

Ludwig Siep

Vernunftrecht und Rechtsgeschichte

Kontext und Konzept der *Grundlinien*
im Blick auf die *Vorrede*

Hegels *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, das einzige von ihm selbst veröffentlichte Buch zur praktischen Philosophie, ist ein – so kann man mit wenig Übertreibung sagen – zur falschen Zeit in der falschen politischen Absicht publiziertes und mit einer streckenweise peinlichen Vorrede versehenes Buch. Selten hat ein großer Philosoph einem seiner Werke einen solchen „Bären-dienst“ erwiesen wie Hegel seiner Rechtsphilosophie mit der zeitbezogenen Polemik des Buches von 1820.¹ Der Erfolg war durchschlagend. Bis heute gilt der Hegel der *Grundlinien* in weiten Kreisen als einer der führenden Ideologen der preußischen Restauration und als einer der Väter der für die deutsche Geschichte so verhängnisvollen politischen Romantik (Vgl. zur Rezeptionsgeschichte Riedel 1975; Stewart 1996). Wer indessen das Buch als ganzes studiert und in den Zusammenhang der Hegelschen Schriften einordnet, erkennt schnell das Oberflächliche und Verzerrende einer solchen Rezeption.

Das heißt freilich nicht, daß hinter der Polemik eine ganz andere Absicht verborgen läge. Es gibt keinen ganz anderen, liberalen und demokratischen Hegel, der in den Vorlesungen von 1817 bis 1820 sichtbar würde, sich dann aber in den *Grundlinien* vor der Demagogieverfolgung und der Zensur verborgen

1 Die *Grundlinien* tragen zwar auf dem Titelblatt die Jahreszahl 1821, sind aber schon im Herbst 1820 ausgeliefert worden. Vgl. zur Druckgeschichte Lucas/Rameil 1980, bes. S. 91.

hielte.² In den Grundlagen stimmen Hegels Rechtsphilosophie-Vorlesungen (PR), seine 1817 publizierte Abhandlung über die württembergische Verfassungsdiskussion (*Landständeschrift*; vgl. VVL) und das Buch von 1820 überein.³ Es bedarf keiner doppelten Lektüre des Textes, wie die; bei staats- und religionsphilosophischen Schriften des 17. und 18. Jahrhunderts nötig sein kann – „persecution and the art of writing“ (Strauß) ist nicht der Schlüssel zum Verständnis der Hegelschen *Grundlinien*.

Hegel ist zwar kein preußischer Staatsphilosoph, aber er beansprucht, mit seiner Rechtsphilosophie eine Funktion zu erfüllen, die für den Staat – nicht nur für den preußischen – von größter Wichtigkeit ist. Wenn Preußen sich, wie Hegel glaubte, einer Reform des Staates aus vernünftigen Prinzipien verschrieben hatte – wie sie in Frankreich durch Revolution und Restauration der Monarchie als konstitutioneller erfolgreich war⁴ –, dann mußte es seinerseits der Philosophie des Rechtes einen herausragenden Platz einräumen.⁵ Diesen Platz konnte für Hegel nur eine strenge, aber zugleich historisch und „soziologisch“ konkrete Vernunftwissenschaft des Rechts ausfüllen. Eine solche Philosophie war in *jedem* Staat notwendig, der Rechtfertigung vor der Vernunft seiner Bürger beanspruchte.

2 Diese These ist vor allem von K.-H. Ilting verteidigt worden (vgl. Ilting 1973; ders. 1974). Zum politischen Kontext der *Grundlinien* vgl. Peperzak 1987.

3 Argumente für die Begründung dieser These finden sich in Siep 1985, S. 283–291. Zu Kontinuität und Modifikationen der Hegelschen Rechtsphilosophie in den Heidelberger und Berliner Jahren vgl. im übrigen die Einleitungen von D. Henrich (Henrich 1983) und O. Pöggeler (Pöggeler 1983) in ihren Ausgaben von Vorlesungsnachschriften der Rechtsphilosophie Hegels. Ferner verschiedene Beiträge (Grawert, Jaeschke, Lucas, Pöggeler, Siep) des Tagungsbandes Lucas/Pöggeler 1986. Zur „Ilting-These“ vgl. auch Lucas/Rameil 1985; Horstmann 1974.

4 In der *Nachschrift* von Hegels *Heidelberger Rechtsphilosophie-Vorlesung* (1817/18) wird Ludwig XVIII. das Verdienst zugesprochen, in seine „unverletzliche Verfassung“ von 1815 „alle liberalen Ideen, die der Volksgeist entwickelt hatte seit der Revolution“, aufgenommen zu haben (PR-Wⁿ § 134 A, S. 190). Zu Hegel und der französischen Revolution vgl. Ritter 1969a.

5 In seiner *Berliner Antrittsvorlesung* hat Hegel zum Ausdruck gebracht, daß in den modernen Staaten „das was gelten soll, vor der Einsicht und dem Gedanken sich rechtfertigen muß“. Preußen im besonderen sei ein Staat, der sein politisches Gewicht der Bedeutung der Wissenschaften „im Staatsleben“ verdanke. Die Philosophie aber sei der „Mittelpunkt aller Geistesbildung“ (RZA S. 12 f.). Zu Hegel und Preußen vgl. Pöggeler 1986, S. 311–352.

Als Hegel im Jahre 1818 – vier Jahre nach dem Tod Fichtes – dem Ruf Altensteins, eines Mitgliedes der Reformer des Hardenberg-Kreises, nach Berlin folgt, ist der Rang und Einfluß der Philosophie an der dortigen Universität gering. Einfluß haben dagegen Theologen wie Schleiermacher und Juristen wie Savigny.⁶ In der theologischen Fakultät lehrt zudem mit de Wette ein Schüler seines ewigen Kontrahenten Fries, der Philosophie und Theologie in den Ruf einer die Grundlagen des Staates zersetzenden volkstümelnden Ideologie gebracht hatte, die die nationale Begeisterung der Studenten unterstützte – bis hin zur Verteidigung des politischen Mordes.⁷ Wenn Hegel – neben Haller – in den polemischen Passagen des Werkes vor allem Fries und Hugo attackiert, dann meint er damit aller Wahrscheinlichkeit nach auch deren bedeutendere und einflußreichere Berliner Kollegen Schleiermacher und Savigny. Beide repräsentieren für Hegel „Ausläufer“ der Kantischen Philosophie, die er seit seinen ersten Veröffentlichungen⁸ kritisiert hat: Schleiermacher vertritt für ihn in der Nachfolge Fichtes die „Subjektivierung“ der Kantischen Philosophie, d. h. die Begründung von Moral und Religion auf Gewissen und Gefühl. Auf der anderen Seite steht die Hinwendung der kritischen Philosophie zum Empirischen und Historischen, verkörpert durch Gustav Hugo in Göttingen und Friedrich von Savigny in Berlin. Beide wenden sich zudem in der Sicht Hegels gegen den Fortschritt der Rechtsvernunft in der Geschichte und neigen zu einem Klassizismus der Rezeption des römischen Rechts.⁹

6 Die Protagonisten der beiden von Hegel kritisierten Richtungen standen seit Beginn des Jahrhunderts in teils persönlichem, teils wissenschaftlichem Kontakt. Fries lobte 1803 Hugos Rechtsphilosophie als die konsequenter Fortsetzung Kants (Fries 1803, S. 319). Savigny setzte sich 1805 für Fries' Berufung nach Heidelberg ein. Schleiermacher hatte sich bei der Berufung Hegels nach Berlin freilich für diesen und gegen Fries ausgesprochen (vgl. Hoffmeister Anmerkung in B II, S. 449).

7 Der Brief de Wettes an die Mutter des Kotzebue-Mörders Sand war einer der wichtigsten Vorwände für die Säuberung der Universitäten in der Demagogenverfolgung. Vgl. dazu Peperzak 1987, S. 16 ff.; Ritter 1969, S. 248; Ottmann 1979. Für die historischen Vorgänge vgl. auch Nipperdey 1983, S. 280 ff.

8 In seinen Jenaer Journalaufsätzen über *Glauben und Wissen* (Subjektivismus-Kritik; vgl. GuW) und *Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts* (Empirismus-Kritik, vgl. NR).

