

---

**Hegels Staatsphilosophie in der Kritik des frühen Marx**

Dissertation

zur Erlangung des Doktorgrades  
des Fachbereichs Humanwissenschaften  
der Universität Osnabrück

vorgelegt

von

Xiaochuan Xie

aus

Guangxi, China

Osnabrück, 2017

---

## **Inhaltsverzeichnis**

<b>EINLEITUNG .....</b>	<b>3</b>
<b>TEIL 1. HEGELS WEG ZUM STAATSBEGRIFF .....</b>	<b>12</b>
1. EINE GESCHICHTLICHE DEUTUNG DER ENTSTEHUNGSGESCHICHTE DES STAATSBEGRIFFS HEGELS .....	12
2. DIE REKONSTRUKTION DER ENTWICKLUNG DER SITTlichkeit .....	22
2.1 Einführung zu Hegels Bestimmungen der Sittlichkeit.....	22
2.2 Die Entwicklung des Geistes in der Familie .....	31
2.3 Die Entwicklung der Sittlichkeit in der bürgerlichen Gesellschaft .....	35
2.4 Das System der Bedürfnisse .....	40
2.5 Die „Rechtspflege“ als Hegels Vorstellung von der gesellschaftlichen Lösung der Konflikte der Bedürfnisse.....	56
2.6 Die „Polizei“ und „Korporation“: Hegels Einsicht in die Begrenztheit des äußeren Staates in der bürgerlichen Gesellschaft. ....	68
2.7 Hegels Unterscheidung des Staatsbegriffs von der bürgerlichen Gesellschaft ...	80
<b>TEIL 2. MARXENS KRITIK AN DEM MYSTIZISMUS IN DER SPEKULATIVEN PHILOSOPHIE HEGELS.....</b>	<b>90</b>
1. EINFÜHRUNG ZU MARXENS KRITIK AN HEGELS STAATSBEGRIFF.....	90
2. MARXENS KRITIK AN DEM HEGELSCHEN VERSUCH, DIE SITTlichen MOMENTE „FAMILIE“ UND „BÜRGERLICHE GESELLSCHAFT“ IM „STAAT“ ZU VEREINIGEN.....	94
2.1 Marxens Zweifel an dem Staat als sittliche Einheit.....	95
2.2 Marxens Kritik der Hegelschen Methode der Entwicklung des Staates als Vernunftbegriff.....	100
3. MARXENS KONKRETE KRITIK DES STAATES ALS VERNUNFTBEGRIFF .....	104
3.1 Marxens Kritik der fürstlichen Gewalt als begriffliche Einheit der Souveränität.....	104
3.1.1 Marxens Zweifel an der Grundbestimmung des politischen Staates.....	106
3.1.2 Marxens Kritik an Hegels Einheit des Staates als Idealität.....	109
3.1.3 Marxens Kritik an Hegels Bestimmung des Monarchen als eigentümlichen Menschen im Staate .....	117
3.2 Marxens Kritik an der Regierungsgewalt als Vermittlung der Souveränität zu deren Verwirklichung.....	128
3.2.1 Die Position der Regierungsgewalt in Hegels Rechtsphilosophie .....	128
3.2.2 Marxens Kritik der Hegelschen Unterscheidung zwischen dem besonderen und dem allgemeinen Interesse für die Regierungsgewalt.....	130
3.2.3 Marxens Kritik an Hegelschem Wissen von der Bürokratie .....	133
4. MARXENS KRITIK DER GESETZGEBENDEN GEWALT ALS VOLLENDUNG DER POLITISCHEN VERFASSUNG.....	139
4.1 Marxens Kritik an der Verwirklichung der allgemeinen und gültigen Souveränität durch die gesetzgebende Gewalt.....	140
4.2 Marxens Kritik an der Hegelschen Auffassung des politischen Standes.....	144
4.3 Marxens Kritik an der Bestimmung der gesetzgebenden Gewalt als versöhnende Mitte.....	154
<b>ABSCHLUSS.....</b>	<b>166</b>
<b>LITERATURVERZEICHNIS .....</b>	<b>189</b>

---

## Einleitung

Die Anregung zur vorliegenden Abhandlung, die sich auf die Interpretation zu Marxens Kritik an Hegels Rechtsphilosophie richtet, stammt aus Heribert Boeders Konzept der Logotektonik<sup>1</sup>, die darauf zielt, „von der Vernunft vernünftig zu reden“<sup>2</sup>. Für sein Konzept der Logotektonik ist Boeder überzeugt, dass die vernünftige Rede von der Vernunft sich bei der Anwendung der vernünftigen Kategorien für den Aufbau von „Vernunftgestalten“ eignet, die im Ganzen der Geschichte, Welt und Sprache den Unterschied zueinander ausmachen können. Angesichts dieses Konzepts hat Boeder das moderne Denken als eine eigenständige Denkfigur, also als ein Vernunft-Gefüge in drei gedanklichen Dimensionen gedeutet<sup>3</sup>. Die ganze Figur des modernen Denkens bezeichnet Boeder als „die Moderne in singularer Bedeutung“<sup>4</sup> und deutet als geschlossene Moderne, d.h. diese Figur des modernen Denkens wird in der Logotektonik sowohl von der Figur des Denkens der Metaphysik als auch von der Figur des

---

<sup>1</sup> Um das Verständnis für Boeders Logotektonik zu erleichtern, gebe ich hiermit nur eine Übersicht. Boeders Konzept für die Logotektonik konkretisiert sich in seiner Trilogie: *Topologie der Metaphysik* (1980), *Das Vernunft-Gefüge der Moderne* (1988) und *Die Installationen der Submoderne* (2006). Im ersten Werk dieser Trilogie, *Topologie der Metaphysik*, hat Boeder die geschichtlichen Gestalten der Metaphysik als Positionen (Topoi) der abgeschlossenen Bewegung der Metaphysik herausgearbeitet und in drei Epochen der Metaphysik bestimmt. Im Unterschied zur Geschichte der Metaphysik hebt Boeder danach im *Vernunft-Gefüge der Moderne* eine Singularität des modernen Denkens hervor, die sich in der hermeneutischen, der technikfunktionalen und der apokalyptischen Dimension ausführt. Für Boeder lassen diese drei Dimensionen die Welt als beherrschendes Element des modernen Denkens erkennbar werden. Die Eigentümlichkeiten der Submoderne bezeichnet Boeder mit seiner Darstellung des postmodernen Denkens in drei Reflexion-Figuren, die nicht nur eine Indifferenz gegenüber der Geschichte der Metaphysik betonen, sondern auch die Leistungen des modernen Denkens, nämlich die Dimensionen der Welt, auflösen. Am Ende seiner Trilogie stellt Boeder fest, dass die Logotektonik dem gegenwärtigen Denken, weil die heutigen Gedanken nicht auf dem Weg zur abendländischen Weisheiten führen können, durch ihre Unterscheidungen der Metaphysik zwischen dem modernen und dem postmodernen Denken einen vernünftigen Weg zur abendländischen Weisheiten eröffnet. Die Vollendung der Logotektonik liegt nach Boeder in nichts anderem als im Bauen der abendländischen Weisheiten zu Figuren, die anders als die Figuren des postmodernen Denkens sich darauf richten, die Inhalte der abendländischen Weisheiten klar und deutlich zu bestimmen und somit vernünftig darzustellen. Zur anfänglichen Darstellung des Konzepts der Logotektonik siehe: Heribert Boeder, „Was vollbringt die Erste Philosophie?“, in *Mitteilungen der Technischen Universität Carlo – Wilhemina zu Braunschweig*, Jahrgang VII, Heft III, Braunschweig, 1973; Außer in Boeders Trilogie kann die Entwicklung des Konzepts der Logotektonik auch in folgenden Aufsätzen gesehen werden: Heribert Boeder, „Die Unterscheidung der Vernunft“, in *Osnabrücker Philosophische Schriften*, Osnabrück, 1989; „Logotektonisch Denken“, in *Sapientia*, Argentinien, 1998; „Which Thinking Makes All the Difference?“ und „Is Totalizing Thinking Totalitarian?“, in *Seditions: Heidegger and the Limit of Modernity*, hrsg. u. übers. von Marcus Brainard, SUNY Press, Albany, 1997.

<sup>2</sup> Heribert Boeder, *Das Vernunft-Gefüge der Moderne*, S.16, Karl Alber Verlag, Freiburg/München, 1988.

<sup>3</sup> Vgl. Heribert Boeder, *Das Vernunft-Gefüge der Moderne*, S.15, Karl Alber Verlag, Freiburg/München, 1988.

<sup>4</sup> Heribert Boeder, *Das Vernunft-Gefüge der Moderne*, S.9 und S.12, Karl Alber Verlag, Freiburg/München, 1988.

---

postmodernen Denkens unterschieden und somit als Position hervorgehoben, in der sich die Vernünftigkeit des modernen Denkens zuerst durch dessen Bemühungen um die Gestaltung einer Welt des Menschen erschließt und sodann in den Grenzen dieser Welt, nämlich in Ankündigungen einer künftigen Welt erschöpft<sup>5</sup>. Denn das moderne Denken hat kein Interesse, wie Boeder betont, an der von Kant einmal bejahten Beschäftigung der reinen Vernunft mit sich selbst, sondern, so klingt es bei Boeder, „sie (sc. die moderne Vernunft) ist mit dem Anderen zu ihr (sc. der reinen Vernunft), mit einem ihr vorgängigen ‚Sein‘ beschäftigt – mit dessen geschichtlicher, weltlicher und sprachlicher Bestimmtheit. Da ist keine Idee, die sich in der physischen und geistigen Natur realisiert (...), sondern Geschichte, Welt und Sprache des von dieser Natur sich selbst überlassenden Menschen“<sup>6</sup>.

Im Unterschied zum Anliegen des modernen Denkens verweist Boeder darauf, dass das metaphysische Denken, zumal wenn es sich in der Position der Hegelschen Gedanken vollendet, stets seine Hauptaufgabe darin legt, dass sich die Metaphysik auf die Erfüllung der Bestimmung der Philosophie richtet, dass die Idee der reinen Vernunft nicht nur als an und für sich, sondern auch als bei sich selbst nachgewiesen werden soll<sup>7</sup>. Deswegen ist die Vollendung der neuzeitlichen Metaphysik nichts anderes als die vollkommene Identifizierung der Idee der Freiheit mit der Freiheit des Begriffs in Hegels System der philosophischen Wissenschaften. Diese Identifizierung stellt sich nach Boeder als das nur von Hegel programmhaft skizzierte System der Schlüsse zwischen drei Begriffen „Logisches“, „Natur“ und „Geist“ dar<sup>8</sup>. Mit der Identität von der Idee der Freiheit und der Freiheit des Begriffs ist es der Hegelschen Philosophie nach Boeder gelungen, die Bestimmung des freien Menschen aus dem Wissen der neuzeitlichen Weisheit in der metaphysischen Logik zu bergen und somit dieser Bestimmung eine begriffliche Verbindlichkeit durch das System der philosophischen Wissenschaften zu verleihen. Von der Verschiedenheit des Anliegens des metaphysischen und modernen Denkens her hat Boeder eine deutliche Grenze zwischen der Position der Hegelschen Gedanken und der Position der Marxschen markiert.

---

<sup>5</sup> Siehe Heribert Boeder, *Das Vernunft-Gefüge der Moderne*, S.15-19, Karl Alber Verlag, Freiburg/München, 1988; vgl. Heribert Boeder, Nachwort „Gegenwärts“, *Installationen der Submoderne*, S.415ff, Königshausen & Neumann Verlag, Würzburg, 2006.

<sup>6</sup> Heribert Boeder, *Das Vernunft-Gefüge der Moderne*, S.17, Karl Alber Verlag, Freiburg/München, 1988

<sup>7</sup> Vgl. „Die Vollendung der Metaphysik in der logischen Idee erbringt ebenso den Nachweis, daß die Philosophie ihre Bestimmung erfüllt hat, weil sie zur Gleichheit der ihrer Idee als der einen und vollkommenen Wissenschaft des ‚Reellen‘ gekommen ist, wie dieses sich in Natur und Geist auseinandergelegt.“, Heribert Boeder, *Topologie der Metaphysik*, S.44, Karl Alber Verlag, Freiburg/München, 1980.

<sup>8</sup> Siehe Heribert Boeder, *Topologie der Metaphysik*, S.44ff, Karl Alber Verlag, Freiburg/München, 1980.

---

Für Boeder steht die Auslegung von diesen Hegelschen und Marxschen Gedankengebäuden immer in der Gefahr, eine unzutreffende Kontinuität zwischen ihnen bloß aus einer hermeneutisch entfalteten Wirkungsgeschichte herzuleiten<sup>9</sup>. Die Annahme einer Kontinuität der Wirkungsgeschichte scheint Boeder, wenn er ihren eigenen Ursprung verfolgt, ein Produkt des modernen Denkens zu sein. Nach Boeder entspricht diese Kontinuität dem Bedürfnis nach einer solchen Deutung der menschlichen Geschichte, die nur dem Leben des Menschen und dessen Welt dient. Deswegen muss ein von dem modernen Denken unabhängiger Blick auf die Metaphysik vorher gegeben sein, bevor man auf eine Gestalt des modernen Denkens eingeht. Von dieser Einsicht her hat Boeder die Grenze zwischen der Hegelschen und Marxschen Position in Beziehung auf die Maßgabe einer Denkfigur, deren entsprechende gedankliche Sache und die Art und Weise des jeweils von jener Maßgabe bestimmten und zugleich sich dieser gedanklichen Sache anpassenden Denkens weiter so verdeutlicht, dass die Hegelschen Gedanken als Vollendung der Geschichte der Metaphysik und die Marxschen Gedanken als Eröffnung des modernen Denkens über das produktive Menschenwesen zu unterschiedlichen Auffassungen von der Maßgabe der Gedanken, der gedanklichen Sache und der Art und Weise des Denkens führen.

Nach Boeder regt Hegels Vollendung der Metaphysik sogleich die Abneigung gegen sie an, vor allem auch gegen die in der Metaphysik geborgene Bestimmung des Menschen: „Doch hat diese Vollendung unmittelbar ein Gefühl gegen das Ganze solchen Bestimmens als einer Fremdbestimmung des Menschen hervorgerufen.“<sup>10</sup>. Alle Formen des nachhegelschen Denkens haben also eine Eigenschaft gemeinsam, nämlich die gedankliche Abneigung gegen die Hegelsche Philosophie als vollbrachte Metaphysik. In der Abneigung des nachhegelschen Denkens gegen Hegels Philosophie verweist Boeder auf die Erschöpfung der neuzeitlichen Metaphysik: Hegels System der philosophischen Wissenschaften erschöpft alle gedanklichen Möglichkeiten des ursprünglichen Wissens von der Freiheit<sup>11</sup>. Die von Boeder durchgesetzte logotektonische Rekonstruktion der Vernunft-Gestalten der neuzeitlichen Metaphysik ist weder eine Wiederholung

---

<sup>9</sup> Als Beispiel für eine Interpretation nach dem Muster der Wirkungsgeschichte siehe Karl Löwith, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie*, J.B. Metzler Verlag, Stuttgart, 2004. Darin erkennt Löwith zwar Marxens Abkehr von der Hegelschen Philosophie durch dessen Kritik der politischen Ökonomie an, aber er besteht noch darauf: „... als ‚Materialist‘ blieb Marx ein Philosoph mit einem außerordentlichen historischen Sinn.“ (S.42) Aus Marxens Manifest der Kommunistischen Partei hebt Löwith das hervor, was er als „Geist des Prophetismus“ (S.52) bezeichnet, um die Wirkung der theologischen Teleologie auf Marxens Ankündigung des Kommunismus nachzuweisen. Aus einer solchen Lesart des Marxschen Denkens wird deutlich, dass die Wirkungsgeschichte auf der Vorstellung der Kontinuität der Gedanken beruht. Diese Vorstellung gründet sich nicht auf die Wahrheit der Sache der Gedanken, sondern auf deren Ähnlichkeit. Meine Arbeit distanziert sich von einer solchen Ähnlichkeit der Gedanken und konzentriert sich auf die jeweils eigene Sache der Hegelschen und Marxschen Positionen.

<sup>10</sup> Heribert Boeder, *Topologie der Metaphysik*, S.686, Karl Alber Verlag, Freiburg/München, 1980.

<sup>11</sup> Ebd.

---

noch ein Anschluss an die neuzeitliche Metaphysik. Vielmehr ist sie eine vernünftige Anerkennung, dass sich die neuzeitliche Metaphysik mit Hegels System der philosophischen Wissenschaften vollendet und damit erschöpft hat. Das nachhegelsche Denken verwandelt die Unterscheidung des Menschen von sich selbst in die Trennung des Menschen von einem Äußeren oder Fremden. Diese Verwandlung führt sofort zum Herabsinken des reinen Begriffs der Vernunft auf die Ebene des Menschen; sie stößt jeweils das moderne Denken an, die Bestimmung des Menschen von den Vernunftinteressen der neuzeitlichen Freiheit zu entfernen und zu versuchen, das noch ungewisse neue Menschenbild zu verdeutlichen. Es sind diese Versuche, die die neuen Wissenschaften über den Menschen als Ausgang des modernen Denkens verlangen. Die neuen Wissenschaften machen die Welt des modernen Denkens aus.

Die vorliegende Abhandlung übernimmt Boeders entschiedene Einsicht in die Grenze zwischen dem metaphysischen und dem modernen Denken als Voraussetzung. Aber anders als Boeders Ansatz zur Unterscheidung zwischen der Hegelschen und der Marxschen Position geht die vorliegende Abhandlung auf diese Unterscheidung nicht durch die Berufung auf das logotektonisch gebaute Ganze der Hegelschen und der Marxschen Position ein, sondern sie konzentriert sich zunächst auf die konkret bestimmten Stellen, an denen Hegel und Marx wirklich aufeinander treffen: an dem Staatsbegriff und dessen Momenten, die den Staat als innere Verfassung für sich ausmachen. Denn die vorliegende Abhandlung möchte darstellen, an welchen konkreten Schritten der Bruch zwischen dem metaphysischen und dem modernen Denken auftritt und wie dieser Bruch die Entwicklung der Marxschen Gedanken beeinflusst<sup>12</sup>. Weil von einem solchen Bruch hier schon von vornherein ausgegangen wird, versteht es von sich selbst, dass diese Abhandlung in der Tat von der Seite der Marxschen Gedanken<sup>13</sup>

---

<sup>12</sup> Zum Verhältnis von Hegels Philosophie und Marxens Denken gibt es einen neuen Ansatz der Deutung, der dieses Verhältnis nicht als wirklichen Bruch verstehen möchte. Ein solcher Ansatz besteht auf der Subordination des Marxschen Denkens unter Hegels Philosophie und behauptet, dass Hegels Philosophie, wenn Marx sie bestreitet und unterdrückt, doch den Ursprung vieler Aspekte der weiteren Entwicklung des Marxschen Denkens bildet. Das Verhältnis von Hegels Philosophie und Marxens Denken ist danach ein „gescheiterter Vatermord“ (a failed parricide). Siehe Roberto Finelli, Preface for *A Failed Parricide. Hegel and the Young Marx*, trans. by Peter D. Thomas and Nicola Iannelli Popham, P. XI, Brill, Leiden/Boston, 2015. Es scheint mir, dass ein solcher Ansatz noch auf der Vorstellung von der Kontinuität zwischen der Geschichte der Metaphysik und dem modernen Denken beruht. Boeders Logotektonik lässt uns schon erkennen, dass die Vorstellung von dieser Kontinuität nur ein Resultat des modernen Denkens ist, das die Geschichte der Metaphysik als eine bisherige Geschichte der Krise der Welt auslegen will. Auf dem Standpunkt meiner Dissertation soll ein angemessener Ansatz der Deutung zum Verhältnis von Hegel und Marx vor allem nicht von der Wirkung des modernen Denkens ausgehen und respektieren, dass die Geschichte der Metaphysik als vollbracht anerkannt werden muss.

<sup>13</sup> Meine Arbeit geht zwar von der Seite der Marxschen Gedanken aus, aber teilt nicht die erst später entwickelte Ansicht des Marxismus über das Verhältnis von Hegels Philosophie und Marxens Denken. Diese Ansicht steht also unter der Herrschaft der politischen Ideologie des Marxismus, die sich auf die Umwälzung des Kapitalismus in der bestehenden Welt richtet. Die prinzipielle Unterscheidung der vom Marxismus bestimmten Lesart des Verhältnisses von Hegels

---

ausgeht, also von der Figur des modernen Denkens her, und von daher die Grenze zwischen der Hegelschen und Marxschen Position beachtet. Aber um nicht blind zu werden für die deutliche Unterschiedenheit zwischen den Hegelschen und Marxschen Gedanken, muss die vorliegende Abhandlung im Prinzip diese beiden Ansätze für Gedanken unabhängig voneinander behandeln. Diese Anforderung würde dann berücksichtigt, wenn die logotektonische Einsicht in die Geschlossenheit der Metaphysik vorausgesetzt wird, nämlich dass die Metaphysik nichts anders als die Beschäftigung mit ihrer Vernunft selbst zu ihrer gedanklichen Aufgabe hat. Durch die Gebäude der gedachten Vernunftgestalten beweist die Logotektonik, dass die Aufgabe der Vernunft der Metaphysik jeweils nicht von außen gebrochen wird, sondern durch die Selbstvervollständigung der Vernunft erfüllt wird. Boeder betont, dass nur das moderne Denken dazu führt, durch das Hinausgehen über die Immanenz von den metaphysischen Gedanken und deren Themen seine eigenen Wege zu einem anderen Anfang zu eröffnen. Dies macht ebenso den einzigartigen Charakter des modernen Denkens, wieder mit Boeders Formulierung „die Moderne in singulärer Bedeutung“, aus.

Der erste Teil der Arbeit widmet sich der Deutung des Verhältnisses des Hegelschen Begriffs „Sittlichkeit“ zum Begriffs „Staat“, und zwar nicht aufgrund des ganzen Kapitels „Staat“ in Hegels *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, sondern nur nach den Passagen, die mit dem begrifflichen Anfang des Staatsbegriffs in der Sittlichkeit zu tun haben. Wegen der Parallelität der Marxschen Kommentierung in der Abfolge der Hegelschen Texte über die Bestimmungen der inneren Verfassung für sich soll der erste Teil der Arbeit mit der Diskussion über Hegels Einführung des Staatsbegriffs enden. Die Passagen, an denen Marx Hegels Gedanken über den Staat angreift, werden in den zweiten Teil der Abhandlung parallel zu Marxens Kritik gestellt. Um Hegels Positionierung des Staatsbegriffs zu verdeutlichen, möchte der erste Teil der Arbeit zuvor Auskunft über die Entstehungsgeschichte des Hegelschen Staatsbegriffs geben. So bestehen zwei Deutungen zur Entstehung des Staatsbegriffs: Die erste ist die geschichtliche Deutung, die zur Orientierung des Hegelschen Staatsbegriffs in seinem System der philosophischen Wissenschaften dient; sie skizziert die Entwicklung des

---

Philosophie und Marxens Denken ist die Unterscheidung zwischen dem reaktionären und revolutionären Standpunkt im Denken. Die Voraussetzung dieser Unterscheidung ist die Anerkennung, dass die Welt des Menschen dem Denken vorausgeht und sich als dessen Ursprung und Endzweck so geltend macht, dass sich das Denken nicht mehr auf seine eigene Vervollkommnung, sondern auf die Erfüllung der Ansprüche der Welt an das Denken konzentriert. Nach einer solchen Ideologie der Revolution bezeichnet man Hegels Philosophie also nicht mehr als Wissenschaft, die die Wahrheiten der menschlichen Welt in angemessener Form erkennen kann. Vielmehr interpretiert man im Ansatz des Marxismus Hegels Philosophie auch als eine Form der Ideologie, die zur Klasse der deutschen Bürger gehört, und stellt dadurch diese Philosophie in eine Parallele zu Marxens Denken. Als Beispiel für eine vom Marxismus bestimmte Lesart siehe Auguste Cornu, *Marx und die Entwicklung des modernen Denkens*, übers. von Josef Schlesinger, Dietz Verlag, Berlin, 1950; und auch Georg Lukács, „Zur philosophischen Entwicklung des jungen Marx, 1840-1844“, *Schriften zur Ideologie und Politik*, H. Luchterhand Verlag, Neuwied, 1967.

---

Staatsbegriffs. Hierbei möchte ich darstellen, wie Hegel entsprechend der Entwicklung seines Verständnisses über die angemessene Methode der Philosophie den Staatsbegriff in sein Konzept des Systems der philosophischen Wissenschaften integriert hat, und wie Hegel nach dem Muster des philosophischen Begriffs in seiner Wissenschaft der Logik seinen Staatsbegriff herausarbeitet, der für ihn ein Moment im Reich des Geistes ist. Durch die Integration des Staatsbegriffs in das System der philosophischen Wissenschaften befreit Hegel also diesen Staatsbegriff sowohl von der geschichtlichen Zufälligkeit der verschiedenen Staatsgestalten als auch von der gedanklichen Begrenztheit des menschlichen Denkens, das den Staat nur in der vorhandenen Welt betrachten will.

Die zweite Deutung in erstem Teil der Arbeit richtet sich auf die Erläuterung des begrifflichen Anfangs und der begrifflichen Sache des Staatsbegriffs. Dadurch möchte ich die begrifflichen Verhältnisse des Staatsbegriffs zum Begriff der Sittlichkeit herausarbeiten, um ein vom modernen Denken befreites und zugleich Hegels eigenem Ansatz entsprechendes Verständnis über den Staatsbegriff zu gewinnen. Dabei verkörpert Hegels Staatsbegriff „die in der freien Selbständigkeit des besonderen Willens ebenso allgemeine und objektive Freiheit“<sup>14</sup>. D.h. der Begriff der Freiheit wird nach Hegel nicht nur durch den individuellen Menschen verwirklicht und somit als besondere menschliche Freiheit bestimmt; vielmehr offenbart der Begriff der Freiheit auch ihre allgemeine und objektive Gestalt, und der Staatsbegriff ist demnach eigentlich eine begriffliche Erhebung dieser Gestalt der Freiheit in deren angemessene Begriffsform. Auf der Seite des Staatsbegriffs wird dieser nach den Entwicklungsphasen des Begriffs der Freiheit in Hegels philosophische Rechtswissenschaft und so in seine Philosophie des Geistes integriert: Der Staatsbegriff ist ein Moment des objektiven Geistes; er dient weder zur Herleitung einer ursprünglich auf den Menschen bezogenen Idee der Freiheit noch zur Begründung eines aus dem abstrakten Naturrecht abgeleiteten Prinzips der Freiheit. Vielmehr richtet sich Hegels Staatsbegriff auf die Vervollkommnung der Idee der Freiheit als eines logisch vollständigen Begriffs. Nur um dieser Vervollkommnung willen schließt Hegel nicht nur die Bestimmungen des inneren Staatsrechts und die Bestimmungen des äußeren Staatsrechts, sondern auch die Bestimmungen der Weltgeschichte in den Staatsbegriff ein. Hegels Bestimmung der gesamten Struktur des Staatsbegriffs hat ihren Sinn nur innerhalb des Hegelschen Systems der philosophischen Wissenschaften. Denn außerhalb dieses Systems, nämlich außerhalb des Vorsatzes, die Idee der Freiheit logisch zu vervollkommen, verliert Hegels Bestimmung der gesamten Struktur des Staatsbegriffs ihren theoretischen Zweck. So erscheint mir, dass man die Vervollkommnung der Idee der Freiheit als den theoretischen Hauptzweck des

---

<sup>14</sup> Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, Einteilung, § 33, S.52, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2013. Vgl. Hegel, Gesammelte Werke, Band 14, § 33, S.49, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2009.

---

Hegelschen Staatsbegriffs auffassen sollte.

Der zweite Teil der Arbeit befasst sich mit Marxens Kritik an den Passagen, die Hegels Bestimmungen der inneren Verfassung für sich, also die Bestimmungen der unmittelbaren Gestalt des Hegelschen Staatsbegriffs, enthalten. Entsprechend der Abfolge der Marxschen Kommentierung zu Hegels Passagen teilt sich der zweite Teil der Arbeit in vier Kapitel auf. Das erste Kapitel enthält eine kleine Einführung zu Marxens Kritik an Hegels Staatsbegriff. Es möchte Auskunft über den Kontext dieser Kritik geben. Das zweite Kapitel widmet sich Marxens Kritik an Hegels Versuch, die sittlichen Momente „Familie“ und „bürgerliche Gesellschaft“ im „Staat“ zu vereinigen. Hierbei richtet sich Marxens Kritik gegen Hegels Positionierung des Staatsbegriffs in der Totalität der Sittlichkeit. Das zweite Kapitel möchte darstellen, wie Marx die von Hegel aus dem Rechtssystem abgeleitete Einheit der Sittlichkeit kritisiert, und aus welchem Grund sich Marx von der Hegelschen Begründung für die begriffliche Einheit der Sittlichkeit im Rahmen des Staates entfernt. Beim dritten Kapitel des zweiten Teils der Abhandlung geht es um Marxens Kritik an der „daseienden“ Vernünftigkeit des Staates. Indem Hegel den Monarchen und die Personen der Bürokratie als Dasein der vernünftigen Verfassung bestimmt, wirft Marx dementsprechend seinen kritischen Blick auf die Hegelschen Bestimmungen des Menschen im Staat. Es geht zunächst um Marxens unmittelbare Reaktion auf die Bestimmung des Menschen im Rahmen des Hegelschen Staatsbegriffs. Verfolgt man die geschichtliche Entwicklung der Marxschen Gedanken, so muss man davon ausgehen, dass der junge Marx keine Planung für ein eigenständiges Werk über das Menschenwesen oder über die Bestimmung des Menschen hinterlassen hat. Der Bestimmung des Wesens des Menschen und den dafür einschlägigen Problemen begegnet Marx nicht erst durch seine unmittelbare Lektüre der Hegelschen Rechtsphilosophie, sondern schon durch die Vermittlung der Religionskritik der Linkshegelianer, hauptsächlich durch die Vermittlung der Gedanken Feuerbachs, der nicht bloß die Religion oder deren Gestalten, sondern die Religiosität des neuzeitlichen Denkens, also den Glauben im menschlichen Denken, zum Anliegen seiner Religionskritikmacht<sup>15</sup>. Der große Gewinn der Feuerbachschen Religionskritik ist sein Beweis, „daß der Inhalt und Gegenstand der Religion ein durchaus menschlicher ist, (...), daß das Geheimnis der Theologie die Anthropologie, des göttlichen Wesens das menschliche Wesen ist.“<sup>16</sup> Mit dieser Entlarvung des Wesens der Religion behauptet Feuerbach, dass „der notwendige Wendepunkt der Geschichte“<sup>17</sup> nichts anderes als die Rückkehr zu dem menschlichen

---

<sup>15</sup> Zu Feuerbachs Auffassung von Religionsgestalten sowie zur Zielsetzung seiner Religionskritik vgl. Hui Dai, Von Feuerbachs Weltanschauung zu Marx' und Nietzsches Besinnung auf die Welt der Moderne, S.3-6, S.10, S.34-43, Königshausen & Neumann Verlag, Würzburg, 2006; auch Boeders Vorwort zu demselben Werk, S.XIII-XIV.

<sup>16</sup> Ludwig Feuerbach, Das Wesen des Christentums, Gesammelte Werke, Band 5, S.443, Akademie Verlag, Berlin, 1984.

<sup>17</sup> Ebd.

---

Gattungswesen sein kann, das nach Feuerbach auf der den Menschen gemeinsamen Sinnlichkeit beruht. Obwohl Marx mit dem abstrakten Gattungswesen des Menschen, das Feuerbach als „Einheit der Vernunft, Liebe und Wille“<sup>18</sup> bezeichnet, nicht zufrieden ist<sup>19</sup>, erfährt er dabei doch die gleiche Forderung des modernen Denkens nach der notwendigen Rückkehr zum Wesen des wirklichen und lebendigen Menschen. Eben mit Hinblick auf diese notwendige Rückkehr zum Wesen des wirklichen und lebendigen Menschen findet Marx Hegels Bestimmungen des Monarchen als natürliche Person und seine Bestimmungen der Beamten als individuelle Menschen im Staat zweifelhaft. Wie Feuerbach im Wesen der Religion und in der Gestalt des Gottes ein Muster der Entfremdung des Menschen von seinem eigenen Wesen gefunden hat, entdeckt Marx ebenso aus Hegels Bestimmungen des Monarchen, des Gottes in der Sphäre des Staates, und seinen Bestimmungen der Bürokratie ein gleiches Muster für Entfremdung.

Das letzte Kapitel geht auf Marxens Kritik an der gesetzgebenden Gewalt ein, die Hegel als Vollendung der politischen Verfassung, also als Vollendung der inneren

---

<sup>18</sup> Ludwig Feuerbach, Das Wesen des Christentums, Gesammelte Werke, Band 5, S.31, Akademie Verlag, Berlin, 1984.

