwägungen in Familie, Schule und Vereinen erworbenen religiös-weltanschaulichen Orientierungen sowie Vorlieben, Hobbys und Geschmäcker (ästhetische und religiöse Bildung). Da es übertrieben wäre zu behaupten, dass all diese individuellen Besonderheiten mit dem Eintritt in die bürgerliche Gesellschaft verlorengehen und das Individuum hier zum reinen *homo oeconomicus* verkomme, muss ihre Herausbildung genuiner Bestandteil der Bildung der Besonderheit sein und muss in ein Recht auf Bildung integriert werden. Diese Frage ist nicht ohne Belang, wie sich beispielsweise an gegenwärtigen Debatten über soziokulturelle Existenzminima von Kindern in ALG-II-Abhängigkeit und ihre Möglichkeiten für Musikschul- und Vereinsbesuche zeigt. Ihnen dieses Recht auf die Herausbildung ihrer Besonderheit verwehren heißt, sie eines wesentlichen Teils der Entfaltung ihrer besonderen Persönlichkeit zu berauben.

Die zweite Komponente der Bildung der individuellen Besonderheit besteht in der genuin wirtschaftlichen Bildung in ihrer theoretischen wie praktischen Dimension (Hegel 1821: § 197, 352). Ihre wesentlichen Elemente sind die vielschichtigen Vorbereitungen der Berufswahl in der Schule, die freie Berufswahl selbst und schließlich das Erlernen und Praktizieren dieses Berufes. Bildung verfolgt hier den wesentlichen Zweck, die besonderen Voraussetzungen für den Eintritt in die bürgerliche Gesellschaft zu legen und dem Subjekt die Möglichkeit der aktiven Teilnahme an der bürgerlichen Gesellschaft als *bourgeois* zu ermöglichen. In diesem Sinne ist Bildung im Wesentlichen Mittel: „Durchgangspunkt zu der nicht mehr unmittelbaren, natürlichen, sondern geistigen, ebenso zur Gestalt der Allgemeinheit erhobenen unendlich subjektiven Substantialität der Sittlichkeit“ (Hegel 1821: § 187, 344 f.). Damit markiert diese Form subjektiver Bildung einen notwendigen und unhintergehbaren Bestandteil eines umfassenden Bildungsbegriffs in der Moderne, da er ihrem zentralen Prinzip, der Subjektivität, zum Durchbruch verhilft. Zugleich verweist dieser Umstand auf den engen Zusammenhang zwischen einem Recht auf Arbeit und dem Recht auf Bildung (vgl. Eichenhofer 2010).

Allerdings bleibt sich das Subjekt hier noch Selbstzweck und Bildung ist das Mittel seiner höheren Realisierung innerhalb der bürgerlichen Gesellschaft. Bildung ist hier instrumentelle Bildung und implementiert daher die Rationalitäten des epistemologischen Individualismus, allen voran die instrumentelle Vernunft. Für das Subjekt gelten dann in

der sozialen wie in der natürlichen Umwelt die Kategorien von Mittel und Zweck und es strebt nach einer Konstellation, sich diese Umwelt für seine Zwecke zunutze zu machen. Auf gesamtgesellschaftlicher Ebene wird diese Form von Bildung gemäß der mit dem epistemologischen Individualismus einhergehenden Ethik des Utilitarismus selbst zum Mittel, ja gar zum ökonomisch handelbaren Gut. Indem instrumentelle Bildung über die Möglichkeiten und Formen der Partizipation in der bürgerlichen Gesellschaft entscheidet, erlangt sie eine Schlüsselposition mit möglichem Exklusionseffekt, der durch den Umstand verstärkt wird, dass instrumentelle Bildung als Bildung der individuellen Besonderheit Ungleichheit erzeugt (Ricken 2006: 155, 176f.). Dieser instrumentelle Bildungsbegriff dominiert die gegenwärtigen Bildungsdebatten, in welchen Bildung einseitig als Wirtschaftsfaktor aufgefasst und als sozialpolitisches Instrument überbewertet wird. Durch seine enge Kopplung an die Prämissen und Rationalitäten des epistemologischen Individualismus wird eine einseitige Fokussierung auf den instrumentellen Bildungsbegriff einem umfassenden Bildungskonzept in der hier dargelegten Perspektive nicht gerecht.