9 Obwohl Hegels Konzeption des abstrakten Rechts ebenfalls stark vom römischen Recht beeinflusst ist (vgl. Ritter in diesem Band u. S. 57 ff.), greift er die

Hegels politische und wissenschaftspolitische Intention in den *Grundlinien* war es, die Philosophie gegen ihre Verderber und Verächter zu verteidigen – und zwar als eine Begriffswissenschaft des Rechts und der gesellschaftlichen Institutionen. Eine Begriffswissenschaft allerdings, die nicht aus ersten Prinzipien deduziert, sondern die historisch gewachsene europäische Rechtskultur auf ihre gedanklichen Voraussetzungen hin durchsichtig macht. In dieser Hinsicht kommt Hegel der historischen Schule sehr nahe. Er hält aber an den Ansprüchen des Vernunftrechtes in entscheidenden Punkten fest. Und er verteidigt die Konzeption des Naturrechts als *Vernunftrecht* auch gegen das empirisch-vergleichende Naturrecht, wie es C. L. von Haller in seiner *Restauration der Staatswissenschaft* vorgelegt hatte. Für Haller ergibt der Vergleich der vorgeblich in allen Kulturen anzutreffenden natürlich-sittlichen Verhältnisse in der Tat eine Restauration der „natürlichen“ Autorität der Stärkeren, des Paternalismus und sogar des Gottesgnadentums.¹⁰ Auf eine Abkehr vom Vernunftrecht der Aufklärung kommt für Hegel aber auch die historische Schule der Rechtswissenschaft hinaus, wenn sie moderne, auf den Menschenrechten basierende Kodifizierungen (wie den Code Napoléon oder das Allgemeine Preussische Landrecht) ablehnt bzw. kritisiert.

Die Brücke, die Hegel mit seiner Rechtsphilosophie zwischen vernunftrechtlicher und historischer Behandlung des Rechts errichten will, hat gewissermaßen zwei Pfeiler: Einmal den einer eigenen logisch-wissenschaftlichen Methode, die es gestattet, Rechtskulturen und ihre Entwicklung als Konkretisierung der Ideen von Freiheit und Gerechtigkeit zu „rekonstruieren“; und zum anderen den einer Geschichtsphilosophie, die hinter dem

vorgebliche „Vernünftigkeit“ des historischen römischen Rechts mit Bezug auf Hugo mehrfach scharf an (vgl. R § 3 A). Für Hugo ist es vor allem der intern systematische und der für die europäische Rechtsgeschichte paradigmatische Charakter, der das römische Recht zu „unserem Naturrecht“ macht. Vgl. dazu Eichengrün 1935, S. 78 ff. Zur Bedeutung des römischen Rechts für Savigny vgl. Wieacker 1967, S. 363 ff. Zu Hegels Hugo-Kritik und seinem Verhältnis zu Savigny vgl. auch Ritter 1969b, S. 262, Anm. 6 (im vorliegenden Band nicht abgedruckt).

10 Vgl. Haller 1816, S. 342 ff., 469; ders. 1817, S. 64 f. Zu Hegels Auseinandersetzung mit Haller, dem in der Folgezeit wichtigsten Theoretiker der preussischen Restauration, vgl. Jaeschke 1986, S. 221–256, bes. S. 227 ff.

unbewußten Wirken von Volksgeistern einen universalen Rechtsfortschritt im Sinne der Kantischen Geschichtsphilosophie am Werke sieht. Der Anspruch dieser Geschichtserkenntnis wird freilich durch ein ganz anderes Verständnis von „Idee“ über die Kantischen Beschränkungen hinausgehoben. Auf diesen Anspruch einer wissenschaftlichen Wirklichkeitserkenntnis gründet Hegel dann wiederum den *politischen* Anspruch seiner Philosophie.

Die wissenschaftliche Verteidigung einer solchen Konzeption von Rechtsphilosophie ist sicher legitim. Daß es Hegel in seinem Buch in erster Linie *darum* ging, hat er schon in der Vorrede klar, wenngleich ebenfalls mit polemischer Spitze, herausgestellt: „Soll philosophisch von einem Inhalte gesprochen werden, so verträgt er nur eine wissenschaftliche, objektive Behandlung, wie denn auch dem Verfasser Widerrede anderer Art als eine wissenschaftliche Abhandlung der Sache [...] gleichgültig sein muß“ (S. 28). Anders steht es mit seiner tagespolitischen Intention, den Kräften der Wissenschaft, die in seinen Augen den Zeitgeist dominierten und für Philosophie und vernünftiges Recht gefährlich waren, auch rhetorisch einen entscheidenden Schlag zu versetzen. In einem Brief an Daub vom 9. Mai 1821 (vgl. Peperzak 1987, S. 27) rühmt er sich, mit der Vorrede und den entsprechenden Anmerkungen des Textes diesen Schlag gegen eine Gruppe geführt zu haben, die niemandem den Mut dazu zugetraut hätte (vgl. B II, S. 263). In Wahrheit hat Hegel damit nicht die Starken in die Schranken gewiesen, sondern die Schwachen, auf die soeben die Schläge der Demagogenverfolgung niedergingen.¹¹ Daß er diese staatlichen Repressionen im Prinzip begrüßte und rechtfertigte, auch wenn er sich in einzelnen – vor allem seine Studenten betreffenden – Fällen dagegen wandte, macht vor allem die Vorrede wie auch andere Textstellen peinlich.¹² Historisch und moralisch rettet Hegel davor

11 Zu den Folgen der Demagogenverfolgung für die preußische Reform vgl. Koselleck 1975, S. 324 f., 402 ff.

12 Hegel rechtfertigt nicht nur in der Vorrede ausdrücklich die Amtsenthebung von Professoren, die „die allgemeinen Grundsätze“ verderben (S. 21 f.), er begründet in § 319 u. A. auch weitgehende Zensurmaßnahmen und bezeichnet in § 281 A jede nicht „spekulative“ (also im Sinne des eigenen Systems „wissenschaftliche“) Erörterung der Erbmonarchie als *crimen laesae majestatis*. Vgl.

auch nicht die Tatsache, daß diese Rechtfertigung, wie sich zeigen wird, von seinem Begriff einer wissenschaftlichen Rechts- und Staatsphilosophie aus konsequent war.

Zweifelhaft ist nicht nur Hegels Einschätzung seiner politischen Gegner. Auch seine Abgrenzung gegenüber der historischen Rechtsschule ist kaum adäquat. Hugo, erst recht aber Savigny und seine Schule, haben selber eine Synthese historischer und naturrechtlich-systematischer Zugangsweisen zum Recht angestrebt.¹³ Trotzdem ist Hegels Rechtsphilosophie sicher der philosophisch ausgeklügeltste, systematisch durchdachteste Versuch einer Vermittlung von Vernunftrecht und historisch-positiver Rechtslehre. Diesen Versuch zu verstehen und zu erörtern ist auch dann noch der Mühe wert, wenn die dafür von Hegel entwickelte Systematik und Methode letztlich auf zu starken Annahmen beruhen.

Im folgenden soll zunächst die wissenschaftliche Methode dieses Versuches umrißweise skizziert werden, um Hegels Kritik des Subjektivismus verständlich zu machen (I). Im zweiten Teil geht es um Hegels These der vernünftigen Wirklichkeit auf dem Hintergrund seines Verständnisses von Idee und seiner Geschichtsphilosophie (II); der dritte Teil kommt auf die staatliche Funktion der Rechtsphilosophie zurück, die sich aus einer solchen Konzeption ergibt (III).

1.1 Subjektivität und Begriffswissenschaft des Rechts

Hegels Philosophie im allgemeinen und die Rechtsphilosophie im besonderen hält an zwei Thesen des Kantischen Philosophieverständnisses fest: Erstens, Philosophie hat es mit der Analyse

dagegen Fries' Forderung in seiner Verfassungsschrift von 1816: „Gebt dem Deutschen endlich seine Habeas-Corpus-Acte und gebt nie einer Polizeybehörde die Befugnis, in Sachen der Sprechfreyheit, Preßfreyheit und Freyheit des Verkehrs willkührlich einzugreifen!“ (Fries 1971, S. 429)

13 Zu Hugo vgl. Eichengrün 1935, S. 82–90. Auch für Eichengrün ist aber Hugos Rechtsphilosophie „lediglich eine logisch-systematische Bearbeitung des Rechtsstoffes, nie eine irgendwie geartete Rechtfertigung der Rechtslehre“ (S. 91). Zu Savigny vgl. Grawert 1987, S. 442 ff.; Wieacker 1959, S. 137 ff.; Böckenförde 1976b, S. 13 ff.; Marini 1965.

und Deduktion, d. h. Rechtfertigung, von Kategorien und Ideen zu tun, die für Erkenntnisbereiche und Handlungsnormen konstitutiv sind. Zweitens, Philosophie ist Theorie der Formen und Leistungen einer bewußtseinsfähigen, als Subjektivität zu begreifenden Vernunft.