<sup>19</sup> Über Marxens Unzufriedenheit mit Feuerbachs Begriff „Gattungswesen“ hat Luca Basso eine andere Meinung. Er geht davon aus, dass der Ausgangspunkt der frühen Schriften von Marx in nichts anderem als im Begriff „Gattungswesen“ zu suchen sei. Siehe Luca Basso, Marx and Singularity. From the early writings to the Grundrisse, trans. by Arianna Bove, P.26, Brill, Leiden/Boston, 2012. Zum Verständnis für Marxens Anschluss an Feuerbach ist Karl Löwiths Deutung des Verhältnisses von Hegels Philosophie und den nachhegelschen Gedanken bahnbrechend. In seinem Werk *Von Hegel zu Nietzsche* versetzt Löwith Hegels Philosophie und die nachhegelschen Gedanken in einen gemeinsamen Kontext, in dem die Lösungen der Krisen der Zeit, also die Krise der christlichen Religion und der bürgerlichen Gesellschaft, zur Aufgabe des Denkens gemacht werden. Nach Löwith versucht Hegel die Krisen der Zeit gerade dadurch zu versöhnen, dass er den Gegensatz der Vernunft des Denkens zur Wirklichkeit der Welt in die absolut reine Philosophie integriert und ihn als Ausdruck des innerlichen Widerspruches der Philosophie interpretiert. Gegenüber Hegel grenzen sich die nachhegelschen Gedanken als verschiedene Strömungen ab, die sich gemeinsam darauf richten, Hegels Versöhnung von Vernunft und Wirklichkeit aufzulösen. So stellen Feuerbachs und Marxens Denken zwar unterschiedliche, aber auf den gleichen Zweck sich richtende Phasen der Auflösung der Hegelschen Philosophie dar. Siehe Karl Löwith, *Von Hegel zu Nietzsche*, S.84-85, S. Fischer Verlag, Frankfurt am Main 1969. Eine ähnliche Lesart des Verhältnisses von Hegels Philosophie und den nachhegelschen Gedanken siehe auch in Jürgen Habermas' *Der philosophische Diskurs der Moderne*, S.68-69, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1985. Zwar entwickelt Habermas im Sinne des modernen Projekts, das auf sich selbst beziehende Subjekt zu gestalten, seine eigene Orientierung über die Hegelsche Philosophie, und zwar anders als in Löwiths Deutung. Und doch nimmt er noch die grundsätzliche Einsicht in die gemeinsame Bemühung der nachhegelschen Gedanken um die Auflösung der Hegelschen Philosophie an. Zur neuen Forschung, die noch auf Löwiths Ansatz eingeht, siehe Warren Breckman, *Marx, the Young Hegelians, and the Origins of Radical Social Theory. Dethroning the Self*, P.3-15, Cambridge University Press, Cambridge, 1998. Was den Standpunkt meiner Dissertation betrifft, stimme ich diesen Ansatz nicht zu. Meine Dissertation verzichtet auf jede nachträgliche Einschätzung, ob Hegel die Aufgabe der Lösung der Krisen des Denkens erfüllt hat oder nicht. Denn in einer solchen Einschätzung wird Hegels Philosophie als Vollendung der Metaphysik immer missverstanden: Die Vervollkommnung der Idee der Freiheit zum logisch vollständigen Begriff wird dabei nicht als erfolgreiche Erfüllung der Bestimmung der Vernunft erkannt, sondern als gescheiterte Versöhnung in der Trennung von Vernunft und Wirklichkeit bezeichnet.

---

Seite des unmittelbaren Staatsbegriffs als Volkgeist, bestimmt. Dadurch möchte ich zeigen, wie Marx an der Bestimmung des Zwei-Kammer-Systems des Parlaments sowie an dem Verhältnis des Abgeordneten zum Volk Hegels Negation gegenüber dem gesellschaftlichen Sein als Wesen des Menschen erfährt. Für Marx beziehen sich die Bestimmungen der gesetzgebenden Gewalt bei Hegel auf die Wirkungen der Hegelschen Ersetzung der empirischen Wirklichkeit des Staates durch eine von ihm selbst erfundene philosophische Wirklichkeit und Wirksamkeit auf die bestehenden Institutionen des Staates. Verglichen mit den Resultaten der neuzeitlichen bürgerlichen Revolutionen weist Marx Hegels Auffassung von der gesetzgebenden Gewalt zurück und bezeichnet sie als anachronistisch, als entstellte Wirklichkeit der modernen Welt.

---

## **Teil 1. Hegels Weg zum Staatsbegriff**

### **1. Eine geschichtliche Deutung der Entstehungsgeschichte des Staatsbegriffs Hegels**

Hegels Auffassung vom Staatsbegriff wird zuerst in einer seiner frühen Schriften, in „Die Verfassung Deutschlands“ entfaltet. Hier beschäftigt sich Hegel bereits mit dem Thema „Verfassung des Staates“. Es geht um Hegels Konzept für eine neue und realitätsnahe Verfassung des Staates, die man für die noch nicht zu einem Zentralstaat vereinten deutschen Einzelstaaten am Ende des 18. Jahrhunderts geltend machen könnte. Gegenüber dem von ihm betonten geschichtlichen Umstand, „Deutschland ist kein Staat mehr“<sup>20</sup>, entwickelt Hegel seine erste Auffassung vom Staatsbegriff, dass der Staat die Einheit einer Menschenmenge, die auf der Identität im gemeinschaftlichen Leben der Menschen beruht und sich somit als ein Volk darstellt, repräsentieren und verfechten soll. Hegel geht davon aus: „Eine Menschenmenge kann sich nur einen Staat nennen, wenn sie zur gemeinschaftlichen Verteidigung der Gesamtheit ihres Eigentums verbunden ist.“<sup>21</sup> Mit Bezug auf den Staat als Verteidigung des Eigentums hebt Hegel die politische Gewalt des Staates und deren Funktion als Erhaltung der einheitlichen Staatssouveränität hervor: „Daß eine Menge einen Staat bilde, dazu ist notwendig, daß sie eine gemeinsame Wehre und Staatsgewalt bilde.“<sup>22</sup> Indem Hegel die politische Gewalt zum Kern des Staatsbegriffs macht, unterscheidet er gerade „dasjenige, was notwendig ist, daß eine Menge ein Staat und eine gemeinschaftliche Gewalt sei, und dasjenige, was nur eine besondere Modifikation dieser Gewalt ist und nicht in die Sphäre des Notwendigen, sondern für den Begriff in die Sphäre des mehr oder weniger Besseren, für die Wirklichkeit aber in die Sphäre des Zufalls und der Willkür gehört“<sup>23</sup>. Methodisch formuliert Hegel dabei den Staatsbegriff zwar nicht auf die Weise der später entwickelten spekulativen Methode, also der Logik, aber er verwendet eine Reduktionsmethode, um die Notwendigkeit des Staatsbegriffs, also die Gewalt des Staates zur Verteidigung und

---

<sup>20</sup> Hegel, Die Verfassung Deutschlands, in Werke, Band 1, Frühe Schriften, S.461, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1986. Vgl. Hegel, Gesammelte Werke, Band 5, S.162, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1998.

<sup>21</sup> Hegel, Die Verfassung Deutschlands, in Werke, Band 1, Frühe Schriften, S.472, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1986. Vgl. Hegel, Gesammelte Werke, Band 5, S.165, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1998.

<sup>22</sup> Hegel, Die Verfassung Deutschlands, in Werke, Band 1, Frühe Schriften, S.473, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1986. Vgl. Hegel, Gesammelte Werke, Band 5, S.166, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1998.

<sup>23</sup> Hegel, Die Verfassung Deutschlands, in Werke, Band 1, Frühe Schriften, S.474, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1986. Vgl. Hegel, Gesammelte Werke, Band 5, S.166-167, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1998.

---

Erhaltung seiner einheitlichen Souveränität, von Vorstellungen der Staatslehre und Erscheinungen der Geschichte abzutrennen; er hebt somit die Wichtigkeit des Begreifens der Notwendigkeit eines Begriffs und die Wichtigkeit des Ausschließens des Zufalls und der Willkür für eine wissenschaftliche Untersuchung des Staatsbegriffs hervor.

Im Sinne der höchsten Gewalt schließt Hegels Staatsbegriff inhaltlich hierbei alle Faktoren wie z.B. die Ansprüche von privaten Personen, der gesellschaftlichen Korporationen und der Kirche aus der Notwendigkeit des Staates aus. Hegel nimmt in der *Verfassung Deutschlands* nur die Bestimmungen der politischen Gewalt zu den notwendigen Bestimmungen des Staatsbegriffs und nur die Angelegenheiten, die sich auf die Erzeugung und die Erhaltung der politischen Gewalt des Staates beziehen, zum Hauptanliegen der Arbeit an der Gestaltung einer möglichen Verfassung des einheitlichen Deutschlands<sup>24</sup>. Es sei angemerkt, dass Hegel bei der Unterscheidung zwischen der Notwendigkeit des Staatsbegriffs von dessen Zufälligkeiten schon die Einflüsse der Verschiedenheiten der Sitte, Bildung und Sprache der Menschen auf die Vereinigung der individuellen Menschen zu einem Staat berücksichtigt. Obwohl diese Verschiedenheiten nach Hegel nur zu den Zufälligkeiten gegenüber der politischen Gewalt des Staates gezählt werden dürfen, bewirken sie jedoch für die Identität der Menschen als ein Volk und somit auf „Geist und Kunst der Staatsorganisationen“<sup>25</sup> ein.

Zum Verhältnis der politischen Gewalt zu anderen Faktoren betont Hegel in der *Verfassung Deutschlands* einerseits die Unterwerfung aller anderen Bestimmungen des Privatrechts und des öffentlichen Rechts unter die der politischen Gewalt und verbindet diese mit der Figur des Monarchen<sup>26</sup>. Andererseits lässt er jedoch die Freiheit des individuellen Menschen und die Autonomie der bürgerlichen Gesellschaft keineswegs beiseite, sondern er gesteht ihnen den angemessenen Raum zu<sup>27</sup>. Denn Hegel erkennt nicht nur die Heiligkeit der Freiheit der individuellen Menschen an, mehr noch, er beobachtet auch den Nutzen oder

---

<sup>24</sup> Siehe Hegel, *Die Verfassung Deutschlands*, in *Werke*, Band 1, Frühe Schriften, S.577, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1986. Vgl. Hegel, *Gesammelte Werke*, Band 5, S.154-155, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1998.

<sup>25</sup> „(...) solche heterogenen und zugleich die mächtigsten Elemente vermag, wie im großgewordenen römischen Reiche die überwiegende Schwere der Gewalt, so in den modernen Staaten Geist und Kunst der Staatsorganisationen zu überwältigen und zusammenzuhalten, so daß Ungleichheit der Bildung und der Sitten ein notwendiges Produkt sowie eine notwendige Bedingung, daß die modernen Staaten bestehen, werden.“, Hegel, *Die Verfassung Deutschlands*, in *Werke*, Band 1, Frühe Schriften, S.477, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1986. Vgl. Hegel, *Gesammelte Werke*, Band 5, S.171, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1998.

<sup>26</sup> Siehe Hegel, *Die Verfassung Deutschlands*, in *Werke*, Band 1, Frühe Schriften, S.479, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1986. Vgl. Hegel, *Gesammelte Werke*, Band 5, S.173, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1998.

<sup>27</sup> Siehe Hegel, *Die Verfassung Deutschlands*, in *Werke*, Band 1, Frühe Schriften, S.479-482, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1986. Vgl. Hegel, *Gesammelte Werke*, Band 5, S.173-175, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1998.

---

Vorteil der individuellen Freiheit für die Verwirklichung der politischen Gewalt des Staates<sup>28</sup>. Von diesem Verhältnis der politischen Gewalt zur Freiheit der individuellen Menschen her ist Hegels erste Auffassung vom Staatsbegriff als sein erster theoretischer Versuch zu sehen, die Verwirklichung der individuellen Freiheit in die Entfaltung der einheitlichen Staatssouveränität zu integrieren. Hegels „Vorschläge zur Reform der Verfassung“ erscheinen also als Resultate dieser theoretischen Integration.

Entsprechend der Entwicklungsphasen der Hegelschen Gedanken unternimmt seine Auffassung vom Staatsbegriff auch eine Entwicklung von einer noch unreifen Denkfigur zu seinem reifen Konzept für ein System der philosophischen Wissenschaften. Nach der frühen Verfassungsdiskussion äußert sich Hegel während seiner Jenaer Zeit wieder über den Staat in seiner fragmentarischen Schrift *System der Sittlichkeit*, und zwar nicht mehr im Rahmen einer methodischen Beliebigkeit, sondern mit einem deutlichen Bewusstsein von der Methode, die er von der Methode der Schellingschen Philosophie übernommen und gemäß seinem Thema entwickelt hat<sup>29</sup>. Mit Bezug auf die Einführung der philosophischen Methode in sein Denken stellt Hegel den Staat nicht mehr beziehungslos dar, sondern er bettet diesen in seine systematische Formulierung des Begriffs „Sittlichkeit“ ein und bestimmt ihn somit als ein dem System der Sittlichkeit angehöriges Element.

Im *System der Sittlichkeit* ist die Sittlichkeit nach Hegel ein Begriff, der alle subjektive und objektive Bestimmtheit des Individuums überwindet und zugleich dessen Wesen in die Form der allgemeinen Gültigkeit des absoluten Begriffs erhebt. So bezeichnet Hegel die Sittlichkeit als „ein klares und zugleich absolut reiches Wesen, ein vollkommenes sich Objektivsein und Anschauen des Individuums in dem Fremden, also die Aufhebung der natürlichen Bestimmtheit und Gestaltung, völlige Indifferenz des Selbstgenusses“<sup>30</sup>. In dieser Sittlichkeit ordnet Hegel den Staat und dessen Bestimmungen dem Volk unter, weil er das Volk als Form der Sittlichkeit begreift<sup>31</sup>. Als Form der Sittlichkeit stellt das Volk nach Hegel die „organische Totalität“<sup>32</sup> der Sittlichkeit dar, und die Staatsbestimmungen wie z.B. die begrifflichen Stufen des Regierungsbegriffs

---

<sup>28</sup> Siehe Hegel, *Die Verfassung Deutschlands*, in *Werke*, Band 1, Frühe Schriften, S.482ff, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1986. Vgl. Hegel, *Gesammelte Werke*, Band 5, S.175-176, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1998.

<sup>29</sup> Vgl. Herbert Schnädelbach, *Hegels praktische Philosophie*, S.76-81, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 2000; Walter Jaeschke, *Hegel Handbuch, Leben-Werk-Schule*, S.152, J.B. Metzler Verlag, Stuttgart, 2010

<sup>30</sup> Hegel, *System der Sittlichkeit*, *Gesammelte Werke*, Band 5, S.324, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1998.

<sup>31</sup> Siehe Hegel, *System der Sittlichkeit*, *Gesammelte Werke*, Band 5, S.325ff, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1998.

<sup>32</sup> Hegel, *System der Sittlichkeit*, *Gesammelte Werke*, Band 5, S.237, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1998.

---

gelten Hegel dementsprechend als inhaltliche Momente, die unter diese Totalität gestellt werden sollen. Im Sinne der organischen Totalität verknüpft das Volk nach Hegel die Bestimmungen des Staates mit den Bestimmungen des individuellen Menschen, und zwar nur durch das methodische Verhältnis der gegenseitigen Subsumtion der „Anschauung“ und des „Begriffs“ untereinander<sup>33</sup>. Für Hegel stellt das Volk gerade die absolute Identität der allgemeinen Bestimmungen der Sittlichkeit mit den natürlichen und gesellschaftlichen Bestimmungen der individuellen Menschen dar: „Alle Beziehung auf Bedürfnis und Vernichten ist aufgehoben, und das Praktische, welches mit dem Vernichten des Objekts anfangt, ist in sein Gegenteil, in Vernichten des Subjektiven übergegangen, so daß das Objektive die absolute Identität von beiden ist.“<sup>34</sup> Zu Hegels Formulierung des Volks als Form der Sittlichkeit ist festzustellen, dass das Volk die Stelle der absoluten Identität nicht darum einnehmen kann, weil sich die Bestimmung des Volks als Identität auf den historischen Grund stützt oder dem gegenwärtigen Zustandsmuster anpasst, sondern darum, weil dieser Bestimmung ein begrifflich zwangsläufiger Grund für die gesamte Bewegung des Begriffs „Sittlichkeit“ dessen begrifflicher Absolutheit zugeteilt wird. Die Einführung der Methode lässt also ein Muster für Hegels nachträglichen Ansatz zum Staatsbegriff erkennbar werden: er bestimmt einen über dem individuellen Menschen stehenden Begriff der Allgemeinheit durch eine zuvor ausgearbeitete, sachlogisch angemessene Methode der logischen Kategorien; er rechtfertigt diesen Begriff nicht durch die unmittelbare Berufung auf die empirische Sache oder das geschichtliche Wissen, sondern durch die Berufung auf ein System, in dem Hegel die empirische Sache oder das geschichtliche Wissen in die der methodischen Struktur der logischen Kategorien sich anpassenden Begriffe verwandelt.

Eben wegen der Einführung der Methode stellt Hegel die inhaltlichen Bestimmungen des Staates nicht mehr nach ihrem thematischen Bezug zur Sache wie z.B. Bildung und Entwicklung der Staatssouveränität dar, sondern nach ihrem begrifflichen Verhältnis, und zwar dazu, inwiefern sich die Bestimmungen des Staates zur Vervollständigung des Begriffs „Sittlichkeit“ verhalten. Mit Bezug auf die Begriffsvollständigkeit der Sittlichkeit unterscheidet Hegel nach „den Momenten ihrer Idee (sc. der Idee der Sittlichkeit)“<sup>35</sup> näher die Bestimmungen des Staates in die stabile Seite, „die Sittlichkeit als System, ruhend“<sup>36</sup>, und die dynamische Seite, „die Regierung“<sup>37</sup>; durch ihre eigenen Entwicklungen bringen

---

<sup>33</sup> Siehe Hegel, System der Sittlichkeit, Gesammelte Werke, Band 5, S.279-280, S.323-327, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1998.

<sup>34</sup> Hegel, System der Sittlichkeit, Gesammelte Werke, Band 5, S.326-327, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1998.

<sup>35</sup> „Diese Totalität muß betrachtet werden nach den Momenten ihrer Idee, und zwar so: zuerst die Ruhe derselben, oder die Staatsverfassung, alsdann ihre Bewegung oder die Regierung; ...“, Hegel, System der Sittlichkeit, Gesammelte Werke, Band 5, S.327, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1998.

<sup>36</sup> Ebd.

<sup>37</sup> Ebd.

---

diese beiden, wie Hegel damals so überzeugt ist, die begriffliche Absolutheit, also die radikal selbstbezogene Entfaltung der sittlichen Totalität zum Vorschein. Im Kontrast zu Hegels späterer Auffassung von der Totalität der Sittlichkeit in *Grundlinien der Philosophie des Rechts* von 1821 hat Hegel, obwohl er im *System der Sittlichkeit* die Bestimmungen der gesellschaftlichen Tätigkeiten der Menschen schon zur Diskussion gestellt hat, offenbar der bürgerlichen Gesellschaft, die später als Mitte zwischen dem individuellen Menschen und dem Staat geltend gemacht wird, keine selbstständige Gestalt gegeben und daher die Familie auch nicht als Natürlichkeit der Sittlichkeit von der Natürlichkeit der Person abgetrennt. Dies führt zugleich dazu, dass Hegel den Anfang der Sittlichkeit nicht in die Familie, sondern direkt in die Staatsverfassung setzt, und dass er in der Tat allen Inhalt der organischen Totalität der Sittlichkeit wie z.B. die Bestimmungen des Systems der menschlichen Bedürfnisse und des Systems der Gerechtigkeit unter die Sphäre der Regierung subsumiert.

Neben Hegels Bemühungen um die Positionierung des Begriffs „Geist“ in einem System der philosophischen Wissenschaften in seiner Jenaer Zeit ist die erste Ausgabe der Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften von 1817 als das erste veröffentlichte Werk zu sehen, in dem Hegel angesichts der von ihm ausgearbeiteten Bestimmungen der logischen Kategorien, also der spekulativen Logik, das Verhältnis zwischen der Sittlichkeit und dem Geist im System der philosophischen Wissenschaften<sup>38</sup> dargestellt hat: In der Passage „Philosophie des Geistes“ macht Hegel die Begriffe „Recht“, „Moralität“ und „Sittlichkeit“ zu derjenigen dreifachen Konstellation, die nach dem gesamten Muster der logischen Lehre des Begriffs, also nach den Verhältnissen von den logischen Kategorien „unmittelbarer Begriff“, „Urteil“ und „Schluss“ aufgestellt wird<sup>39</sup>. Nach Hegel stellt gerade die Gesamtheit dieser Konstellation den objektiven Geist dar, und die Verhältnisse ihrer Momente „Recht“, „Moralität“ und „Sittlichkeit“, also ihre logische Bewegung, drücken dementsprechend die Entwicklung des objektiven Geistes aus. In der Entwicklung des objektiven Geistes lässt sich die Orientierung der Sittlichkeit nach Hegel im System der philosophischen Wissenschaften so erkennen: „die Sittlichkeit ist die Vollendung des objectiven Geists, nicht nur die Wahrheit des Rechts und der Moralität, als ihre Einheit, sondern des subjectiven und objectiven Geistes selbst. Sie ist nemlich die Freyheit als der allgemeine

---

<sup>38</sup> Zur Bedeutung der Systematisierung der Wissenschaften sei angemerkt, dass Hegel durch die Bildung eines Systems seine Idee der Wahrheit, die nur in einem Ganzen wahrhaft nachweisbar ist, einlösen will, damit er die Eigentümlichkeit der spekulativen Philosophie gegenüber anderen Wissenschaften hervorhebt. Vgl. Walter Jaeschke, *Hegel Handbuch, Leben-Werk-Schule*, S.260, J.B. Metzler Verlag, Stuttgart, 2010; auch Arnim Regenbogen, *Chronik der philosophischen Werke*, S.354, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2012.

<sup>39</sup> Siehe Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1817), *Gesammelte Werke*, Band 13, §401, S.224, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2000. Zur Anwendung der philosophischen Methode auf die Wissenschaft siehe auch: Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Vorrede, S.6, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2013. Vgl. Hegel, *Gesammelte Werke*, Band 14, S.5-6, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2009.

---

vernünftige Willen“<sup>40</sup>.

Was den Inhalt dieser Sittlichkeit betrifft, sei zunächst angemerkt, dass Hegel zwar in der ersten Ausgabe seiner *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* von 1817 seine Wissenschaft der Logik schon entwickelt hat, dass aber die Auffassung von der Totalität der Sittlichkeit als Staatsverfassung, die Hegel im *System der Sittlichkeit* ausgedrückt hat, noch die Gestaltung der Sittlichkeit in der Enzyklopädie prägt: die Einzelheit des individuellen Menschen wird als Extrem in den Gegensatz zum anderen Extrem, also zur Allgemeinheit der Sittlichkeit, gesetzt<sup>41</sup>, und die bekannte dreifache Struktur des Begriffs „Sittlichkeit“ von Familie, bürgerlicher Gesellschaft und Staat hat Hegel in der ersten Ausgabe der Enzyklopädie nur programmatisch erwähnt; er hat diese Struktur der Sittlichkeit erst in seinen Vorlesungen über die Philosophie des Rechts von 1819-1821 und dann in seinem veröffentlichten Werk *Grundlinien der Philosophie des Rechts* von 1821 vollkommen offengelegt<sup>42</sup>.

Auch da, wo Hegel hierbei die dreifache Struktur der Sittlichkeit noch nicht hervorgehoben hat, lässt er doch die Position des objektiven Geistes innerhalb des Systems der philosophischen Wissenschaften erkennbar werden. Als „Zurückkommen aus der Natur“<sup>43</sup> hat der Geist nach Hegel seine Freiheit so darzustellen, dass er „von allem Aeusserlichen und von seiner eigenen Aeusserlichkeit, seinem Seyn abstrahiren, und die Negation seiner individuellen Unmittelbarkeit, den unendlichen Schmerz ertragen, d.i. in dieser Negativität identisch für sich seyn“<sup>44</sup> kann. Für diesen so frei seienden Geist hebt Hegel auch hervor, dieser Geist entfalte seine Allgemeinheit als seinen grundsätzlichen Charakter<sup>45</sup> und daher sei das Offenbaren dieser Allgemeinheit sein eigentümliches Verfahren<sup>46</sup>. Gerade auf dieses Offenbaren bezieht sich die

---

<sup>40</sup> Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1817), *Gesammelte Werke*, Band 13, §430, S.232, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2000.

<sup>41</sup> Siehe Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1817), *Gesammelte Werke*, Band 13, § 432, § 436 und §438, S.232 und S.235, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2000. Vgl. *System der Sittlichkeit*, *Gesammelte Werke*, Band 5, S.327, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1998; auch Walter Jaeschke, *Hegel Handbuch, Leben-Werk-Schule*, S.260, J.B. Metzler Verlag, Stuttgart, 2010.

<sup>42</sup> Vgl. „Es handelt sich nicht um eine gültige Darstellung des ‚Systems der Wissenschaft‘ – dessen ersten Teil nun nicht mehr die Phänomenologie, sondern die Wissenschaft der Logik bildet –, sondern lediglich um einen ‚Grundriß‘ dieses Systems ‚Zum Gebrauch seiner Vorlesungen‘ – nach damals zwar nicht mehr allgemein geforderten, aber noch weithin üblichen Praxis, Vorlesungen ein Lehrbuch zu Grunde zu legen“, Walter Jaeschke, *Hegel Handbuch, Leben-Werk-Schule*, S.260, J.B. Metzler Verlag, Stuttgart, 2010.

<sup>43</sup> Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1817), *Gesammelte Werke*, Band 13, § 300, S.179, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2000.

<sup>44</sup> Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1817), *Gesammelte Werke*, Band 13, § 301, S.179, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2000.

<sup>45</sup> Siehe Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1817), *Gesammelte Werke*, Band 13, § 302, S.179, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2000.

<sup>46</sup> Siehe Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1817),

---

Position des objektiven Geistes. Denn das Offenbaren der Allgemeinheit des freien Geistes löst sich nur so ein, dass dieses Offenbaren eigentlich das „Erschaffen derselben (sc. der Welt) als seines Seins (sc. des Geistes)“ ist, „in welchem er (sc. der Geist) die Positivität und Wahrheit seiner Freyheit hat“<sup>47</sup>. Die Bestimmung des Geistes als objektiv ist demnach ein Teil des Offenbarens des Geistes. Für das Verhältnis all dieser Teile dieses Offenbarens zur Gesamtheit des Geistes nimmt Hegel an: „die verschiedene Stufen der Tätigkeit des Geistes sind die Stufen seiner Befreyung, in deren absoluten das Vorfinden seiner Welt als einer vorausgesetzten, das Erzeugen derselben als eines von ihm gesetzt, und die Befreyung von ihr eins und dasselbe sind“<sup>48</sup>. Verglichen mit der Gesamtheit des Geistes ist der objektive Geist endlich, aber seine Endlichkeit hat ganz andere Bedeutung als sonst. Nach Hegel liegt die Endlichkeit des Geistes in „der Unangemessenheit des Begriffs und der Realität mit Bestimmung, daß sie ein Scheinen innerhalb seiner ist, – ein Schein, den er sich selbst als eine Schranke setzt, um durch Aufheben derselben für sich die Freyheit als sein Wesen zu haben und zu wissen“<sup>49</sup>. Aus dem Zitat ist festzustellen, dass die Endlichkeit des objektiven Geistes auch als ein Resultat des Erschaffens des Geistes, also ein absichtliches Produkt für das Offenbaren der allgemeinen Freiheit des Geistes ist.

Über die Position des objektiven Geistes hinaus bringt Hegel in der ersten Ausgabe der Enzyklopädie auch seine Auffassung von der Sittlichkeit als Vollendung der gesamten Entwicklung des subjektiven und objektiven Geistes ans Licht<sup>50</sup>. Diese Vollendung tritt nach Hegel in derjenigen Endphase der Entwicklung der Sittlichkeit auf, in der sich der Geist als sittlicher darstellt, und zwar: nicht nur als einzelner Geist, „der in einem bestimmten Volk seine Wirklichkeit hat“<sup>51</sup>, und auch nicht nur als ein gegenüber einem anderen stehender einzelner Geist<sup>52</sup>, sondern als ein bestimmter Volkgeist, der „eine durch sein besonderes Prinzip bestimmte Entwicklung seiner Wirklichkeit in derselben, – eine Geschichte“<sup>53</sup> hat. Die Vollendung des subjektiven und objektiven Geistes ist demnach die Entwicklung des Geistes als bestimmter Volksgeist zum Weltgeist in der allgemeinen Weltgeschichte. Der einzelne Geist als bestimmter Volkgeist ist nur ein „Träger der dießmaligen Entwicklungsstufe des allgemeinen Geistes in seinem Dasein“<sup>54</sup> und

---

Gesammelte Werke, Band 13, § 303, S.180, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2000.

<sup>47</sup> Ebd.

<sup>48</sup> Hegel, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1817), Gesammelte Werke, Band 13, § 306, S.181, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2000.

<sup>49</sup> Ebd.

<sup>50</sup> Siehe Hegel, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1817), Gesammelte Werke, Band 13, § 429 und § 430, S.232, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2000.

<sup>51</sup> Hegel, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1817), Gesammelte Werke, Band 13, §442, S.237, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2000.

<sup>52</sup> Siehe Hegel, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1817), Gesammelte Werke, Band 13, § 443- § 447, S.237-238, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2000.

<sup>53</sup> Hegel, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1817), Gesammelte Werke, Band 13, § 448, S.238, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2000.

<sup>54</sup> Hegel, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1817), Gesammelte

---

und die objektive Wirklichkeit des Willens dieses allgemeinen Geistes. Demnach vermag der einzelne Geist weder über „sein jedes maliges Eigenthums“<sup>55</sup> noch über „eine besondere Stufe“<sup>56</sup> hinaus zu gehen. Nach Hegel ist die Entwicklung des Geistes zum Weltgeist „die Befreyung der sittlichen Substanz von ihren Besondernheiten, in denen sie in den einzelnen Völkern wirklich ist“<sup>57</sup>. Im Hinblick auf seine Hervorhebung von der Endlichkeit des subjektiven und objektiven Geistes als Unangemessenheit des Begriffs und dessen bestimmte Realität deutet Hegel in der Bestimmung der Sittlichkeit als Vollendung des subjektiven und objektiven Geistes nur an, dass in der Weltgeschichte der Geist, indem dieser die Bestimmtheit der Zeit oder der Geschichte für seine Freiheit und Allgemeinheit erkennt und offenlegt, sogleich die Notwendigkeit, von der von ihm selbst gesetzten geistigen Welt auf die angemessene und unbegrenzte Sphäre des Geistes, also auf die Sphäre der Philosophie des absoluten Geistes, auszugehen, aus der Weltgeschichte selbst erfährt. Für Hegel ist die Vollendung des subjektiven und objektiven Geistes demnach zugleich als Eröffnung des Wegs zum absoluten Geist zu verstehen.

Mit der Bestimmung der Position des objektiven Geistes und der Bestimmung der Sittlichkeit als dessen Vollendung in der ersten Ausgabe der Enzyklopädie kennzeichnet Hegel den Anfang und das Ende der Entwicklung des objektiven Geistes deutlich. Obwohl diese erste Ausgabe Hegels Idee des Systems der philosophischen Wissenschaften noch nicht vollkommen entfaltet hat<sup>58</sup>, lässt Hegel doch durch den in ihr gekennzeichneten Anfang und das Ende der Entwicklung des objektiven Geistes die Orientierung der Hegelschen *Grundlinien der Philosophie des Rechts* innerhalb seines Systems der philosophischen Wissenschaften erkennbar werden. Diese Orientierung bestätigt Hegel am Anfang der Vorrede der *Grundlinien*, und zwar in Hinsicht auf deren Thema: „Dieses Lehrbuch (sc. Grundlinien) ist eine weitere, insbesondere mehr systematische Ausführung derselben Grundbegriffe, welche über diesen Teil der Philosophie in der von mir sonst für meine Vorlesungen bestimmten *Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften* (Heidelberg 1817) bereits enthalten sind.“<sup>59</sup> Was Hegel zum Gegenstand der Philosophie des Rechts zählt, ist gerade dasselbe, was er zum Inhalt der Entwicklung des objektiven Geistes rechnet. In der Einleitung der *Grundlinien* macht Hegel ebenso deutlich, dass der Anfang der Rechtswissenschaft, also der Philosophie des Rechts, weil sie „ein Teil der

---

Werke, Band 13, § 450, S.238, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2000.

<sup>55</sup> Ebd.

<sup>56</sup> Ebd.

<sup>57</sup> Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1817), *Gesammelte Werke*, Band 13, § 449, S.238, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2000.

<sup>58</sup> Siehe Walter Jaeschke, *Hegel Handbuch, Leben-Werk-Schule*, S.260, J.B. Metzler Verlag, Stuttgart, 2010.

<sup>59</sup> Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts, Vorrede*, S.5, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2013. Vgl. Hegel, *Gesammelte Werke*, Band 14, S.5, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2009.

---

Philosophie“<sup>60</sup> ist, kein selbstständiger und selbstbezüglicher Anfang, sondern „das Resultat und die Wahrheit von dem ist, was vorhergeht und was den sogenannten Beweis desselben ausmacht“<sup>61</sup>. Und der Abschnitt in der Einleitung der Grundlinien, in dem Hegel den Boden des Rechts als das Geistige und den Ausgangspunkt des Rechts als den freien Willen bestimmt, erinnert auch direkt an den Abschnitt über das Offenbaren des allgemeinen freien Geistes<sup>62</sup> in der ersten Ausgabe der Enzyklopädie. Aufgrund dieser Verbindung des Begriffs „das Recht“ mit dem Begriff „Geist“ ist „das Rechtssystem“, mit dem Hegel das System der Rechtsbegriffe meint, zweifellos „das Reich der verwirklichten Freiheit, die Welt des Geistes aus ihm selbst hervorgebracht, als eine zweite Natur“<sup>63</sup>.

Die Methode, die Hegel als „spekulative Erkenntnisweise“<sup>64</sup> bezeichnet und in den *Grundlinien der Philosophie des Rechts* verwendet, stimmt zwar ihrem Ursprung nach mit Hegels eigener Wissenschaft der Logik überein, aber sie kann nicht völlig auf diese Logik bezogen werden. Dies ist bereits in der ersten Ausgabe der Enzyklopädie bestätigt<sup>65</sup>. Denn die Logik hat nur die reinen Gedanken, also das Denken selbst in der Wissenschaft der Logik zum Gegenstand, während die in der Philosophie des Rechts angewandte Logik das Rechtssystem zum Gegenstand hat. Wegen der Verschiedenheit des Gegenstandes hat Hegel für die Philosophie des Rechts in der Tat nur diejenigen bestimmten Konstellationen der logischen Kategorien von der Wissenschaft der Logik übernommen, die geeignet sind, auf der Seite der logischen Lehre selbst einen vollkommenen logischen Rahmen auszumachen. So können nur die logischen Kategorien von „Begriff als solcher“, „Urteil“ und „Schluss“ die Kontur des subjektiven Begriffs in der Lehre vom Begriff zeichnen. Auf der anderen Seite des besonderen Systems der Rechtsbegriffe muss sich die Unterscheidung zwischen dem Ganzen und seiner Gliederung der Rechtsbegriffe hervorheben lassen<sup>66</sup>. So verkörpert z.B. die Einteilung des Rechtssystems nach Hegel „überhaupt nicht eine äußerliche, nach irgendeinem oder mehreren aufgenommenen Einteilungsgründen gemachte äußere

---

<sup>60</sup> Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Einleitung, § 2, S.21, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2013. Vgl. Hegel, *Gesammelte Werke*, Band 14, § 2, S.23., Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2009.