5.3 Politische Bildung des *citoyen*

Ein solchermaßen umfassendes Verständnis von Bildung beinhaltet nicht nur die Bildung des Subjekts als *bourgeois*, sondern auch diejenige als *citoyen*, als Bürger eines politischen Gemeinwesens. Hier eröffnet sich nun ein weiter Horizont dessen, was als politische Bildung in diesem Sinne verstanden werden kann. Es sollen daher an dieser Stelle nur zwei Vorschläge gemacht werden, welche sich an die oben getätigten Ausführungen zum Verständnis von Staatlichkeit in Hegels Rechtsphilosophie anlehnen. Wie gezeigt wurde, beinhalten Hegels Bestimmungen des Not- und Verstandesstaates innerhalb der bürgerlichen Gesellschaft bereits einen Großteil der Funktionen, welche dem modernen Marktverwaltungs- und Sozialstaat zugesprochen werden. Daher fragt Gerhard Göhler zu Recht, welche Funktionen denn angesichts dessen noch dem politischen Staat zugesprochen werden müssten. Die beiden hier zu besprechenden Funktionen bestehen einerseits in der Integrationsleistung des Staates, andererseits in der Aushandlungsfunktion dessen, was öffentliche Güter sind. Beide implizieren unterschiedliche Auffassungen davon, was politische Bildung leisten muss.

Die erste Funktion der Integration der sittlichen Subjekte in ein politisches Gemeinwesen umfasst diejenige Dimension, welche von Hegel in den § 264 bis 269 der Rechtsphilosophie in Bezug auf die Gesinnung des Patriotismus abgehandelt wird und welche Gerhard Göhler als „Integration durch symbolische Repräsentation“ (Göhler 1994: 128) bezeichnet. Dabei besteht die zentrale Funktion des politischen Staates in der Überbrückung der selbstbezüglichen Einzelheit der bürgerlichen Gesellschaft und dem substantiellen Allgemeinen im Staat. Da die Sittlichkeit nicht mehr, wie in der griechischen Polis, unmittelbar hergestellt wird, sondern das Prinzip der subjektiven Besonderheit zwischen Einzelheit und Allgemeinheit tritt, bedarf es der Vermittlung zwischen beiden. Diese Funktion übernehmen die Institutionen des politischen Staates (vgl. Göhler 1994: 122–126). „Dies ist das Geheimnis des Patriotismus der Bürger [...], daß sie den Staat als ihre Substanz wissen, weil er *ihre besonderen Sphären, deren Berechtigung und Autorität* wie deren Wohlfahrt, erhält“ (Hegel 1821: § 289, 458, Hervorh. A. B.).³¹ Aus diesem Grund

31 Die „besonderen Sphären“ sind identisch mit der negativen, subjektiven Freiheit.

bezieht sich der so verstandene Patriotismus nicht auf ein Staatsvolk, sondern auf die gleichermaßen die subjektive Freiheit wie das substantielle Allgemeine garantierenden sozialen und politischen Institutionen (vgl. Gordon 2000: 323):

„Diese Institutionen machen die Verfassung, d. i. die entwickelte und verwirklichte Vernünftigkeit, im Besonderen aus und sind darum die feste Basis des Staates sowie des Zutrauens und der Gesinnung der Individuen für denselben und die Grundsäulen der öffentlichen Freiheit, da in ihnen die besondere Freiheit realisiert und vernünftig [...] ist“ (Hegel 1821: § 265, 412).³²

Von besonderer Bedeutung ist dabei der *vernünftige* Charakter dieses Patriotismus: „Patriotism as an attitude toward these institutions which sees them as guardians of the individual's fullest freedom, is *rationaly grounded*. The fact that this allegiance can be accounted for or grounded rationally [...] makes it modern, on Hegel's view“ (Gordon 2000: 299, Hervorh. A. B.). Politischer Bildung kommt hierbei eine doppelte Funktion zu. Zunächst muss sie den Bezug zum vernünftigen Charakter der politischen Institutionen herstellen. Der Bürger als *citoyen* müsse „erst zu wahrhaften Gedanken und zur Einsicht in den Zustand und Begriff des Staates und dessen Angelegenheiten und damit erst zu der *Fähigkeit, darüber vernünftig zu urteilen*“ (Hegel 1821: § 315, 482, Hervorh. i. Orig.)³³ kommen. Dieses vernünftige Urteilen geschieht im Modus der Affirmation nur dann, wenn es sich tatsächlich um eine vernünftige Konstellation handelt, im Modus der Kritik hingegen, wenn Anlass zur Vermutung einer eingeschränkt vernünftigen oder gar unvernünftigen Konstellation besteht.³⁴ Politische Bildung im Sinne Hegels kann nicht die Affirmation des Unvernünftigen zum Gegenstand haben, sondern muss die Fähigkeit zur Kritik daran stärken: „Nicht das, was ist, macht uns ungestüm und leidend, sondern daß es nicht ist, wie es sein soll“ (Hegel 1800/1802: 463, zit. nach Avineri 1976: 54).³⁵