Die methodische und systematische Anwendung dieser Grundsätze in der Philosophie, vor allem der praktischen, leidet aber bei Kant und erst recht bei seinen Nachfolgern in den Augen Hegels unter einer verhängnisvollen Trennung der Subjektivität von ihren Inhalten, eben den Verstandes- und Vernunftbegriffen des Erkennens und Handelns. „Deduktion“ wird zu einer Rückführung oder Vergleichung der Begriffe mit unmittelbaren Gewißheiten oder intellektuellen Selbstanschauungen der Subjektivität. Schon Kants Inanspruchnahme des Pflicht- und Freiheitsbewußtseins als unerklärbares Zeugnis für die praktische Vernunft ist ein Schritt in diese Richtung. Auch ist Kant nach Hegel weder in den Deduktionen der theoretischen noch der praktischen Philosophie wirklich der Nachweis gelungen, daß Vernunft nur in genau *diesen* Kategorien ihrer selbst bewußt werden kann.

Das Auseinanderfallen von Subjektivität und vernünftigem Begriffsinhalt verschärft sich bei Fichte und Schelling. Beide wollen die Wissenschaftlichkeit der Philosophie wieder in cartesianischer Weise auf die unbezweifelbare Gewißheit einer unmittelbaren Selbstbeziehung des Subjekts begründen: Fichte auf die Gewißheit der spontanen Ich-Tätigkeit, Schelling auf die intellektuelle Anschauung einer absoluten, vorreflexiven Subjekt-Objekt-Einheit in allem Bewußtsein. Die erste auf dem Boden des Kantianismus ausgearbeitete Rechtsphilosophie, Fichtes *Grundlage des Naturrechts* von 1796/97 (vgl. SW III), zeigt für Hegel die Auswirkung dieser Trennung einer unmittelbaren Selbstgewißheit von den Inhalten der Vernunft. Fichte versucht, diese Inhalte als Bedingungen der Selbsterfahrung eines – sich allein durch rechtliches Handeln individualisierenden – Subjekts nachzuweisen. Das Resultat ist aber das Gegenteil seines Prinzips: Zur Sicherung der Selbsterfahrung im autonomen Handeln „deduziert“ bzw. „konstruiert“ Fichte in den Augen Hegels ein perfektes System der Kontrolle und Überwachung – vom Paßzwang bis zur Planwirtschaft (vgl. R. S. 25; DFS S. 82 ff.).

Die „Subjektivierung“ der Kantischen Philosophie im Sinne der Trennung unmittelbarer Selbsterfahrung von den begrifflichen Inhalten der Vernunft zeigt sich für Hegel noch deutlicher in Fichtes Ethik. Hegel versteht sie als konsequente Gewissensethik, obgleich Fichte das Gewissen eigentlich nur als letzte Auslegungsinstanz des Sittengesetzes, nicht als *ratio cognoscendi* der Tugendpflichten auffaßt.

Seit seinen Jenaer Zeiten hat Hegel nachzuweisen versucht – und er wird das im Moralitätskapitel der *Grundlinien* verschärfen –, daß hinsichtlich dieser Subjektivierung die Vollender der Aufklärung und ihre Kritiker in den Bewegungen, die wir heute Sturm und Drang, Empfindsamkeit oder Frühromantik nennen, im Grunde übereinstimmen. Die Gefühls- und Geniemoral eines Jacobi, die Gefühlstheologie des frühen Schleiermacher, Novalis' Verabsolutierung des schöpferischen Gewissens oder Schlegels Konzeption der Ironie sind nur weitere Schritte der Trennung von subjektiver Unmittelbarkeit und vernünftigem Rechts- und Sittenordnungen.¹⁴ Diese Entwicklung liegt der politischen Romantik zugrunde, die sich für Hegel bei den geistigen Vätern der „Burschenschaften“ zeigt. Sie zerstört die Wissenschaftlichkeit der Philosophie und relativiert die Rechtsordnung des nachrevolutionären europäischen Staates. Hegels Attacke gegen Fries ist allerdings nicht nur politisch fragwürdig.¹⁵

Aber auch die Kritik am Vernunftrecht in der historischen Rechtsschule beruht für Hegel auf einer Trennung zwischen der Subjektivität und dem begrifflichen Inhalt von Recht und Moral, die auf Kant selber zurückgeht. Hegel *teilt* die Kritik Hugos und

14 Hegel greift am Ende des Moralitätskapitels (§ 140 A) auf seine Kritik der Romantik in der *Phänomenologie des Geistes* (vgl. PG S. 415 ff.) zurück. Vgl. dazu Pöggeler 1956; Siep 1995b.

15 Fries war im Zusammenhang der Vorgänge um das Wartburgfest von 1817 bereits 1818 aus seinem Amt entlassen worden. Hegel kann sich zwar zu Recht auf den religiös-nationalen Enthusiasmus der Rede zum Wartburgfest berufen (vgl. dazu Fries 1818), hat sich aber die Auseinandersetzung mit Fries' systematisch ausgearbeiteter Rechtsphilosophie von 1803 und seiner Verfassungstheorie von 1816 erspart (vgl. Fries 1971). Zu Hegel und Fries vgl. Dooren 1970, S. 217–226. Zu berücksichtigen ist auch, daß Hegel über seinen Schüler Carové, einen der Programmattiker der Heidelberger Burschenschaft, selber Einfluß auf diese Bewegung auszuüben versucht hatte. Zur Würdigung der burschenschaftlichen Bewegung in der neueren historischen Forschung vgl. Nipperdey 1983, S. 280 ff.; Hardtwig 1986, S. 591–627.

Savignys, daß bei Kant zwischen der Rechtsbegründung und den Inhalten des privaten und öffentlichen Rechts kein systematisch zwingender Zusammenhang bestehe.¹⁶ Die Hinwendung zu den historisch konkreten Systemen des Rechts ist von daher konsequent. Statt einer Kritik am Vernunftrecht bei gleichzeitiger Berufung auf die Grundsätze von Kants Rechtsphilosophie, wie sie sich bei Hugo und Savigny findet, kommt es aber für Hegel darauf an, die Idee des Rechts und ihre historischen Konkretionen in einen systematischen Begründungszusammenhang zu bringen.

Die bloß historischen Studien von Rechtssystemen und -entwicklungen können die Forderungen nach wissenschaftlicher Prüfung der Gerechtigkeit oder des Unrechts von Gesetzen, Verfassungen und Urteilen nicht außer Kraft setzen. Diese Forderung ist Resultat der mit der Idee von Vernunft und Wissenschaft, ja mit dem menschlichen Streben nach Vergewisserung und „Objektivierung“ selbst verknüpften Struktur von Selbstbewußtsein, wie Hegel schon in der *Phänomenologie des Geistes* nachweisen wollte. Dieser Struktur ist sich die Menschheit in der historischen Entwicklung zunehmend bewußt geworden. Mit dem Christentum wird das um sein Heil besorgte Individuum aus der Naivität seiner sozialen Existenz, dem Aufgehen im Leben der Polis, freigesetzt. Im Protestantismus wird die Forderung nach Rechtfertigung aller Wahrheiten vor dem prüfenden Subjekt Grundlage von Religion, Moral und Recht. Die Rechtfertigung „durch den Gedanken“ ist nach der Vorrede der *Grundlinien* „das Charakteristische der neueren Zeit, ohnehin das eigentümliche Prinzip des Protestantismus“ (S. 27). Wenn diese Rechtfertigungsforderung nicht erfüllt werden kann, dann werden sich subjektive Gesinnungsmoral und prinzipienlose Rechtspolitik der Mächtigen unversöhnbar gegenüberstehen.

Hegel glaubt, in seiner Rezeption des Kantischen Ansatzes – vor allem in der *Wissenschaft der Logik* (vgl. L I-II) – eine Methode entwickelt zu haben, mit der dieser Forderung Rechnung getragen werden kann. Aufgrund dieser Methode kann die Rechtsphilosophie Wissenschaft werden, ohne in geschichtsloses Konstruieren zu verfallen, wie die historische Schule es dem

¹⁶ Vgl. Eichengrün 1935, S. 104 f.; Savignys Brief an Fries aus dem Jahre 1802 (Zitat bei Eichengrün 1935, S. 105, Anm. 1).

Vernunftrecht der Aufklärung vorwarf. Hegel hatte das im Grundriß schon in der *Heidelberger Enzyklopädie* von 1817 entwickelt (vgl. HE §§ 400–452). Die *Grundlinien* von 1820 treten den Beweis erneut an. Daß die Methode der Entwicklung der Rechtsinhalte, wie Hegel immer wieder betont, aus der *Logik* übernommen wird, heißt aber nicht, daß einfach Kategorien der materialen und ontologischen Logik Hegels angewandt werden. Vielmehr wird umgekehrt gezeigt, daß in den Begriffen und systematischen Zusammenhängen des Privatrechts, des öffentlichen Rechts, der Moral und der Sozialordnung logische – freilich nicht formallogische, sondern „sachlogische“ – Begriffe und Relationen enthalten sind.