<sup>61</sup> Ebd.

<sup>62</sup> Siehe Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1817), § 303, *Gesammelte Werke*, Band 13, S.180, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2000.

<sup>63</sup> Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Einleitung, § 4, S.31, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2013. Vgl. Hegel, *Gesammelte Werke*, Band 14, § 4, S.31, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2009.

<sup>64</sup> Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Vorrede, S.6, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2013. Vgl. Hegel, *Gesammelte Werke*, Band 14, S.5, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2009.

<sup>65</sup> Zum methodologischen Verhältnis zwischen Enzyklopädie von 1817 und Grundlinien von 1821 vgl. Ludwig Siep, *Vernunftrecht und Rechtsgeschichte. Kontext und Konzept der Grundlinien im Blick auf die Vorrede*, in G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, hrsg. von Ludwig Siep, S.14, Akademie Verlag, Berlin, 1997.

<sup>66</sup> Vgl. Ludwig Siep, *Vernunftrecht und Rechtsgeschichte. Kontext und Konzept der Grundlinien im Blick auf die Vorrede*, in G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, hrsg. von Ludwig Siep, S.15, Akademie Verlag, Berlin, 1997.

---

Klassifizierung eines vorhandenen Stoffes, sondern das immanente Unterscheiden des Begriffes selbst“<sup>67</sup>, also die Phasen der Entwicklung des freien Willens oder der Freiheit als Begriff. Hegels Absicht bei der Anwendung seiner spekulativen Logik auf die Gegenstände der Rechtswissenschaft ist es, die Philosophie des Rechts von der positiven Rechtswissenschaft zu unterscheiden und sie zu einer philosophischen Wissenschaft zu machen. Diese Absicht beruht auf nichts anderem als auf Hegels Orientierung des objektiven Geistes an seinem System der philosophischen Wissenschaften. Nur von seiner Idee eines Systems der philosophischen Wissenschaften her sieht Hegel die Notwendigkeit, die Rechtsbegriffe von den geschichtlichen oder sachbezogenen Vorstellungen über das Wesen des Rechts zu unterscheiden und eine philosophische Rechtswissenschaft zu entwickeln, die sich nur auf das, was als Begriff des Rechts gedacht werden soll, konzentriert.

---

<sup>67</sup> Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, Einteilung, § 33, S.53, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2013. Vgl. Hegel, Gesammelte Werke, Band 14, § 33, S.49, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2009.

---

## **2. Die Rekonstruktion der Entwicklung der Sittlichkeit**

### **2.1 Einführung zu Hegels Bestimmungen der Sittlichkeit**

In den *Grundlinien* verortet Hegel ausdrücklich den Staatsbegriff in der dreifachen Struktur der Sittlichkeit, deren Bestimmungen in der Konstellation mit den Bestimmungen des abstrakten Rechts und der Moralität das ganze System der Rechtsbegriffe ausmachen<sup>68</sup>. Im Verhältnis zum ganzen Rechtssystem dieses Begriffs verkörpert der Staatsbegriff „die in der freien Selbständigkeit des besonderen Willens ebenso allgemeine und objektive Freiheit“<sup>69</sup>, d.h. der Begriff „Freiheit“ wird nach Hegel nicht nur im individuellen Menschen verwirklicht und als besondere menschliche Freiheit bestimmt; vielmehr offenbart der Begriff „Freiheit“ in der Sphäre der besonderen menschlichen Freiheit auch ihre allgemeine und objektive Gestalt, und der Staatsbegriff ist demnach eigentlich eine begriffliche Erhebung dieser Gestalt der Freiheit in deren angemessene Begriffsform. Hierbei wird deutlich, dass Hegel in der Tat nicht die inhaltlich bestimmte Freiheit oder deren Gestalten, sondern den Begriff „Freiheit“ selbst zu seinem Anliegen macht, und dass der Staatsbegriff gerade nach Hegels Auffassung von den Entwicklungsphasen des Begriffs „freier Wille“ oder „Freiheit“ ins Rechtssystem gesetzt wird.

In der kleinen Einführung des Sittlichkeit-Kapitels (§ 142-§ 157) der Hegelschen Rechtsphilosophie bietet Hegel eine Erklärung darüber an, wie die Sittlichkeit, ausgehend von der Moralität, die Selbsterkenntnis und die Verwirklichung des freien Willens vereint. Beim ersten Schritt dieser Einführung sind die Eigenschaften der Selbsterkenntnis des freien Willens in der Sittlichkeit zu beachten. Denn die unmittelbare Selbsterkenntnis des freien Willens tritt in der Sittlichkeit zunächst als Wissen von „der Einheit des Begriffs des Willens und seines Daseins“<sup>70</sup> auf, und zwar als ein Resultat aus der Entwicklung der Moralität Moralität in Gestalt des reinen Gewissens. Bei diesem Schritt geht es gerade um den Übergang des objektiven Geistes als freier Wille von dessen Subjektivität zu

---

<sup>68</sup> Siehe Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Einteilung, § 33, S.52, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2013. Zur Systemgliederung der Philosophie des Rechts vgl. auch Arnim Regenbogen, *Chronik der philosophischen Werke*, S.357-358, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2012.

<sup>69</sup> Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Einteilung, § 33, S.52, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2013. Vgl. Hegel, *Gesammelte Werke*, Band 14, § 33, S.49, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2009.

<sup>70</sup> „Indem diese Einheit des *Begriffs des Willens* und seines Daseins, welches der besondere Wille ist, Wissen ist, ist das Bewußtsein des Unterschiedes dieser Momente der Idee vorhanden, aber so, daß nunmehr jedes für sich selbst die Totalität der Idee ist und sie zur Grundlage und Inhalt hat.“ Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 143, S.155, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2013. Vgl. Hegel, *Gesammelte Werke*, Band 14, § 143, S.137, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2009.

---

dessen Objektivität, d.h. zu den allgemein gültigen Bestimmungen des objektiven Geistes.

Die Sittlichkeit ist durch die Aufhebung der Moralität als „das lebendige Gute“<sup>71</sup> bestimmt. Die Lebendigkeit des Guten bedeutet die Wirklichkeit des objektiven Geistes als Sittlichkeit und deren Bewegung, die sich nach dem Prinzip der subjektiven Idee der Hegelschen Logiklehre entfaltet. Ausgehend von der Moralität als Moment des objektiven Geistes beschränkt sich das lebendige allgemeine Gute nicht mehr auf die Einseitigkeit der Subjektivität des freien Willens oder Abstraktheit des allgemeinen Guten<sup>72</sup>, es macht sich nicht mehr als ein sollendes Gutes gegenüber einer ihm äußerlichen Welt geltend. Gegen diese Einseitigkeiten greift vielmehr das lebendige allgemeine Gute, die wirkliche Idee der Freiheit, in sich selbst die Notwendigkeit seiner Verwirklichung als seine eigene innere Bestimmung auf. Dadurch beschreitet das Gute einen Weg mit dem Ziel, sich selbst in der äußerlichen Welt des objektiven Geistes wiederzuerkennen und sich als die wahrhafte Wirklichkeit der Idee der Freiheit zu begreifen<sup>73</sup>. Nach Hegel hat die Sittlichkeit deswegen als das lebendige Gute unmittelbar einerseits „in dem Selbstbewusstsein sein Wissen, Wollen“, und andererseits „durch dessen Handeln seine Wirklichkeit“<sup>74</sup>, denn der objektive Geist als Sittlichkeit hat bereits in sich selbst die subjektive Selbsterkenntnis über die Allgemeinheit des Guten, über die Allgemeinheit der Idee der Freiheit mit ihrer objektiven Verwirklichung vereint.

Bei der Moralität gerät das Handeln noch als zufälliges in den Widerspruch

---

<sup>71</sup> „Die Sittlichkeit ist die *Idee der Freiheit*, als das lebendige Gute, das in dem Selbstbewusstsein sein Wissen, Wollen und durch dessen Handeln seine Wirklichkeit, so wie dieses an dem sittlichen Sein seine an und für sich seiende Grundlage und bewegenden Zweck hat, – der *zur vorhandenen Welt und zur Natur des Selbstbewusstseins gewordene Begriff der Freiheit*.“ Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, § 142, S.155, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2013. Vgl. Hegel, Gesammelte Werke, Band 14, § 142, S.137, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2009.

<sup>72</sup> Vgl. „Die *Sittlichkeit* ist die Vollendung des objektiven Geistes, die Wahrheit des subjektiven und objektiven Geistes selbst. Die Einseitigkeit von diesem ist, teils seine Freiheit *unmittelbar* in der Realität, daher im Äußeren, der *Sache*, teils in dem Guten als einem abstrakt Allgemeinen zu haben; die Einseitigkeit des subjektiven Geistes ist, gleichfalls abstrakt gegen das Allgemeine in seiner innerlichen Einzelheit selbstbestimmend zu sein.“ Hegel, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaft im Grundrisse (1830), § 513, S.402, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1991. Vgl. Hegel, Gesammelte Werke, Band 20, § 513, S.515, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1992.

<sup>73</sup> Siehe „Hier nur so viel, daß die Natur des Beschränkten und Endlichen – und solches sind hier das abstrakte, nur *sein sollende* Gute und die ebenso abstrakte, nur *gut sein sollende* Subjektivität – *an ihnen selbst* ihr Gegenteil, das Gute seine Wirklichkeit und die Subjektivität (das Moment der *Wirklichkeit* des Sittlichen) das Gute, haben, aber daß sie als einseitige noch nicht *gesetzt* sind als das, was sie *an sich* sind.“ Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, Anmerkung zu § 141, S.153, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2013. Vgl. Hegel, Gesammelte Werke, Band 14, Anmerkung zu § 141, S.135, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2009.

<sup>74</sup> Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, § 142, S.155, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2013. Vgl. Hegel, Gesammelte Werke, Band 14, § 142, S.137, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2009. Es sei angemerkt, dass hier in Unterschied zum Selbstbewusstsein des Verstandes es beim Selbstbewusstsein um den freien Willen, um die Gestalt des objektiven Geistes geht.

---

zwischen dem allgemeinen Guten und der Subjektivität des Geistes, der dabei noch als reines Gewissen des moralischen Subjekts erscheint. Obwohl die Idee des Guten durch das reine Gewissen die Erkenntnis über sich als absolute Allgemeinheit des Guten erhält, hängt diese Allgemeinheit des Guten bei der Verwirklichung noch völlig von der Willkür des moralischen Subjekts ab. Im moralischen Subjekt erkennt Hegel in dessen höchster Gestalt, nämlich im reinen Gewissen, die Unfähigkeit der subjektiven Freiheit, im Begriff des moralischen Subjekts die Möglichkeit für die Wahl zum Bösen zu tilgen; die subjektive Freiheit für die Entscheidung des moralischen Subjekts kann die Notwendigkeit für die Verwirklichung des Guten nicht gewähren<sup>75</sup>. In der Sittlichkeit dagegen erscheint das Handeln nach Hegel nicht mehr als zufälliges und willkürliches in der Verwirklichung des allgemeinen Guten. Das Handeln hat dort „an dem sittlichen Sein seine an und für sich seiende Grundlage und bewegenden Zweck“<sup>76</sup>. Auf die allgemeine Verwirklichung der Idee der Freiheit hin tritt die Sittlichkeit auch als letztes Moment des Begriffs der Freiheit auf, der „der zur vorhandenen Welt und zur Natur des Selbstbewusstseins gewordene Begriff“<sup>77</sup> ist.

Durch Aufhebung der sich auf sich selbst beschränkenden Subjektivität des freien Willens bewahrt die Sittlichkeit in sich das, was als objektiver Geist das abstrakte Recht und die Moralität durchdringt. In Hinsicht auf den Inhalt der sittlichen Bestimmungen gelten das abstrakte Recht und die Moralität noch als unterschiedliche Momente der wirklichen Idee der Freiheit. Weil die Sittlichkeit nichts als die wirkliche Idee der Freiheit und deren Verwirklichung zu ihren Bestimmungen hat, so bleiben diese beiden Momente der Freiheitsidee „Grundlage und Inhalt“<sup>78</sup> für die Erkenntnis der Sittlichkeit, die sich zum an und für sich seienden Moment der Freiheitsidee bestimmt. In Hinsicht auf die Form der Sittlichkeit hebt zwar die sittliche Substanz die einseitige Absolutheit der Subjektivität auf, bewahrt sie aber noch in der sittlichen Substanz als Form der Subjektivität. Dadurch, dass die sittliche Substanz „Unterschiede in sich“<sup>79</sup> setzen kann, bietet sie sich als dasjenige dar, was als diese aufgehobene Subjektivität in

---

<sup>75</sup> Siehe Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, § 140 – §141, S.138-154, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2013. Vgl. Hegel, Gesammelte Werke, Band 14, § 140 – §141, S.122-136, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2009.

<sup>76</sup> Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, § 142, S.155, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2013. Vgl. Hegel, Gesammelte Werke, Band 14, § 142, S.137, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2009.

<sup>77</sup> Ebd.

<sup>78</sup> Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, § 142 – § 144, S.155, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2013. Vgl. Hegel, Gesammelte Werke, Band 14, § 142 – § 144, S.137, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2009.

<sup>79</sup> „Das objektive Sittliche, das an die Stelle des abstrakten Guten tritt, ist die durch die Subjektivität *als unendliche Form konkrete* Substanz. Sie setzt daher *Unterschiede* in sich, welche hiermit durch den Begriff bestimmt sind und wodurch das Sittliche einen festen *Inhalt* hat, der für sich notwendig und ein über das subjektive Meinen und Belieben erhabenes Bestehen ist, die *an und für sich seienden Gesetze und Einrichtungen*.“ Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, § 144, S.155, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2013. Vgl. Hegel, Gesammelte Werke, Band 14, § 144, S.137, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2009.

---

der sittlichen Substanz selbst liegt. Das Setzen ist das Selbstgeben des Inhalts der sittlichen Substanz. Der subjektiven Form der sittlichen Substanz entsprechend ist der Inhalt als „ein über das subjektive Meinen und Belieben erhabenes Bestehen“<sup>80</sup> bestimmt, das sich in der Sittlichkeit an den „an und für sich seienden Gesetzen und Einrichtungen“<sup>81</sup> zeigt.

In der Sittlichkeit stellt der objektive Geist auch das, was „die Freiheit oder der an und für sich seiende Wille als das Objektive, Kreis der Notwendigkeit“<sup>82</sup> geltend macht, im System der sittlichen Bestimmungen dar. Die Objektivität der Sittlichkeit wird in der Systematik der sittlichen Bestimmungen dargestellt. Diese Bestimmungen sind die auf der „Notwendigkeit“ im Sinne des logischen Begriffs bei Hegel beruhenden „Mächte“ der Sittlichkeit, die „das Leben der Individuen regieren“<sup>83</sup>. Gegenüber ihnen erscheinen die Individuen als ihre Akzidenzen, die durch sich selbst, nämlich durch ihre Tätigkeiten unter den sittlichen Bestimmungen, die „Vorstellung, erscheinende Gestalt und Wirklichkeit“<sup>84</sup> der sittlichen Substantialität, das allgemeine Wesen der Individuen, ausdrücken.

Das Für-sich-sein der sittlichen Substanz bedeutet, dass die Erkenntnis der sittlichen Substanz sich selbst zum Gegenstand hat<sup>85</sup>. Insofern bestimmt sich die Erkenntnis der sittlichen Substanz zu einer Selbstkenntnis. Als Gegenstand ihrer eigenen Erkenntnis stellt sich die sittliche Substanz als zweite Natur, die in Gestalt der „Autorität und Macht“<sup>86</sup> in der sittlichen Welt erscheint, für die subjektive Seite der Sittlichkeit dar. Laut Hegel ist die sittliche Substanz als zweite Natur höher als die erste, die physische Natur<sup>87</sup>. Denn die in der physischen Natur dargestellte Vernünftigkeit bleibt noch außerhalb des Geistes in Verbindung mit der Zufälligkeit, die der denkende Begriff innerhalb der physischen Natur nicht

---

<sup>80</sup> Ebd.

<sup>81</sup> Ebd.

<sup>82</sup> „Daß das Sittliche das *System* dieser Bestimmungen der Idee ist, macht die Vernünftigkeit desselben aus. Es ist auf diese Weise die Freiheit oder der an und für sich seiende Wille als das Objektive, Kreis der Notwendigkeit, dessen Momente die sittlichen Mächte sind, welche das Leben der Individuen regieren und in diesen als ihren Akzidenzen ihre Vorstellung, erscheinende Gestalt und Wirklichkeit haben.“ Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, § 145, S.156, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2013. Vgl. Hegel, Gesammelte Werke, Band 14, § 145, S.137-138, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2009.

<sup>83</sup> Ebd.

<sup>84</sup> Ebd.

<sup>85</sup> „Die Substanz ist in diesem ihrem *wirklichen Selbstbewußtsein* sich wissend und damit Objekt des Wissens. Für das Subjekt haben die sittliche Substanz, ihre Gesetze und Gewalten einerseits als Gegenstand das Verhältnis, daß *sie sind*, im höchsten Sinne der Selbständigkeit, – eine absolute, unendlich festere Autorität und Macht als das Sein der Natur.“ Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, § 146, S.156, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2013. Vgl. Hegel, Gesammelte Werke, Band 14, § 146, S.138, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2009.

<sup>86</sup> Ebd.

<sup>87</sup> Vgl. Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, Anmerkung zu § 146, S.156, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2013. Vgl. Hegel, Gesammelte Werke, Band 14, § 146, S.138, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2009.

---

durchdringen kann. Im Unterschied zu dem Verhältnis der physischen Natur zum Begriff erscheint die Sittlichkeit dem Geist in Gestalt des subjektiven freien Willens nicht mehr als äußerliche und fremde, sondern als innere Natur, und zwar derart, dass darin jedes in der Entwicklung des objektiven Geistes entwickelte Subjekt (die Person, das moralische Subjekt, das Mitglied eines Volks etc.) sein allgemeines Wesen finden kann. Auf dem Standpunkt der Subjektivität des Geistes drückt das Subjekt also sein unmittelbares Verhältnis zur Sittlichkeit als „sein Selbstgefühl“<sup>88</sup> aus, das diejenige Unmittelbarkeit dieser Identität des sittlichen Subjekts mit der sittlichen Substanz bezeichnet, in der das Subjekt die ihm erscheinenden Bestandteile der sittlichen Welt unmittelbar als seine eigenen Elemente fühlt, als das, was „natürlich“ aus der Idee der Freiheit stammt.

Durch die Entwicklung der Moralität, in der das moralische Subjekt die Spitze seiner Subjektivität erreicht, zeigt sich das Subjekt bereits als freies Individuum im reinen Gewissen. Darin drückt sich die Individualität in ihrer absoluten Selbständigkeit gegenüber allem, was ihm nicht eigen ist, aus. Mit der Aufhebung der Moralität bewahrt zwar die Sittlichkeit diese Individualität des Subjekts, aber sie wird nach der unmittelbaren Einheit der Sittlichkeit in das oben besagte identische Verhältnis zur sittlichen Substanz gesetzt. So erscheint das Verhältnis des Individuums zur sittlichen Substanz in den bindenden Pflichten für dieses Individuum. Die sittlichen Pflichten üben ihre einschränkenden Kräfte auf das Individuum nur insofern aus, als es noch nicht seine Natürlichkeit überwindet und noch auf die Subjektivität des freien Willens setzt. Denn es behält in sich selbst noch die subjektive Freiheit und beharrt darauf, nur nach seiner Willkür zu handeln. Beschränkt sich das Individuum noch auf die Subjektivität des objektiven Geistes, so gibt es der subjektiven Freiheit den Anlass, sich des unangemessenen Ortes zu bemächtigen, der in Wahrheit zur allgemeinen Freiheit als solcher gehört. Wegen dieser falschen Verortung kann das Individuum als freies Subjekt in Umstände versetzt werden, nach denen es die Freiheit nicht mehr genießt, vielmehr an Abhängigkeit, Gedrücktheit und Eitelkeit des Subjekts<sup>89</sup> leidet. Deswegen sieht Hegel die Unterwerfung des Individuums unter die sittlichen Pflichten als Befreiung, bei denen es um keine Befreiung des Menschen, sondern eigentlich um die Befreiung der Freiheit selbst im Sinne ihres Begriffs geht. In diesem Sinne ist das Individuum befreit in dreierlei Hinsichten<sup>90</sup>: sein Wille ist

---

<sup>88</sup> „Andererseits sind sie dem Subjekte nicht ein *Fremdes*, sondern es gibt das *Zeugnis des Geistes* von ihnen als von *seinem eigenen Wesen*, in welchem es sein *Selbstgefühl* hat und darin als seinem von sich ununterschiedenen Elemente lebt, – ein Verhältnis, das unmittelbar noch identischer als selbst *Glaube* und *Zutrauen* ist.“ Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, § 147, S.156, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2013. Vgl. Hegel, Gesammelte Werke, Band 14, § 147, S.138, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2009.

<sup>89</sup> Vgl. Alex Honneth, *Leiden an Unbestimmtheit*, S.70ff., Reclam Verlag, Stuttgart, 2001.

<sup>90</sup> Siehe Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, § 149, S.158, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2013. Vgl. Hegel, Gesammelte Werke, Band 14, § 149, S.139-140, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2009.

---

befreit von der Natürlichkeit des Menschen, seine Subjektivität von der Besonderheit des moralischen Subjekts und seine Freiheit von der Unwirklichkeit der subjektiven Idee.

Vom Standpunkt des Individuums aus spielt das Verhältnis zwischen sittlicher Substanz und Individuum eine andere Rolle. Dieses Verhältnis des Individuums stellt sich anders als in der Vereinigung der Allgemeinheit mit der Wirklichkeit in der Sittlichkeit dar. Es geht vielmehr aus von einer „Angemessenheit des Individuums an die Pflichten der Verhältnisse“<sup>91</sup>, genauer: der Angemessenheit seiner individuellen Besonderheiten an jene Vereinigung. Wegen der Bindung an die individuellen Besonderheiten wird dieses Verhältnis als Tugend des Individuums dargestellt, mit der sich das Individuum nach jener Vereinigung richtet und seine Unterwerfung unter die sittlichen Bestimmungen als die Rechtschaffenheit seines Charakters bestimmt. Die in der Tugend hervorgebrachte Rechtschaffenheit gilt hier als eine von dem Geist geprägte Erhebung des natürlichen Charakters des Individuums in den sittlichen Charakter, mit dem sich das Individuum gegen seine Willkür, Zufälligkeit und Natürlichkeit zum Dasein der sittlichen Substanz ausbildet. Daraufhin ist es leicht zu sehen, dass beim Moment der Sittlichkeit das Individuum nicht mehr in seiner subjektiven Sphäre der Freiheit stehen bleibt, sondern sich notwendig auf die sittlichen Bestimmungen bezieht, die als das von ihm „ununterschiedene Element“<sup>92</sup> der Sittlichkeit gelten. In der Sicht des Individuums, so stellt Hegel es sich vor, erhalten deswegen die sittlichen Bestimmungen die Gestalt der zweiten Natur, die „die an die Stelle des ersten bloß natürlichen Willens gesetzt und die durchdringende Seele, Bedeutung und Wirklichkeit ihres Daseins ist“<sup>93</sup>.

Die einheitliche Sittlichkeit ist wegen der Erhebung des freien Willens aus der Moralität substantiell, und zwar sie stellt sich in der sittlichen Substanz dar, die in sich selbst das allgemeine Gute der Idee und die im einzelnen moralischen Subjekt durchgesetzte Verwirklichung dieses Guten vereint. Die Sittlichkeit erscheint dem Individuum als „der als Welt lebendige und vorhandene Geist“<sup>94</sup>, der die sittlichen Bestimmungen in der Welt der Individuen beherrschbar macht. Das Vorhandene der sittlichen Welt ist die vermittelte Einheit des freien Willens mit seinem Dasein, eine Konkretion für die in der Sphäre des Rechts anfängliche abstrakte Idee der Freiheit, und zwar in Gestalt der „allgemeinen Handlungsweise“<sup>95</sup>, nämlich der

---

<sup>91</sup> Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, § 150, S.158, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2013. Vgl. Hegel, Gesammelte Werke, Band 14, § 150, S.140, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2009.

<sup>92</sup> Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, § 147, S.156, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2013. Vgl. Hegel, Gesammelte Werke, Band 14, § 138, S.142, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2009.

<sup>93</sup> Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, § 151, S.160, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2013. Vgl. Hegel, Gesammelte Werke, Band 14, § 151, S.141, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2009.

<sup>94</sup> Ebd. Vgl. auch § 142, S.155.

<sup>95</sup> „Aber in der einfachen *Identität* mit der Wirklichkeit der Individuen erscheint das Sittliche, als die allgemeine Handlungsweise derselben - als *Sitte*, - die *Gewohnheit* desselben als eine *zweite*

---

Sitte. Was hier als Geist bezeichnet wird, unterscheidet sich von dem, was noch ohne die Vermittlung des abstrakten Rechts und der Moralität unmittelbar am Anfang der Sphäre des Rechts zum Vorschein kommt.

Für die in der Moralität sich reinigende Subjektivität des objektiven Geistes führt die oben besagte Ausbildung des sittlichen Charakters des Individuums eben zur Aufhebung dieser Subjektivität in der „sittlichen Substantialität“<sup>96</sup>, in der „die Eigenwilligkeit und das eigene Gewissen des Einzelnen“<sup>97</sup> verschwinden. Das subjektive Element, das durch diese Aufhebung in den sittlichen Charakter bewahrt wird, ist die von der Sittlichkeit geprägte Selbsterkenntnis des Individuums für die Einheit seines Rechts und seiner Pflicht. Als sittliche Selbsterkenntnis des Individuums gilt also die Subjektivität als „die absolute Form und die existierende Wirklichkeit der Substanz“<sup>98</sup>.

Das Recht und die Pflicht sind der Inhalt für diese absolute Form der Substanz. Bei der Moralität bleibt die Vereinigung von Recht und Pflicht noch als etwas Zufälliges, was ohne objektiven Grund für eine Notwendigkeit nur durch die Willkür des moralischen Subjekts durchgesetzt wird und somit auf die Subjektivität desselben angewiesen ist. Mit der Aufhebung der Subjektivität heben sich das Recht und die Pflicht auch in einer der Sittlichkeit entsprechenden Gestalt auf. Als Inhalt der Form der sittlichen Substanz werden sie in der aus der Moralität herausgehobenen Selbsterkenntnis des sittlichen Individuums erneut betrachtet. Die Erfüllung des Rechts geschieht in der Sittlichkeit auch durch die Verwirklichung der subjektiven Freiheit der Person, nämlich auch durch die Entstehung der Selbstständigkeit der Person, wie sie sich als Recht in der Moralität schon erfüllt hat. Weil in der unmittelbaren Identität der sittlichen Substanz die Person zu einem sittlichen Individuum, das die Existenz der sittlichen Substanz vertritt, erhoben ist, wird aber diese Erfüllung des Rechts zugleich dafür gehalten, dass „die Gewissheit ihrer Freiheit in solcher Objektivität ihre Wahrheit hat, und

---

*Natur*, die an die Stelle des ersten bloß natürlichen Willens gesetzt und die durchdringende Seele, Bedeutung und Wirklichkeit ihres Daseins ist, der als eine Welt lebendige und vorhandene *Geist*, dessen Substanz so erst als Geist ist.“ Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, § 151, S.160, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2013. Vgl. Hegel, Gesammelte Werke, Band 14, § 151, S.141, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2009.

<sup>96</sup> „Die *sittliche Substantialität* ist auf diese Weise zu ihrem *Rechte* und dieses zu seinem *Gelten* gekommen, daß in ihr nämlich die Eigenwilligkeit und das eigene Gewissen des Einzelnen, das für sich wäre und einen Gegensatz gegen sie machte, verschwunden (sind), indem der sittliche Charakter das unbewegte, aber in seinen Bestimmungen zur wirklichen Vernünftigkeit aufgeschlossene Allgemeine als seinen bewegenden Zweck weiß und seine Würde sowie alles Bestehen der besonderen Zwecke in ihm gegründet erkennt und wirklich darin hat. Die Subjektivität ist selbst die absolute Form und die existierende Wirklichkeit der Substanz, und der Unterschied des Subjekts von ihr als seinem Gegenstande, Zwecke und Macht ist nur der zugleich ebenso unmittelbar verschwundene Unterschied der Form.“ Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, § 152, S.161, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2013. Vgl. Hegel, Gesammelte Werke, Band 14, § 152, S.141-142, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2009.

<sup>97</sup> Ebd.

<sup>98</sup> Ebd.

---

sie (sc. die Individuen) im Sittlichen ihr eigenes Wesen, ihre innere Allgemeinheit wirklich besitzen“<sup>99</sup>. Die erwähnte Rechtschaffenheit im Charakter des Individuums betrifft eben die Vereinigung von Recht und Pflicht, denn das, was jene bezeichnet, ist eben die Identität, nach der die Individuen die Besonderheiten ihres Rechts mit der Allgemeinheit der sittlichen Substantialität verbinden. Angesichts dieser Identität hat der Mensch „durch das Sittliche insofern Rechte, als er Pflichten, und Pflichten, insofern er Rechte hat“<sup>100</sup>. Die Vereinigung von Recht und Pflicht wird daher erst auf die objektive Wahrheit dieser Vereinigung gegründet, nämlich auf die unmittelbare Einheit der Subjektivität und der Objektivität in der sittlichen Substanz. Durch die Aufhebung bewahrt das sittliche Individuum noch sein Recht auf „die Besonderheit“<sup>101</sup>. Die Besonderheit des Individuums ist hier nicht aufhebbar, denn sie ist die Mitte allein, durch die sich die Sittlichkeit von ihrer abstrakten Einheit der wirklichen Idee der Freiheit zur allgemeinen Einzelheit derselben entwickeln kann.

In einschlägigen Abschnitten (§ 514-516) der Enzyklopädie behandelt Hegel auch das identische Verhältnis zwischen sittlicher Substanz und Individuum. Auch wenn dort das Individuum als Person auftritt, macht sich diese Person jedoch im Sinne des Individuums geltend. Denn die Person beruht als sittliches Individuum zunächst auf „der abstrakten Direktion“<sup>102</sup> des Geistes, nämlich auf der begrifflich primären Vereinzelung des Geistes in Personen. Die Person als sittliches Individuum steht daher im Unterschied zur Person des abstrakten Rechts. Der sittliche Geist gibt als Einheit des freien Willens mit seinem Dasein der Person den begrifflich notwendigen Grund der Wirklichkeit für die Verwirklichung ihrer Freiheit. Der Geist als sittliche Substanz, so Hegel, sei „die innere Macht und Notwendigkeit“<sup>103</sup> für die Selbständigkeit der Person. Erst in der Bildung ihrer Selbständigkeit, nämlich in der Verwirklichung der Freiheit der Person, erhält die Person die Selbsterkenntnis über den sittlichen Geist als ihr eigenes Wesen. Nur mit dieser Selbsterkenntnis ist die Person als sittliches Individuum erst in der Lage, die Kollisionen ihrer besonderen Rechte mit den

---

<sup>99</sup> Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, § 153, S.161, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2013. Vgl. Hegel, Gesammelte Werke, Band 14, § 153, S.142, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2009.

<sup>100</sup> Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, § 155, S.161, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2013. Vgl. Hegel, Gesammelte Werke, Band 14, § 155, S.143, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2009.

<sup>101</sup> „Das Recht der Individuen an ihre *Besonderheit* ist ebenso in der sittlichen Substantialität enthalten, denn die Besonderheit ist die äußerlich erscheinende Weise, in welcher das Sittliche existiert.“ Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, § 154, S.162, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2013. Vgl. Hegel, Gesammelte Werke, Band 14, § 154, S.142, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2009.

<sup>102</sup> „Die *frei* sich wissende *Substanz*, in welcher das absolute *Sollen* ebenso sehr *Sein* ist, hat als Geist eines *Volkes* Wirklichkeit. Die abstrakte Direktion dieses Geistes ist die Vereinzelung *in Personen*, von deren Selbständigkeit er die innere Macht und Notwendigkeit ist.“ Hegel, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaft im Grundrisse (1830), § 514, S.402, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1991. Vgl. Hegel, Gesammelte Werke, Band 20, § 514, S.515-516, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1992.

<sup>103</sup> Ebd.

---

allgemeinen Pflichten aufzulösen. Denn die allgemeinen Pflichten werden eben durch diese Selbsterkenntnis in die Pflichten des sittlichen Individuums erhoben. Das sittliche Individuum, weil es die Gestalt der Subjektivität des objektiven Geistes in der Sittlichkeit ist, ist als „die sittliche Persönlichkeit ... von dem substantiellen Leben durchdrungen“<sup>104</sup>. Die Auflösung der Kollisionen zwischen Recht und Pflicht der Person wird von dem sittlichen Individuum in seiner sittlichen Tugend derart durchgesetzt, dass das Individuum als tugendhafter Handlende jeweils sein Recht und dessen Erfüllung mit der Verwirklichung der Bestimmungen der sittlichen Substanz verbindet und sich zu einer rechtschaffenen Person unter diesen Bestimmungen macht. In Rücksicht auf den Übergang der Moralität in die Sittlichkeit stellt Hegel fest, dass die sittliche Substanz „das für sich seiende Selbstbewusstsein mit seinem Begriff geeint enthaltend“<sup>105</sup> ist, nämlich sie ist die von der eigenen Negation vermittelte und damit konkreteste aller Gestalten des objektiven Geistes.

---

<sup>104</sup> „Die Beziehungen des Einzelnen in den Verhältnissen, zu denen sich die Substanz besondert, machen seine *sittlichen Pflichten* aus. Die sittliche Persönlichkeit, d.i. die Subjektivität, die von dem substantiellen Leben durchdrungen ist, ist *Tugend*.“ Hegel, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaft im Grundrisse (1830), § 516, S.403, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1991. Vgl. Hegel, Gesammelte Werke, Band 20, § 516, S.516, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1992.

<sup>105</sup> Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, § 156, S.162, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2013. Vgl. Hegel, Gesammelte Werke, Band 14, § 156, S.143, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2009.