Darüber hinaus muss nach Hegel ein solcherart verstandener Patriotismus zur Gewohnheit, zu einer zweiten Natur werden, da nur so das besondere Subjekt im substantiellen Allgemeinen heimisch werden kann, es die Befriedigung erhält, „in [seinem] Selbstgefühl zugleich Mitglied des Ganzen zu sein“ (Göhler 1994: 124).³⁶ Die wesentliche Herausforderung an ein Konzept politischer Bildung besteht dabei darin, dass in dem Prozess der Habitualisierung dieses Zutrauens das vernünftige Urteilen nicht auf der Strecke

32 Der Begriff „Institutionen“ bezieht sich hier noch nicht auf die staatlichen Institutionen (Gewalten), sondern auf die sozialen Institutionen Eigentum und Familie sowie die Korporationen der bürgerlichen Gesellschaft. Später werden jedoch auch die getrennten und verschränkten staatlichen Institutionen (und die Erbmonarchie) als Garantien der öffentlichen Freiheit und Gerechtigkeit thematisiert (vgl. Hegel 1821: § 286, 457).

33 Hier im Paragraphen bezieht sich die Aussage zwar auf die vernünftige Bildung der öffentlichen Meinung, damit aber indirekt natürlich auch auf den Bürger als *citoyen*. Hegel betont dabei die Notwendigkeit der Öffentlichkeit der Ständeversammlung, die es dem Bürger ermöglicht, sich über die politischen Belange zu informieren und zu bilden.

34 Der Aspekt der Kritik an Pathologien der Vernunft und daraus erwachsender sozialer Pathologien wird von Honneth (2007: 32 f.) als *das* Kernelement der Kritischen Theorie identifiziert – und explizit in die Tradition Hegelscher Philosophie gestellt.

35 Das Zitat nimmt Hegels bekannte Formulierung über das Vernünftige und Wirkliche in der Vorrede der Rechtsphilosophie vorweg, was besonders am zweiten Teil des Zitats deutlich wird: „Erkennen wir aber, daß es ist, wie es sein muß, d. h. nicht nach Willkür und Zufall, so erkennen wir auch, daß es so sein soll.“

36 Diese Formulierung Göhlers unterstreicht auch noch einmal die Synthese von epistemologischem Individualismus und Holismus bei Hegel. So auch Gordon: „Hegel believes that within the context of the limited, modern state, one should live as part of a free ethical community, and that the modern citizen should feel zu Hause („at home“) in the state.“ (Gordon 2000: 308)

bleibt. Denn es geht nicht darum, bestimmte Handlungsmuster auf quasiinstinktiver Basis einzubläuen, sondern als „reflexive Gewohnheit“ (Ruda 2011: 163) das vernünftige (kritische) Urteilen und Handeln innerhalb der politischen Institutionen selbst zur Gewohnheit werden zu lassen (vgl. Gordon 2000: 303 f.; Siep 1992: 118 f., 128). „Die politische Gesinnung, der Patriotismus überhaupt, als [...] das zur Gewohnheit gewordene Wollen ist nur Resultat der im Staate bestehenden Institutionen, als in welchen die Vernünftigkeit wirklich vorhanden ist, so wie sie *durch das ihnen gemäße Handeln ihre Betätigung erhält*“ (Hegel 1821: § 268, 413, Hervorh. A. B.). Kurz gesagt: Das politische Handeln im Rahmen vernünftiger politischer Institutionen selbst ist das wesentliche politische Bildungsmittel im Sinne einer Habitualisierung eines vernünftigen Patriotismus.