Die Logik Hegels ist zugleich Kategorienanalyse und Subjektivitätstheorie. Als Kategorienanalyse will sie nachweisen, daß zwischen den Bedeutungen der für unsere Wissens- und Handlungsgebiete konstitutiven Begriffe Verhältnisse der Implikation und der Explikation, des Enthaltenseins und der Entwicklungsmöglichkeit bestehen. Analysiert man die Bedeutung dieser Grundbegriffe, so lassen sie sich gewissermaßen alle auseinander „differenzieren“. Dabei sind logische Beziehungen der Opposition und der Ausschließung nachweisbar, die zugleich zu höheren, bedeutungsreicheren Einheitsbegriffen führen.

Die Methode und das Resultat dieser Kategorienanalyse greift Hegel zugleich in einem bestimmten Sinne als Subjektivität. Subjektivität ist nämlich nicht unmittelbare Selbstanschauung oder das Bewußtsein der Identität des Ich in seinen Vorstellungen, sondern die Struktur der Selbstunterscheidung und der Erkenntnis eines in gegensätzlichen Momenten artikulierten Ganzen. Dies hatte Fichte bereits in seiner Theorie der Entgegensetzung und Synthese von Aktivität und Hemmung im Bewußtsein antizipiert, es aber „subjektivistisch“ als eine Struktur von *Bewußtseinsakten* statt von *Begriffsverhältnissen* verstanden.

Das Ganze der Vernunftbegriffe, das sich gemäß dieser Struktur ausdifferenziert, erweist sich am Ende der *Logik* als Selbsterkenntnis (bzw. -explikation) und Selbstaffirmation in jedem seiner Momente. Dieses Muster bestimmt nach Hegel auch die praktische Vernunft bzw. den allgemeinen Willen, der sich in der freien Konkurrenz (Marktgemeinschaft) und der institutionellen Kooperation (Familie, Berufsstand, Staat) der Einzel- und Gruppenwillen selber bejaht bzw. will.

In der Rechtsphilosophie läßt sich das Verfahren der *Logik* durchführen, indem man alle Grundbegriffe des Rechts als Ausdifferenzierungen und Anreicherungen des Begriffes des freien, allgemeinen Willens darstellt. Dadurch ist nicht nur der Rechtfertigungsforderung des vernünftigen Subjekts Rechnung getragen, sondern das Wesen des handelnden Individuums, die Subjektivität, auch als das Prinzip der Rechts- und Staatsordnung erwiesen. Gezeigt werden muß allerdings auch, daß dies nicht bloß eine „Strukturanalogie“ ist, wie sie etwa zwischen Seele und Staat in der platonischen Politik besteht. Vielmehr muß der Staat als die Bedingung der Freiheit und Selbstverwirklichung des Individuums nachgewiesen und gerechtfertigt werden. Das gilt zwar, wie oft betont wurde, bei Hegel nicht für jeden beliebigen Staat, sondern für die Grundlagen des rechtsdurchsetzenden und gewaltenteiligen Staates. Aber die Systematik eines Vernunftrechts, das vernünftige Subjektivität nicht nur als individuelle, sondern als in der „Rechtslogik“ eines freiheitsverbürgenden Staates „objektivierte“ versteht, muß anwendbar sein auf historisch entwickelte Rechtskulturen. Und sie muß auch in Grundfragen der Rechtsentwicklung einer Zeit Auskunft geben können. Sonst trifft die Kritik der historischen Rechtsschule an den realitätsfremden Abstraktionen des Vernunftrechts auch Hegel.

1.2 Idee und Geschichte des Rechts

Hegels *Grundlinien* erscheinen zu einem Zeitpunkt, in dem der preußische Verfassungskonflikt in seine entscheidende Phase getreten ist. 1819 beginnt der letzte, erfolglose Versuch Hardenbergs, in Preußen eine Repräsentationsverfassung einzuführen.¹⁷ Hegel nimmt auch zu dieser Auseinandersetzung Stellung. Er plädiert eindeutig *für* eine kodifizierte Rechtsordnung des Staates, aber ebenso eindeutig *gegen* eine aus dem allgemeinen Wahlrecht hervorgehende Nationalrepräsentation westeuropäischer

¹⁷ Hardenberg hat bekanntlich seine Unterstützung für die Karlsbader Beschlüsse und das Zensuredikt an die Bedingung geknüpft, daß der König „zugleich in der Verfassungsfrage einen Beschluß fasse“. Vgl. Koselleck 1975, S. 304; Grawert 1986, S. 266.

Prägung – und er bleibt sehr *zurückhaltend* in Fragen der Verfassungsgebung. Eine erneuerte Verfassung ist Resultat historischer Prozesse – auch des Prozesses der „normalen“ Gesetzgebung –, eine vorzeitige „künstliche“ Verfassungsgebung kann, wie die französischen Experimente gezeigt haben, den Fortschritt gerade hemmen (vgl. Grawert 1986, S. 289 ff.; Lucas 1986; Siep 1992, S. 288 f). Hegel legitimiert de facto den Vorrang der Verwaltungsreform und der Gesetzgebung vor der Verfassungsgebung in Preußen (vgl. Koselleck 1975, S. 217 ff., zu Hegel S. 263). Auch damit kommt er der historischen Schule näher als den liberalen Reformern.

Savigny hatte 1814 in seiner Schrift *Vom Berufe unserer Zeit für Gesetzgebung und Rechtswissenschaft* über das „Bedürfnis nach Gesetzbüchern“ geschrieben: „Der Staat soll seinen gesamten Rechtsvorrat untersuchen und schriftlich aufzeichnen lassen... Zuvörderst läßt sich fragen, woher diesem Gesetzbuch der Inhalt kommen solle. Nach einer ... Ansicht ist von vielen behauptet worden, das allgemeine Vernunftrecht, ohne Rücksicht auf etwas Bestehendes, solle diesen Inhalt bestimmen. Die aber mit der Ausführung zu tun hatten, oder das Recht praktisch kannten, haben sich dieser großsprechenden, völlig hohlen Ansicht leicht enthalten“ (hier zitiert nach Stern 1914, S. 81). Savigny bezweifelt aus zwei Gründen, daß seine Zeit den „Beruf“ für eine völlig neue Gesetzgebung, vor allem im bürgerlichen Recht,¹⁸ hat: Zum einen, weil das Recht „erst durch Sitte und Volksglaube (entsteht), dann durch Jurisprudenz erzeugt wird, überall also durch innere stillwirkende Kräfte, nicht durch die Willkür eines Gesetzgebers“ (zitiert nach Stern 1914, S. 79). Es kann allenfalls Korrekturen und Ergänzungen des historisch gewordenen Rechtes geben. Um diese sinnvoll zu konzipieren, muß man aber den Sinn und die innere Systematik des bestehenden Rechts erfassen haben. Man muß die „leitenden Grundsätze“ eines Rechtssystems erkennen und „von ihnen ausgehend den inneren Zusammen-

¹⁸ Darum ging es ja in dem durch Thibauts Schrift „Über die Notwendigkeit eines allgemeinen bürgerlichen Rechts für Deutschland“ (Stern 1914, S. 35–68) ausgelösten Streit. Für die „Übertragbarkeit der zivilistischen Argumentation auf das Gebiet des Verfassungsrechts“ – auf dem Hintergrund der Savigny beeinflussenden Geschichtsmetaphysik Schellings – plädiert überzeugend Jaeschke 1986, S. 248 f. Eine Relativierung der Opposition Savignys gegen Gesetzgebung bei Wieacker 1959, 124 ff.

hang und die Art der Verwandtschaft aller juristischen Begriffe und Sätze“ verstehen (ebd. S. 84). Diese Fähigkeit vermisst Savigny bei den Rechtswissenschaftlern seiner Zeit.

Hegel hat Savignys Auffassung im § 211 der *Grundlinien* scharf zurückgewiesen: „Einer gebildeten Nation oder dem juristischen Stande in derselben die Fähigkeit abzusprechen, ein Gesetzbuch zu machen ... wäre einer der größten Schimpfe, der einer Nation oder jenem Stande angetan werden könnte“.¹⁹ Trotzdem könnte er die zitierten Sätze Savignys, bis auf die Polemik gegen das Vernunftrecht,²⁰ unterschreiben. Seiner eigenen Konzeption von Vernunftrecht schreibt er gerade zu, den systematischen Zusammenhang des gewordenen Rechts zu begreifen, ihn zugleich als vernünftig zu rechtfertigen. Das Ergebnis, wie in den *Grundlinien* durchgeführt, ist ebenfalls eher eine mäßige Korrektur und Ergänzung als eine Neuschöpfung.