---

## **2.2 Die Entwicklung des Geistes in der Familie**

Durch den Übergang des freien Willens von der Moralität zur Sittlichkeit erhebt sich der Geist, der als das abstrakte Gute im reinen Gewissen dargestellt worden ist, nun über die Beschränkung des Subjektvermögens bzw. über die entsprechende Sphäre der begrenzten Subjektivität. Der Geist geht damit in die Sphäre der unendlichen Substantialität ein, nämlich in die Sphäre der sittlichen Substanz. Darin offenbart der Geist die Grundlage seiner Tätigkeit. Diese Grundlage ist die entwickelte Einheit der sittlichen Substanz, die die subjektive Erkenntnis der sittlichen Wahrheit zu deren Objektivität bringt. Aufgrund der entwickelten Einheit der sittlichen Substanz kann der Geist seine unterschiedlichen Gestalten und Bestimmungen in sich selbst wieder integrieren. Was der absolute Geist in die äußerliche Natur entäußert und in der menschlichen Seele bzw. im subjektiven Geist entfaltet hat, stellt sich in der Sittlichkeit, also in der Sphäre des objektiven Geistes wieder dar. Die Integration in den Geist ist deswegen die Rückkehr des bestimmten Geistes in dessen allgemeinen Ursprung. Nur mit dieser Rückkehr kann sich der Geist allgemein verwirklichen und damit seine von der Natur unterschiedene Welt vervollständigen. So stellt Hegel fest: „Die Sittlichkeit ist die Vollendung des objektiven Geistes, die Wahrheit des subjektiven und objektiven Geistes selbst“<sup>106</sup>. Die Sittlichkeit ist insofern als Wahrheit des subjektiven und objektiven Geistes zu begreifen, als die Entwicklung der Sittlichkeit die gesamte Welt des Geistes vollenden kann. Hierbei verweist diese Wahrheit auf nichts als auf den allgemein wirklichen und freien Geist, der alle Entgegensetzungen und Widersprüche der Bestimmungen des Geistes versöhnt.

Als allgemein wirklicher und freier enthält der Geist die höchste Wirklichkeit der allgemeinen Freiheit. So ist er in der Lage, nicht nur die allgemeine Freiheit in die subjektive und objektive Freiheit zu unterteilen, sondern auch in den Unterschieden dieser beiden Freiheiten die allgemeine Freiheit wieder zu erkennen und zu erhalten. Der wirkliche und freie Geist findet in den Entgegensetzungen und Widersprüchen des wirklich Geistigen nicht nur sein eigenes Wesen, sondern auch die zwingenden Gründe und deren notwendige Rechtfertigungen für dessen Fortentwicklung zur Harmonie und Einheit. Die Unterscheidung der Freiheit in der sittlichen Welt ist daher die freie Unterscheidung des Geistes von sich selbst. Durch diese freie Unterscheidung legt der wirkliche freie Geist einerseits die Einseitigkeiten der subjektiven und der

---

<sup>106</sup> Hegel, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaft im Grundrisse (1830), § 513, S.402, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1991. Vgl. Hegel, Gesammelte Werke, Band 20, § 513, S.515, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1992.

---

objektiven Freiheit ab, andererseits bringt er die in der Form und im Inhalt eingeschränkte Gestalt der Sittlichkeit zu deren unendlicher Allgemeinheit. Das Allgemeine der Sittlichkeit, das sich in der äußerlichen Natur und in der menschlichen Seele begrenzt worden ist, stellt sich nun als das an und für sich seiende Allgemeine dar.

Das an und für sich seiende Allgemeine der Sittlichkeit stellt sich als zweite Natur in der Gesamtheit der Sittlichkeit dar. In Bezug auf den Begriff der Natur, die als eine äußerliche Totalität des Geistes begriffen wird, muss sich der wirkliche und freie Geist als zweite Natur entsprechend in der Totalität des Begriffs darstellen, nämlich in der Sittlichkeit und deren Substanz.

Nach Hegel ist die erste Gestalt der sittlichen Substanz die Familie. Denn die Familie ist der Ort, an dem der Geist die sittliche Substanz in der Natürlichkeit des Geistes, nämlich in der Menschengattung, begreift und daraus die unmittelbare Einheit der Sittlichkeit hervorbringt. Im Sinne der sittlichen Substanz fallen die sittlichen Bestimmungen der Familie auf die abstrakte Person des Rechts – den Ausgangspunkt des objektiven Geistes und den Anfang des freien Willens – zurück. In der Familie entfaltet sich der Geist erst durch die Erhebung der einzelnen Person in eine Person, die unter dem sittlichen Zusammenhang von mehreren Personen steht. Die Person wird damit weder als eine an sich seiende Person des abstrakten Rechts noch als ein für sich seiendes Subjekt der Moralität bestimmt, vielmehr als ein an und für sich seiendes Mitglied der sittlichen Substanz. Durch die Einheit des „empfindenden Geistes“<sup>107</sup>, den Hegel für den Boden der der Familie zugrundeliegenden „Liebe und Gesinnung des Zutrauens“<sup>108</sup> hält, wird die einzelne Person zum Familienmitglied in der sittlichen Sphäre konkretisiert, und zwar im Verhältnis der Ehe. In der Ehe befreit sich die Person von ihrer Natürlichkeit und ihrer Unmittelbarkeit derart, dass sich sie nach ihrer Freiheit – die Bestimmung des Geistes – mit einer anderen Person verheiratet und damit eine sittliche Substanz, nämlich eine über die einzelne Person erhabene Familie, stiftet. Die Ehe erhebt also durch das geistige Band zwischen zwei Personen, das sich aus der freien Einwilligung beider Personen zur Stiftung einer Familie ergibt, die natürlichen Elemente zwischen natürlichen Geschlechtern der Menschengattung in die sittliche Substanz<sup>109</sup>. Auch durch diese freie Einwilligung von zwei Personen gestaltet die Ehe die Familie als eine sittliche Person, in die sich diese beiden Personen nach der Einheit des Geistes völlig hingeben wollen.

---

<sup>107</sup> Hegel, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaft im Grundrisse (1830), § 518, S.404, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1991. Vgl. Hegel, Gesammelte Werke, Band 20, § 518, S.517, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1992.

<sup>108</sup> Ebd.

<sup>109</sup> Siehe Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, § 161 – § 163, S.165-166, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2013. Vgl. Hegel, Gesammelte Werke, Band 14, § 161 – § 163, S.145-147, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2009.

---

Die Sache der Familie, ihr Anliegen, das auf der geistigen Einheit der Ehe beruht, richtet sich auf die Bildung der sittlichen Person, und zwar nicht einer Person, sondern vieler Personen, die sich als die Vielheit der sittlichen Person zeigen. In Beziehung auf die sittliche Person in der Familie liegt die Realisierung der Sittlichkeit in der Verwaltung des Familienvermögens und in der Erziehung der Kinder der Familie. Die Vermögensverwaltung geht von der Gestaltung der Familie als einer Person aus; die Erziehung beschäftigt sich mit der Bildung der neuen Personen. In beiden Ansätze der Realisierung der Sittlichkeit wird die einzelne Person aus der äußerlichen Natürlichkeit der Menschengattung und dem unmittelbaren Abstraktum des Rechts heraus in die konkrete Bestimmung der Sittlichkeit gebracht, um sie zu einer selbstständigen freien Person in der sittlichen Substanz zu erheben.

Im Hinblick auf die Erhebung der Bestimmungen des Menschen in die Sphäre des Freiheitsbegriffs begreift Hegel die Erziehung der Kinder als eine Tätigkeit des Geistes. Diese Erziehung ist die Selbstunterscheidung des einheitlichen Geistes in der Sittlichkeit. „Ihre Erziehung hat die in Rücksicht auf das Familienverhältnis positive Bestimmung, dass die Sittlichkeit in ihnen zur unmittelbaren, noch gegensatzlosen Empfindung gebracht, und das Gemüt darin als dem Grunde des sittlichen Lebens, in Liebe, Zutrauen und Gehorsam sein erstes Leben gelebt habe, – dann aber die in Rücksicht auf dasselbe Verhältnis negative Bestimmung, die Kinder aus der natürlichen Unmittelbarkeit, in der sie sich ursprünglich befinden, zur Selbstständigkeit und freien Persönlichkeit und damit zur Fähigkeit, aus der natürlichen Einheit der Familie zu treten, zu erheben.“<sup>110</sup> Das Ergebnis der Selbstunterscheidung des Geistes führt zu Unterschieden des Geistes zu sich selbst, die der Geist um seiner Freiheit willen hervorbringt. Deswegen hat der Geist in seinen Unterschieden das gemeinsame Bewusstsein davon, dass die Unterschiede ihm angehören und insofern selbst geistig sind.

Die Unterschiede des Geistes beruhen auf der Selbstständigkeit der freien Personen. Sie machen die Vielheit der sittlichen Person aus. Entsprechend der Vielheit der sittlichen Person entwickelt sich die Einheit der sittlichen Substanz zur Vielheit der sittlichen Substanz. Diese Vielheit eröffnet die höhere Stufe der Sphäre der Sittlichkeit, „die Stufe der Differenz“<sup>111</sup>, in der sich der Geist derart

---

<sup>110</sup> Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, § 175, S.175, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2013. Vgl. Hegel, Gesammelte Werke, Band 14, § 175, S.153-154, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2009.

<sup>111</sup> „Die Familie tritt auf natürliche Weise und – wesentlich durch das Prinzip der Persönlichkeit in eine Vielheit von Familien auseinander, welche sich überhaupt als selbstständige konkrete Personen und daher äußerlich zu einander verhalten. Oder die in der Einheit der Familie als der sittlichen Idee, als die noch in ihrem Begriffe ist, gebundenen Momente, müssen von ihm zur selbstständigen Realität entlassen werden; – die Stufe der Differenz.“ Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, § 181, S.181, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2013. Vgl. Hegel, Gesammelte Werke, Band 14, § 181, S.158-159, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2009.

---

entfaltet, dass er sich nur durch seine eigenen Unterschiede ausdrückt, und zwar auf die Weise des Erscheinens: der Geist verbirgt sich in den innerlichen Bestimmungen seiner eigenen Unterschiede und kündigt sich nur in ihren Reflexionsverhältnissen an – als Anfang und Zweck in der Gesamtheit seiner Unterschiede.

---

### **2.3 Die Entwicklung der Sittlichkeit in der bürgerlichen Gesellschaft**

In der Beziehung auf die Vielheit der sittlichen Substanz und deren entsprechende Sphäre stellt Hegel die Stufe der Differenz der Sittlichkeit in der bürgerlichen Gesellschaft dar. Diese Gesellschaft, die Hegel zunächst die „Erscheinungswelt des Sittlichen“<sup>112</sup> nennt, hat die sittliche Einheit und ihr Ergebnis, nämlich die Familie und die konkrete selbstständige freie Person, zur Voraussetzung ihrer Entfaltung. Das Verhältnis des Geistes zu der bürgerlichen Gesellschaft ist das besagte Erscheinen des Geistes: der Geist entäußert sich in einer solchen Erscheinungswelt des Sittlichen, um sich in ihr wiederzuerkennen und schließlich sich als ihr Wesen zu erweisen. Nach diesem Verhältnis bestimmt Hegel den Geist in der bürgerlichen Gesellschaft als die Freiheitsidee in ihrer Entzweigung<sup>113</sup>. Diese Idee gibt einerseits der entäußerten Besonderheit des Geistes das Recht, die eigenen Bestimmungen der konkreten Person zu vervollständigen, nämlich „sich nach allen Seiten zu entwickeln und zu ergehen“<sup>114</sup>. Andererseits erlaubt sie der sich entäußernden Allgemeinheit des Geistes, sich in die Notwendigkeit einer Besonderheit zu verwandeln, nämlich „sich als Grund und notwendige Form der Besonderheit sowie als die Macht über sie und ihren letzten Zweck zu erweisen“<sup>115</sup>. In diesem Sinne durchdringt der Geist die bürgerliche Gesellschaft. Solche Durchdringung des Geistes ist das Entscheidende in der Bewegung des Hegelschen Begriffs der bürgerlichen Gesellschaft. Sie entscheidet darüber, wie weit die bürgerliche Gesellschaft einerseits die besondere Freiheit einer konkreten Person vervollständigt, andererseits die allgemeine Freiheit in der Vielheit der konkreten Personen verwirklicht.

Indem Hegel die bürgerliche Gesellschaft unter den Aspekt des Geistes setzt, begreift er sie auch als eine Gestalt der sittlichen Substanz neben der Familie. Aber

---

<sup>112</sup> „Dies Reflexionsverhältnis stellt daher zunächst den Verlust der Sittlichkeit dar oder, da sie als das Wesen notwendig scheinend ist, macht es die Erscheinungswelt des Sittlichen, die bürgerliche Gesellschaft aus.“, Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, § 181, S.181, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2013. Vgl. Hegel, Gesammelte Werke, Band 14, § 181, S.159, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2009.

<sup>113</sup> Siehe Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, § 184, S.182, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2013. Vgl. Hegel, Gesammelte Werke, Band 14, § 184, S.160, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2009.

<sup>114</sup> „Die Idee in dieser ihrer Entzweigung erteilt den Momenten eigentümliches Dasein, – der Besonderheit das Recht, sich nach allen Seiten zu entwickeln und zu ergehen, und der Allgemeinheit das Recht, sich als Grund und notwendige Form der Besonderheit sowie als die Macht über sie und ihren letzten Zweck zu erweisen. – Es ist das System der in ihre Extreme verlorenen Sittlichkeit, was das abstrakte Moment der Realität der Idee ausmacht, welche hier nur als die relative Totalität und innere Notwendigkeit an dieser äußeren Erscheinung ist.“, Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, § 184, S.182, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2013. Vgl. Hegel, Gesammelte Werke, Band 14, § 184, S.160, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2009.

<sup>115</sup> Ebd.

---

die bürgerliche Gesellschaft ist anders als die sittliche Substanz in der Gestalt der Familie, die die unmittelbare einheitliche Substanz darstellt. Sie ist die sittliche Substanz in ihrer Vielheit, nämlich die Substanz in ihren Erscheinungen. Die bürgerliche Gesellschaft, weil sie aus der Vielheit der konkreten selbstständigen freien Personen hervorgebracht wird, zeigt sich als ein System dieser Personen, als ein „System der Atomistik“<sup>116</sup>, in dem sich die Personen wie die Atome in der physischen Welt selbstständig aufeinander beziehen. In diesem System der Personen tritt die Besonderheit des Geistes in der Realisierung der besonderen Freiheit und der Selbstständigkeit einer Person hervor. Die sittliche Freiheit, die durch die sittliche Einheit des Geistes in der Familie bestimmt wird, wird hier konkreter realisiert in der Vervollständigung der besonderen Freiheit und der Selbstständigkeit einer Person. Wenn eine konkrete Person in der bürgerlichen Gesellschaft ihre besondere Freiheit und ihre Selbstständigkeit zur Vollständigkeit bringen möchte, muss sie auch die Vermittlung der Allgemeinheit des Geistes annehmen. Denn die konkrete Person ist zumindest von dem gesellschaftlichen System selbst derart bedingt und so vermittelt, dass nur innerhalb dieses Systems sie nach ihrer Freiheit und ihrer Selbstständigkeit zu suchen vermag. Nach Hegel ist die Vervollständigung der besonderen Freiheit und der Selbstständigkeit ohne die Vermittlung der Gesellschaft, die sich als allgemeiner Zusammenhang aller gesellschaftlichen Besonderheiten geltende macht, unmöglich. Und das, was die selbstständigen freien Personen zu einem gesellschaftlichen System zusammensetzt, gehört zu der Wirklichkeit des allgemeinen Geistes in der Sittlichkeit. Es ist der allgemeine Geist in der Sittlichkeit, der die sittliche Substanz „zu einem allgemeinen, vermittelnden Zusammenhang von selbstständigen Extremen und von deren besonderen Interessen“<sup>117</sup> verwandelt. Wenn sich der allgemeine Zusammenhang in der bürgerlichen Gesellschaft zu der vollständigen Totalität des Freiheitsbegriffs entwickelt, so erreicht die bürgerliche Gesellschaft die Äußerlichkeit des allgemein wirklichen Geistes. Warum nur die Äußerlichkeit des allgemein wirklichen Geistes? Weil die bürgerliche Gesellschaft, die aus der Vielheit der konkreten Personen besteht, nicht in der Lage ist, auf die konkrete Person zu verzichten. Denn dafür muss sie noch die Zufälligkeit und die Willkür der Besonderheit ertragen, sodass sie die allgemeine Wirklichkeit des Geistes formell und inhaltlich nicht in der Notwendigkeit zu begründen vermag. Die bürgerliche Gesellschaft ist nur „die relative Totalität der relativen Beziehungen der Individuen als selbstständiger Personen aufeinander in einer formellen

---

<sup>116</sup> Hegel, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaft im Grundrisse (1830), § 523, S.405, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1991. Vgl. Hegel, Gesammelte Werke, Band 20, § 523, S.519, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1992.

<sup>117</sup> „Die Substanz wird auf diese Weise nur zu einem allgemeinen, vermittelnden Zusammenhange von selbstständigen Extremen und von deren besonderen Interessen; die in sich entwickelte Totalität dieses Zusammenhanges ist der Staat als bürgerliche Gesellschaft oder als äußerer Staat.“, Hegel, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaft im Grundrisse (1830), § 523, S.405, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1991. Vgl. Hegel, Gesammelte Werke, Band 20, § 523, S.519, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1992.

---

Allgemeinheit“<sup>118</sup>. Für Hegel ist nur der Ort, an dem der Geist erst seine allgemeine Wirklichkeit in ihrer notwendigen Form und in ihrem wahrhaften Inhalt offenbart, der angemessene Ort für den Staatsbegriff. In diesem Sinne tritt in der bürgerlichen Gesellschaft zwar eine Gestalt der Allgemeinheit des Staatsbegriff auf, aber diese Gestalt ist nach Hegel nur als „der äußere Staat“, der „Not- und Verstandesstaat“<sup>119</sup> zu verstehen.

Es sei angemerkt, dass Hegel die gesamte Bewegung der Begriffsmomente der bürgerlichen Gesellschaft als einen Vorgang bezeichnet, durch den es gelingt, „die Einzelheit und Natürlichkeit derselben (sc. der Mitglieder der bürgerlichen Gesellschaft) durch die Naturnotwendigkeit ebenso als durch die Willkür der Bedürfnisse zur formellen Freiheit und formellen Allgemeinheit des Wissens und Wollens zu erheben, die Subjektivität in ihrer Besonderheit zu bilden“<sup>120</sup>. Die hier zu bildende Subjektivität muss von der reinen Subjektivität des Subjekts in der Moralität unterschieden werden. Jene ist erst die reine Subjektivität des Freiheitsbegriffs, des Geistes. Erst in dieser Subjektivität kann der Geist seine Entzweiung in der bürgerlichen Gesellschaft als seinen notwendigen Schritt zu seiner allgemeinen Wirklichkeit erkennen: „Der Geist hat seine Wirklichkeit nur dadurch, daß er sich in sich selbst entzweit, in den Naturbedürfnissen und in dem Zusammenhange dieser äußeren Notwendigkeit sich diese Schranke und Endlichkeit gibt und eben damit, daß er sich in sie hinein bildet, sie überwindet und darin sein objektives Dasein gewinnt.“<sup>121</sup> Im Sinne der Bildung der Subjektivität des Geistes schildert Hegel den besagten Vorgang der bürgerlichen Gesellschaft näher als „die Arbeit der höheren Befreiung“<sup>122</sup> des Geistes von sich selbst, nämlich als die Arbeit, den Geist von der unmittelbaren natürlichen Substanz der Sittlichkeit zu ihrer geistigen Substanz zu befreien. Die Arbeit der

---

<sup>118</sup> Hegel, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaft im Grundrisse (1830), § 517, S.404, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1991. Vgl. Hegel, Gesammelte Werke, Band 20, § 517, S.517, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1992.

<sup>119</sup> Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, § 183, S.182, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2013. Vgl. Hegel, Gesammelte Werke, Band 14, § 183, S.160, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2009.

<sup>120</sup> „Das Interesse der Idee hierin, das nicht im Bewußtsein dieser Mitglieder der bürgerlichen Gesellschaft als solcher liegt, ist der Prozeß, die Einzelheit und Natürlichkeit derselben durch die Naturnotwendigkeit ebenso als durch die Willkür der Bedürfnisse zur formellen Freiheit und formellen Allgemeinheit des Wissens und Wollens zu erheben, die Subjektivität in ihrer Besonderheit zu bilden.“ Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, § 187, S.185, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2013. Vgl. Hegel, Gesammelte Werke, Band 14, § 187, S.162, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2009.

<sup>121</sup> Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, Anmerkung zu § 187, S.185, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2013. Vgl. Hegel, Gesammelte Werke, Band 14, Anmerkung zu § 187, S.163, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2009.

<sup>122</sup> „Die Bildung ist daher in ihrer absoluten Bestimmung die Befreiung und die Arbeit der höheren Befreiung, nämlich der absolute Durchgangspunkt zu der nicht mehr unmittelbaren, natürlichen, sondern geistigen, ebenso zur Gestalt der Allgemeinheit erhobenen unendlich subjektiven Substantialität der Sittlichkeit.“ Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, Anmerkung zu § 187, S.186, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2013. Vgl. Hegel, Gesammelte Werke, Band 14, Anmerkung zu § 187, S.163, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2009.

---

Befreiung des Geistes ist hart. Denn sie ist keine bloß gedankliche Arbeit gegen die abstrakten Bestimmungen des Geistes, sondern eine wirkliche Arbeit an der konkreten Person und ihren konkreten Bestimmungen in der bürgerlichen Gesellschaft: Sie richtet sich „gegen die bloße Subjektivität des Benehmens, gegen die Unmittelbarkeit der Begierde sowie gegen die subjektive Eitelkeit der Empfindung und die Willkür des Beliebens“<sup>123</sup>, um die selbstständige freie Person in der bürgerlichen Gesellschaft zur freien Subjektivität des allgemeinen Geistes in der gesamten Sittlichkeit zu entwickeln, nämlich vom gesellschaftlichen Bürger als Privatperson zum Bürger des Staats.

Nach dem Prinzip der Besonderheit ist der erste Charakter der bürgerlichen Gesellschaft die Realisierung der Vielheit der sittlichen Substanz in der konkreten Person. In dieser Realisierung der Vielheit verbirgt sich die Einheit des Geists in dem Zusammenhang der gesellschaftlichen Bestimmungen für die selbständigen freien Personen. Die bürgerliche Gesellschaft stellt sich als die endliche Sphäre dar, in der die selbständigen freien Personen „nicht die absolute Einheit, sondern ihre eigene Besonderheit und ihr Fürsichsein in ihrem Bewusstsein und zu ihrem Zweck haben“<sup>124</sup>. Die Personen, die die Freiheit nur im Sinne der Selbstständigkeit verstehen, erscheinen hierbei zunächst „als das gegen das Allgemeine des Willens überhaupt Bestimmte“<sup>125</sup>. Jede der selbständigen freien Personen denkt nur daran, ihre eigenen Bedürfnisse zu befriedigen. Nach Hegel ist eben für diese Personen die Arbeit der Befreiung des Geistes an ihnen selbst nötig, sonst wird die allgemeine Freiheit in der Besonderheit der Person, insbesondere in der Willkür des handelnden Subjekts verfallen, das seine eigene Bestimmung immer als allgemeine Bestimmung der Freiheit behaupten und solche Behauptung realisieren will.

Am Anfang der Entwicklung der Besonderheit der Freiheit erkennt Hegel: „Die

---

<sup>123</sup> „Diese Befreiung ist im Subjekt die harte Arbeit gegen die bloße Subjektivität des Benehmens, gegen die Unmittelbarkeit der Begierde sowie gegen die subjektive Eitelkeit der Empfindung und die Willkür des Beliebens.“, Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, Anmerkung zu § 187, S.186, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2013. Vgl. Hegel, Gesammelte Werke, Band 14, Anmerkung zu § 187, S.163, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2009.

<sup>124</sup> „Die Substanz, als Geist sich abstrakt in viele Personen (die Familie ist nur Eine Person), in Familien oder Einzelne besondernd, die in selbstständiger Freiheit und als Besondere für sich sind, verliert zunächst ihre sittliche Bestimmung, indem diese Personen als solche nicht die absolute Einheit, sondern ihre eigene Besonderheit und ihr Fürsichsein in ihrem Bewußtsein und zu ihrem Zwecke haben, – das System der Atomistik.“, Hegel, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaft im Grundrisse (1830), § 523, S.405, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1991. Vgl. Hegel, Gesammelte Werke, Band 20, § 523, S.519, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1992.

<sup>125</sup> „Die Besonderheit zunächst als das gegen das Allgemeine des Willens überhaupt Bestimmte ist subjektives Bedürfnis, welches seine Objektivität, d. i. Befriedigung durch das Mittel  $\alpha$ ) äußerer Dinge, die nun ebenso das Eigentum und Produkt anderer Bedürfnisse und Willen sind, und  $\beta$ ) durch die Tätigkeit und Arbeit, als das die beiden Seiten Vermittelnde, erlangt.“, Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, § 189, S.188, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2013. Vgl. Hegel, Gesammelte Werke, Band 14, § 189, S.165, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2009.

---

Besonderheit der Personen begreift zunächst ihre Bedürfnisse in sich.“<sup>126</sup> Das bedeutet nicht nur einfach, dass die Besonderheit der Personen auf ihre Bedürfnisse verweist. Mehr noch deutet es darauf hin, dass die besonderen Personen der Freiheit mit ihrer subjektiven Einsicht darin beginnen, dass die allgemeine Freiheit mit ihrer Besonderheit identisch sein soll, und das, was ihre Besonderheit vertritt, ihre besonderes Bedürfnis ist. Die subjektive Freiheit der besonderen Person – ihr freier Wille und eigener Zweck – ist die Voraussetzung ihrer begrifflichen Entwicklung in der Sittlichkeit. Jedes der besonderen Bedürfnisse soll sich zunächst dem freien Willen der besonderen Person nach so weit wie möglich bis zu seiner einzelnen Vollständigkeit entwickeln, damit in dieser Vollständigkeit die Person ihre besondere Freiheit zum Vorschein bringen kann. Hier gliedert sich der allgemeine Geist in die besonderen Bedürfnisse der Personen auf. Aber in diesen Bedürfnissen ist er durch diese Absonderung nicht ins Nichts verschwunden. Vielmehr wird er darin zu einem verborgenen Geist, der unter den mannigfaltig erscheinenden Bedürfnissen und deren Befriedigung noch eine Allgemeinheit als wesentliche Bestimmung darzustellen vermag, damit die Vernunft die mannigfaltigen Bedürfnisse zu Gegenständen ihrer Erkenntnis machen kann. Die bestimmende Wirkung des verborgenen allgemeinen Geistes demonstriert Hegel: „Indem sein Zweck die Befriedigung der subjektiven Besonderheit ist, aber in der Beziehung auf die Bedürfnisse und die freie Willkür anderer die Allgemeinheit sich geltend macht, so ist dies Scheinen der Vernünftigkeit in diese Sphäre der Endlichkeit der Verstand, die Seite, auf die es in der Betrachtung ankommt und welche das Versöhnende innerhalb dieser Sphäre selbst ausmacht.“<sup>127</sup> Die Befriedigung der Bedürfnisse ist zwar ein subjektiver Zweck in der Welt der atomistischen besonderen Personen, muss sich aber unausweichlich auf die objektiven gesellschaftlichen Zusammenhänge hinter dieser Welt beziehen, nämlich auf die Allgemeinheit des verborgenen Geistes.

---

<sup>126</sup> Hegel, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaft im Grundrisse (1830), § 524, S.406, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1991. Vgl. Hegel, Gesammelte Werke, Band 20, § 524, S.519, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1992.

<sup>127</sup> Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, § 189, S.188, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2013. Vgl. Hegel, Gesammelte Werke, Band 14, § 189, S.165, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2009.

---

## **2.4 Das System der Bedürfnisse**

Die von Hegel so bezeichnete endliche Sphäre zwischen den in der Besonderheit auftretenden Personen und dem sich als verborgen zeigenden Geist ist das System der Bedürfnisse. Nach Hegel stellt sich dieses System in drei aufeinander folgenden Momenten dar: zunächst in der „Art des Bedürfnisses und der Befriedigung“, dann in der „Art der Arbeit“ und schließlich in „dem Vermögen“ und dem Unterschied der Stände.

In der Art der Bedürfnisse und ihrer Befriedigung unterscheidet Hegel das Bedürfnis und dessen Befriedigung der selbstständigen freien Personen in der Gesellschaft von dem Bedürfnis des natürlichen Menschen und des Tieres. Denn die Person, die mit einer subjektiven Einsicht die Entwicklung seiner Besonderheit anfängt, hat sich als die besondere Gestalt des Begriffs des Geistes<sup>128</sup> schon von der äußerlichen Natur befreit. In Hinblick auf das Bedürfnis und dessen Bestimmungen liegt die Befreiung des Menschen von der äußerlichen Natur darin, die Abhängigkeit von den natürlichen Beschränkungen des Bedürfnisses zu überwinden. Für Hegel spielt diese Überwindung die entscheidende Rolle in der Unterscheidung des Menschen vom Tier: „Das Tier hat einen beschränkten Kreis von Mitteln und Weisen der Befriedigung seiner gleichfalls beschränkten Bedürfnisse. Der Mensch beweist auch in dieser Abhängigkeit zugleich sein Hinausgehen über dieselbe und seine Allgemeinheit, zunächst durch die Vervielfältigung der Bedürfnisse und Mittel und dann durch Zerlegung und Unterscheidung des konkreten Bedürfnisses in einzelne Teile und Seiten, welche verschiedene partikularisierte, damit abstraktere Bedürfnisse werden.“<sup>129</sup> Aufgrund der geistigen Freiheit des Menschen hat die Person unbedingt die Fähigkeit, außer den von der Natur gegebenen Materialien neue Mittel und Weisen für die Befriedigung ihrer Bedürfnisse herauszufinden, oder sogar zu erfinden. Mit diesem „Hinausgehen“ über die Abhängigkeit der natürlichen Bedürfnisse deutet Hegel erneut darauf hin, dass die Idee der Freiheit – der freie Wille und dessen Entwicklung im abstrakten Recht und in der Moralität– die begrifflich unausweichliche Voraussetzung zur Entwicklung der besonderen Person in der bürgerlichen Gesellschaft sei. Es ist die Rede von der sich ihrer eigenen Freiheit und deren subjektiven Entwicklung bewusst seienden Person, die durch die Vervollständigung ihrer Selbständigkeit in der bürgerlichen Gesellschaft ihr

---

<sup>128</sup> Siehe Hegel, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaft im Grundrisse (1830), § 381 – § 382, S.313-314, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1991. Vgl. Hegel, Gesammelte Werke, Band 20, § 381– § 382, S.392, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1992. Der Geist beschäftigt sich nur mit dem, was zum Begriff selbst gehört. Als absolute Negativität des Begriffs nimmt der Geist die Aufgabe, die unmittelbare Äußerlichkeit und die äußerliche Objektivität des Begriffs in der Natur zu negieren, um damit den Begriff in sich selbst zurückzuwenden.

<sup>129</sup> Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, § 190, S.189, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2013.

---

besonderes bzw. subjektives Wissen von der allgemeinen Freiheit als objektiv bestätigen lassen will.

Es sei angemerkt, wie Hegel am Anfang des Systems der Bedürfnisse die Fähigkeit der freien Person, die natürliche Beschränktheit der Bedürfnisse zu überwinden, konkret in zwei Weisen ihrer Tätigkeiten darstellt<sup>130</sup>, nämlich in der „Vervielfältigung der Bedürfnisse und Mittel“ und in der „Zerlegung und Unterscheidung des konkreten Bedürfnisses in einzelne Teile und Seiten“. Diese beiden Weisen machen wesentlich den ersten Schritt der Befriedigung der Bedürfnisse in der bürgerlichen Gesellschaft aus. Indem die Person ihrer Freiheit nach ihr unmittelbares Bedürfnis vervielfältigt, es nach einzelnen bestimmten Bedürfnissen unterscheidet und deren Befriedigung derart ausführt, dass sie ein angemessenes Mittel für jedes der einzelnen Bedürfnisse herausfindet, wird das unmittelbare Bedürfnis zuerst aus seiner natürlichen Unbestimmtheit zu bestimmten Bedürfnissen aufgehoben. Da das Bedürfnis des Menschen seinem natürlichen Ursprung nach ein unendliches ist, kann die Person sodann die Vervielfältigung und die Unterscheidung der Bedürfnisse zu einem unendlichen Vorgang machen, der die Art der Bedürfnisse und deren Befriedigung zur Unendlichkeit bringt. Im Hinblick auf die Befreiung des Menschen macht Hegel am Anfang des Systems der Bedürfnisse deutlich, dass die besondere Person aufgrund ihrer Freiheit sowohl die Unbestimmtheit als auch die Endlichkeit ihrer natürlichen Bedürfnisse und deren Befriedigung überwindet.

Das Vervielfältigen und das Unterscheiden als die beiden Weisen der Überwindung der natürlichen Beschränktheit der Bedürfnisse beruhen auf den Fähigkeiten des Abstrahierens und des Analysierens. Es geht dabei um diejenige allgemeine Abstraktion des Bedürfnisses der Person, die üblicherweise zum Verstandesvermögen des Menschen gehört. Jene Fähigkeiten des Abstrahierens und des Analysierens erweisen sich, so Hegel, eben als die Bestimmung des verborgenen allgemeinen Geistes: „In die Besonderheit der Bedürfnisse scheint die Allgemeinheit zunächst so, daß der Verstand an ihnen unterscheidet und dadurch sie selbst wie die Mittel für diese Unterschiede ins Unbestimmte vervielfältigt und beides immer abstrakter macht.“<sup>131</sup> Die besonderen Bedürfnisse und die besondere Freiheit der Person werden insofern durch die Abstraktion des Geistes zur abstrakteren Sache in der bürgerlichen Gesellschaft fortentwickelt. Die abstraktere Sache, unter der Hegel diese Bedürfnisse begreift, ist nichts anderes als die Bestimmung des gesellschaftlichen Bedürfnisses. Sie bietet eine höhere, allgemeine Vorstellung von dem menschlichen Bedürfnis an.

---

<sup>130</sup> Ebd.