Die zweite Funktion des politischen Staates, die Ermöglichung der Aushandlung dessen, was öffentliche Güter sind, ist eng verknüpft mit der ersten, da sie die Integrationsleistung der politischen Institutionen zur Voraussetzung hat. Nur auf Basis einer gelungenen Integration können bindende politische Entscheidungen für die gesamte Bevölkerung getroffen werden, selbst wenn einzelne Mitglieder der Gesellschaft abweichende Positionen vertreten oder dadurch schlechter gestellt werden. Denn „die Unterstellung von Zustimmung zu gemeinsamen Gütern, die von vielen asymmetrische Opfer verlangen, setzt die Zustimmung zu einer Gemeinschaft mit bestimmten Werten und Normen voraus, die nicht auf die Interessen der Individuen außerhalb des ‚Wertehorizonts‘ dieser Gemeinschaft zurückzuführen sind“ (Siep 2003: 69).³⁷ Den Staat als „a potential source of irreducibly collective goods“ anzusehen, geht dabei also erneut deutlich über die Auffassung des „purely instrumental state“ (Gordon 2000: 308) der bürgerlichen Gesellschaft hinaus. Denn die Bereitstellung öffentlicher beziehungsweise kommunaler Güter verlangt von den Individuen, von ihren Selbstzwecken zumindest partiell abzusehen und stattdessen die Perspektive der Gemeinschaft in sozialer wie in historischer Dimension einzunehmen: Weder Wehrpflicht, progressive Besteuerung noch solidarische Sozialsysteme sind allein auf den Prämissen des epistemologischen Individualismus begründbar. Hieran wird deutlich, dass nicht nur die Bereitstellung öffentlicher Güter zur Funktion des Staates gehört, sondern auch die Aushandlung dessen, was eigentlich wünschenswerte öffentliche Güter sind und in welcher Form sie bereitgestellt werden sollen. Da sie „nicht auf private Interessen und auch nicht allein auf Rechte individueller Wahlfreiheit zurückzuführen sind“, bedarf es seitens der Bürger der „Betätigung in einem öffentlichen Leben der gemeinsamen ‚Willensbildung‘ über das Gerechte und Ungerechte, Nützliche und Schädliche für das Gemeinwesen“ (Siep 2003: 69). Diese Aushandlung wiederum kann vernünftigerweise nur in einem rationalen öffentlichen Diskurs stattfinden, als dessen notwendige Voraussetzung und Rahmen sich der politische Staat mit seinen vernünftigen Institutionen erweist. Entscheidend für einen von der rein instrumentellen Bildung abweichenden Begriff politischer Bildung ist an dieser Stelle, dass es hierfür mit der instrumentellen Vernunft des epistemologischen Individualismus nicht getan ist. Vielmehr muss sie ergänzt werden durch „eine deliberierende, reflektierende und kommunikative Vernunft, die sich im rationalen Umgang mit intersubjektiven Geltungsansprüchen aller Art manifestiert, im reflektierten Selbstverhältnis der Individuen ebenso wie im öffentlichen Diskurs [...] wie in den Formen gesellschaftlicher Solidarität und politischer Entscheidungsfindung“ (Wellmer 1993: 18).

37 Das Aufkommen der sogenannten ‚Wut-Bürger‘ deutet hier auf eine erkennbare Fehlentwicklung hin, die möglicherweise (zumindest teilweise) auf eine Dominanz des Freiheitsverständnisses des epistemologischen Individualismus zurückzuführen ist.

Hat die politische Bildung im Bereich der Integrationsfunktion des politischen Staates also wesentlich die Herausbildung von Urteils- und Handlungskompetenzen der Bürger zum Gegenstand, so verpflichtet die Aushandlungsfunktion den Bürger auf den öffentlichen, nicht-instrumentellen Vernunftgebrauch und die Herausbildung deliberativer Bürgerkompetenzen. Hieran wird deutlich, dass ein allein am epistemologischen Individualismus und seinen Implikationen orientierter Bildungsbegriff unzureichend ist, dass eine Ergänzung durch sittliche (das heißt auch und besonders politische) Bildung unerlässlich ist und dass eine einseitige Fokussierung auf instrumentelle Bildung letztlich zu einer pathologischen Verformung der Vernunft und damit zu einer sozialen Pathologie führt (vgl. Honneth 2007), deren Symptome auch der Gegenwart nur zu bekannt sind.