Aber Hegel beansprucht, zeigen zu können, daß dieses Rechtssystem als Verwirklichung der Vernunftidee des Rechts verstanden werden kann, wie sie die modernen Vernunftrechtler von Rousseau bis Fichte erkannt, aber noch unvollkommen konzeptualisiert haben. Rechtsgleichheit und gleiche Teilnahme an der Gesetzgebung ist nach Rousseaus *Contrat Social* die Bedingung dafür, wie ein zur Freiheit des Willens bestimmtes Wesen in einer Gesellschaft der notwendigen arbeitsteiligen Kooperation und des Netzes wechselseitiger Verhaltenserwartungen frei bleiben kann (vgl. Rousseau 1986, Buch 1, Kap. 6). In Kants und Fichtes Begriffen ist das Vernunftrecht die Idee einer Ordnung, in der von allen gemeinsam gegebene Gesetze die gleichen Freiheitsspielräume aller im äußeren Handeln ermöglichen und schützen. Für Hegel ist diese Idee richtig, aber zu abstrakt, um den „inneren Zusammenhang“ der historisch entstandenen europäischen Rechtssysteme beurteilen zu können.

Die auch für Hegel zu konstatierende Realitätsfremdheit des bisherigen Vernunftrechts lag nicht zuletzt am Begriff der „Idee“

19 Hegel nennt auch an dieser Stelle Savigny nicht, dafür aber kurz zuvor den Namen Hugos.

20 Savigny meint freilich mit dem Vernunftrecht das vorkantische; er versteht sich hingegen selber in der Nachfolge Kants. Für Hegel führt indessen gerade auch die Kantische praktische Philosophie zu abstrakten, geschichtsfremden Forderungen.

selber. Ideen bedeuten bei Kant (nach Hegels Lesart) unbedingte Vernunftforderungen, deren Erfüllung sich das menschliche Wollen annähern soll, ohne sie je ganz erreichen zu können. So, wie reine Moralität im menschlichen Handeln nie als erreicht gedacht werden kann, weil wir nie sicher sein können, das Sittengesetz rein um seiner selbst willen zu erfüllen, so ist auch die Idee des Rechtsstaates nie ganz realisierbar, schon weil sie eine Rechtsfriedensordnung aller Staaten voraussetzt – eine zumindest für den späten Kant „unausführbare Idee“ (Kant, *Metaphysik der Sitten*, AA VI, S. 350). Aber auch die Deduktionsmethode der Rechtsphilosophie Kants enthält für Hegel dieses utopische Moment der Idee, insofern jedes Rechtsinstitut an der Idee der notwendigen Willensübereinstimmung aller Rechtsgenossen gemessen werden muß (vgl. ebd., S. 264).

„Idee“ im Sinne Hegels darf dagegen nicht verstanden werden als das, was nie vollständig verwirklicht werden kann, obgleich es unbedingt gefordert ist, sondern als die notwendige Verwirklichung des Begriffs.²¹ Dabei muß man eine systematische und eine historische Dimension dieser Verwirklichung unterscheiden. Die Entfaltung eines Gedankens in ein System von Begriffen, Normen oder Institutionen ist eine Bedeutung von „Verwirklichung“ oder „Wirklichkeit“ bei Hegel – entsprechend der Kategorie „Wirklichkeit“ in der Logik (L II, 186 ff.). Dabei heißt „Entfaltung“ nur, daß das System auf einen solchen Grundgedanken zurückführbar sein muß – so wie bei Savigny ein historisches Rechtssystem auf seine „leitenden Grundsätze“. Wie nach der historischen Schule sich ein Rechtssystem in einem Volk „organisch“ entwickelt, so muß es sich nach Hegel als organische, d. h. in sich notwendige (konsequente und zweckmäßige) Entwicklung des Gedankens des Rechts und damit als Verbindung von Freiheit und Gerechtigkeit verstehen lassen.

Aber das heißt nicht, daß man alle Rechtsbegriffe und Institutionen aus einer zeitlosen Vernunft ableiten und dann durch ebenso zeitlose Gesetzgebung verwirklichen könnte. Auch für Hegel ist es eine Jahrtausendlange²² weitgehend „ungeplante“ Entwicklung, in der die Völker die Institutionen, Verfahren und

21 Zur Differenz des Verständnisses von „Idee“ bei Kant und Hegel vgl. Nuzzo 1995, S. 61–80.

22 Vgl. die Bemerkung zur Anerkennung der Eigentumsfreiheit in R § 62 A.

Regeln „finden“, die das bestimmen und konkretisieren, was Recht und Freiheit bedeutet. Erst am Ende solcher Entwicklungen kann man die Idee des Rechts, die sich in diesen Versuchen herauskristallisiert, verstehen. Dann aber muß man sie auch am Leitfaden von Vernunftprinzipien rekonstruieren können.²³ Die Philosophie, als Eule der Minerva, überblickt nicht nur, was „alt geworden“ ist, sondern sie kann ihre Zeit auch als vorläufiges Ende einer vernünftigen Entwicklung in Gedanken fassen. Der Vergleich der Inhalte der *Grundlinien* mit den Rechtssystemen der Zeit macht klar, daß diese Gedanken zumindest die kritische Potenz besitzen, Überlebtes von „Ausgereiftem“ zu unterscheiden und „unvernünftige“ Entwicklungen zu identifizieren.

Die Annahme, daß die Rechtsentwicklung der Völker insgesamt als Fortschritt im Begreifen und Realisieren des vernünftigen Rechts zu verstehen ist, teilt Hegel mit Kant und anderen Positionen der Aufklärung. Für Kant war eine solche Betrachtung der Geschichte als Fortschrittsgeschichte sowohl eine moralisch-rechtliche Forderung, als auch ein zur Vollendung des Systems der Wissenschaften notwendiger Versuch. Ohne die Geschichte der Kultur auf den Endzweck des Rechtszustandes auszurichten, ist nicht einmal das Verständnis der Natur als eines zweckmäßigen Systems möglich (vgl. Siep 1995a, S. 358 f.).

Hegel verstärkt diese These, weil er mit Schelling davon ausgeht, daß die Natur systematisch nur erkannt werden kann als eine Stufenfolge zunehmender Selbstorganisation, Selbstindividualisierung und Selbstreflexion. Die Natur ist nicht nur durch ihre *Erkennbarkeit* auf den Geist hin angelegt, wie schon die griechische Logos-Philosophie zu zeigen suchte, sondern sie ist auch eine Skala von Vorformen des Geistes, auf seine *Selbsterkenntnis* hin angelegt. Diese setzt sich in den geschichtlichen Kulturformen fort, in denen der menschliche Geist sich zunächst in unbewußten kollektiven Produktionen zu erfassen sucht. Dabei läßt sich auch die Rechtsentwicklung der Völker nicht nur als in sich organisches Wachstum begreifen, wie bei Savigny.²⁴ Denn das

23 Wenn Savigny „der Mann“ ist, „welcher in der positiven Rechtswissenschaft selbst die Möglichkeit verwirklichter [...] Gerechtigkeit aus dem Logos aufgewiesen hat“ (Wieacker 1959, S. 134), steht Hegel ihm methodisch wesentlich näher, als seine Kritik an der historischen Schule glauben macht.

24 Vgl. Savigny, *Vom Berufe unserer Zeit* (zitiert nach Stern 1914, S. 78): „Das

würde sie „naturalisieren“, und die Volksgeister selber auf Zufallserscheinungen reduzieren.