<sup>131</sup> Hegel, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaft im Grundrisse (1830), § 525, S.406, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1991. Vgl. Hegel, Gesammelte Werke, Band 20, § 525, S.520, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1992.

---

Mit dieser allgemeinen Vorstellung bringt die Bestimmung des gesellschaftlichen Bedürfnisses als abstraktere Sache die besondere Person weiter dazu, dass die Person über ihre subjektive endliche Vorstellung vom Bedürfnis in die Allgemeinheit des Geistes eintritt. Dafür nimmt die Person die Abstraktionskraft des allgemeinen Geistes in sich auf und erkennt die Abstraktion als eigene Bestimmung. Hegel folgert daraus: „Die Abstraktion, die eine Qualität der Bedürfnisse und der Mittel wird, wird auch eine Bestimmung der gegenseitigen Beziehung der Individuen aufeinander; diese Allgemeinheit als Anerkanntsein ist das Moment, welches sie in ihrer Vereinzelung und Abstraktion zu konkreten, als gesellschaftlichen, Bedürfnissen, Mitteln und Weisen der Befriedigung macht.“<sup>132</sup> Durch die Abstraktionskraft soll die Person erkennen, dass die Befriedigung der Bedürfnisse der Person nicht mehr deren private Sache sein soll. Vielmehr sei diese Befriedigung eine gemeinschaftliche Sache mehrerer, die ohne die allgemeine Vermittlung des gesellschaftlichen Zusammenhanges mit anderen Personen und deren einschlägigen Bestimmungen nicht ausführbar ist. Hegel stellt fest: „Die Möglichkeit der Befriedigung derselben ist hier in den gesellschaftlichen Zusammenhang gelegt, welcher das allgemeine Vermögen ist, aus dem alle ihre Befriedigung erlangen.“<sup>133</sup> Deswegen soll sich die Person bei der Befriedigung ihrer Bedürfnisse nicht mehr nur als selbständig und frei von anderen Bestimmungen der Sittlichkeit erweisen. Um des gesellschaftlichen Zusammenhangs willen muss die Person vielmehr zu anderen Personen in ein Verhältnis eintreten und damit zu dem gesellschaftlichen Menschen werden. Mit der Bestimmung des gesellschaftlichen Menschen erhebt Hegel die Person erst aus der Begrenztheit ihrer atomistischen Besonderheit zum Mitglied der bürgerlichen Gesellschaft. Als solches Mitglied ist die Person „Bürger“ („bourgeois“)<sup>134</sup>. Sie muss Bestandteil der sittlichen Substanz werden. Dies ist eine der notwendigen Bestimmungen der Person als Mitglied der bürgerlichen Gesellschaft. Gerade durch diese notwendige Bestimmung kann die Person die Anerkennung der allgemeinen Geltung des Eigentums und die Anerkennung des Rechts anderer Personen als die angeborenen Bestimmungen des bürgerlichen Lebens in sich integrieren. Mit solcher Integration wird die Person, die den gesellschaftlichen Zusammenhang erkennt und dessen objektive Wirklichkeit anerkennt, freier als der seinen natürlichen Bedürfnissen

---

<sup>132</sup> Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, § 192, S.190, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2013. Vgl. Hegel, Gesammelte Werke, Band 14, § 192, S.166, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2009.

<sup>133</sup> Hegel, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaft im Grundrisse (1830), § 524, S.406, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1991. Vgl. Hegel, Gesammelte Werke, Band 20, § 524, S.519-520, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1992.

<sup>134</sup> „Im Rechte ist der Gegenstand die Person, im moralischen Standpunkt das Subjekt, in der Familie das Familienglied, in der bürgerlichen Gesellschaft überhaupt der Bürger (als bourgeois) – hier auf dem Standpunkte der Bedürfnisse ist es das Konkretum der Vorstellung, das man Mensch nennt; es ist also erst hier und auch eigentlich nur hier vom Menschen in diesem Sinne die Rede.“, Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, Anmerkung zu § 190, S.189, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2013. Vgl. Hegel, Gesammelte Werke, Band 14, Anmerkung zu § 190, S.166, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2009.

---

nachhängende Mensch. Denn dieser Mensch verharrt noch in seiner Natürlichkeit und weiß sich der Abstraktionskraft des Geistes nicht zu bedienen. Deswegen vermag er seine Bedürfnisse von deren Natürlichkeit nicht zu abstrahieren. So versteht Hegel die Arbeit der Befreiung des Geistes als die Erhebung der besonderen Person zu dem gesellschaftlichen Menschen, dem Bürger. Diese Erhebung befreit den Menschen von seiner Besonderheit: „Indem im gesellschaftlichen Bedürfnisse, als der Verknüpfung vom unmittelbaren oder natürlichen und vom geistigen Bedürfnisse der Vorstellung, das letztere sich als das Allgemeine zum Überwiegenden macht, so liegt in diesem gesellschaftlichen Momente die Seite der Befreiung, daß die strenge Notwendigkeit des Bedürfnisses versteckt wird und der Mensch sich zu seiner, und zwar einer allgemeinen Meinung und einer nur selbstgemachten Notwendigkeit, statt nur zu äußerlicher, zu innerer Zufälligkeit, zur Willkür, verhält.“<sup>135</sup>.

In Hinblick auf die sittliche Entwicklung der Person und deren Beschränktheit auf die besondere Freiheit erkennt Hegel, dass die Befreiung der besonderen Person etwas Begrenztes bleibt: „die Befreiung des Menschen ist formell, indem die Besonderheit der Zwecke der zugrunde liegende Inhalt bleibt.“<sup>136</sup> Wenn die Person die Befriedigung ihrer Bedürfnisse als den einzigen Zweck ihrer Tätigkeit in der bürgerlichen Gesellschaft begreift, versteht sie nicht den allgemeinen Zweck der Sittlichkeit, der im gesellschaftlichen Bedürfnis und in der gesamten menschlichen Produktion besteht. Nur im Sinne des gesellschaftlichen Menschen kann Hegel die Vereinigung der Besonderheit der Freiheit mit deren Allgemeinheit als notwendige Entwicklung der Person bezeichnen: Als gesellschaftlicher Mensch, als freier Bürger, muss die Person die Vervollständigung ihrer Bedürfnisse und die Realisierung ihrer besonderen Freiheit mit der Entwicklung der Sittlichkeit und mit der Verwirklichung der allgemeinen Freiheit versöhnen, damit sie sich als ein Dasein der sittlichen Substanz zeigen und zugleich aus sich heraus die allgemeine Freiheit erweisen kann. Ohne die Vereinigung des besonderen Zwecks der Person mit dem allgemeinen Zweck der Sittlichkeit würde man verkennen, dass sich die Befriedigung der Bedürfnisse nicht mehr auf die Befreiung von ihnen, sondern auf den Luxus richtet, der, so Hegel, nur eine „unendliche Vermehrung der Abhängigkeit und Not“<sup>137</sup> ist.

Nach einer näheren Begründung fordert Hegel angesichts der Einsicht in die

---

<sup>135</sup> Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, § 194, S.190, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2013. Vgl. Hegel, Gesammelte Werke, Band 14, § 194, S.167, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2009.

<sup>136</sup> Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, § 195, S.191, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2013. Vgl. Hegel, Gesammelte Werke, Band 14, § 195, S.167, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2009.

<sup>137</sup> „... der Luxus ist eine eben so unendliche Vermehrung der Abhängigkeit und Not, welche es mit einer den unendlichen Widerstand leisten – den Materie, nämlich mit äußern Mitteln von der besonderen Art, Eigentum des freien Willens zu sein, dem somit absolut harten, zu tun hat.“; Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, § 194, S.190, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2013. Vgl. Hegel, Gesammelte Werke, Band 14, § 194, S.167, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2009.

---

notwendige Entwicklung der Person die Vereinigung des besonderen Zwecks der Person mit dem allgemeinen Zweck der Sittlichkeit. Weil sich in der bürgerlichen Gesellschaft der Zweck der Person immer auf die Bedürfnisbefriedigung bezieht, geht Hegel der Befriedigung der Bedürfnisse auf den Grund, um dabei diese Vereinigung als notwendig begründen zu können. Die Arbeit der Person begreift Hegel als den Grund für die Befriedigung der Bedürfnisse. Denn als menschliche Tätigkeit ist die Arbeit der wirkliche Ursprung für die Herstellung von Gegenständen der Bedürfnisse; sie bringt die Mittel für die Befriedigung der Bedürfnisse hervor. Die Arbeit ist, so Hegel, „die Vermittlung, den partikularisierten Bedürfnissen angemessene, eben so partikularisierte Mittel zu bereiten und zu erwerben“<sup>138</sup>. Das Vervielfältigen und das Unterscheiden, welche beide als Fähigkeiten der Person zur Abstraktion der Bedürfnisse führen, konkretisieren sich demnach als die Bereitstellung und den Erwerb der Mittel in der Arbeit. So wie sich die Entfaltung der Bestimmungen der Arbeit in der wirtschaftlichen Wirklichkeit darstellt, so manifestiert der verborgene Geist seine Abstraktionskraft im System der Bedürfnisse durch das „Bereiten“ und das „Erwerben“. Diese beiden sind die wirklichen Tätigkeiten der Person als Arbeiter, an dem sich der allgemeine Zweck der Sittlichkeit erst mit dem besonderen Zweck der Person verbindet.

Die Entfaltung der Bestimmungen der Arbeit bezeichnet Hegel deren Art entsprechend. Die Art der Arbeit macht das zweite Moment des Systems der Bedürfnisse aus. Dieses Moment ist die Sphäre der abstrahierenden Vermittlung des Geistes, die den besonderen Zweck der Person zum allgemeinen Zweck der Sittlichkeit erhebt. Nach Hegel ist trotz der unutilgbaren Tätigkeiten der besonderen Person die Arbeit im Wesentlichen eine „Formierung“<sup>139</sup>, nämlich in Form der Abstraktion des Geistes, für die Mittel zur Befriedigung der Bedürfnisse. Die so verstandene Arbeit vermittelt zwischen der allgemeinen Bestimmung der Sittlichkeit und dem besonderen Zweck der Person. In der Arbeit verwandelt der Geist durch die Abstraktion die unmittelbar gegebene Materie der Natur in das, was Hegel als den einzig durch den Geist qualifizierten Gegenstand für das Bedürfnis der Person bestimmt, nämlich das Eigentum. In der Formierung zum Eigentum gibt die Arbeit „dem Mittel den Wert und seine Zweckmäßigkeit, so daß der Mensch in seiner Konsumtion sich vornehmlich zu menschlichen

---

<sup>138</sup> „Die Vermittlung, den partikularisierten Bedürfnissen angemessene, ebenso partikularisierte Mittel zu bereiten und zu erwerben, ist die Arbeit, welche das von der Natur unmittelbar gelieferte Material für diese vielfachen Zwecke durch die mannigfaltigsten Prozesse spezifiziert.“, Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, § 196, S.191, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2013. Vgl. Hegel, Gesammelte Werke, Band 14, § 196, S.168, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2009.

<sup>139</sup> „Diese Formierung gibt dem Mittel den Wert und seine Zweckmäßigkeit, so daß der Mensch in seiner Konsumtion sich vornehmlich zu menschlichen Produktionen verhält und solche Bemühungen es sind, die er verbraucht“, Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, § 196, S.192, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2013. Vgl. Hegel, Gesammelte Werke, Band 14, § 196, S.168, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2009.

---

Produktionen verhält und solche Bemühungen es sind, die er verbraucht“<sup>140</sup>. Das Eigentum in seiner Zweckmäßigkeit und dem Wert als Mittel zu Befriedigung der Bedürfnisse ist die Bestimmung des Geistes. Die Person hat nichts anderes als das Geistige zum Gegenstand der Befriedigung ihrer Bedürfnisse. Die produzierende Person erwirbt durch die Arbeit keine gegebenen Dinge für ihren privaten Genuss. Vielmehr produziert sie aus den gegebenen Dingen das Eigentum, das sich als Begriff der Freiheit aus den allgemeinen Bestimmungen des Geistes ergibt. Deswegen ist wichtig für Hegel, dass der Sinn der Arbeit nicht nur in der Spezifizierung der Mittel und der Bedürfnisse, sondern auch in der Hervorbringung der Gegenstände liegt. Im Eigentum der Bürger erfüllen diese Gegenstände zugleich die Vervollständigung der Besonderheit der Person und die Verwirklichung der Allgemeinheit der Sittlichkeit. Für die notwendige Entwicklung der Person ist die Art der Arbeit das Moment, in dem die mit der Arbeit beschäftigte konkrete Person zwar ihren subjektiven Zweck sieht, ihre besonderen Bedürfnisse zu befriedigen, dabei aber auch kraft der Abstraktionskraft des allgemeinen Geistes das Allgemeine und das Objektive herausfindet.

Die Abstraktionskraft des Geistes prägt die Besonderheit der Person in der Arbeit derart, dass sie die Person als abstrakten freien Bürger zum bestimmten Bürger der bürgerlichen Gesellschaft formt. Erst als bestimmter Bürger bringt die Person durch ihre wirklichen Tätigkeiten in der Arbeit die Vereinigung des besonderen Zwecks der Person mit dem allgemeinen Zweck der Sittlichkeit zum Vorschein. Die Bildung des bestimmten Bürgers basiert auf der Funktion der Arbeit zur Spezifizierung, wobei die Arbeit „das von der Natur unmittelbar gelieferte Material für diese vielfachen Zwecke durch die mannigfaltigsten Prozesse spezifiziert“<sup>141</sup>. Diese mannigfaltigen Produkte der Arbeit sind die Gegenstände der Befriedigung. Sie dienen als die austauschbaren Mittel der Befriedigung der Bedürfnisse anderer Personen oder des gesellschaftlichen Bedürfnisses, nämlich einem allgemeineren Zweck als dem bloß subjektiven Zweck einer Person. Für den allgemeineren Zweck verlangt die Arbeit von der Person, deren abstraktes freies Leben in den wirklichen Produktionsprozess eines konkreten Mittels einzubringen. Die Person bestimmt sich durch ihre Arbeitstätigkeit als ein bestimmter Bürger, der das wirkliche Leben des gesellschaftlichen Menschen so gestalten soll, wie es die geistige Abstraktionskraft der Arbeit den wirklichen Menschen allgemein abfordert, nämlich ihn an die Arbeit zu gewöhnen. Hegel stellt fest: „Die Gewohnheit dieser Abstraktion im Genusse, Kenntnis, Wissen und Benehmen macht die Bildung in dieser Sphäre, – überhaupt die formelle Bildung aus“<sup>142</sup>. Die Person bildet sich insofern durch die Abstraktionskraft des Geistes in

---

<sup>140</sup> Ebd.

<sup>141</sup> Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, § 196, S.191, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2013. Vgl. Hegel, Gesammelte Werke, Band 14, § 196, S.168, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2009.

<sup>142</sup> Hegel, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaft im Grundrisse (1830), § 525, S.406,

---

der Arbeit zu einem Arbeiter aus, der jene begriffliche Identität der Person ist, die in der Wirklichkeit der bürgerlichen Gesellschaft die Besonderheit der Person mit der geistigen Allgemeinheit des gesellschaftlichen Menschen vereinigt.

In der geistigen Allgemeinheit des gesellschaftlichen Menschen in der Arbeit bricht die Person als Arbeiter die Beschränktheit ihrer besonderen Bedürfnisse auf. Sie muss an sich selbst die theoretische und die praktische Bildung der Arbeit annehmen, um die durch die Arbeit hervorgebrachte Allgemeinheit der bürgerlichen Gesellschaft in den Griff zu bekommen. Mit theoretische Bildung bringt sich die Person die allgemeine Erkenntnis des höheren Verstandes in der Arbeit bei, damit ihr Denken sich von ihrer eigenen begrenzten Besonderheit – ihrem natürlichen Talent und ihrer angeborenen Körperbedingung – zu dem Allgemeinen und dem Objektiven in der menschlichen Produktion wendet. In der theoretischen Bildung entwickelt sich für das Denken der Person „nicht nur eine Mannigfaltigkeit von Vorstellungen und Kenntnissen, sondern auch eine Beweglichkeit und Schnelligkeit des Vorstellens und Übergehens von einer Vorstellung zu anderen, das Fassen verwickelter und allgemeiner Beziehungen“<sup>143</sup>.

Durch die praktische Bildung gewinnt die Person eine konkrete Substantialität der Vereinigung der besonderen Zwecke mit dem allgemeinen Zweck der Sittlichkeit, nämlich die Gewohnheit der Arbeit. In dieser Gewohnheit kann die Person das Muster ihres substantiellen Lebens in der Arbeit – die Art ihrer Arbeitsfähigkeiten und ihrer Bedürfnisse – für diese Vereinigung gestalten. Auf solche Gestaltung des persönlichen Lebens in der Arbeit hin stellt sich die praktische Bildung<sup>144</sup> zunächst als „das sich erzeugende Bedürfnis und die Gewohnheit der Beschäftigung“ dar, sodann als die „Beschränkung“, die „Zucht“, im Tun der Person, schließlich als eine „durch diese Zucht sich erwerbende Gewohnheit objektiver Tätigkeit und allgemeingültiger Geschicklichkeiten“. Bei der praktischen Bildung der Arbeit handelt es sich um die allgemeine Abhängigkeit der Person als eines freien Bürgers von der objektiven Anforderung, die sich aus dem notwendigen Zusammenhang des bestimmten Bürgers mit der sittlichen Substanz ergibt.

---

Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1991. Vgl. Hegel, Gesammelte Werke, Band 20, § 525, S.520, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1992.

<sup>143</sup> „An der Mannigfaltigkeit der interessierenden Bestimmungen und Gegenstände entwickelt sich die theoretische Bildung, nicht nur eine Mannigfaltigkeit von Vorstellungen und Kenntnissen, sondern auch eine Beweglichkeit und Schnelligkeit des Vorstellens und Übergehens von einer Vorstellung zu anderen, das Fassen verwickelter und allgemeiner Beziehungen.“, Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, § 197, S.192, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2013. Vgl. Hegel, Gesammelte Werke, Band 14, § 197, S.168, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2009.

<sup>144</sup> Siehe „– Die praktische Bildung durch die Arbeit besteht in dem sich erzeugenden Bedürfnis und der Gewohnheit der Beschäftigung überhaupt, dann der Beschäftigung seines Tuns, teils nach der Natur des Materials, teils aber vornehmlich nach der Willkür anderer, und einer durch diese Zucht sich erwerbenden Gewohnheit objektiver Tätigkeit und allgemeingültiger Geschicklichkeiten“, Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, § 197, S.192, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2013. Vgl. Hegel, Gesammelte Werke, Band 14, § 197, S.168, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2009.

---

Demgegenüber bezieht sich die theoretische Bildung aber auf die Erhebung des Denkens der Person zu dem allgemeinen Verstand, den nur der verborgene Geist in seiner Allgemeinheit gewähren kann. Die beiden Bildungen machen die Entwicklung des Substantiellen der besonderen Person aus. Mit diesen Bildungen befreit sich die selbstständige Person von der begrenzten Besonderheit ihrer Bedürfnisse und Freiheit. Sie kann sich damit als ein freies Substantielles der geistigen Allgemeinheit, nämlich als ein freier Bürger in der Sittlichkeit setzen.

Die Arbeit, die von der Person, die sich ihrer Freiheit nach als bestimmter freier Bürger bestimmt, aufgenommen wird, entwickelt sich selbst ebenso durch die Abstraktionskraft des Geistes zu einer abstrakteren Vollstellung von der Allgemeinheit der sittlichen Wirklichkeit. Diese Vorstellung umfasst alle Bestimmungen der verschiedenen Arten der Arbeit. Sie abstrahiert all diese Arten in ein allgemeines Verhältnis, nämlich in die Wechselbeziehung zwischen der menschlichen Produktion und Konsumtion. Diese Wechselbeziehung ist das grundlegende Verhältnis der Wirtschaft der bürgerlichen Gesellschaft. Als menschliche Produktion macht die Arbeit die allgemeine Spezifizierung der Produkte und die allgemeine Teilung der Arbeit zum konkreten Inhalt der sittlichen Substanz. Die menschliche Produktion zielt nicht auf die Befriedigung der Bedürfnisse einer konkreten Person, sondern auf die menschliche Konsumtion, die zugleich das besondere und das allgemeine Bedürfnis in der Arbeit der Gesellschaft umfasst. Das Verhältnis zwischen den Bedürfnissen und deren Befriedigung bestimmt Hegel insofern als Wechselbeziehung zwischen der menschlichen Produktion und der menschlichen Konsumtion in der Arbeit. Diese Wechselbeziehung bestimmt die Befriedigung der Bedürfnisse, den subjektiven Zweck der besonderen Person derart, dass sie in dieser Befriedigung mit der Zweckmäßigkeit der Produkte für die Bedürfnisse umgeht. In dieser Wechselbeziehung verhält sich die Person vornehmlich zur menschlichen Produktion. Denn eben den Produktionstätigkeiten widmet die besondere Person hauptsächlich ihre besondere Freiheit und das Element ihres substantiellen Lebens, wenn sie diese Freiheit und dieses Leben zu vervollständigen sucht.

Hegel erkennt, dass die wirkliche Darstellung der Vereinigung der Besonderheit der Person mit der Allgemeinheit des Geistes in den Produktionstätigkeiten der Personen liegt. Weil die Wechselbeziehung zugleich die Allgemeinheit des Geistes und die Besonderheit der besonderen Bedürfnisse umfasst, haben diese Tätigkeiten zwei Seiten in sich: „Die damit zugleich abstraktere Arbeit führt einerseits durch ihre Einförmigkeit auf die Leichtigkeit der Arbeit und die Vermehrung der Produktion, andererseits zur Beschränkung auf Eine Geschicklichkeit und damit zur unbedingtern Abhängigkeit von dem gesellschaftlichen Zusammenhange.“<sup>145</sup> Auf jener Seite entwickeln die

---

<sup>145</sup> Hegel, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaft im Grundrisse (1830), § 526, S.406,

---

Produktionstätigkeiten die besondere Freiheit der Person zu der unendlichen Möglichkeit der Konsumtion des freien Bürgers; sie vermehren die Gegenstände für die Befriedigung ihrer Bedürfnisse, die Produkte, und trennen die abstrakte Herstellung dieser Produkte durch die Teilung der Arbeit weiter in die verschiedenen Arten der menschlichen Produktion und in die verschiedenen Produktionsprozesse. Auf dieser Seite beschränken aber die Produktionstätigkeiten der Personen die Verwirklichung dieser unendlichen Möglichkeit auf die von dem allgemeinen Vermögen der Gesellschaft begrenzte Produktion; diese Tätigkeiten müssen die Maßgabe der allgemeinen gesellschaftlichen Produktion annehmen und den Anforderungen der Konsumtion an dieser Produktion entsprechen. So erkennt Hegel: „Das Arbeiten des Einzelnen wird durch die Teilung einfacher und hierdurch die Geschicklichkeit in seiner abstrakten Arbeit sowie die Menge seiner Produktionen größer. Zugleich vervollständigt diese Abstraktion der Geschicklichkeit und des Mittels die Abhängigkeit und die Wechselbeziehung der Menschen für die Befriedigung der übrigen Bedürfnisse zur gänzlichen Notwendigkeit.“<sup>146</sup>

An den beiden Seiten der Wechselbeziehung zwischen Produktion und Konsumtion erkennt Hegel, dass sich die Vereinigung der Besonderheit der Person mit der Allgemeinheit des Geistes nach einem allgemeinen Prinzip des wirtschaftlichen Lebens der freien Bürger verwirklicht. Die Verwirklichung dieser Vereinigung führt dazu, dass das besondere Streben eines Bürgers nach eigenen Interessen, das ohne Rücksicht auf andere Bürger erfolgt, das allgemeine Streben aller Bürger nach den gemeinschaftlichen Interessen unterstützt. So stellt Hegel fest: „In dieser Abhängigkeit und Gegenseitigkeit der Arbeit und der Befriedigung der Bedürfnisse schlägt die subjektive Selbstsucht in den Beitrag zur Befriedigung der Bedürfnisse aller anderen um, – in die Vermittlung des Besonderen durch das Allgemeine als dialektische Bewegung, so daß indem jeder für sich erwirbt, produziert und genießt, er eben damit für den Genuß der Übrigen produziert und erwirbt“<sup>147</sup>. Das, was sich als Allgemeines zwischen Person und anderen Personen geltend macht, ist die Wechselbeziehung zwischen Produktion und Konsumtion, die dialektische Bewegung selbst. Als Dialektik der wirtschaftlichen Verhältnisse könnte diese Wechselbeziehung auf die Metapher der unsichtbaren Hand in der politischen Ökonomie verweisen. Aber sie ist für Hegels philosophische Wissenschaft nicht unsichtbar, genauer: nicht unerkennbar. Sie wird darin eben als Resultat der Entfaltung der Bestimmungen der Arbeit begriffen.

---

Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1991. Vgl. Hegel, Gesammelte Werke, Band 20, § 526, S.520, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1992.

<sup>146</sup> Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, § 198, S.192, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2013. Vgl. Hegel, Gesammelte Werke, Band 14, § 198, S.169, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2009.

<sup>147</sup> Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, § 199, S.193, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2013. Vgl. Hegel, Gesammelte Werke, Band 14, § 199, S.169, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2009.

---

Die Wechselbeziehung zwischen Produktion und Konsumtion bringt die Teilung des allgemeinen Vermögens der Gesellschaft mit sich. Diese Teilung des allgemeinen Vermögens lässt die Personen als bestimmte Bürger ihrer verschiedenen Arten der Bedürfnisse und Arbeiten nach an dem allgemeinen Vermögen teilnehmen, das die Anhäufung alles von den Personen produzierten Eigentums, den gesellschaftlichen Reichtum, darstellt. Mit dieser Teilung des allgemeinen Vermögens beginnt das dritte Moment des Systems der Bedürfnisse. Dabei kommen alle Gestalten der Verschiedenheit zusammen: die Verschiedenheit der Bedürfnisse aufgrund der Vervielfältigung der Bedürfnisse, die Verschiedenheit der Gewohnheit und Geschicklichkeit der Person aufgrund der Teilung der Arbeit und die Verschiedenheit der Teilnahme an dem gesellschaftlichen Reichtum aufgrund der Verteilung des allgemeinen Vermögens. Diese Gestalten bringen die allgemeine Verschiedenheit im System der Bedürfnisse in der bürgerlichen Gesellschaft hervor. Als allgemeine hat diese Verschiedenheit zwar ihre Wurzel in der Natur und in den zufälligen und willkürlichen Elementen des Menschen. Aber sie ist schon durch die Vermittlung und Befreiung des Geistes, durch die menschliche Abstraktion der Bedürfnisse in die Wirklichkeit der Sittlichkeit aufgenommen worden, nämlich als gesellschaftliche bzw. sittliche Verschiedenheit. Die allgemeine Verschiedenheit des Systems der Bedürfnisse wurzelt in der unteilbaren Besonderheit der Person als eines freien Bürgers, der ein Bestandteil der sittlichen Substanz und ein grundlegendes Element des Systems der Bedürfnisse selbst ist. Deswegen ist diese allgemeine Verschiedenheit eine sich durchsetzende innere Eigenschaft des Systems der Bedürfnisse: „eine Verschiedenheit, die in dieser Sphäre der Besonderheit nach allen Richtungen und von allen Stufen sich hervortut und mit der übrigen Zufälligkeit und Willkür die Ungleichheit des Vermögens und der Geschicklichkeiten der Individuen zur notwendigen Folge hat.“<sup>148</sup>

Die allgemeine Verschiedenheit im System der Bedürfnisse ist der Ausdruck der Allgemeinheit der gesellschaftlichen Sittlichkeit in deren vielfältiger Gestalt. Über die Substanz dieser Sittlichkeit sagt Hegel aus: „als lebendig existiert nur, insofern sie sich organisch besondert“<sup>149</sup>. Diese allgemeine Verschiedenheit stellt diejenige Phase der Entwicklung des Geistes dar, in der sich der Geist in seine eigenen geistigen Glieder zerlegt. Angesichts dieser allgemeinen Verschiedenheit verhält sich das System der Bedürfnisse als Substanz, die in der Familie als einheitliche

---

<sup>148</sup> Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, § 200, S.193-194, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2013. Vgl. Hegel, Gesammelte Werke, Band 14, § 200, S.170, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2009.

<sup>149</sup> „Wo bürgerliche Gesellschaft und damit Staat vorhanden ist, treten die Stände in ihrem Unterschiede ein; denn die allgemeine Substanz als lebendig existiert nur, insofern sie sich organisch besondert; die Geschichte der Verfassungen ist die Geschichte der Ausbildung dieser Stände, der rechtlichen Verhältnisse der Individuen zu denselben und ihrer zueinander und zu ihrem Mittelpunkte.“; Hegel, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaft im Grundrisse (1830), Anmerkung zu § 527, S.407, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1991. Vgl. Hegel, Gesammelte Werke, Band 20, Anmerkung zu § 527, S.521, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1992.

---

sittliche Substanz dargestellt wird, zu verschiedenen Substanzen, nämlich zu den verschiedenen Bedürfnissystemen. Hegel erkennt: „Die unendlich mannigfachen Mittel und deren eben so unendlich sich verschränkende Bewegung in der gegenseitigen Hervorbringung und Austauschung sammelt durch die ihrem Inhalte inwohnende Allgemeinheit und unterscheidet sich in allgemeinen Massen, so daß der ganze Zusammenhang sich zu besonderen Systemen der Bedürfnisse, ihrer Mittel und Arbeiten, der Arten und Weisen der Befriedigung und der theoretischen und praktischen Bildung ... ausbildet“<sup>150</sup>. Jedes der Bedürfnissysteme macht sich als eine sittliche Substanz geltend und hat damit seine eigenen Arten der Bedürfnisse und Mittel zur Befriedigung, seine eigene Arbeit und deren Gewohnheit, seine eigene Teilnahme an dem allgemeinen Vermögen. Die Personen machen um der Vervollständigung ihrer Besonderheit willen die Befriedigung ihrer Bedürfnisse zu ihrem subjektiven Zweck, bilden sich durch die Gewohnheit der Arbeit zu bestimmten Bürgern und begründen ihre Subsistenz und Interessen auf dem allgemeinen Vermögen. Dadurch wirken die verschiedenen Bedürfnissysteme mit ihren Bildungskräften auf die Existenz der besonderen Personen als Bürger und damit auch auf deren ganzes bürgerliches Leben derart ein, dass sich die ihre Besonderheit wollenden Personen auf verschiedene Bedürfnissysteme, auf verschiedene sittliche Substanzen, verteilen. Damit bilden sich diese Personen zu den bestimmten Bürgern mit ihrem bestimmten Bedürfnissystem. Nach Hegel entsteht so der „Unterschied der Stände“<sup>151</sup>, das letzte Moment des Systems der Bedürfnisse.

Als letztes Moment der bürgerlichen Gesellschaft umfasst die Unterscheidung der Stände drei verschiedene, aber aufeinander folgende organisierte Stände<sup>152</sup>: dies sind der substantielle, unmittelbare Stand des Ackerbaus, der reflektierende formelle Stand des Gewerbes und der denkende allgemeine Stand des gesellschaftlichen Geschäfts. Das bürgerliche Leben der Personen in diesen Ständen verweist unmittelbar auf die sittlichen Gründe, die für die Entwicklung der selbstständigen freien Personen zu ständischen Bürgern konstitutiv sind. Zwar befinden sich die sittlichen Gründe im existenziellen Boden der Stände, nämlich im Naturboden, im Produktionsmaterial und in den privaten Interessen, sie sind aber darin weder natürliche Dinge noch festgelegte Sachen. Vielmehr sind sie nach Hegel<sup>153</sup> jeweils die Tätigkeit des Geistes in den Ständen, und zwar das natürliche Produzieren im Ackerbau, das Austauschen der Produkte in Geschäft

---

<sup>150</sup> Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, § 201, S.194, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2013. Vgl. Hegel, Gesammelte Werke, Band 14, § 201, S.170, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2009.

<sup>151</sup> Ebd.

<sup>152</sup> Vgl. Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, § 202 – §206, S.195-197, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2013. Vgl. Hegel, Gesammelte Werke, Band 14, § 202 – § 206, S.170-172, S.109-110, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2009.

<sup>153</sup> Vgl. Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, § 203 – § 205, S.195-197, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2013. Vgl. Hegel, Gesammelte Werke, Band 14, § 203 – § 205, S.171-172, S.109-110, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2009.

---

des Gewerbes und das Arbeiten für die gemeinschaftlichen Interessen der ganzen Gesellschaft. Indem der ständische Bürger auf dieser Tätigkeit beruht, begreift er die Materialien nicht als gegebene Dinge, sondern als Möglichkeiten für seine geistige Bearbeitung. In diesem Sinne machen die Tätigkeiten des Geistes als sittliche Gründe der Stände den vernünftigen Grund der Objektivität der Besonderheit der Personen aus. Damit haben die Personen als Bürger einen vernünftigen Anfang zu ihrem sittlichen Leben und zur Vervollständigung ihrer Besonderheit. Deswegen stellt Hegel fest: „Mit Recht ist der eigentliche Anfang und die erste Stiftung der Staaten in die Einführung des Ackerbaues, nebst der Einführung der Ehe gesetzt worden ... und das im Schweifenden seine Subsistenz suchende, schweifende Leben des Wilden zur Ruhe des Privatrechts und zur Sicherheit der Befriedigung des Bedürfnisses zurückführt ...“<sup>154</sup> Die Tätigkeit des Geistes erhebt das mögliche Allgemeine aus der Existenz jedes Standes heraus in das notwendige Allgemeine der sittlichen Substanz, sodass dieses notwendige Allgemeine die Geltung der Vernunft des Geistes hat. So erkennt Hegel, dass die Bestimmungen der Stände als Bestimmungen eines vernünftigen Begriffs in der bürgerlichen Gesellschaft herrschen: „Sicherheit, Befestigung, Dauer der Befriedigung der Bedürfnisse usf. – Charaktere, wodurch sich diese Institutionen zunächst empfehlen, sind nichts anderes als Formen der Allgemeinheit und Gestaltungen, wie die Vernünftigkeit, der absolute Endzweck, sich in diesen Gegenständen geltend macht.“<sup>155</sup> Erst aufgrund der Vernünftigkeit im Sinne des absoluten Endzwecks finden die besonderen Personen als ständische Bürger den vernünftigen Grund dafür, dass sie jeweils ihre substantielle Vereinigung mit der Allgemeinheit der Stände als ihre notwendige Entwicklung in der bürgerlichen Gesellschaft begreifen.