Literatur

- Arendt, Hannah, 1959: Freiheit und Politik. In: Albert Hunold (Hg.), *Erziehung zur Freiheit*, Erlenbach-Zürich / Stuttgart, 31–62.
- Arendt, Hannah, 1960/2008: *Vita activa oder: Vom tätigen Leben*, 7. Auflage, München.
- Avineri, Shlomo, 1976: *Hegels Theorie des modernen Staates*, Frankfurt (Main).
- Berlin, Isaiah, 1958/1995: Zwei Freiheitsbegriffe. In: Ders., *Freiheit. Vier Versuche*, Frankfurt (Main), 197–256.
- Constant, Benjamin, 1819/1972: Über die Freiheit der Alten im Vergleich zu der der Heutigen. In: Ders., *Werke in vier Bänden, Band IV: Politische Schriften*, Berlin, 363–396.
- Eichenhofer, Eberhard, 2010: Arbeit und Bildung. In: Ders. / Klaus Vieweg (Hg.), *Bildung zur Freiheit. Zeitdiagnose und Theorie im Anschluss an Hegel*, (= *Kritisches Jahrbuch der Philosophie*, Band 13), Würzburg, 63–71.
- Esfeld, Michael, 2002: *Holismus in der Philosophie des Geistes und in der Philosophie der Physik*, Frankfurt (Main).
- Fine, Robert, 2001: *Political Investigations: Hegel, Marx, Arendt*, London.
- Göhler, Gerhard, 1994: Hegel und das Problem der gesellschaftlichen Einheit – Die Staatslehre neu gelesen. In: Michael Th. Greven / Peter Kühler / Manfred Schmitz (Hg.), *Politikwissenschaft als kritische Theorie. Festschrift für Kurt Lenk*, Baden-Baden, 109–132.
- Goldstein, Leon J., 1958: The Two Theses of Methodological Individualism. In: *The British Journal for the Philosophy of Science* 9, 1–11.
- Gordon, Rupert H., 2000: Modernity, Freedom, and the State. Hegel's Concept of Patriotism. In: *The Review of Politics* 62, 295–325.
- Hayek, Friedrich August von, 1960/1991: *Die Verfassung der Freiheit*, 32. Auflage, Tübingen.
- Hegel, Georg W. F., 1800/1802/1994: *Die Verfassung Deutschlands*. In: Ders., *Frühe Schriften* (= *Werke in 20 Bänden, Band 1*), 3. Auflage, Frankfurt (Main), 461–581.
- Hegel, Georg W. F., 1821/1986a: *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse. Mit Hegels eigenhändigen Notizen und den mündlichen Zusätzen*, (= *Werke in 20 Bänden, Band 7*), Frankfurt (Main).
- Hegel, Georg W. F., 1837/1986b: *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, (= *Werke in 20 Bänden, Band 12*), Frankfurt (Main).
- Honneth, Axel, 1992: *Kampf um Anerkennung*. Frankfurt (Main).
- Honneth, Axel, 2001: *Leiden an Unbestimmtheit. Eine Reaktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie*, Stuttgart.
- Honneth, Axel, 2007: Eine soziale Pathologie der Vernunft. Zur intellektuellen Erbschaft der Kritischen Theorie. In: Ders., *Pathologien der Vernunft. Geschichte und Gegenwart der Kritischen Theorie*, Frankfurt (Main), 28–56.
- Honneth, Axel, 2011: *Das Recht der Freiheit. Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit*, Berlin.