Vielmehr leisten die Volksgeister selber ihren Beitrag zu einer universalen, fortschrittlichen Rechtsentwicklung, deren Subjekt man allenfalls den „Weltgeist“ nennen kann.²⁵ Er bildet sich freilich nicht bloß in Juristen- und Philosophenschulen, sondern auch in Machtpolitik und Kriegen, insofern sie zu einem Rechtsfortschritt geführt haben. Auch die imperiale Verbreitung eines fortschrittlichen Rechtssystems zählt dazu – Rom ist ein prominentes Beispiel für Hegel, aber auch das revolutionäre und postrevolutionäre Frankreich. Hegel hält, anders als Savigny, den Code Napoléon für einen Fortschritt nicht nur der Systematisierung des Rechts, sondern auch der Grundsätze des Rechts. Das römische Recht hat die universale Rechtsfähigkeit jedes Menschen nicht anerkannt – und das Familienrecht Kants und der zeitgenössischen Romanisten zeigt davon nach Hegel noch Spuren. Die Begrenzung des Rechts auf ein Statusrecht wird erst durch die Prinzipien der Rechtsgleichheit und der Menschenrechte ganz überwunden, die sich auf der Grundlage der Philosophie Rousseaus in der französischen Revolution durchgesetzt haben.²⁶

Hegel geht in seiner historischen Betrachtungsweise über den Realismus der historischen Schule noch hinaus. Er faßt bereits den Begriff „Recht“ weiter als diese, und weiter auch als der Gegenpart, das Vernunftrecht. Und zwar in doppelter Hinsicht: Zum einen gehören zum Recht auch die moralischen und sozialen Ansprüche, die sich nicht als strikte Rechte formulieren lassen. Das sind die moralischen Ansprüche auf Wohlwollen und Wohlergehen sowie die sozialen Forderungen nach Anerken-

Recht wächst also mit dem Volke fort, bildet sich mit diesem, und stirbt endlich ab, so wie das Volk seine Eigentümlichkeit verliert.“

25 Hegel hat den Begriff des „Weltgeistes“, der „in jedem Volke, unter jedem Ganzen von Sitten und Gesetzen“ sein „dumferes oder entwickelteres, aber absolutes Selbstgefühl“ hat, bereits 1802 in seinem Jenaer Aufsatz *Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts* eingeführt (vgl. NR S. 522). Im § 342 der *Grundlinien* ist daraus die Weltgeschichte als „notwendige Entwicklung der Momente der Vernunft“, als „Auslegung und Verwirklichung des allgemeinen Geistes“ geworden.

26 Zur Bedeutung der Grund- und Menschenrechte in der Rechtsphilosophie Hegels vgl. Lübke-Wolf 1986, S. 421–446.

nung der Existenz, des Könnens und der sozialen Leistungen von Individuen der verschiedenen Stände und Schichten.

Zum anderen gehören zur Verwirklichung auch strenger, gesetzlich oder gewohnheitsrechtlich fixierter Rechte die ökonomischen Bedingungen ihrer Inanspruchnahme und die sozialen ihrer Akzeptanz. Wenn nämlich zur Idee ihre Verwirklichung gehört, dann gehören zum Recht nicht nur die prozeduralen (Rechtspflege, Gerichtswesen), sondern auch die ökonomischen und sozialen Bedingungen seiner „stabilen“ Wirksamkeit.

Beide Arten von Rechtsverwirklichung sind Gegenstände der Kapitel „Moralität“, vor allem aber „Sittlichkeit“ in Hegels *Grundlinien*. Sie enthalten Überlegungen über die institutionelle Sicherung der Wohlfahrt in – gesinnungs- und tugendunabhängigen – sozialstaatlichen Einrichtungen (vgl. Siep 1992b, S. 232). Sie interpretieren die Entwicklung von ständischen Selbstorganisationen wie Genossenschaften und Kammern als Bildung der ökonomischen und organisatorischen Basis für die katastrophenunabhängige Ausübung subjektiver Rechte (vgl. §§ 230, 242 u. A, 251 ff.). Und sie erörtern die soziologischen Voraussetzungen der Akzeptanz von Rechten und der Anerkennung von Rechtssubjekten – gerade im Hinblick auf ihre Gefährdung durch Klassenkonflikte und den Verfall der Rechtsgesinnung durch Verelendung oder die Arroganz des Reichtums (vgl. § 244).²⁷ Auch dabei hält Hegel sich freilich von theoretischen Forderungen fern. Das Problem der sozialen Sicherung bei Erhaltung der Selbständigkeit und Arbeitswilligkeit ist eines von vielen, bei denen Hegel Tendenzen und Aufgaben erkennt, ohne Lösungen zu „deduzieren“. Er deutet die Spuren gesellschaftlicher Entwicklung hin zu einem sozial verwirklichten konkreten Recht ebenso wie die Tendenzen, die diese Entwicklung gefährden.

Eine Rechtsphilosophie, die auch noch die psychologischen und soziologischen Voraussetzungen stabiler Rechtsverwirklichung umfaßt und sie in ihren systematisch-begrifflichen Ge-

27 In der von D. Henrich herausgegebenen Vorlesungsnachschrift von 1819/20 betrachtet Hegel das Bewußtsein der Käuflichkeit des Rechts bei den Reichen als Pendant zum Verlust der Rechtsloyalität der Armen (PR S. 196). Auch hinsichtlich der ökonomischen „Krisentheorie“ finden sich verwandte Überlegungen bei Fries in seiner Verfassungsschrift von 1816 (vgl. Fries 1971 S. 316 ff.).

samtaufbau einbezieht, braucht sich Realitätsferne ebensowenig vorwerfen zu lassen wie Prinzipienlosigkeit. Sie ist damit aber nicht einfach von praktischem Nutzen für eine zwischen Aufklärung und nachrevolutionärem Stabilitätsverlangen schwankende Gesellschaft. Sie löst nach Hegel auch die Versprechen der europäischen Philosophie aus ihrer griechischen und christlichen Tradition ein.

Wenn sich die Geschichte als systematische Ausgestaltung und zunehmende Erkenntnis der Idee des Rechts verstehen läßt, eben als deren „Verwirklichung“, dann braucht das Vernunftrecht ihr nicht mehr mit gehaltlosen oder utopischen Forderungen gegenüberzutreten. Man kann sich darauf verlassen, daß sich die Idee – wenn auch über Umwege, Rückfälle und „kranke“ Staaten (vgl. § 258 Z) – in der Geschichte und in den langfristig sich durchsetzenden Institutionen verwirklicht. Der soziale „Stoff“ ist auf die vernünftige „Formung“ hin angelegt wie bei Aristoteles die Materie. Ob Hegel formuliert, die Wirklichkeit sei vernünftig, oder sie *werde* (notwendig) vernünftig, ist geschichtsphilosophisch keine grundsätzliche Differenz.²⁸

Welche Institutionen und Rechte Hegel als Resultate einer vernünftigen Entwicklung ansah, entwickelt die Rechtsphilosophie en détail. Worauf es ihm seit der Überwindung seiner frühen Qualen über das Abgleiten der französischen Revolution in den Terror und den Zusammenbruch des alten deutschen Reiches ankam,²⁹ war der Nachweis, daß zwischen der wissenschaftlichen Erkenntnis und der historischen Realität kein Abgrund besteht. Wenn die Geschichte – wie für die Stoa der Kosmos – auf Erkennbarkeit angelegt ist und sich im Kern als zweckmäßiges System begreifen läßt, dann stimmen subjektives Erkennen und objektive Vernunft überein. Dann ist das Individuum von seinen ständig schwankenden Meinungen (der platonischen doxa) befreit und mit der vernünftigen Substanz der Wirklichkeit (dem logos) „versöhnt“. Diese „Erlösung“ von der

28 In der *Vorlesungsnachschrift* von 1819/20 findet sich die Formulierung „Was vernünftig ist wird wirklich, und das Wirkliche wird vernünftig“ (PR S. 51). Von Heinrich Heine ist die Wendung überliefert „Alles, was vernünftig ist, muß sein“ (vgl. Nicolin 1970, Dokument 363). Zur Bedeutung der Differenz dieser Formeln vgl. Henrich 1983, S. 13–17.

29 Die sich in den Fragmenten zur *Verfassung Deutschlands* von 1799–1802 (vgl. VD) und in der *Phänomenologie des Geistes* (PG S. 385–394) verarbeitet finden.

bloßen Subjektivität und dem blinden, vielleicht sinnlosen Schicksal in der wissenschaftlichen Theorie ist für Hegel das, was die Griechen göttlich nannten und das Christentum als „Erlösung“ intendierte. Die Versöhnung mit dem Schicksal durch Theorie erschöpft sich freilich nicht in der Rechtsphilosophie, sondern erst in einem System, das auch noch die wahren Gehalte der Kunst und der Religion – in der Philosophie des absoluten Geistes – auf den Begriff bringt.

1.3 Die staatliche Funktion der Philosophie

Hegel glaubte, in den gewaltigen begrifflichen Anstrengungen seiner *Logik* die Mittel für eine solche zugleich historische und systematische, begriffsanalytische und „soziologische“ Theorie des Rechts bereitgestellt zu haben. Dieser Rechtsphilosophie, die den Grundlagen des Staates ihre „letzte“ wissenschaftliche Rechtfertigung gab (vgl. E § 552) und dem Individuum in seinen „protestantischen“ und cartesisch-skeptischen Rechtfertigungsforderungen Befriedigung verschaffte, mußte in einem Staat, der sich wie der preußische – zumindest seit Friedrich dem Großen – auf Vernunft berief und auf Wissenschaft stützte, ein hervorragender Platz zukommen.