In Bezug auf die Vereinigung der besonderen Person mit der Allgemeinheit des Geistes entwickelt Hegel den Gedanken weiter: „Der Stand, als die sich objektiv gewordene Besonderheit, teilt sich so einerseits nach dem Begriff in seine allgemeinen Unterschiede. Andererseits aber, welchem besonderen Stande das Individuum angehöre, darauf haben Naturell, Geburt und Umstände ihren Einfluß, aber die letzte und wesentliche Bestimmung liegt in der subjektiven Meinung und der besonderen Willkür, die sich in dieser Sphäre ihr Recht, Verdienst und ihre

---

<sup>154</sup> „Mit Recht ist der eigentliche Anfang und die erste Stiftung der Staaten in die Einführung des Ackerbaues, nebst der Einführung der Ehe gesetzt worden, indem jenes Prinzip das Formieren des Bodens und damit ausschließendes Privateigentum mit sich führt (vgl. § 170 Anm.), und das im Schweifenden seine Subsistenz suchende, schweifende Leben des Wilden zur Ruhe des Privatrechts und zur Sicherheit der Befriedigung des Bedürfnisses zurückführt, womit sich die Beschränkung der Geschlechterliebe zur Ehe und damit die Erweiterung dieses Bandes zu einem fortdauernden in sich allgemeinen Bunde, des Bedürfnisses zur Familiensorge und des Besitzes zum Familiengute verknüpft.“ Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, Anmerkung zu § 203, S.195, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2013. Vgl. Hegel, Gesammelte Werke, Band 14, Anmerkung zu § 203, S.171, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2009.

<sup>155</sup> Ebd.

---

Ehre gibt ... “<sup>156</sup> Als ständische Bürger vereinigen die besonderen Personen zugleich die allgemeine Bestimmung der geistigen Vernunft – den Verstand und das Wissen vom absoluten Guten – und deren Entgegensetzung – die Willkür und die Beschränktheit der reinen Subjektivität – in sich. Sie befriedigen ihre eigenen Bedürfnisse durch ihre eigenen Produktionstätigkeiten mit deren Gewohnheit und Bildungsanforderungen entsprechend den Eigentümlichkeiten eines jeden Standes. Indem sich die selbstständigen Personen nach den Verschiedenheiten der vorhergehenden Momente des Systems der Bedürfnisse zum ständischen Bürger bilden, nimmt ihr bürgerliches Leben die relative allgemeine Bestimmung eines Standes als eigenen Inhalt der Besonderheit einer Person an, sodass, so Hegel, „was in ihr durch innere Notwendigkeit geschieht, zugleich durch die Willkür vermittelt ist und für das subjektive Bewußtsein die Gestalt hat, das Werk seines Willens zu sein.“<sup>157</sup> Es wird dabei offenbar, dass sich die Vervollständigung der Besonderheit der Person mit der Allgemeinheit des Geistes in den Ständen vereinigt. Wenn der freie Bürger eines bestimmten Standes die subjektiven Bestimmungen seiner Freiheit der Vereinigung der Besonderheit der Person mit der Allgemeinheit des Geistes entsprechend ausführt, tritt nach Hegel<sup>158</sup> das besondere bzw. subjektive Recht des ständischen Bürgers nicht als „feindseliges“ Moment und als „Verderben der gesellschaftlichen Ordnung“ hervor, sondern versöhnt sich mit den allgemeinen Bestimmungen des Standes. Damit macht sich dieses subjektive Recht des ständischen Bürgers, so Hegel weiter, als „Prinzip aller Belebung der bürgerlichen Gesellschaft, der Entwicklung der denkenden Tätigkeit, des Verdiensts und der Ehre“<sup>159</sup> geltend. Denn durch ihre subjektiv freie Tätigkeit vervollständigen die besonderen Personen ihre ständischen Bedürfnisse substantiell. Wie Hegel bemerkt, sind die in den Ständen sich so bestimmenden Personen schon in der Lage, „ihre Sittlichkeit als

---

<sup>156</sup> „Der Stand, als die sich objektiv gewordene Besonderheit, teilt sich so einerseits nach dem Begriffe in seine allgemeinen Unterschiede. Andererseits aber, welchem besonderen Stande das Individuum angehöre, darauf haben Naturell, Geburt und Umstände ihren Einfluß, aber die letzte und wesentliche Bestimmung liegt in der subjektiven Meinung und der besonderen Willkür, die sich in dieser Sphäre ihr Recht, Verdienst und ihre Ehre gibt, so daß, was in ihr durch innere Notwendigkeit geschieht, zugleich durch die Willkür vermittelt ist und für das subjektive Bewußtsein die Gestalt hat, das Werk seines Willens zu sein.“ Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, § 206, S.197, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2013. Vgl. Hegel, Gesammelte Werke, Band 14, § 206, S.172, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2009.

<sup>157</sup> Ebd.

<sup>158</sup> „So in die Organisation des Ganzen nicht aufgenommen und in ihm nicht versöhnt, zeigt sich deswegen die subjektive Besonderheit, weil sie als wesentliches Moment gleichfalls hervortritt, als feindseliges, als Verderben der gesellschaftlichen Ordnung, entweder als sie über den Haufen werfend, wie in den griechischen Staaten und in der römischen Republik, oder, wenn diese als Gewalt habend oder etwa als religiöse Autorität sich erhält, als innere Verdorbenheit und vollkommene Degradation, – wie gewissermaßen bei den Lakedaimoniern und jetzt am vollständigsten bei den Indern der Fall ist.“ Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, Anmerkung zu § 206, S.197-198, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2013. Vgl. Hegel, Gesammelte Werke, Band 14, Anmerkung zu § 206, S.173, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2009.

<sup>159</sup> Ebd.

---

Rechtschaffenheit, ihr Anerkanntsein und ihre Ehre“<sup>160</sup> zu haben. Sie begreifen damit konkret ihre subjektiven Bestimmungen, nämlich ihre als subjektive Tugend<sup>161</sup> bezeichnete Rechtschaffenheit, ihr als subjektive Befriedigung<sup>162</sup> dargestelltes Anerkanntsein und ihre Ehre, als objektive Bestimmungen der substantiellen Allgemeinheit des jeweiligen Standes. Diese objektiven Bestimmungen machen den allgemeinen Inhalt des substantiellen Lebens der selbstständigen Person aus; sie kennzeichnen inhaltlich, wie eine Person als ständisch freier Bürger sein muss. Dergestalt verwirklicht der ständisch freie Bürger den konkretesten bzw. reichsten Begriff der besonderen Person. Dies trifft insbesondere dann zu, wenn man von der anfänglichen Phase der Person ausgeht, nämlich von der abstrakten Person im abstrakten Recht und von den unmittelbaren Bestimmungen des freien Willens, und sich auf diesen konkreten Begriff der Person als ständisch freien Bürger bezieht. Hierbei gewinnt die besondere Person ihre vernünftige Wirklichkeit in ihrem Beitrag zur Darstellung der Allgemeinheit des Geistes in seiner Besonderheit.

Für das ganze System der Bedürfnisse sei angemerkt: in Hegels Auffassung von den Ständen werden die Personen nicht durch eine äußerliche oder fremde Kraft zur Stände-Gliederung gezwungen. Vielmehr bilden sich die Personen ihrem eigenen und freien Willen nach als ständische Bürger aus, um ihre besondere Freiheit zu verwirklichen. Sie sind die selbstständigen und freien Personen, die sich nicht beliebig zu einander verhalten. Um ihrer vernünftigen Freiheit willen setzen sich die Personen zu einem System ihrer Besonderheiten, einem „System der Atomistik“<sup>163</sup>, zusammen. Einem solchem System fehlt nach Hegel weder Vernunft noch vernünftige Erkenntnis. Die Position des Systems der besonderen Personen in der Entwicklung der Sittlichkeit deutet darauf hin, dass dieses System, weil es die „Erscheinungswelt des Sittlichen“<sup>164</sup> ist, die rechtliche und moralische Vernünftigkeit voraussetzt. In der Welt der Erscheinungen ist das System der besonderen Personen eigentlich diejenige Sphäre der Möglichkeiten des

---

<sup>160</sup> „Die Individuen teilen sich denselben nach natürlichem Talent, nach Geschicklichkeit, Willkür und Zufall zu. Solcher bestimmten, festen Sphäre angehörig, haben sie ihre wirkliche Existenz, welche als Existenz wesentlich eine besondere ist, und in derselben ihre Sittlichkeit als Rechtschaffenheit, ihr Anerkanntsein und ihre Ehre.“; Hegel, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaft im Grundrisse (1830), § 527, S.407, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1991. Vgl. Hegel, Gesammelte Werke, Band 20, § 527, S.521, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1992.

<sup>161</sup> Siehe Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, § 150ff, S.158-159, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2013. Vgl. Hegel, Gesammelte Werke, Band 14, § 150, S.140-141, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2009.

<sup>162</sup> Siehe Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, § 124, S.123, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2013. Vgl. Hegel, Gesammelte Werke, Band 14, § 124, S.109-110, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2009.

<sup>163</sup> Hegel, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaft im Grundrisse (1830), § 523, S.405, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1991. Vgl. Hegel, Gesammelte Werke, Band 20, § 523, S.520, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1992.

<sup>164</sup> Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, § 181, S.181, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2013. Vgl. Hegel, Gesammelte Werke, Band 14, § 181, S.159, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2009.

---

vernünftigen Geistes, in der die Vernunft des Geistes ihre wirkliche Freiheit durch die Selbstentgegensetzung in ihren Möglichkeiten demonstriert: die Vernunft lässt zunächst die Kräfte der wirklichen Freiheit in ihren Möglichkeiten erscheinen, bringt aus diesen Möglichkeiten die entgegengesetzten Erscheinungen der wirklichen Freiheit hervor und beweist sich darin als Notwendigkeit der Entwicklung der vernünftigen Möglichkeiten und als vernünftigen Grund für die Erscheinungswelt. Die Vernunft schließt diese Erscheinungswelt als eigenes Begriffsmoment der Entwicklung ihrer Freiheit in sich selbst ein. Die ständisch freien Bürger müssen in ihrer Wirklichkeit der vernünftigen Möglichkeiten die allgemeinen Bestimmungen der Vernunft des Geistes zum Vorschein bringen.

Der Ausdruck der Vernunft des Geistes ist auch ein entscheidender Schritt für die Entwicklung der besonderen Personen. Darin erweisen sie sich nicht als ein durch die Zufälligkeit und die Willkür beschränktes Wesen, sondern als ein Vernunftwesen, das sich über die Beschränktheit der äußerlichen Natur und über die Begrenztheit der menschlichen Natürlichkeit hinausgeht und die Allgemeinheit des vernünftigen Begriffs aushält. In allen Momenten des Systems der Bedürfnisse sind die Abstraktionsfähigkeiten und die Bildungstätigkeiten der besonderen Person für die Entwicklung der Personen als Vernunftwesen konstitutiv. Erst mit ihrer geistigen Abstraktionskraft unterscheiden die selbstständigen Personen die Befriedigung ihrer besonderen Bedürfnisse – den subjektiven Zweck der Personen – von der Befriedigung der natürlichen bzw. tierischen Bedürfnisse. Im ersten Moment des Systems der Bedürfnisse unterscheiden sich die selbstständigen Personen durch den vernünftigen bzw. geistigen Anfang ihrer Besonderheit von den natürlichen Erscheinungen, in denen das Wesen des Menschen mit dem Tier so unterschiedslos gleichgesetzt wird, dass das menschliche Wesen nur im Sinne des Gattungswesens die Allgemeinheit der Vernunft darstellt. An zweiter Stelle heben die selbstständigen Personen durch ihre Fähigkeit zur geistigen Bildung die theoretische und praktische Bildung der Arbeit gegenüber den Tätigkeiten isolierter Befriedigung heraus. In dieser theoretischen und praktischen Bildung erkennen diese Personen den verborgenen, grundsätzlichen und allgemeinen Zweck der sittlichen Substanz, der im allgemeinen Vermögen und im gesellschaftlichen Zusammenhang liegt. Sie vereinigen diesen allgemeinen Zweck durch ihre produktiven Tätigkeiten mit ihren subjektiven Zwecken. Dabei beweisen sie, dass für die Bildung einer Person zu einem bestimmten Beruf die substantielle Allgemeinheit des Geistes erforderlich ist. Im dritten Moment des Systems der Bedürfnisse bringen die selbstständigen Personen in der allgemeinen Verschiedenheit dieses Systems, die sich als angeborene Eigenschaft der selbstständigen Personen geltend macht, das vernünftige Leben eines freien Bürgers in seiner Existenz und in seinen vielfältigen Erscheinungen hervor. In diesem vernünftigen Leben gewinnen die selbstständigen Personen die allgemeine Wirklichkeit des Geistes dadurch, dass

---

sie aufgrund des vernünftigen Grunds der Stände die Vereinigung ihres subjektiven Rechts mit dem allgemeinen Recht der Gesellschaft als ihre notwendige Entwicklung begründen.

Im Hinblick auf alle oben bezeichneten Entwicklungsschritte der selbstständigen Personen zu ständisch freien Bürgern müssen alle Momente des Systems der Bedürfnisse eigentlich als Bewegung bezeichnet werden, in der sich die selbstständigen Personen als Möglichkeiten des vernünftigen Geistes notwendigerweise entwickeln. In dieser Entwicklung beginnt die Person als vernünftige Möglichkeit zuerst mit ihrer durch die moralische Subjektivität gewonnenen Überzeugung und verlangt, dass ihre besondere bzw. subjektive Freiheit als allgemeine in der substantiellen Welt gelten solle. In dem Prozess der Vervollständigung ihrer Besonderheiten erkennen die selbstständigen Personen durch ihre Abstraktionstätigkeiten für die Befriedigung der Bedürfnisse die substantiellen Bestimmungen der Allgemeinheit des Geistes, die sich in ihrer besonderen Freiheit verbirgt. Je mehr diese Personen in der substantiellen Welt ihre Besonderheiten zur Vervollständigung bringen, desto deutlicher verrät ihnen die Kraft der Allgemeinheit des verborgenen Geistes die Erhebung der Personen zu bestimmten freien Bürgern, die als Personen von der Gesellschaft abhängen. Indem diese Personen ihre Besonderheiten im ständischen Leben als Bürger vervollkommen und im konkreten Begriff der sittlichen Substanz zum Vorschein bringen, vereinigt sich die Besonderheit der Personen mit der Allgemeinheit der Stände, erkennbar in der Vielheit der sittlichen Substanz. Im Unterschied der Stände sind die ständisch freien Bürger das notwendige Resultat der Möglichkeiten der geistigen Vernunft.

---

## **2.5 Die „Rechtspflege“ als Hegels Vorstellung von der gesellschaftlichen Lösung der Konflikte der Bedürfnisse**

Im System der Bedürfnisse entwickelt sich die sittliche Substanz nach dem Prinzip der Besonderheit der Person zu ihrer allgemeinen Vielheit, nämlich zu den bestimmten Ständen der bürgerlichen Gesellschaft. Aus solcher Entwicklung der sittlichen Substanz ergibt sich die an und für sich seiende Allgemeinheit in den Ständen im System der Bedürfnisse. Hegel erkennt: „Das Prinzip dieses Systems der Bedürfnisse hat als die eigene Besonderheit des Wissens und des Wollens die an und für sich seiende Allgemeinheit“<sup>165</sup>. Diese bezieht sich nicht mehr auf die sich atomistisch bestimmenden Personen, sondern auf die freien Bürger bestimmter Stände in der Gesellschaft. Wegen des Unterschieds der Stände tritt diese an und für sich seiende Allgemeinheit allein in der allgemeinen Sache aller ständisch freien Bürger auf, nämlich in der Befriedigung ihrer Bedürfnisse durch die gesellschaftliche Aufteilung des allgemeinen Vermögens. Die allgemeinen Bedürfnisse aller freien Bürger sind nichts Anderes als deren Anspruch auf Eigentum. Wie Hegel weiter bemerkt, ist dieser Anspruch die abstrakte „Allgemeinheit der Freiheit ..., somit als Recht des Eigentums in sich“<sup>166</sup>. Dieses Recht ist reicher bzw. konkreter als das anfänglich abstrakte Recht. Denn es ist bereits von der Natürlichkeit und der Willkür der besonderen Person her auf die Allgemeinheit der Sittlichkeit übergegangen. Aber Hegel hebt die Abstraktheit des konkreteren Rechts der freien Bürger deshalb hervor, nicht weil sich diese Abstraktheit auf die Unmittelbarkeit des abstrakten freien Willens bezieht, sondern weil sie die Unmittelbarkeit der Freiheit der freien Bürger als besonderer Personen betrifft. Die Abstraktheit des Rechts der freien Bürger zeigt sich auf dem Weg des persönlichen Erkennens der gültigen Wirklichkeit des Rechts. Als besondere Personen empfinden die freien Bürger in der Befriedigung ihrer Bedürfnisse die gültige Wirklichkeit des Rechts. Das Recht auf Eigentum wird von den besonderen Personen entweder als ein vorhandenes wirkliches oder als ein bloß mögliches Mittel zur Befriedigung ihrer Bedürfnisse begriffen. Wegen des Prinzips der Besonderheit fehlt es den besonderen Personen an der Erkenntnis des Grundes der gültigen Wirklichkeit des Rechts auf Eigentum. Es erscheint den besonderen Personen als zufällig, ob das Recht auf Eigentum im existentiellen

---

<sup>165</sup> „Das Prinzip dieses Systems der Bedürfnisse hat als die eigene Besonderheit des Wissens und des Wollens die an und für sich seiende Allgemeinheit, die Allgemeinheit der Freiheit nur abstrakt, somit als Recht des Eigentums in sich, welches aber hier nicht mehr nur an sich, sondern in seiner geltenden Wirklichkeit, als Schutz des Eigentums durch die Rechtspflege, ist.“ Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, § 208, S.199, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2013. Vgl. Hegel, Gesammelte Werke, Band 14, § 208, S.174, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2009.

<sup>166</sup> Ebd.

---

Leben der freien Bürger gültig oder ungültig sei. Die Notwendigkeit, dass sich dieses Recht in allen existentiellen Möglichkeiten des Lebens der freien Bürger verwirklichen muss, bleibt angesichts des Prinzips der Besonderheit der Person und deren Bedürfnisse abstrakt.

Gegen die Begrenztheit und die Abstraktheit des Prinzips der Besonderheit der Person verlangt die Allgemeinheit des freien Bürgers danach, die Notwendigkeit der gültigen Wirklichkeit des Rechts zu erkennen. Als Gestalt dieser Allgemeinheit im Unterschied der Stände erbringt das Recht der freien Bürger aus sich selbst heraus ein anderes Prinzip für die bürgerliche Gesellschaft, nämlich das sich allgemein und objektiv geltend machende Prinzip des Rechts. Dazu bemerkt Hegel, dass am Anfang der gesellschaftlichen Entfaltung des Rechts sich das „Prinzip der zufälligen Besonderheit“ schon in „die für sich feste Bestimmung der Freiheit“ verwandelt habe<sup>167</sup>. Erst wegen dieser Verwandlung des Prinzips verlassen die Bedürfnisse die besonderen Personen und treten in ihre vernünftige Gestalt ein, nämlich in das Recht der freien Bürger. Der freie Bürger erhebt darin die Bedürfnisse, die als begrenztes Etwas der allgemeinen Vernunft erscheinen, zum Recht, das von derselben Vernunft als allgemeines aufgefasst wird. Entsprechend dem sich allgemein und objektiv geltend machenden Prinzip der Freiheit geht die sittliche Substanz aus dem System der Bedürfnisse über in das System des Rechts der freien Bürger. Ein solches System des Rechts ist nach Hegel die Rechtspflege, von der zunächst der Schutz des Eigentums der freien Bürger vorgestellt wird. Es handelt sich um eine objektive Ordnung des Geistes, in der alle Möglichkeiten des existenziellen Lebens vom Recht der freien Bürger so durchdrungen sind, dass das Leben der freien Bürger als eine Manifestation der Durchdringung des objektiven Geistes in der Gesellschaft begriffen werden darf. Die Entfaltung der Rechtspflege macht das zweite Moment der Entwicklung der bürgerlichen Gesellschaft aus.

In Hegels Blick ist in der Rechtspflege der freie Bürger der vernünftige Begriff des Menschen, nämlich die Gestalt der Bestimmung des Menschen als Vernunftwesen. Als solches ist der freie Bürger, so Hegel<sup>168</sup>, „das „Relative der Wechselbeziehung der Bedürfnisse und der Arbeit“: Der Bürger ist zwar eine einzelne Person, denkt aber und handelt nach dem Prinzip der Allgemeinheit des Rechts. Deswegen hält

---

<sup>167</sup> „Das Prinzip der zufälligen Besonderheit, ausgebildet zu dem durch natürliches Bedürfnis und freie Willkür vermittelten Systeme, zu allgemeinen Verhältnissen desselben und einem Gange äußerlicher Notwendigkeit, hat in ihm als die für sich feste Bestimmung der Freiheit zunächst das formelle Recht.“ Hegel, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaft im Grundrisse (1830), § 529, S.408, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1991. Vgl. Hegel, Gesammelte Werke, Band 20, § 529, S.523, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1992.

<sup>168</sup> „Das Relative der Wechselbeziehung der Bedürfnisse und der Arbeit für sie hat zunächst seine Reflexion in sich, überhaupt in der unendlichen Persönlichkeit, dem (abstrakten) Rechte.“ Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, § 209, S.200, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2013. Vgl. Hegel, Gesammelte Werke, Band 14, § 209, S.175, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2009.

---

sich der freie Bürger weder an die Zufälligkeit der Lebensumstände noch an die Willkür der besonderen Personen, sondern an die gültige Allgemeinheit der Sittlichkeit und deren Wirklichkeit. Als das vernünftige „Relative“ zwischen Besonderheit und Allgemeinheit schließt der freie Bürger die Zufälligkeit und die Willkür nicht einfach aus, sondern begreift sie als Bestimmung seiner selbst als Vernunftwesens in seinen Erscheinungen und verwandelt damit die mit der Zufälligkeit und der Willkür zusammenhängende Besonderheit der Person in ein Moment der notwendigen Entwicklung des freien Bürgers zur Allgemeinheit der Freiheit. In Ansehung dieser Entwicklung zur Allgemeinheit der Freiheit erkennt der freie Bürger nicht mehr die Befriedigung der Bedürfnisse, sondern den Schutz des Rechts als seinen Zweck. Dieser Zweck fordert den freien Bürger auf, über das allgemeine Wesen in der bürgerlichen Gesellschaft nachzudenken und „seine Reflexion in sich, überhaupt in der unendlichen Persönlichkeit, dem (abstrakten) Rechte“<sup>169</sup> vorzunehmen. Wie Hegel weiter bemerkt, macht der freie Bürger als Vernunftwesen das Recht auf Eigentum zunächst durch Nachdenken allgemein und objektiv geltend: „Es ist aber diese Sphäre des Relativen, als Bildung, selbst, welche dem Rechte das Dasein gibt, als allgemein anerkanntes, gewußtes und gewolltes zu sein, und vermittelt durch dies Gewußt- und Gewolltsein Gelten und objektive Wirklichkeit zu haben.“<sup>170</sup> Der freie Bürger löst wegen der Allgemeinheit seines Vernunftwesens die objektive Wirklichkeit des Rechts nicht mehr durch die allgemeine Abstraktion von der besonderen Person aus, sondern dadurch, dass er sein allgemeines Bewusstsein ins Dasein setzt. Dabei denkt sich der freie Bürger, so Hegel, „als Bewußtsein des Einzelnen in Form der Allgemeinheit, daß Ich als allgemeine Person aufgefasst werde, worin alle identisch sind.“<sup>171</sup> Das so ins Dasein gesetzte allgemeine Bewusstsein bringt die Idee der wirklichen Gleichheit aller Menschen aus sich selbst hervor. Diese Idee ist nach Hegel ein eigentliches Produkt des Begriffs der Freiheit und ein erforderliches Element für das Recht in der Gesellschaft<sup>172</sup>. An der Idee der wirklichen Gleichheit aller Menschen lassen sich das Recht der freien Bürger auf Eigentum und seine objektive Wirklichkeit in zweierlei Hinsicht erkennen: Das Recht wird einerseits auf die für alle freien Bürger allgemein bewusste Form des Rechts und andererseits auf den für sie objektiv gültigen Inhalt des Rechts bezogen. Dazu stellt Hegel fest: „Die objektive Wirklichkeit des Rechts ist, teils für das Bewußtsein zu sein, überhaupt gewußt zu werden, teils die Macht der Wirklichkeit zu haben und zu gelten und damit auch als allgemein gültiges gewußt

---

<sup>169</sup> Ebd.

<sup>170</sup> Ebd.

<sup>171</sup> Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, Anmerkung zu § 209, S.200, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2013. Vgl. Hegel, Gesammelte Werke, Band 14, Anmerkung zu § 209, S.175, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2009.

<sup>172</sup> Zur Idee der wirklichen Gleichheit des Menschen: Vgl. Hegel, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaft im Grundrisse (1830), Anmerkung zu § 539, S.414-417, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1991. Vgl. Hegel, Gesammelte Werke, Band 20, Anmerkung zu § 539, S.531, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1992.

---

zu werden“<sup>173</sup>.

Aus Hegels Auffassung, dass sich die objektive Wirklichkeit des Rechts in der Gestalt des Gewusst- und Gewolltseins für alle freien Bürger zeige, lässt sich folgern, dass diese Wirklichkeit eigentlich ein Gesetzsein des freien Bürgers als Vernunftwesen ist, nämlich die Bestimmung der Identität des Vernunftwesens mit sich selbst. Das an und für sich seiende Recht in sein Dasein zu setzen ist Ausdruck des allgemeinen Wesens des freien Bürgers, der in der Gesellschaft in den besonderen Bedürfnissen die allgemein einheitliche Bestimmung des vernünftigen Geistes als sein inneres wesentliches Wesen erkennt. Angesichts der Vernünftigkeit des Geistes stellt die Setzung des Rechts ein Wissen bereit, das über das des einzelnen Bürgers hinausweist. Der vernünftig denkende freie Bürger, der sich nicht mehr als Einzelner begreift, weiß deswegen durch die Setzung des Rechts die wirkliche Bestimmtheit des Rechts von dessen Allgemeinheit zu unterscheiden und sie damit als eigenes Moment der objektiven Wirklichkeit aufzufassen. Dies hält Hegel bei Setzung des an und für sich seienden Rechts in das Dasein für wesentlich: „Was Recht ist, erhält erst damit, daß es zum Gesetze wird, nicht nur die Form seiner Allgemeinheit, sondern seine wahrhafte Bestimmtheit. ... das innere wesentliche Moment ist ... die Erkenntnis des Inhalts in seiner bestimmten Allgemeinheit.“<sup>174</sup> Das Ergebnis dieser Setzung des freien Bürgers ist das Gesetz. In ihm ist das Recht des freien Bürgers zugleich das gewusste Allgemeine und das bestimmt Geltende zu sehen.

Im Gesetz erhält das an und für sich seiende Recht auf Eigentum, das das allgemeine Wesen des freien Bürgers ausmacht, zunächst eine allen Bürgern bewusste Form des Rechts, indem das Recht formell gesetzt wird. Bei Hegel heißt das so: „Was an sich Recht ist, ist in seinem objektiven Dasein gesetzt, d. i. durch den Gedanken für das Bewußtsein bestimmt und als das, was Recht ist und gilt, bekannt, das Gesetz, – und das Recht ist durch diese Bestimmung positives Recht überhaupt.“<sup>175</sup> In der Gesellschaft ist ein solchermaßen bestimmtes Recht seiner Form nach allgemein gültig, und zwar unabhängig von allen gesellschaftlichen Umständen. Die Gesellschaft, die durch den Unterschied der Stände bestimmt wird, bringt für die allgemeine Form des Rechts die wechselnden Umstände als

---

<sup>173</sup> Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, § 210, S.200, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2013. Vgl. Hegel, Gesammelte Werke, Band 14, § 210, S.175, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2009.

<sup>174</sup> „Was Recht ist, erhält erst damit, daß es zum Gesetze wird, nicht nur die Form seiner Allgemeinheit, sondern seine wahrhafte Bestimmtheit. Es ist darum bei der Vorstellung des Gesetzgebens nicht bloß das eine Moment vor sich zu haben, daß dadurch etwas als die für alle gültige Regel des Benehmens ausgesprochen werde; sondern das innere wesentliche Moment ist vor diesem anderen die Erkenntnis des Inhalts in seiner bestimmten Allgemeinheit.“, Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, Anmerkung zu § 211, S.201, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2013. Vgl. Hegel, Gesammelte Werke, Band 14, Anmerkung zu § 211, S.175-176, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2009.

<sup>175</sup> Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, § 211, S.201, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2013. Vgl. Hegel, Gesammelte Werke, Band 14, § 211, S.175, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2009.

---

inhaltliche Elemente des Rechts hervor. Solche Umstände sind für die objektive Wirklichkeit des Rechts erforderlich und unteilbar. Denn sie machen die bestimmte Sphäre für die objektive Wirklichkeit des Rechts aus. Deswegen muss das formelle Recht zufällige Elemente als Inhalte einschließen und die Unterscheidung zwischen dem an sich seienden Recht und dem positiv gesetzten Recht im Gesetz zulassen. Das wesentliche Recht gilt als das, was das Recht an sich ist, das positive Recht gilt demgegenüber als das objektive Dasein des Rechts in seinen wechselnden Zuständen. Die allgemeine und objektive Wirklichkeit des Rechts zeigt sich daher in dem Verhältnis zwischen dem wesentlichen Recht und dem positiven Recht, zwischen dem Ansichsein des Rechts des freien Bürgers, dem Rechtsanspruch, und dem Gesetzsein des Rechts. Entsprechend diesem Verhältnis ist das gültige positive Recht mit dem wesentlichen Recht des freien Bürgers identisch. Denn die Gesetzmäßigkeit, die das identische Verhältnis des positiven Rechts mit dem wesentlichen Recht herstellt, begründet die objektive Geltung des Rechts, nämlich die äußerliche Verbindlichkeit des Gesetzes. Hegel erkennt: „In dieser Identität des Ansichseins und des Gesetzseins hat nur das als Recht Verbindlichkeit, was Gesetz ist“<sup>176</sup>. Daraus ist zu folgern, dass das Unrecht oder der Rechtsbruch an dem unangemessenen Verhältnis des positiven Rechts zum wesentlichen Recht erkennbar wird. Das Verhältnis zwischen dem wesentlichen und dem positiven Recht macht insofern die wahrhafte Bestimmtheit des Gesetzes für die Allgemeinheit des Rechts auf Eigentum aus. Durch dieses Verhältnis unterscheidet sich das Gesetz vom wesentlichen Recht des freien Bürgers. So stellt Hegel fest: „Indem das Gesetzsein die Seite des Daseins ausmacht, in der auch das Zufällige des Eigenwillens und anderer Besonderheit eintreten kann, so kann das, was Gesetz ist, in seinem Inhalte noch von dem verschieden sein, was an sich Recht ist“<sup>177</sup>.

Der Inhalt des Gesetzes zeigt sich in seiner Anwendung auf die besonderen Fälle<sup>178</sup>, die sich aus den wechselnden Umständen des Rechts in der bürgerlichen Gesellschaft ereignen. Für die inhaltliche Bestimmtheit des Rechts setzt zwar das Verhältnis zwischen dem wesentlichen und dem positiven Recht eine allgemeine feste Grenze bei der Formulierung des Gesetzes. Doch stellt dieser Inhalt innerhalb der allgemeinen festen Grenze sich als wandelbare und unentschiedene Zufälligkeit dar. Dazu Hegel: „Die Begriffsbestimmtheit gibt nur eine allgemeine Grenze, innerhalb deren noch ein Hin- und Hergehen stattfindet.“<sup>179</sup> Denn die

---

<sup>176</sup> Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, § 212, S.203, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2013. Vgl. Hegel, Gesammelte Werke, Band 14, § 212, S.177, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2009.

<sup>177</sup> Ebd.

<sup>178</sup> Vgl. Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, § 213, S.204, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2013. Vgl. Hegel, Gesammelte Werke, Band 14, § 213, S.178, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2009.

<sup>179</sup> „Die Begriffsbestimmtheit gibt nur eine allgemeine Grenze, innerhalb deren noch ein Hin- und Hergehen stattfindet. Dieses muß aber zum Behuf der Verwirklichung abgebrochen werden, womit eine innerhalb jener Grenze zufällige und willkürliche Entscheidung eintritt.“ Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, § 214, S.204, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2013. Vgl. Hegel,

---

besonderen Fälle sind im Sinne der bloßen Möglichkeit gleichgültig dem gegenüber, ob das auf sie angewandte positive Recht notwendigerweise identisch mit dem wesentlichen Recht ist oder nicht. Und der freie Bürger fordert nicht notwendigerweise eine Rechtsbegründung bei Anwendung des Gesetzes auf seine besonderen Rechtsfälle. Der Identität des positiven Rechts mit dem wesentlichen Recht fehlt die Notwendigkeit, dass in besonderen Fällen diese beiden Rechte identisch sind. Trotzdem erlaubt das Gesetz der Gesellschaft keinen gesetzlich unentschiedenen Zustand. Hegel sagt dazu: „Dieses (sc. ein Hin- und Hergehen) muß aber zum Behuf der Verwirklichung abgebrochen werden ...“<sup>180</sup> Denn ebenso wie das wesentliche Recht bewahrt das Gesetz auch zumindest die Allgemeinheit der Freiheit. Das allgemeine Wesen des Rechts lässt nicht zu, dass die Zufälligkeit der besonderen Fälle zur Unentschiedenheit des Gesetzes führt, auch wenn sie sich als Anwendungsmöglichkeit des Gesetzes gegenüber der Allgemeinheit des Rechts anbieten. Es ist eine Forderung der Vernunft, dass die Zufälligkeit der besonderen Fälle übergangen wird, indem sie nach dem Gesetz entschieden werden. Deshalb bemerkt Hegel: „Die Vernunft ist es selbst, welche anerkennt, daß die Zufälligkeit, der Widerspruch und Schein ihre, aber beschränkte Sphäre und Recht hat und sich nicht bemüht, dergleichen Widersprüche ins Gleiche und Gerechte zu bringen ...“<sup>181</sup>. Angesichts dieser Vernunft des Rechts des freien Bürgers tritt hier die hegelsche Unterscheidung zwischen der Verwirklichung des Rechts und der Anwendung des Gesetzes auf besondere Fälle ein. Die Verwirklichung des Rechts beruht auf der Allgemeinheit der Freiheit und richtet sich damit auf keinen anderen Bestimmungsgrund als auf den vernünftigen bzw. notwendigen Grund der objektiven Wirklichkeit des Rechts.