- Locke, John, 1690/2007: Zweite Abhandlung über die Regierung. Über den wahren Ursprung, die Reichweite und den Zweck der staatlichen Regierung. Mit einem Kommentar von Ludwig Siep, Frankfurt (Main).
- MacCallum, Gerald C., 1967: Negative and Positive Freedom. In: *The Philosophical Review* 76, 312–334.
- Macpherson, Crawford Brough, 1990: Die politische Theorie des Besitzindividualismus, 3. Auflage, Frankfurt (Main).
- Matarrese, Craig, 2007: Hegel's Theory of Freedom. In: *Philosophy Compass* 2, 170–186.
- Nagel, Ernest, 1993: Über die Aussage: „Das Ganze ist mehr als die Summe seiner Teile“. In: Ernst Topitsch (Hg.), *Logik der Sozialwissenschaften*, 12. Auflage, Frankfurt (Main), 225–235.
- Neuhouser, Frederick, 2000: *Foundations of Hegel's Social Theory: Actualizing Freedom*, Cambridge.
- Ricken, Norbert, 2006: *Die Ordnung der Bildung. Beiträge zu einer Genealogie der Bildung*, Wiesbaden.
- Riedel, Manfred, 1970: Hegel und Marx. Die Neubestimmung des Verhältnisses von Theorie und Praxis. In: Gerd-Klaus Kaltenbrunner (Hg.): *Hegel und die Folgen*, Freiburg (Breisgau), 273–294.
- Rosa, Hartmut, 2009: Die politische Theorie des Kommunitarismus: Charles Taylor. In: André Brodacz / Gary S. Schaal (Hg.), *Politische Theorien der Gegenwart II. Eine Einführung*, 3. Auflage, Opladen / Farmington Hills, 65–98.
- Ruda, Frank, 2011: *Hegels Pöbel. Eine Untersuchung der ‚Grundlinien der Philosophie des Rechts‘*, Konstanz.
- Saralegui, Miguel, 2008: The Hegelian Origin of the Distinction between Negative and Positive Freedom. In: Andreas Arndt / Paul Cruysberghs / Andrzej Przylebski (Hg.), *Hegels politische Philosophie. Erster Teil*, (= *Hegel-Jahrbuch* 2008), Berlin, 69–75.
- Schwarzenbach, Sibyl A., 1991: Rawls, Hegel, and Communitarianism. In: *Political Theory* 19, 539–571.
- Siep, Ludwig, 1979: *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie. Untersuchungen zu Hegels Jenaer Philosophie des Geistes*, Freiburg (Breisgau) / München.
- Siep, Ludwig, 1992: Hegels politische Anthropologie. In: Otfried Höffe (Hg.), *Der Mensch – ein politisches Tier? Essays zur politischen Anthropologie*, Stuttgart, 110–133.
- Siep, Ludwig, 2003: Hegel und der Holismus in der politischen Philosophie. In: Rolf Geiger / Jean-Christophe Merle / Nico Scarano (Hg.), *Modelle politischer Philosophie. Otfried Höffe zum sechzigsten Geburtstag*, Paderborn, 63–77.
- Taylor, Charles, 1993: *Hegel*, 2. Auflage, Frankfurt (Main).
- Taylor, Charles, 1995: Der Irrtum der negativen Freiheit. In: Ders., *Negative Freiheit? Zur Kritik des neuzeitlichen Individualismus*, 2. Auflage, Frankfurt (Main), 118–144.
- Taylor, Charles, 1999: Atomism. In: Ders., *Philosophy and the Human Sciences. Philosophical Papers 2*, Cambridge, 187–211.
- Tsao, Roy T., 2004: Arendt and the Modern State: Variations on Hegel in ‚The Origins of Totalitarianism‘. In: *The Review of Politics* 66, 105–136.
- Vieweg, Klaus, 2010: ‚Wer sich nicht gedacht hat, ist nicht frei‘. Bildung und Freiheit in Hegels Grundlinien der Philosophie des Rechts. In: Eberhard Eichenhofer / Klaus Vieweg (Hg.), *Bildung zur Freiheit. Zeitdiagnose und Theorie im Anschluss an Hegel*, (= *Kritisches Jahrbuch der Philosophie*, Band 13), Würzburg, 9–19.
- Watkins, J. W. N., 1952: Ideal Types and Historical Explanation. In: *The British Journal for the Philosophy of Science* 3, 22–43.
- Weisser-Lohmann, Elisabeth, 2011: *Rechtsphilosophie als praktische Philosophie. Hegels Grundlinien der Philosophie des Rechts und die Grundlegung der praktischen Philosophie*, München.
- Wellmer, Albrecht, 1993: Freiheitsmodelle in der modernen Welt. In: Ders., *Endspiele: Die unversöhnliche Moderne. Essays und Vorträge*, Frankfurt (Main), 15–53.
- Winkler, Michael / Vieweg, Klaus 2012 (Hg.): *Bildung und Freiheit*, Würzburg (in Vorbereitung).