Hegels Anspruch für die Philosophie im Staat liegt gewissermaßen zwischen Platons Konzeption der Philosophenkönige und Kants Palladium der Volksrechte in der kritischen Feder des Philosophen.³⁰

Hegel hat die platonische *Politeia* nie als Utopie begriffen, sondern ebenfalls verstanden als „ihre Zeit in Gedanken gefaßt“ – nämlich als Theorie der athenischen Polis. Er hat sich schon in der Jenaer Zeit insofern an ihr orientiert, als er für einen ständisch gegliederten Staat optierte. Stände sind aber für Hegel Berufsstände, zu denen jeder durch Qualifikationsnachweise freien Zugang hat. Nur in einem solchen Staat ist für Hegel soziale Anerkennung aufgrund beruflicher Kompetenz möglich, und nur in einem solchen kann sich politischer Wille aufgrund von Sachkompetenz bilden. Die Dynamik der auf Gewerbefrei-

³⁰ Zu diesem Anspruch Hegels für seine Rechtsphilosophie vgl. auch Fulda 1968.

heit und Marktprozessen beruhenden bürgerlichen Gesellschaft ist ebenfalls nur durch ständische Organisationen zu regulieren. Die Rückkehr zu ständischen Verfassungen in der napoleonischen Zeit war für Hegel das Resultat der historischen Erfahrungen mit dem Gleichheitsterror der Revolution (vgl. PG S. 391 f.; vgl. Rosenzweig 1920, S. 193 f.).

Innerhalb der Ständeordnung gibt es für Hegel auch ein Äquivalent zum platonischen Wächterstand: der „allgemeine“ Stand des wissenschaftlich gebildeten Staatsdienstes, in dem nach der frühen Jenaer Konzeption auch Militär und Philosophie eine herausgehobene Rolle spielen (vgl. NR S. 489). Anders als Platon hat Hegel den Philosophen aber niemals eine staatsleitende Funktion zugeordnet. Auch die Rousseausche Ambition des großen Verfassungsarchitekten (*législateur*; vgl. Rousseau 1986, II., 7) lag Hegel fern. Die Idee ist für ihre Verwirklichung nicht auf die philosophische Umsetzung in staatskonstruierende und -leitende Praxis angewiesen. Sie setzt sich in dem „stillen Wirken“ des Volksgeistes ohnehin durch. Die eigentliche Funktion der Philosophie ist eine kritische im Sinne der Prüfung der Verfassungsentwicklung am Maßstab ihrer Rekonstruierbarkeit nach Vernunftprinzipien des Rechts und der Freiheit.

In dieser Funktion stimmt Hegel mit Kant überein. Auch darin, diese Aufgabe nicht der Jurisprudenz zu überlassen, die sie, gerade im Zeitalter der Wendung zur Rechtsgeschichte, gleichsam durch Gelehrsamkeit „erstickt“. Gegen Hugo gewandt schreibt Hegel in einer Randnotiz zu § 3 der *Grundlinien*: „Gelehrter heißt es, versteht die Sache [...] Als ob hiermit alle Bürger, welche keine juristischen Kollegia gehört, vom Recht nichts verstünden, – solche Juristen sehen die übrigen Menschen als ihre *Rechtsleißeigenen* an [...] dies Recht zu vernünftigem Begreifen läßt sich (aber) kein Volk nehmen – keine *Laien*, hier noch weniger als in der Religion – und es ist die Zeit gekommen, daß man nach der Vernunft der Sache fragt.“ Nach der Vernunft der Sache fragen die Philosophen als Sachwalter des Volkes. Sie sind das aber nur, wenn sie sich auf die Objektivität und Wissenschaftlichkeit ihres Denkens berufen können. Denn die unwissenschaftliche „Befriedigung jenes prickelnden Triebes, seine Meinung zu sagen“ kann zwar in einem stabilen Staat in Grenzen (§ 319) toleriert werden; aber eine Kontroll-, Kritik- oder Rechtfertigungsfunktion kommt ihr nicht zu.

Hegels Anspruch für die Philosophie, die Rechtfertigungsfragen des Individuums bzw. des Volkes stellvertretend zu übernehmen, geht allerdings nicht so weit wie bei Kant. Für diesen verteidigt ja vor allem die philosophische „Feder“ die Volksrechte, indem sie die Gesetze an der Idee mißt, ob das Volk sie über sich beschlossen haben könnte bzw. ob sie Inhalt des „ursprünglichen Kontrakts“ sein könnten (vgl. Kant, *Über den Gemeinspruch* etc., AA VIII, S. 304, und *Zum ewigen Frieden* AA VIII, S. 368). Für Hegel kann die Rechtfertigungsfrage dagegen nur an die Rechtskultur eines Volkes im Ganzen und an ihre wesentlichen Prinzipien und Institutionen gestellt werden. Den Staatsvertrag zur Grundlage der Gesetzesprüfung zu machen, jedes Gesetz als eine Art Wiederholung des Staatsvertrags anzusehen wie Rousseau und Kant, bedeutet für Hegel, die Privatinteressen der Bürger zum Maßstab ihrer Rechtsloyalität zu machen. Dieser Kritik kann man angesichts der moralischen Bedeutung des Vertrages bei Rousseau und der kategorischen Verpflichtung zum Rechtszustand bei Kant nicht zustimmen. Auch für Hegel gehört im übrigen die langfristige Nützlichkeit des Staates für die privaten („besondere“) Interessen zu den legitimen Gründen des „Patriotismus“ (R § 268).

Unbescheidener als Kant will Hegel allerdings zeigen, daß die für diesen noch zukünftige Republik sich zwischen 1789 und 1815 in den Grundzügen ausgebildet hat. Und daß sie in der Lage ist, nicht nur das Recht, sondern auch das Wohl und eine „objektive“, von Gesinnung und Meinung unabhängige „Moral“ zu gewährleisten. Dauerhafte Erfüllung der Wohltätigkeitspflichten gegen andere setzt korporative und staatliche Sozialrichtungen voraus. Die „eigene Vollkommenheit“ – neben dem Wohl der anderen die zweite der beiden Tugendpflichten bei Kant – ist aber erst in der „Sittlichkeit“ einer öffentlich-politischen Existenz im Sinne des Aristoteles erreicht.

Der Staat ist mehr als ein Verband zum Schutz der subjektiven Rechte. Er ist ein Raum des öffentlichen Lebens, in dem der Einzelne in der Tätigkeit für das Gemeinwohl seine Beschränkung aufs Private überschreiten und sich durch die Mitgliedschaft in einer zeitüberdauernden Institution „verewigen“ kann. Dieser, auch dem neuzeitlichen Vernunftrecht – vielleicht mit Ausnahme Rousseaus – entgegenstehende Selbstzweckcharakter

des Staates wird von Hegel schon im Untertitel der *Grundlinien: „Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse“*, betont.

Die philosophische Theorie, die zu einem solchen Staatsverständnis fähig ist, beansprucht keine politische Macht, aber ihre theoretische „Erlösung“ zeigt, wie das neuzeitliche Subjekt in einem seinen Rechtfertigungsforderungen entsprechenden Gemeinwesen seine politische Existenz – im Sinne der griechischen Politikphilosophie – erfüllen kann. Diese Erfüllung liegt in der durch Kompetenz und soziale Funktion vermittelten Teilnahme an der Festlegung und Durchführung des Gerechten und Nützlichen für eine gesetzlich geordnete Gemeinschaft freier Bürger (vgl. Aristoteles, *Pol.* 1253a 8–17, 37 ff.; 1275a 23). Im „*intérêt commun*“ (Rousseau) des Gemeinwesens ist auch das „besondere“ Interesse der einzelnen auf die Dauer gewährleistet – was Konflikte zwischen beiden bis zum Opfer des Lebens nicht ausschließt. Auch dieses Opfer aber ist als Bestätigung der Bürgerschaft im unbedingt notwendigen Staat des Rechts noch „substantielles“ Interesse (§ 268) des Bürgers. Der philosophische Nachweis dafür ist ein Gut, das zur Stabilität des Staates und zu Recht und Glück der Individuen notwendig ist – also vom Staat ermöglicht und garantiert werden *muß*.