Die Verwirklichung des Rechts darf zwar nicht mit der Anwendung des Gesetzes verwechselt werden, doch kann jene Verwirklichung auf Anwendung nicht verzichten. Vielmehr muss das Recht des freien Bürgers in der Anwendung des Gesetzes ein Bewusstsein von sich selbst als allgemeinem Wesen erhalten und zugleich die Zufälligkeit der Fälle als Element begreifen, das dem allgemeinen Wesen entgegengesetzt ist. Denn die Vernünftigkeit des Rechts erscheint gerade darin, dass die Allgemeinheit des Rechts die Negation der Zufälligkeit und Willkür erträgt. Entsprechend dieser Negation haftet die Allgemeinheit des Rechts nicht mehr an der unmittelbaren Gestalt des Gesetzes. Vielmehr entwickelt das allgemeine Recht sein Dasein dadurch, dass es sich zum Dasein des Gesetzes in

---

Gesammelte Werke, Band 14, § 214, S.178, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2009.

<sup>180</sup> Ebd.

<sup>181</sup> „Die Vernunft ist es selbst, welche anerkennt, daß die Zufälligkeit, der Widerspruch und Schein ihre, aber beschränkte Sphäre und Recht hat und sich nicht bemüht, dergleichen Widersprüche ins Gleiche und Gerechte zu bringen; hier ist allein noch das Interesse der Verwirklichung, das Interesse, daß überhaupt bestimmt und entschieden sei, es sei, auf welche Weise es (innerhalb einer Grenze) wolle, vorhanden.“ Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, Anmerkung zu § 214, S.205, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2013. Vgl. Hegel, Gesammelte Werke, Band 14, Anmerkung zu § 214, S.179, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2009.

---

Gegensatz setzt. Als Konkretum des Gesetzes ist dieses Dasein nichts Anderes als das öffentliche Gesetzbuch. Nach Hegel enthält das Gesetzbuch durch die Selbstsetzung des Rechts die Unterscheidung zwischen Allgemeinheit und Einzelheit des Rechts in sich: „Der Umfang der Gesetze soll einerseits ein fertiges, geschlossenes Ganzes sein, andererseits ist er das fortgehende Bedürfnis neuer gesetzlicher Bestimmungen.“<sup>182</sup> Für die Gesetzgebung des Rechts entdeckt Hegel eine „Antinomie“, die „in die Spezialisierung der allgemeinen Grundsätze fällt“<sup>183</sup>, wobei die statische Grenze des Gesetzes als Allgemeinheit im Gegensatz zur dynamischen Gesetzgebung als Einzelheit besteht. Das Recht des freien Bürgers verortet deshalb diese Antinomie in der Anerkennung und der Gültigkeit des einzelnen Rechts in den Gesetzen der bürgerlichen Gesellschaft. Sofern ein einzelnes Recht in der Gesellschaft anerkannt wird und damit gültig ist, müssen die Erwerbungen und Handlungen des Einzelnen, die sich auf Eigentum beziehen und wegen ihrer Unmittelbarkeit als zufällig in der Gesellschaft erscheinen, die allgemeine feste Grenze des Gesetzes und dessen gesetzliche Förmlichkeiten einhalten. Die Anerkennung und die Gültigkeit eines einzelnen Rechts begründen sich daher nicht mehr auf den unmittelbaren bzw. abstrakten Willen der Freiheit, sondern auf den existentiellen Willen und das Wissen von der Freiheit<sup>184</sup>, nämlich auf die objektive Wirklichkeit des Rechts in den Gesetzen.

Indem das Recht in den Gesetzen der Gesellschaft das Bewusstsein von seinem allgemeinen Wesen in Form der allgemeinen einfachen Grundsätze ausdrückt und zugleich die Zufälligkeit der besonderen Fälle in das einzelne Recht in den Gesetzen aufhebt, wirkt die Geltungskraft des Rechts des freien Bürgers auf die rechtlichen Bestimmungen ein, in denen es um das Eigentum geht. So stellt Hegel fest: „Das Rechtliche des Eigentums und der Privathandlungen über dasselbe erhält nach der Bestimmung, daß das Rechtliche ein Gesetztes, Anerkanntes und dadurch Gültiges sei, durch die Förmlichkeiten seine allgemeine Garantie“<sup>185</sup>. Das objektiv gültige Recht des freien Bürgers umfasst deshalb die unbestimmte unmittelbare Person und die bestimmte besondere Person. Unmittelbar ist die

---

<sup>182</sup> „Der Umfang der Gesetze soll einerseits ein fertiges, geschlossenes Ganzes sein, andererseits ist er das fortgehende Bedürfnis neuer gesetzlicher Bestimmungen. Da diese Antinomie aber in die Spezialisierung der allgemeinen Grundsätze fällt, welche fest bestehen bleiben, so bleibt dadurch das Recht an ein fertiges Gesetzbuch ungeschmälert, sowie daran, daß diese allgemeinen einfachen Grundsätze für sich, unterschieden von ihrer Spezialisierung, faßlich und aufstellbar sind.“, Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, § 216, S.206, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2013. Vgl. Hegel, Gesammelte Werke, Band 14, § 216, S.180, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2009.

<sup>183</sup> Ebd.

<sup>184</sup> „Wie in der bürgerlichen Gesellschaft das Recht an sich zum Gesetze wird, so geht auch das vorhin unmittelbare und abstrakte Dasein meines einzelnen Rechts in die Bedeutung des Anerkanntseins als eines Daseins in dem existierenden allgemeinen Willen und Wissen über.“, Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, § 217, S.207, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2013. Vgl. Hegel, Gesammelte Werke, Band 14, § 217, S.181, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2009.

<sup>185</sup> Hegel, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaft im Grundrisse (1830), Anmerkung zu § 530, S.410, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1991. Vgl. Hegel, Gesammelte Werke, Band 20, Anmerkung zu § 530, S.525, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1992.

---

Person, weil sie sich unmittelbar auf das Eigentum und dessen Bestimmungen im anfänglich abstrakten Recht bezieht. Besonderes ist die Person, die von der sittlichen Einheit der Familie ausgeht und ihre gesellschaftliche Selbstständigkeit dadurch gewinnt, dass ihre Bedürfnisse durch das Eigentum befriedigt werden. Sie hat darum ein mittelbares Verhältnis zum Eigentum. Das Recht des freien Bürgers ist deshalb für die gesamte Gesellschaft objektiv und wirklich. Die Verletzung des einzelnen Rechts, also das Unrecht und das Verbrechen, zählt ebenso nicht zur Negation eines Subjekts, sondern zur Negation der „allgemeinen Sache“<sup>186</sup> der bürgerlichen Gesetze. Denn was im Unrecht und im Verbrechen negiert wird, ist die objektive Wirklichkeit des Rechts in den Gesetzen. Im Sinne der allgemeinen Sache der Gesetze stellt diese Wirklichkeit zugleich den Grund und den Zweck der Rechtspflege, nämlich die an und für sich seiende Allgemeinheit des Rechts dar.

Hegel sieht es als die Antinomie an, dass in der Spezialisierung der allgemeinen Grundsätze das allgemeine Wesen des Rechts sich dem einzelnen Recht entgegensetzt. Dadurch entsteht der Konflikt bei der Erkenntnis des Rechts. Infolge dieser Spezialisierung entstehen unter den Bürgern unterschiedliche Auffassungen vom Recht, weil die Bürger ihre einzelnen Rechtsansichten als allgemein gültig erweisen wollen, jedoch wegen ihrer eigenen Subjektivität gegen die Rechtsansichten der anderen subjektiv argumentieren können. In Rücksicht auf die Begrenztheit dieser nur besonderen Auffassungen vom Recht überlässt Hegel die Verwirklichung der Gesetze in besonderen Fällen nicht der besonderen Subjektivität der Bürger, sondern der vernünftigen Subjektivität des Rechts. Anstelle des Konflikts bei Auslegungen des Rechts tritt die vernünftige Subjektivität des Rechts für die weitere Entwicklung des Daseins des Gesetzes, also für die vernünftige Anwendung des Gesetzes ein. Diese Subjektivität macht zwar die begrifflich „zufällige und willkürliche Entscheidung“<sup>187</sup> innerhalb der allgemeinen Grenze des Rechts aus, lässt aber darin keine „subjektive Empfindung des besonderen Interesses“<sup>188</sup> zu. Die vernünftige Subjektivität des Rechts hat daher nur das Interesse der Allgemeinheit der Freiheit zu ihrem Zweck. In Rücksicht auf die Entwicklung der Rechtspflege ist die vernünftige Subjektivität

---

<sup>186</sup> „Indem Eigentum und Persönlichkeit in der bürgerlichen Gesellschaft gesetzliche Anerkennung und Gültigkeit haben, so ist das Verbrechen nicht mehr nur Verletzung eines subjektiv Unendlichen, sondern der allgemeinen Sache, die eine in sich feste und starke Existenz hat.“, Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, § 218, S.208, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2013. Vgl. Hegel, Gesammelte Werke, Band 14, § 218, S.181, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2009.

<sup>187</sup> Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, § 214, S.204, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2013. Vgl. Hegel, Gesammelte Werke, Band 14, § 214, S.178, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2009.

<sup>188</sup> „Das Recht, in der Form des Gesetzes in das Dasein getreten, ist für sich, steht dem besonderen Willen und Meinen vom Rechte selbständig gegenüber und hat sich als allgemeines geltend zu machen. Diese Erkenntnis und Verwirklichung des Rechts im besonderen Falle, ohne die subjektive Empfindung des besonderen Interesses, kommt einer öffentlichen Macht, dem Gerichte, zu.“, Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, § 219, S.210, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2013. Vgl. Hegel, Gesammelte Werke, Band 14, § 219, S.182, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2009.

---

keine andere Sache als das Gericht der bürgerlichen Gesellschaft; Hegel formuliert dies so: „Diese Erkenntnis und Verwirklichung des Rechts im besonderen Falle, ohne die subjektive Empfindung des besonderen Interesses, kommt einer öffentlichen Macht, dem Gerichte, zu“<sup>189</sup>.

Als Entwicklung des Daseins des Gesetzes machen das Gericht und seine Bestimmungen das letzte Moment der Rechtspflege aus. Entsprechend dieser Entwicklung bestimmt sich das Gericht als eine der gesetzlichen Institutionen, die um des vernünftigen Grundes des Rechts willen, nämlich um der objektiven Wirklichkeit des Rechts willen, in der Entwicklung der Sittlichkeit begriffen werden kann. Es wird nach Hegel deutlich, dass er das Gericht als Moment der Rechtspflege begreift und es von seiner historischen Entstehungsform befreit. Nach Hegel sind die Institutionen der Rechtspflege vernünftig und für sich notwendig, wobei „die Form, wie sie entstanden und eingeführt worden, das nicht ist, um das es sich bei Betrachtung ihres vernünftigen Grundes handelt“<sup>190</sup>. Im Sinne der vernünftigen Subjektivität des Rechts unterscheidet sich das Gericht zunächst von der besonderen Subjektivität der Moralität und daher auch von der Subjektivität des einzelnen Bürgers in der Gesellschaft. In der schon angesprochenen Selbstentgegensetzung des Rechts trägt das Gericht die vernünftige Erkenntnis des Rechts in sich, die über allen besonderen Auffassungen von Recht steht. Deswegen stellt Hegel fest: „Das Gericht erkennt und handelt im Interesse des Rechts als solchen, benimmt der Existenz desselben seine Zufälligkeit und verwandelt insbesondere diese Existenz, wie sie als Rache ist, in Strafe.“<sup>191</sup> Aufgrund der allgemeinen Erkenntnis des Rechts bringt das Gericht im Konflikt der Rechtsansichten den Bezug zur Allgemeinheit des Rechts wieder her: Was als Recht in der Gesellschaft verletzt ist, ist nicht nur das besondere Interesse des einzelnen Bürgers, sondern auch das allgemeine Interesse des Rechtssystem, das sich in der Rechtspflege konkretisiert. Indem vor dem Gericht sich das Unrecht und das Verbrechen des einzelnen Bürgers als existentielle Negation gegenüber der objektiven Wirklichkeit des Rechts darstellen, übernimmt das Gericht ebenso das Befugnis zur Verfolgung und Ahndung des Verbrechens von der besonderen Subjektivität und erhebt jene Verfolgung und Ahndung zum Anspruch der Gesellschaft auf Strafe. Nach Hegel verwirklicht das Gericht durch die Bestimmung

---

<sup>189</sup> Ebd.

<sup>190</sup> „Die Einführung des Rechtsprechens von seiten der Fürsten und Regierungen als bloße Sache einer beliebigen Gefälligkeit und Gnade anzusehen, wie Herr von Haller (in seiner Restauration der Staatswissenschaft) tut, gehört zu der Gedankenlosigkeit, die davon nichts ahnt, daß beim Gesetz und Staate davon die Rede sei, daß ihre Institutionen überhaupt als vernünftig an und für sich notwendig sind, und die Form, wie sie entstanden und eingeführt worden, das nicht ist, um das es sich bei Betrachtung ihres vernünftigen Grundes handelt.“ Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, Anmerkung zu § 219, S.210, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2013. Vgl. Hegel, Gesammelte Werke, Band 14, Anmerkung zu § 219, S.182-183, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2009.

<sup>191</sup> Hegel, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaft im Grundrisse (1830), § 531, S.410, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1991. Vgl. Hegel, Gesammelte Werke, Band 20, § 531, S.525, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1992.

---

der Strafe das Gesetz in seinem Dasein und verschafft ihm sowohl nach der objektiven Seite wie auch nach der subjektiven Seite Geltung<sup>192</sup>. Demnach verschafft sich die Wirklichkeit des vernünftigen Rechts bei jedem freien Bürger als dessen Recht und als dessen Pflicht Geltung. Bei Hegel heißt dies: „Das Mitglied der bürgerlichen Gesellschaft hat das Recht, im Gericht zu stehen, sowie die Pflicht, sich vor Gericht zu stellen und sein streitiges Recht nur von dem Gericht zu nehmen“<sup>193</sup>.

Auf der Grundlage der Wirklichkeit des Gesetzes entfaltet sich das Gericht in zweierlei Hinsicht: in Bezug auf die objektive Gültigkeit des Gesetzes in der Gestaltung der Öffentlichkeit der Rechtspflege; in Bezug auf die subjektive Gültigkeit des Gesetzes im Geschäft der gerechten Rechtsprechung. Die Öffentlichkeit der Rechtspflege wird durch die Bestimmungen über den Verlauf des Rechtsgangs hergestellt, dem die Handlungen der einzelnen Bürger als Parteien vor Gericht folgen müssen. Durch diese Bestimmungen macht das Gericht, wie in der Setzung des Rechts, „die Verwirklichung des Gesetzes im besonderen Falle, nämlich den Verlauf von äußerlichen Handlungen, von Rechtsgründen“<sup>194</sup> allgemein bekannt. Die Bestimmungen der Schritte des Rechtsgangs machen das Verfahrensrecht aus. Dazu erkennt Hegel ferner, dass in der Rechtspflege das Verfahrensrecht der subjektiven Gültigkeit des Gesetzes dient. Die sich aus dem Verfahrensrecht ergebende Öffentlichkeit der Rechtspflege verleiht dem Gericht und seiner Rechtsprechung die formelle Sicherung durch die Überzeugungskraft des vernünftigen Rechts. Doch reichen die Öffentlichkeit der Rechtspflege und ihr formeller Verlauf nicht aus, um die Überzeugungskraft des Rechts zu verwirklichen. Denn der formellen Sicherung fehlt noch der Inhalt des vernünftigen Rechts, der sich nur aus der Entscheidung, das allgemeine Recht auf besondere Fälle in den einzelnen Rechte anzuwenden, ergibt.

Die Entscheidungen über die Anwendung des Rechts auf den Einzelfall machen die Rechtsprechung überhaupt aus. Sie ist das Geschäft des Gerichts. Wegen der Subjektivität des Gerichts und der Besonderheit der Fälle gibt es für die Rechtsprechung des Gerichts zwei voneinander verschiedene Arten der

---

<sup>192</sup> Siehe Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, § 220, S.210, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2013. Vgl. Hegel, Gesammelte Werke, Band 14, § 220, S.183, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2009.

<sup>193</sup> Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, § 221, S.211, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2013. Vgl. Hegel, Gesammelte Werke, Band 14, § 221, S.183, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2009.

<sup>194</sup> „Wie die öffentliche Bekanntmachung der Gesetze unter die Rechte des subjektiven Bewußtseins fällt (§ 215), so auch die Möglichkeit, die Verwirklichung des Gesetzes im besonderen Falle, nämlich den Verlauf von äußerlichen Handlungen, von Rechtsgründen usf. zu kennen, indem dieser Verlauf an sich eine allgemein gültige Geschichte ist und der Fall seinem besonderen Inhalte nach zwar nur das Interesse der Parteien, der allgemeine Inhalt aber das Recht darin und dessen Entscheidung das Interesse aller betrifft, – Öffentlichkeit der Rechtspflege.“, Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, § 224, S.211, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2013. Vgl. Hegel, Gesammelte Werke, Band 14, § 224, S.184, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2009.

---

Erkenntnis: die eine Art richtet sich auf die Beschaffenheit des Falls, die andere Art auf die Subsumtion dieses Falls unter das Gesetz<sup>195</sup>. Für diese beiden Arten der Erkenntnis entwickelt das Gericht besondere Wege der Beurteilung mit ihren jeweiligen Funktionen, um das Recht in besonderen Fällen untersuchen zu können. Mittels beiden Erkenntnisarten eine gerechte Entscheidung über den Konflikt der einzelnen Rechte und das Verhältnis zwischen Recht und Unrecht zu finden ist die Aufgabe des Richters, der nicht an materiellem Ausgang des Rechtsstreits, sondern nur an der Einhaltung der Rechtsordnung interessiert ist. Denn im Rechtsstreit ist der Richter das einzige vernünftige Subjekt, das zwar subjektive Willkür hat, sich aber allein der Allgemeinheit des vernünftigen Rechts bewusst ist, und somit nur im Interesse des Rechts handelt und seine Erkenntnis trifft. Der insoweit juristische Richter erscheint nach Hegel als „Organ des Gesetzes“<sup>196</sup>, d.h. als Träger der vernünftigen Subjektivität des Rechts. Obwohl die Einheit des allgemeinen Rechts mit der Vielzahl der einzelnen Rechte nur durch die Entscheidung des Richters hervorgebracht werden kann, ist jedoch diese Einheit auch von der richterlichen Erkenntnis begrenzt. Denn die richterliche Erkenntnis ist nach Hegel diejenige subjektive Gewissheit der empirischen Wahrheit, die auf das reine Gewissen des Richters angewiesen ist und auch durch das Geständnis des Beklagten erfüllt werden kann<sup>197</sup>. Was als vernünftiges Recht im Gericht vorkommt, erscheint in der Entscheidung des Richters als das Recht des Selbstbewusstseins, als „das Moment der subjektiven Freiheit“<sup>198</sup>. Die Einheit des allgemeinen Rechts mit den einzelnen Rechten beruht insofern auf der innerlichen Überzeugung des richterlichen Selbstbewusstseins, deren Wirklichkeit von der Anerkennung durch die Gesetzgebung und die Gerichtsverfassung abhängig ist.

Damit die vom Richter erkannte Einheit des Rechts als Wirklichkeit des Gesetzes begründet werden kann, muss das Gericht bei seinem Geschäft der

---

<sup>195</sup> Siehe Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, § 225, S.212-213, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2013.; auch Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaft im Grundrisse (1830), Anmerkung zu § 531, S.410-411, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1991. Vgl. Hegel, Gesammelte Werke, Band 14, § 225, S.185, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2009; auch Hegel, Gesammelte Werke, Band 20, Anmerkung zu § 531, S.525-526, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1992.

<sup>196</sup> „Vornehmlich die Leitung des ganzen Ganges der Untersuchung, dann der Rechtshandlungen der Parteien, als welche selbst Rechte sind, dann auch die zweite Seite des Rechtsurteils ist ein eigentümliches Geschäft des juristischen Richters, für welchen als Organ des Gesetzes der Fall zur Möglichkeit der Subsumtion vorbereitet, d. i. aus seiner erscheinenden empirischen Beschaffenheit heraus zur anerkannten Tatsache und zur allgemeinen Qualifikation erhoben worden sein muß.“ Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, § 226, S.213, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2013. Vgl. Hegel, Gesammelte Werke, Band 14, § 226, S.185, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2009.

<sup>197</sup> Siehe Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, § 227ff, S.214, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2013. Vgl. Hegel, Gesammelte Werke, Band 14, § 227ff, S.186, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2009.

<sup>198</sup> „Das Recht des Selbstbewußtseins, das Moment der subjektiven Freiheit, kann als der substantielle Gesichtspunkt in der Frage über Notwendigkeit der öffentlichen Rechtspflege und der sogenannten Geschworenengerichte angesehen werden.“ Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, Anmerkung zu § 228, S.215, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2013. Vgl. Hegel, Gesammelte Werke, Band 14, Anmerkung zu § 228, S.187, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2009.

---

Rechtsprechung nicht nur allgemein mit den Grundsätzen der Rechtspflege vertraut sein, sondern muss auch für seine innerliche Überzeugung auf die notwendige Anerkennung seiner Entscheidungen in der Gesellschaft achten. Die Öffentlichkeit der Rechtspflege und der Rechtsprechung des Gerichts sind formelle Garanten dafür, dass die Entscheidungen des Gerichts mit der Überzeugung des vernünftigen Rechts auf, die Übereinstimmung ist für die Anerkennung der Einheit des Rechts als Wirklichkeit erforderlich. In der Gerichtsverfassung sieht Hegel im Geschworenengericht eine notwendige Ergänzung zum Berufsrichter. Hegels Gedanke, dass das Geschworenengericht die subjektive Willkür des Richters begrenzen könne, geht auf die Vorstellung zurück, dass die Gültigkeit der Rechtsprechung von der allgemeinen Bekanntheit des Rechts und seiner Anerkennung in der Gesellschaft getragen werden: das allgemein bekannt gemachte Recht und dessen Erkenntnis dürfen nicht in das „Eigentum eines auch durch Terminologie, die für die, um deren Recht es geht, eine fremde Sprache ist, sich ausschließend machenden Standes“<sup>199</sup> verwandelt werden. Indem der Richter bei seinen Entscheidungen die Regel der Öffentlichkeit der Rechtspflege einhält und in seinem Bewusstsein die Rücksicht auf dem Bedürfnis des Geschworenengerichts nimmt, verwandelt sich die innerliche Überzeugung des Richters in „das Zutrauen zur Subjektivität der Entscheidenden in der Rechtspflege“<sup>200</sup>. In diesem Zutrauen befriedigt sich das vernünftige Recht, und erst in solchen richterlichen Entscheidungen erlangt die Rechtsprechung die Anerkennung durch die Gesellschaft. Indem der freien Bürger seinen Zweck, sein Recht zu schützen, in solchermaßen als gültigen anerkannten Entscheidung verwirklicht, kehrt die bürgerliche Gesellschaft, so Hegel, „zu deren Begriffe, der Einheit des an sich seienden Allgemeinen mit der subjektiven Besonderheit zurück“<sup>201</sup>.

---

<sup>199</sup> „Wenn die Kenntnis des Rechtes durch die Beschaffenheit dessen, was die Gesetze in ihrem Umfange ausmacht, ferner des Ganges der gerichtlichen Verhandlungen und die Möglichkeit, das Recht zu verfolgen, Eigentum eines auch durch Terminologie, die für die, um deren Recht es geht, eine fremde Sprache ist, sich ausschließend machenden Standes ist, so sind die Mitglieder der bürgerlichen Gesellschaft, die für die Subsistenz auf ihre Tätigkeit, ihr eigenes Wissen und Wollen angewiesen sind, gegen das nicht nur Persönlichste und Eigenste, sondern auch das Substantielle und Vernünftige darin, das Recht, fremd gehalten und unter Vormundschaft, selbst in eine Art von Leibeigenschaft gegen solchen Stand gesetzt.“, Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, Anmerkung zu § 228, S.216, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2013. Vgl. Hegel, Gesammelte Werke, Band 14, Anmerkung zu § 228, S.187-188, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2009.

<sup>200</sup> „Aber in Ansehung der Entscheidung über den besonderen, subjektiven und äußerlichen Inhalt der Sache, dessen Erkenntnis in die ersten der § 225 angegebenen Seiten fällt, findet jenes Recht in dem Zutrauen zu der Subjektivität der Entscheidenden seine Befriedigung.“, Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, § 228, S.215, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2013. Vgl. Hegel, Gesammelte Werke, Band 14, § 228, S.187, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2009.

<sup>201</sup> „In der Rechtspflege führt sich die bürgerliche Gesellschaft, in der sich die Idee in der Besonderheit verloren [hat] und in die Trennung des Inneren und Äußeren auseinandergegangen ist, zu deren Begriffe, der Einheit des an sich seienden Allgemeinen mit der subjektiven Besonderheit zurück, jedoch diese im einzelnen Falle und jenes in der Bedeutung des abstrakten Rechts.“, Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, § 229, S.216, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2013. Vgl. Hegel, Gesammelte Werke, Band 14, § 229, S.188, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2009.

---

## **2.6 Die „Polizei“ und „Korporation“: Hegels Einsicht in die Begrenztheit des äußeren Staates in der bürgerlichen Gesellschaft.**

Nach Hegel stellt das Recht und dessen Entwicklung in der Rechtspflege die vernünftige Subjektivität des sittlichen Geistes dar. In dieser Eigenschaft der Subjektivität ist das Recht zunächst sich dessen bewusst, sich ins Gesetz zu setzen. Die ursprüngliche Handlung der vernünftigen Subjektivität des Geistes ist hierbei gerade die Setzung des Rechts ins Gesetz. Indem in der Anwendung des Gesetzes auf besondere Fälle sich das wesentliche Recht dem positiven Recht entgegensetzt, erfolgt nach Hegel durch diese Anwendung die subjektive Unterscheidung des Rechts von sich selbst. Dabei konkretisiert sich das Recht als vernünftige Subjektivität des Geistes derart, dass sich das Recht durch das Dasein des Gesetzes, das öffentliche Gesetzbuch, in viele einzelne Rechte spezialisiert und damit ein Rechtssystem als sein Für-sich-sein hervorbringt. Das gesamte Rechtssystem garantiert die Rechtspflege der bürgerlichen Gesellschaft so, dass sie der Negation der allgemeinen Wirklichkeit des Rechts, der Zufälligkeit und der Willkür in besonderen Fällen, dadurch widerspricht, dass sie die Identität des Rechts mit sich, die Gesetzmäßigkeit der Rechte, betont. Indem die Macht, die das Rechtssystem in der Gesellschaft konstituiert und schützt, die allgemeine Geltung der rechtlichen Entscheidung über den gerichtlich ausgetragenen Einzelfall anerkennt, stellt sie sich als eine Macht dar, die sich auf das Recht als vernünftige Subjektivität des Geistes gründet. Die Rechtsprechung des Gerichts verwirklicht die Gesetzmäßigkeit des Rechtssystems, indem sie die Identität des Rechts in seinen Unterschieden festlegt. Das Gericht verwirklicht die Gesetzmäßigkeit des Rechtssystems auf zweierlei Weise: einerseits in der Selbstbestimmung, die das Gericht selbst betrifft, andererseits in der Selbstbestimmung des Richters. Die Selbstbestimmung des Gerichts erfüllt sich nach Hegel in der Gestaltung der Öffentlichkeit der Rechtspflege durch die Setzung der Ordnung des Rechtsganges. Indem das Gericht sein Geschäft der Rechtsprechung seiner objektiv rechtlichen Ordnung unterwirft, entscheidet das Gericht über die im einzelnen Rechtsstreit behaupteten Rechte verfahrensrechtlich danach, inwieweit sie mit der objektiven Verfahrensordnung des Rechts übereinstimmen. Als Zufälligkeit und Willkür stört der Widerspruch im Verfahrensrecht auf eine feste Grenze in der allgemeinen Wirklichkeit des Rechts. Innerhalb dieser Grenze, die das Verfahrensrecht stellt, verkörpert nach Hegel der Richter die Subjektivität des Gerichts. Als Organ des Gerichts verhält sich der Richter entsprechend dem allgemeinen Interesse des Rechts und repräsentiert somit den allgemeinen und vernünftigen Bürger in der bürgerlichen Gesellschaft. Ohne irgendein Interesse an Eigentum und dessen Erwerbung zu haben, erkennt der Richter, wessen

---

Rechtbehauptung im Rechtsstreit mit der allgemeinen Wirklichkeit des Gesetzes übereinstimmt, und er urteilt danach, ob die eine oder andere Rechtsbehauptung wahr ist. Die Selbstbestimmung des Richters besteht darin, dass er das Erkenntnisverfahren selbst leitet und selbständig urteilt. Indem der Richter den Tatbestand im Einzelfall gewissenhaft erkennt, bei seinem Urteil das dem Einzelfall entsprechende Recht unter das Gesetz subsumiert und damit seine Entscheidung als mit dem richtigen Recht übereinstimmend beweist, verwirklicht er die Identität des Rechts mit dessen Unterschieden durch seine Subjektivität. Die Entscheidung des Richters ist insofern die subjektive Vereinigung des Rechts mit seinen Unterschieden. Durch die subjektiv vom Richter vollzogene Vereinigung des Rechts wird der zuvor unentschiedene und wandelbare Zustand zwischen den einzelnen Rechten und den bloßen Möglichkeiten des formellen Rechts beseitigt. Und der wesentliche Zweck des Rechts, das Eigentum und dessen Erwerbung zu sichern, wurzelt ebenso durch diese subjektive Vereinigung nicht nur im Bewusstsein aller Bürger, sondern auch in deren wirklichen Leben in der Gesellschaft. Indem das Gericht durch die Öffentlichkeit der Rechtspflege eine objektive Ordnung für das Rechtsverfahren einrichtet und durch die subjektive Entscheidung des Richters die Zufälligkeit des Einzelfalles und die Willkür der darin streitenden Bürger beseitigt, tritt die Gesetzmäßigkeit des Rechts schließlich in die wirkliche Notwendigkeit des Rechts ein. Daraus wird deutlich, dass das Gericht die Negation der allgemeinen Wirklichkeit des Rechts auflöst und den Rechtsschutz als entschiedenen verwirklicht. In diesem entschiedenen Zustand des Rechtsschutzes allein erweist sich das Recht als vernünftige Wirklichkeit der bürgerlichen Gesellschaft.

Indem sich das Recht durch die Gesetzgebung zum allgemeinen, öffentlichen Rechtssystem in der Gesellschaft entwickelt und durch die Rechtsprechung des Gerichts sich die allgemeine Geltung dieses Systems etabliert, verwirklicht die gesamte Rechtspflege das vernünftige Recht in der bürgerlichen Gesellschaft. Mit dieser Verwirklichung tritt das Recht zuerst als allgemeine Einheit der bürgerlichen Bedürfnisse in die Gesellschaft ein. Sodann sondert sich das einheitliche Recht für die besonderen Fälle in die Möglichkeitssphären der dafür anwendbaren Rechte ab, die sich aus dem Erwerb des Eigentums und den entsprechenden Handlungen ergeben und sich damit auf die Befriedigung der Bedürfnisse beziehen. In der Vielheit der anwendbaren Rechte verwirklicht letztlich das Gericht den Schutz des Eigentums durch das Recht. Durch die Entwicklung zum rechtlichen Eigentumsschutz vereinigt das Recht seine allgemeine Wirklichkeit mit den besonderen Möglichkeiten. Der Eigentumsschutz stellt sich somit als Notwendigkeit des Rechts, als notwendige Anwendung des Rechts dar. In dieser Notwendigkeit des gesamten Rechtssystems regelt der allgemeine Anspruch der Gesellschaft auf Einhaltung des Rechts die Ansprüche der einzelnen Bürger. Die Rechtspflege erscheint damit als die öffentliche Macht

---

der bürgerlichen Gesellschaft.

Hegel rechnet die Rechtspflege zur öffentliche Macht. Anders als bei besonderen Bedürfnissen der Bürger begründet sie die allgemeinen Ansprüche der Gesellschaft und ist keine abstrakte Einheit wie die Familie, sondern eine bestimmte Einheit der bürgerlichen Gesellschaft. Diese Bestimmtheit erhält die Rechtspflege nach Hegel dadurch, dass sie ihre allgemeine und notwendige Wirklichkeit nur durch die subjektive Entscheidung über einen Einzelfall in der bürgerlichen Gesellschaft erlangt. Weil die Verwirklichung der Rechtspflege auf den Richter angewiesen und auf den Einzelfall beschränkt ist, ist die Rechtspflege durch die äußere Zufälligkeit der gesellschaftlichen Umstände und durch die besondere Willkür der freien Bürger bestimmt. Infolge der Subjektivität des Gerichts kann die Rechtspflege die äußere Zufälligkeit und die besondere Willkür nur durch die Entscheidung des Richters im Einzelfall aufheben. Doch kann der Ursprung der Zufälligkeit und der Willkür in der Gesellschaft nicht aufgelöst werden, die die von der Gesellschaft unabhängigen objektiven Bedingungen der Gesellschaft und die Besonderheit der Bedürfnisse zur Grundlage haben, nicht auflösen. Vielmehr muss die Rechtspflege um der Wirklichkeit willen diesen Ursprung als äußerliche Bedingung und Begrenzung für die Wirklichkeit des Rechts annehmen. Unter diesen Bedingungen bestimmt Hegel die gesamte Rechtspflege als gesellschaftliche Wirklichkeit: „Die Rechtspflege schließt von selbst das nur der Besonderheit Angehörige der Handlungen und Interessen aus und überlässt der Zufälligkeit sowohl das Geschehen von Verbrechen als die Rücksicht auf die Wohlfahrt.“<sup>202</sup> Wegen der Bestimmtheit der Rechtspflege nimmt das sich verwirklichende Recht zwei unterschiedliche Prinzipien der bürgerlichen Gesellschaft an: das Prinzip des gesellschaftlichen Zusammenhangs und das der persönlichen Besonderheit. Diese beiden Prinzipien wirken sich auf die Wirklichkeit des Rechts so aus, dass sich die in der Rechtspflege hervortretende öffentliche Macht auf zweierlei Zweck richtet und sich danach entfaltet: nach dem Prinzip der Allgemeinheit der Gesellschaft hat die öffentliche Macht „die Zufälligkeiten gegen den einen und den anderen Zweck“<sup>203</sup> aufzuheben und sich damit als „ungestörte Sicherheit der Person und des Eigentums“<sup>204</sup> geltend zu machen; nach dem Prinzip der Besonderheit der freien Bürger soll die öffentliche Macht „die Sicherung der Subsistenz und des Wohls der Einzelnen“<sup>205</sup> hervorbringen. Mit den beiden Prinzipien der Allgemeinheit und der Besonderheit in der rechtlichen Wirklichkeit beginnt die bürgerliche Gesellschaft ihr letztes Moment, das sich nach den Aufgaben der öffentlichen Macht auf die Polizei und

---

<sup>202</sup> Hegel, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaft im Grundrisse (1830), § 533, S.411, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1991. Vgl. Hegel, Gesammelte Werke, Band 20, § 533, S.527, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1992.