Im Hinblick auf die Kantische Postulatenlehre charakterisiert, ist ein solcher Staat durch Recht, Akzeptanz und Machtmonopol in der Lage, im großen Ganzen und auf die Dauer das „höchste Gut“ der Übereinstimmung von Gerechtigkeit und Glücksverlangen zu gewährleisten. Staatlichkeit, wie sie in Staaten einer Rechtsordnung der Freiheit und des Wohls verkörpert ist, hat für Hegel daher sowohl Kantische wie Aristotelische (§ 258: „absoluter, unbewegter Selbstzweck“) Prädikate des Göttlichen. Solche Staatlichkeit darf durch keinen religiösen Fundamentalismus infragegestellt werden (vgl. § 270 A). Der autonome Staat steht aber einem aufgeklärten Christentum auch nicht unverträglich gegenüber, wie die Rousseausche Republik (vgl. Rousseau 1986, Buch IV, Kap. 8), sondern findet in ihm ihre für den religiösen Wahrheitssucher wichtigste Bestätigung, wie die Hegelsche Deutung des Christentums zu zeigen sucht (vgl. E § 552).

Hegel sieht seine auf der *Wissenschaft der Logik* beruhende Rechtsphilosophie als die einzige an, die über eine Methode der vernünftigen und realistischen Staatstheorie verfügt. Sein Begriff

von wissenschaftlicher Objektivität geht so weit, alle anderen Behandlungen etwa der Monarchie als „Aufhebung“ der Majestät, also als ein Verbrechen, zu qualifizieren (vgl. R § 281 A). Einen Pluralismus wissenschaftlicher Methoden konnte Hegel sich so wenig denken wie die meisten seiner Vorgänger und Zeitgenossen.³¹ Nur die systematische, alternativlose Erkenntnis konnte einer Wirklichkeit gerecht werden, die in sich logisch, d. h. zweckmäßig und begrifflich-notwendig strukturiert sein mußte, wenn Vernunftwesen nicht einem blinden, unerkennbaren Schicksal ausgeliefert sein sollten. Daß dem Zufall in der Natur, der Geschichte und in Maßen auch im sozialen Leben eine befreiende Funktion zukommen könnte, daß er uns von Determiniertheit, Systemzwang, Vergewaltigung individueller und sozialer Spontaneität „erlösen“ könnte, ist Hegel so wenig in den Sinn gekommen wie vielen modernen „Sinnsuchern“.

Die gewaltigen Ansprüche Hegels, die seiner Polemik gegen die in seinen Augen unwissenschaftliche Philosophie von Fries, Hugo, Haller und anderen zugrundeliegen, sind soweit intern verständlich zu machen. Die historisch-teleologischen Annahmen sind aber wohl ebensowenig haltbar wie die einer „logischen“ Notwendigkeit innerhalb des Begriffssystems des Rechts, ja aller Wissenschaften und langfristigen Kulturgebilde (Kunst und Religion). Eine Begriffs- und Prinzipienanalyse der historischen Rechtskulturen ist aber nach wie vor notwendig. Sie wird – wie gesagt – dem Zufall, den kulturellen Varianten, auch den gleichwertigen Problemlösungen mehr Raum lassen müssen als Hegel. Kulturen des Gewohnheitsrechts können mit denen der kodifizierten Verfassungen und Gesetzbücher koexistieren, sich vielleicht – wie im zukünftigen europäischen Rechtsraum – auch überschneiden und ergänzen.

Aber die Rechtsphilosophie wird heute auch verstärkt nach einer Art von gemeinsamer Substanz (oder Konvergenz) verschiedener Rechtskulturen suchen müssen. Ob sie allein im Begriff des autonomen Subjekts, der freien und gleichen Rechts-

³¹ Ausnahmen sind Schleiermacher (vgl. Scholtz 1994) und der junge Görres, der 1803 im Vorwort seiner *Aphorismen über die Organonomie* einen republikanischen Pluralismus gegen die Endgültigkeitsansprüche der Genies und der Schulen forderte (Görres 1932, S. 171 f.). Gegenwärtig wird diese Forderung verschärft von Rorty 1987, S. 82–125.

person und ihrer „Menschenrechte“ liegt oder auch im Schutz von Gemeinschaftswerten und kulturellen Identitäten – am Ende sogar in konvergenten Vorstellungen einer gerechten Ordnung der Natur als Kosmo-Polis (vgl. Siep 1996) – haben die zukünftige Rechtsphilosophie und Ethik zu klären.

Literatur

- Dooren, W. van 1970: Hegel und Fries. In: Kantstudien, Band 61, S. 217–226.
- Eichengrün, F. 1935: Die Rechtsphilosophie Gustav Hugos, Den Haag.
- Fulda, H. F. 1968: Das Recht der Philosophie in Hegels Philosophie des Rechts, Frankfurt a.M.
- Grawert, R. 1986: Verfassungsfrage und Gesetzgebung in Preußen. Ein Vergleich der vormärzlichen Staatspraxis mit Hegels rechtsphilosophischem Konzept. In: Lucas/Pöggeler 1986, S. 257–309.
- Grawert, R. 1987: Die Entfaltung des Rechts aus dem Geist der Geschichte. Perspektiven bei Hegel und Savigny. In: Rechtstheorie, Band 18, S. 437–461.
- Hardtwig, W. 1986: Studentische Mentalität – Politische Jugendbewegung – Nationalismus. Die Anfänge der Deutschen Burschenschaft. In: Historische Zeitschrift, Band 242, S. 591–627.
- Henrich, D. (Hg.) 1983: Einleitung. In: G. W. F. Hegel, Philosophie des Rechts. Die Vorlesung von 1819/20 in einer Nachschrift, Frankfurt.
- Horstmann, R.-P. 1974: Ist Hegels Rechtsphilosophie das Produkt der politischen Anpassung eines Liberalen? In: Hegel-Studien, Band 9, S. 209–240.
- Iltig, K.-H. 1973: Einleitung: Die ‚Rechtsphilosophie‘ von 1820 und Hegels Vorlesungen über Rechtsphilosophie. In: G. W. F. Hegel, Vorlesungen über Rechtsphilosophie 1818–1831. Band 1, Stuttgart-Bad Cannstatt, S. 23–126.
- Iltig, K.-H. 1974: Vorwort. In: G. W. F. Hegel, Vorlesungen über Rechtsphilosophie 1818–1831. Band 2, Stuttgart-Bad Cannstatt, S. 7–27.
- Jaeschke, W. 1986: Die Vernünftigkeit des Gesetzes. Hegel und die Restauration im Streit um Zivilrecht und Verfassungsrecht. In: Lucas/Pöggeler 1986, S. 221–256.
- Koselleck, R. 1975: Preußen zwischen Reform und Revolution. 2. Aufl., Stuttgart.
- Lucas, H. Ch. 1986: Wer hat die Verfassung zu machen, das Volk oder wer anders? In: Lucas/Pöggeler 1986, S. 175–220.
- Lucas, H. Ch./Pöggeler, O. (Hgg.) 1986: Hegels Rechtsphilosophie im Zusammenhang der europäischen Verfassungsgeschichte, Stuttgart-Bad Cannstatt.
- Lucas, H. Ch./Raineil, U. 1980: Furcht vor der Zensur? Zur Entstehungs- und Druckgeschichte von Hegels Grundlinien der Philosophie des Rechts. In: Hegel-Studien, Band 15, S. 63–93.
- Marini, G. 1965: Savigny e il metodo della scienza giuridica, Milano.
- Nipperdey, Th. 1983: Deutsche Geschichte zwischen 1800 und 1866, München.
- Nuzzo, A. 1995: ‚Idee‘ bei Kant und Hegel. In: Das Recht der Vernunft. Kant und Hegel über Denken, Erkennen und Handeln, hrsg. v. C. Fricke u. a., Stuttgart-Bad Cannstatt, S. 61–80.

- Ottmann, H. 1979: „Hegel und die Politik. Zur Kritik der politischen Hegellegenden.“ In: Zeitschrift für Politik, Band 26, S. 235–253.
- Peperzak, A. Th. 1987: Philosophy and Politics. A Commentary on the Preface to Hegels Philosophy of Right, Den Haag.
- Pöggeler, O. 1983: Einleitung. In: G. W. F. Hegel: Vorlesungen über Naturrecht und Staatswissenschaft. Heidelberg 1817/18 mit Nachträgen aus der Vorlesung 1818/19. Nachschriften von P. Wannemann, hrsg. v. C. Becker u. a., Hamburg, S. IX–XLVIII.
- Pöggeler, O. 1986: Hegels Begegnung mit Preußen. In: Lucas/Pöggeler 1986, S. 311–352.
- Rorty, R. 1987: Der Vorrang der Demokratie vor der Philosophie. In: Solidarität oder Objektivität, Stuttgart, S. 82–125.
- Stein, J. (Hg.) 1914: Thibaut und Savigny, Berlin. Nd. Darmstadt 1959.
- Stewart, J. (Hg.) 1996: The Hegel Myths and Legends, Evanston.
- Wieacker, F. 1959: Gründer und Bewahrer, Göttingen.