<sup>203</sup> Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, § 230, S.217, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2013. Vgl. Hegel, Gesammelte Werke, Band 14, § 230, S.189, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2009.

<sup>204</sup> Ebd.

<sup>205</sup> Ebd.

---

auf die Korporation aufteilt.

Die Bestimmungen der öffentlichen Macht gestalten die Aufgabe der Polizei, die Verwirklichung der Besonderheit der freien Bürger zu sichern. Nach Hegel handelt es sich hierbei um die öffentliche Ordnung und deren Regelung für die Befriedigung der besonderen Bedürfnisse, die sich erst durch die Teilhabe an dem allgemeinen Vermögen der Gesellschaft umsetzen kann. Hegels Begründung für die notwendige Regelung der öffentlichen Ordnung beruht auf seiner Einsicht in die Weisen der Bedürfnisbefriedigung und in die Produktionsverhältnisse in der bürgerlichen Gesellschaft. Nach dieser Einsicht<sup>206</sup> sind diese Weisen der Bedürfnisbefriedigung, auch wenn sie die besonderen Bedürfnisse der Personen atomistisch zu ihrem Antrieb und Zweck machen, eigentlich auf den gesellschaftlichen Zusammenhang der Personen angewiesen. Und die Produktionsverhältnisse werden durch die besonderen Interessen angetrieben, jedoch abhängig von dem Vermögen der Gesellschaft und von der Maßgabe der Arbeit. Hierbei betont Hegel, dass unter den besonderen Bedürfnissen und Interessen es immer allgemeine Elemente der Gesellschaft gebe, die die unumgängliche Beziehung der persönlichen Besonderheit zu deren gesellschaftlicher Verwirklichung herstellen und damit diese Besonderheit in die Allgemeinheit der Gesellschaft emporheben, sodass die Befriedigung der Bedürfnisse und die Produktion für die Interessen nicht mehr in der Sphäre der besonderen Personen verbleibt, sondern sich zur allgemeinen Sache aller Personen entwickelt. Die einheitliche Maßgabe der allgemeinen Sache steht der Neigung der besonderen Bedürfnisse, die Vervielfältigung und Vermehrung der Mittel zur Unordnung zu bringen, in einem Gegensatz. Deswegen verlangt die Bedürfnisbefriedigung als allgemeine Sache der Gesellschaft nach der „Aufsicht und Vorsorge der öffentlichen Macht“<sup>207</sup> für die Erwerbung der Mittel zur Befriedigung der besonderen Bedürfnisse. In den gesellschaftlichen Produktionsverhältnissen gibt es eine einheitliche Maßgabe gegenüber den verschiedenen Interessen der Produzenten und Konsumenten. Für den Konflikt zwischen Produktion und Konsumtion bedürfen die Produktionsverhältnisse als allgemeine Sache der Gesellschaft „einer über beiden stehenden mit Bewusstsein vorgenommenen Regulierung“<sup>208</sup>. Unter Berücksichtigung der tiefen Abhängigkeit der großen Industrie von den verschiedenen Aspekten der Gesellschaft stellt Hegel fest, dass „eine allgemeine Vorsorge und Leitung“<sup>209</sup> für die große Industrie und deren Zweige notwendig sei. Mit der Begründung, dass um der

---

<sup>206</sup> Siehe Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, § 235 – § 236, S.218-220, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2013. Vgl. Hegel, Gesammelte Werke, Band 14, § 235 – § 236, S.190-191, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2009.

<sup>207</sup> Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, § 235, S.219, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2013. Vgl. Hegel, Gesammelte Werke, Band 14, § 235, S.190, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2009.

<sup>208</sup> Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, § 236, S.219, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2013. Vgl. Hegel, Gesammelte Werke, Band 14, § 236, S.190, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2009.

<sup>209</sup> Ebd.

---

Verwirklichung willen sich die Befriedigung der Bedürfnisse und die Produktionsverhältnisse in die einheitliche Maßgabe der allgemeinen Sache versetzen müssen, beweist Hegel, dass in der bürgerlichen Gesellschaft in der Sphäre ihrer Besonderheiten es immer um die allgemeine Vorsorge der öffentlichen Macht geht, die berechtigten und zugleich willkürlichen Handlungen der Bürger zu regulieren. Dabei stelle die öffentliche Macht eine notwendige Sicherung für die Verwirklichung der Besonderheit der freien Bürger dar.

Für Hegel bleibt diese notwendige Sicherung noch unvollständig, insofern sie sich in der gesellschaftlichen Wirklichkeit noch der äußeren Zufälligkeit unterwirft, die sich aus den Verschiedenheiten des Kapitals, der menschlichen Gesundheit und der menschlichen Geschicklichkeit zusammensetzt<sup>210</sup>. Hegel erkennt, dass die äußere Zufälligkeit der Verschiedenheiten aus der Gestaltung der Person als freien Bürger entsteht. Einerseits ersetzt die bürgerliche Gesellschaft die Familie und eröffnet der individuellen Person die freie Willkür, nach ihrer eigenen Selbstständigkeit und deren besonderer Freiheit zu streben. Andererseits ist das Streben der individuellen Person in der Gesellschaft von den Verschiedenheiten des Kapitals, der Gesundheit und der Geschicklichkeit abhängig und dadurch begrenzt. Damit unterwirft sich die Person der Gesellschaft und macht sich durch deren äußere Zufälligkeit von ihr abhängig. Nach Hegel ist die Gesellschaft für diese Zufälligkeit verantwortlich. Denn wegen der Abhängigkeit der Person von den gesellschaftlichen Bedingungen gehört deren äußere Zufälligkeit zu den prinzipiellen Bestimmungen, die deren Grundlagen ausmachen. So stellt Hegel fest, dass die bürgerliche Gesellschaft sowohl die Pflicht als auch das Recht darauf hat, regulierend auf die äußere Zufälligkeit einzuwirken. Sofern sich die besondere Person als freier Bürger und Mitglied der bürgerlichen Gesellschaft bestimmt, richtet sich die öffentliche Macht der Gesellschaft zunächst gegen die subjektiven Elemente, die die freien Bürger der äußeren Zufälligkeit aussetzen. Deswegen stellt sich diese Macht nicht nur als „Pflicht und Recht gegen die Willkür und Zufälligkeit der Eltern“<sup>211</sup> dar, sondern auch als Pflicht und Recht gegen die Willkür und Zufälligkeit einiger Bürger, „welche durch Verschwendung die Sicherheit ihrer und ihrer Familie Subsistenz vernichten“<sup>212</sup>.

---

<sup>210</sup> Siehe Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, § 237, S.220, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2013. Vgl. Hegel, Gesammelte Werke, Band 14, § 237, S.191, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2009.

<sup>211</sup> „Sie [die bürgerliche Gesellschaft] hat in diesem Charakter der allgemeinen Familie die Pflicht und das Recht gegen die Willkür und Zufälligkeit der Eltern ...“, Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, § 239, S.221, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2013. Vgl. Hegel, Gesammelte Werke, Band 14, § 239, S.192, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2009.

<sup>212</sup> „Gleicherweise hat sie die Pflicht und das Recht über die, welche durch Verschwendung die Sicherheit ihrer und ihrer Familie Subsistenz vernichten, [sie] in Vormundschaft zu nehmen und an ihrer Stelle den Zweck der Gesellschaft und den ihrigen auszuführen.“, Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, § 240, S.221, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2013 Vgl. Hegel, Gesammelte Werke, Band 14, § 240, S.192, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2009..

---

Für sich genommen soll die allgemeine Macht der Gesellschaft, sofern sie gesellschaftlich allgemein ist, nicht nur die subjektiven Elemente im Lebens des freien Bürgers durchdringen, sondern auch die objektiven Elemente, die sich ebenso auf die äußere Zufälligkeit beziehen. Mit Blick auf diese objektiven Elemente beobachtet Hegel, dass die Einflussfaktoren des Kapitals, der Gesundheit und der Geschicklichkeit, in dem Maße wie sie sich als Grundlage der Entwicklung der bürgerlichen Gesellschaft geltend machen, auch die größte Schwierigkeit für die vollständige Entwicklung der Gesellschaft mit sich bringen, nämlich die Armut der freien Bürger zu fördern. Nach Hegels Auffassung von der Armut nehmen die freien Bürger im Prozess ihrer Anerkennung als ständische Bürger die allgemeinen Bedürfnisse der Gesellschaft als ihren subjektiven Zweck an, verlieren jedoch die entsprechenden Fähigkeiten zur Bedürfnisbefriedigung und die gesellschaftlichen Mittel zur Sicherung dieser Befriedigung. Wie Hegel bemerkt, macht der Zustand der Armut die Individuen „aller Vorteile der Gesellschaft, Erwerbsfähigkeit von Geschicklichkeiten und Bildung überhaupt, auch der Rechtspflege, Gesundheitsvorsorge, selbst oft des Trostes der Religion usf. mehr oder weniger verlustig“<sup>213</sup>. So bleiben die in Armut verfallenen Bürger in der Wirklichkeit der Gesellschaft zwar subjektiv frei, sind aber objektiv unfrei, sodass sie ihre besondere Freiheit nicht nur nicht verwirklichen können, sondern sich auch der Gefahr ausgesetzt sehen, ihre ganze Freiheit zu verlieren. Es wird deutlich, dass die Armut der freien Bürger dem allgemeinen Zweck der Gesellschaft widerstrebt, der die Bedürfnisbefriedigung und deren Sicherung aller freien Bürger, nämlich die Verwirklichung der Freiheit aller Personen, zum Inhalt hat. Um ihren allgemeinen Zweck zu erhalten, muss die Gesellschaft zuerst die Aufgabe aufnehmen, für die armen Bürger zu sorgen. Deshalb hat die Gesellschaft Möglichkeit, ihre allgemeine Macht zur Linderung der Armut einzusetzen. Neben den subjektiven Hilfen aufgrund des Gemüts und der Liebe bietet die Gesellschaft aufgrund ihrer sittlichen Ganzheit gemeinschaftliche Institutionen und Veranstaltungen an. Wie Hegel bemerkt, geht „das Streben der Gesellschaft dahin, in der Notdurft und ihrer Abhilfe das Allgemeine herauszufinden und zu veranstalten und jene Hilfe entbehrlicher zu machen.“<sup>214</sup>

In Bezug auf die Durchsetzung der allgemeinen Macht der Gesellschaft findet Hegel heraus, dass diese Macht, wenn sie sich gegen die Armut der freien Bürger

---

<sup>213</sup> „Aber eben so als die Willkür, können zufällige, physische und in den äußeren Verhältnissen (§ 200) liegende Umstände, Individuen zur Armut herunterbringen, einem Zustande, der ihnen die Bedürfnisse der bürgerlichen Gesellschaft läßt und der, indem sie ihnen zugleich die natürlichen Erwerbsmittel (§ 217) entzogen und das weitere Band der Familie als eines Stammes aufhebt (§ 181), dagegen sie aller Vorteile der Gesellschaft, Erwerbsfähigkeit von Geschicklichkeiten und Bildung überhaupt, auch der Rechtspflege, Gesundheitsvorsorge, selbst oft des Trostes der Religion usf. mehr oder weniger verlustig macht.“; Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, § 241, S.221, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2013. Vgl. Hegel, Gesammelte Werke, Band 14, § 241, S.192, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2009.

<sup>214</sup> Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, § 242, S.222, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2013. Vgl. Hegel, Gesammelte Werke, Band 14, § 242, S.193, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2009.

---

richtet, den wirklichen Widerspruch der bürgerlichen Gesellschaft berührt, der in der gesellschaftlichen Wirklichkeit aufgrund der unterschiedlichen Auswirkungen des Kapitals, der Gesundheit und der Geschicklichkeit geschieht. Die Maßnahme der Gesellschaft gegen die Armut der freien Bürger kann diese, weil sie nur eine Erscheinung dieses Widerspruches ist, zwar nicht tilgen, aber lindern.

Nach Hegel liegt der wirkliche Widerspruch der Gesellschaft darin, wie die freien Bürger ihre besonderen Bedürfnisse und ihre Freiheit verwirklichen. Bei dieser Verwirklichung unterwirft sich die bürgerliche Gesellschaft zusammen mit den unterschiedlichen Auswirkungen des Kapitals, der Gesundheit und der Geschicklichkeit einer „ungehinderten Wirksamkeit“<sup>215</sup>. Mit dem Wort „ungehindert“ weist Hegel mindestens darauf hin, dass man diese Wirksamkeit als eine der verständlichen Folgen aus der Entwicklung der bürgerlichen Gesellschaft begreift. Deswegen bestimmt diese ungehinderte Wirksamkeit die bürgerliche Gesellschaft mit. In Verwirklichung dieser Bestimmung führt die Gesellschaft die unaufhaltsame Entwicklung sowohl in der Bevölkerung als auch in der Industrie und in der Wirtschaft aus. Es ist nicht schwer zu erkennen, dass die ungehinderte Wirksamkeit der bürgerlichen Gesellschaft eben die des Kapitalismus ist, der im 18. und 19. Jahrhundert Europa beherrschte. In Rücksicht auf den wesentlichen Zweck der Gesellschaft, die Besonderheit der freien Bürger zu verwirklichen, interessiert sich Hegel nicht dafür, wie in der bürgerlichen Gesellschaft der Kapitalismus wirksam wird, sich ungehindert weiterbildet und sich fortdauernd erhält. Vielmehr macht Hegel darauf aufmerksam, wie diese ungehinderte Wirksamkeit als eigene Bestimmung der Gesellschaft die unterschiedlichen Einflüsse des Kapitals, der Gesundheit und der Geschicklichkeit verstärkt, sodass diese Einflüsse als äußere Zufälligkeiten die bürgerliche Gesellschaft selbst negieren und in deren Wirklichkeit den Widerspruch hervorbringen. Hierbei lässt sich Hegels Aufmerksamkeit allein von dem leiten, was die bürgerliche Gesellschaft in die höhere Stufe der Sittlichkeit einbringen kann. Er bemerkt, dass sich die ungehinderte Wirksamkeit der bürgerlichen Gesellschaft zunächst in dem Gegensatz der Erscheinungen des bürgerlichen Lebens darstellt, nämlich in dem Gegensatz zwischen der gesellschaftlichen Vermehrung der „Anhäufung der Reichtümer“<sup>216</sup> und der Verstärkung durch die „Vereinzelung und Beschränktheit der besondern Arbeit“<sup>217</sup> und der Vermehrung der „Abhängigkeit und Not der an diese Arbeit gebundenen Klasse“<sup>218</sup>. Erst durch diesen Gegensatz der Erscheinungen drängt die bürgerliche Gesellschaft die unterschiedlichen Faktoren

---

<sup>215</sup> „Wenn die bürgerliche Gesellschaft sich in ungehinderter Wirksamkeit befindet, so ist sie innerhalb ihrer selbst in fortschreitender Bevölkerung und Industrie begriffen.“ Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, § 243, S.222, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2013. Vgl. Hegel, Gesammelte Werke, Band 14, § 243, S.193, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2009.

<sup>216</sup> Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, § 243, S.222, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2013. Vgl. Hegel, Gesammelte Werke, Band 14, § 243, S.193, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2009.

<sup>217</sup> Ebd.

<sup>218</sup> Ebd.

---

des Kapitals, der Gesundheit und der Geschicklichkeit zur wirklichen Ungleichheit des Menschen, die direkt mit der allgemeinen Bestimmung des Rechts, dass alle Bürger im Rechtssystem gleich sind, konfrontiert ist. Die Ungleichheit des Menschen bringt Hegels Unterscheidung von Klasse und Stand hervor. Nach Hegels Auffassung vom Stand gibt es drei bestimmte Stände, nämlich der Stand des Bauern, der des Handwerkers und Händlers sowie der des allgemeinen Bürgers; diese Stände unterscheiden sich von einander nach den Verschiedenheiten ihres substanziellen Lebens und bringen damit die Gesellschaft zu einem organischen Ganzen der Sittlichkeit. Im Rahmen der Entwicklung der bürgerlichen Gesellschaft zeigt sich an den Ständen der freie Bürger konkret, wie sich die besondere Freiheit der Person mit der allgemeinen Freiheit der Gesellschaft vereinigt. Im Unterschied zu den Ständen begreift Hegel den Begriff der Klasse als Bestimmung der Differenz zwischen den reichen und den armen Bürgern in der Gesellschaft<sup>219</sup>. In der Klasse dürfen sich die Personen nicht mehr als Mitglieder eines Standes in der bürgerlichen Gesellschaft bestimmen. Denn die Differenz zwischen den Klassen gründet sich nicht auf die Verschiedenheiten des substanziellen Lebens, sondern auf die wirkliche Ungleichheit des Menschen. Somit besteht zwischen den Verschiedenheiten des substanziellen Lebens und der Ungleichheit des Menschen ein veränderter prinzipieller Grund. Wegen dieser Veränderung schließt die Bestimmung der Differenz der Klassen die vernünftigen Errungenschaften der Besonderheit der Personen von ihrer Mitgliedschaft in der Gesellschaft aus. Die Differenz zwischen der reichen und der armen Klasse ist der wirkliche Widerspruch der bürgerlichen Gesellschaft. Wenn die Personen als Mitglieder einer armen oder einer reichen Klasse in der bürgerlichen Gesellschaft auftreten, ist diese Gesellschaft durch ihre eigene Wirksamkeit in ihre wirkliche Negation geraten. Das schwerwiegendste Resultat dieses Widerspruchs ist es, dass einige arme Bürger dem „Pöbel“ verfallen und die Reichtümer der Gesellschaft in die Hände weniger Bürger geraten. Nach Hegel bildet sich der Pöbel der bürgerlichen Gesellschaft aus Menschen, die wegen ihres Scheiterns bei der Erhaltung ihres ständischen Lebens die geistigen Bestimmungen der Freiheit, nämlich das Gefühl des „Rechts, der Rechtlichkeit und der Ehre, durch eigene Tätigkeit und Arbeit zu bestehen“<sup>220</sup> verlieren. Die Erzeugung des Pöbels kennzeichnet das radikale Scheitern der bürgerlichen Gesellschaft, die doch den freien Bürgern Gestalt geben soll und die Verwirklichung der besonderen Freiheit der Bürger zum Zweck hat. Neben der Erzeugung des Pöbels bedroht die Konzentration der gesellschaftlichen Reichtümer auf wenige Personen auch die Gesellschaft. Sie kann das Scheitern der gemeinschaftlichen Aufteilung am allgemeinen Vermögen der Gesellschaft herbeiführen und damit den allgemeinen

---

<sup>219</sup> Siehe Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, § 243 – § 245, S.223, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2013. Vgl. Hegel, Gesammelte Werke, Band 14, § 243 – § 245, S.193-194, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2009.

<sup>220</sup> Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, § 244, S.223, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2013. Vgl. Hegel, Gesammelte Werke, Band 14, § 244, S.194, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2009.

---

Zusammenhang der Gesellschaft, dem die bürgerliche Gesellschaft als Gemeinschaft der Personen zugrundliegt, der Gefahr des Zerfalls aussetzen. Aus dem schwerwiegenden Resultat des wirklichen Widerspruches der bürgerlichen Gesellschaft wird deutlich, dass dieser Widerspruch die tiefste Krise der bürgerlichen Gesellschaft zum Vorschein bringt.

Die tiefste Krise der bürgerlichen Gesellschaft bedeutet die Krisen deren eigener Prinzipien, nämlich die Krise der Wechselseitigkeit zwischen dem Prinzip der Besonderheit der Person und dem der Allgemeinheit der Gesellschaft. Um die Erzeugung des Pöbels zu verhindern und die Konzentration der Reichtümer auf wenige Bürger zu mildern, muss die allgemeine Macht der Gesellschaft entweder mit dem Prinzip der Besonderheit brechen und damit ihre Maßnahme als etwas Zwingendes in der gesellschaftlichen Wirklichkeit durchsetzen, oder wenn die allgemeine Macht der Gesellschaft auf dem Prinzip der Besonderheit beharrt, muss dies jedoch in die tiefste Krise nach den Prinzipien der wirklichen Dialektik der Gesellschaft führen. Hegel formuliert diese Dialektik so: „Es kommt hierin zum Vorschein, daß bei dem Übermaße des Reichtums die bürgerliche Gesellschaft nicht reich genug ist, d.h. an dem ihr eigentümlichen Vermögen nicht genug besitzt, dem Übermaße der Armut und der Erzeugung des Pöbels zu steuern.“<sup>221</sup>

Erst mit Blick auf die Dialektik der bürgerlichen Gesellschaft stellt Hegel fest, dass jede allgemeine Maßnahme gegen diese Krise, sofern sie ihren Zweck, die Krise der Prinzipien der Gesellschaft aufzulösen, erreichen will, das Prinzip der Besonderheit und dessen Grenze brechen muss. Die geltenden Maßnahmen der bürgerlichen Gesellschaft deuten darauf hin, dass die öffentliche Macht der Gesellschaft die Allgemeinheit und die Ganzheit einer höheren Stufe der Sittlichkeit berührt. Auf der einen Seite muss die Gesellschaft zunächst über das Prinzip der Besonderheit der Person hinausgehen und sich einer höheren Maßgabe der Allgemeinheit der Sittlichkeit bedienen. Damit kann sie die Hilfe gegen die Armut und gegen die Erzeugung des Pöbels als allgemeine Verantwortung aller Bürger setzen kann und durch die öffentlichen Institutionen und Veranstaltungen in die Aufteilung des allgemeinen Vermögens vernünftig eingreifen darf. Auf der anderen Seite muss sich die Gesellschaft als ein sittliches Ganzes auf eine höhere Bestimmung der sittlichen Substanz gründen und in ein neues Verhältnis zu anderen Völkern und Ländern eintreten, damit sie „außer ihr in andern Völkern ... Konsumenten und damit die nötigen Subsistenzmittel“<sup>222</sup> suchen und durch „das Mittel der Kolonisation“<sup>223</sup> ihr allgemeines Vermögen

---

<sup>221</sup> Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, § 245, S.223-224, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2013. Vgl. Hegel, Gesammelte Werke, Band 14, § 245, S.194, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2009.

<sup>222</sup> Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, § 246, S.224, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2013. Vgl. Hegel, Gesammelte Werke, Band 14, § 246, S.195, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2009.

<sup>223</sup> Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, § 248, S.225, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2013. Vgl. Hegel, Gesammelte Werke, Band 14, § 248, S.196, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2009.

---

vermehrten kann. Gleichgültig ob in Bezug auf die Bildung der öffentlichen Institutionen und Veranstaltungen oder in Bezug auf die Ausdehnung des Umfangs der Befriedigungsmöglichkeit, es muss die Allgemeinheit und die Ganzheit der bürgerlichen Gesellschaft der Allgemeinheit und der Ganzheit des Staates als Vernunftbegriff entsprechen und „die höhere Vorsorge und Leitung für die Interessen, die über diese Gesellschaft hinausführen“<sup>224</sup>, tragen. Die bürgerliche Gesellschaft erscheint als äußerer Staat, Not- und Verstandesstaat<sup>225</sup>. Dieser Staat unterscheidet sich von dem Staat als Vernunftbegriff. Denn der Staat als Vernunftbegriff zeichnet sich durch die Wirksamkeit der inneren Dialektik der bürgerlichen Gesellschaft und durch die Auflösung deren Krise aus. Im Unterschied zu der erscheinenden Äußerlichkeit der Sittlichkeit im Notstaat manifestiert sich die Sittlichkeit als solche gerade durch die Allgemeinheit und Ganzheit des Vernunftbegriffes „Staat“. Die Sittlichkeit stellt sich erst im Staat als Vernunftbegriff, als das an und für sich seiende Allgemeine dar.

Ergebnis der polizeilichen Vorsorge ist, dass die allgemeine Macht der Gesellschaft der Besonderheit der Person eine öffentliche Ordnung gibt, durch die die Gesellschaft die Verwirklichung dieser Besonderheit sichern kann. Mit Blick auf die öffentliche Ordnung hebt Hegel hervor, dass die Besonderheit der Person und ihre besondere Freiheit nicht so atomistisch sind, dass ihr Zusammenhang mit der Besonderheit und der Freiheit anderer Personen in der Gesellschaft nur zufällig zu sein scheint. Vielmehr hat die Besonderheit der Person, wie Hegel im Kapitel „Polizei“ nachgewiesen hat, die allgemeinen Elemente der Gesellschaft bereits in sich aufgenommen, sodass die Person ihre Vervollkommnung und Verwirklichung durch die Allgemeinheit der Gesellschaft und in dieser Allgemeinheit suchen muss. Um eine solche Vervollkommnung und Verwirklichung der Besonderheit zu sichern, entwickelt sich die allgemeine Macht der bürgerlichen Gesellschaft zur Allgemeinheit und Ganzheit des Staates. Hegels Einsicht in die bürgerliche Gesellschaft und in ihr Verhältnis zum Staat ist, dass die Entwicklung der Gesellschaft zum Staat das innere notwendige Bedürfnis der Gesellschaft selbst ist, nämlich das Bedürfnis, den sich aus der Zufälligkeit und Willkür der Besonderheit ergebenden Widerspruch und die tiefste Krise der Gesellschaft aufzulösen.

Durch die Entwicklung der Besonderheit der Person auf der Ebene der Allgemeinheit und Ganzheit des Staates legt Hegel dar, dass diese Allgemeinheit und Ganzheit die immanente Bestimmung der freien Bürger werden soll. In dieser Bestimmung soll nach Hegel der wesentliche Zweck der Bürger und der Gegenstand ihres Willens und ihrer Handlungen liegen. Der Allgemeinheit und Ganzheit des Staates stehen die Stände mit ihren allgemeinen gesellschaftlichen

---

<sup>224</sup> Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, § 249, S.226, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2013. Vgl. Hegel, Gesammelte Werke, Band 14, § 249, S.196, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2009.

<sup>225</sup> Vgl. Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, § 183, S.182, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2013. Vgl. Hegel, Gesammelte Werke, Band 14, § 183, S.160, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2009.

---

Bestimmungen gegenüber. Angesichts dieser Bestimmungen der Stände gibt es für die freien Bürger als Mitglieder der Stände die Korporation als Zweck und Gegenstand ihres Willens und ihrer Handlungen. Um die Entwicklung der Gesellschaft zum Staat als notwendig zu erweisen, geht Hegel der Entstehung und der Wirkung der Korporation in der Gesellschaft nach.

Er geht davon aus, dass die Korporation, wenn sie die Besonderheit der Gesellschaft und deren Allgemeinheit auch nur zum Teil umfassen soll, als besondere Gestalt der Gesellschaft gegenüber der Allgemeinheit und Ganzheit des Staats gekennzeichnet werden muss. So entsteht auch die Korporation aus der Besonderheit der bürgerlichen Gesellschaft. Aber diese Besonderheit ist nicht die unmittelbare Besonderheit der Person, sondern die durch den Befriedigungszweck der Person vermittelte Besonderheit der Art der Arbeit. Weil die Arbeit selbst zur allgemeinen Vermittlung der Gesellschaft gehört und damit auch deren allgemeines Element ist, gilt jede Art der Arbeit zunächst als das „an sich Gleiche der Besonderheit“<sup>226</sup> in der Arbeitsteilung. Im Leben der freien Bürger, das sich nach den objektiven Verschiedenheiten der Stände in der gesellschaftlichen Wirklichkeit bildet, macht sich die Besonderheit der Art der Arbeit als „Gemeinsames in der Genossenschaft“<sup>227</sup> geltend, wodurch die besonderen Personen ihren selbstsüchtigen Zweck in den relativ allgemeinen Zweck der Arbeit einbringen. Durch diese Einbringung bestimmen sich die freien Bürger als Mitglieder der Gesellschaft, und in Bezug auf die Besonderheit der Arbeitsart teilen sich diese Mitglieder weiter nach der Gemeinsamkeit ihrer eigenen Arbeitstätigkeit in die verschiedenen Korporationen auf. Die Korporationen setzen sich nur aus Teilen der Mitglieder der Gesellschaft zusammen. Insofern erreichen sie nicht die absolute Allgemeinheit und Ganzheit der Sittlichkeit, sondern nur die bestimmte Allgemeinheit und Ganzheit für einige Bürger, die Mitglieder von Korporationen sind.

Für alle Mitglieder der Korporationen erkennt Hegel an, dass neben den allgemeinen Institutionen und Veranstaltungen der Gesellschaft die Korporationen auch die allgemeine Macht über die besonderen Personen haben und ausüben, um die Verwirklichung der Besonderheit ihrer Mitglieder zu sichern. Im Sinne der Sorge und Verteidigung des Vermögens und der Subsistenz ihrer

---

<sup>226</sup> „Das Arbeitswesen der bürgerlichen Gesellschaft zerfällt nach der Natur seiner Besonderheit in verschiedene Zweige. Indem solches an sich Gleiche der Besonderheit als Gemeinsames in der Genossenschaft zur Existenz kommt, faßt und betätigt der auf sein Besonderes gerichtete, selbstsüchtige Zweck zugleich sich als allgemeinen, und das Mitglied der bürgerlichen Gesellschaft ist, nach seiner besonderen Geschicklichkeit, Mitglied der Korporation, deren allgemeiner Zweck damit ganz konkret ist und keinen weiteren Umfang hat, als der im Gewerbe, dem eigentümlichen Geschäfte und Interesse, liegt.“ Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, § 251, S.226, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2013. Vgl. Hegel, Gesammelte Werke, Band 14, § 251, S.196-197, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2009.

<sup>227</sup> Ebd.

---

Mitglieder darf sich die Korporation sogar als „zweite Familie“<sup>228</sup> für ihre Mitglieder darstellen. Aber aus der Bestimmung der Korporation, dass sie sich nur um ihre eigenen Mitglieder, nicht um alle Mitglieder der Gesellschaft bemüht, wird deutlich, dass die Allgemeinheit und Ganzheit der Korporation begrenzt und endlich ist.

Für Hegel weist die Begrenzung und Endlichkeit der Korporation einerseits auf das Bedürfnis hin, dass die bürgerliche Gesellschaft über sich selbst hinausgehen und in den Staat übergehen muss, um ihre Allgemeinheit und Ganzheit zu vervollkommen. Andererseits enthüllt die Allgemeinheit und Ganzheit der Korporation in ihrer Begrenztheit und Endlichkeit, wie Hegel bemerkt, die „sittliche Wurzel des Staats“<sup>229</sup>. Zusammen mit der Familie als erster Wurzel des Staats stellt die Korporation eine weitere sittliche Vorgabe für die endgültige Entwicklung der Sittlichkeit im Staat dar. Während die Familie durch das gemeinsame Gefühl ihrer Mitglieder, eine Familie zu sein, zeigt, dass die sittliche Einheit sowohl die subjektive Besonderheit als auch die objektive Allgemeinheit der Sittlichkeit umfasst, stellt die Korporation durch ihre Sorge um die Interessen ihrer Mitglieder vor Augen, wie die Besonderheit ihrer Mitglieder zunächst von der Allgemeinheit der Einheit einer Familie abgetrennt ist, sich aber auch mit der zwar begrenzten, aber höheren Allgemeinheit der Korporation zu vereinigen vermag. Aus der Bestimmtheit der Korporation sowie aus der Begrenztheit der polizeilichen Vorsorge und der öffentlichen Ordnung schließt Hegel, dass die wahre Begründung für die Allgemeinheit und Ganzheit der Sittlichkeit weder allein in der unmittelbaren Sphäre der Familie noch speziell in den Erscheinungsformen der bürgerlichen Gesellschaft liegt, sondern in der absoluten Sphäre des Staats besteht. Zur Notwendigkeit dieser Entwicklung stellt Hegel abschließend fest: „Der Zweck der Korporation als beschränkter und endlicher hat seine Wahrheit – sowie die in der polizeilichen äußerlichen Anordnung vorhandene Trennung und deren relative Identität – in dem an und für sich allgemeinen Zwecke und dessen absoluter Wirklichkeit; die Sphäre der bürgerlichen Gesellschaft geht daher in den Staat über.“<sup>230</sup>

---

<sup>228</sup> Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, § 252, S.227, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2013. Vgl. Hegel, Gesammelte Werke, Band 14, § 252, S.197, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2009.

<sup>229</sup> „Zur Familie macht die Korporation die zweite, die in der bürgerlichen Gesellschaft gegründete sittliche Wurzel des Staates aus. Die erstere enthält die Momente der subjektiven Besonderheit und der objektiven Allgemeinheit in substantieller Einheit; die zweite aber diese Momente, die zunächst in der bürgerlichen Gesellschaft zur in sich reflektierten Besonderheit des Bedürfnisses und Genusses und zur abstrakten rechtlichen Allgemeinheit entzweit sind, auf innerliche Weise vereinigt, so daß in dieser Vereinigung das besondere Wohl als Recht und verwirklicht ist.“, Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, § 255, S.229, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2013. Vgl. Hegel, Gesammelte Werke, Band 14, § 255, S.199, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2009.

<sup>230</sup> Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, § 256, S.229-230, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2013. Vgl. Hegel, Gesammelte Werke, Band 14, § 256, S.199, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2009.

---

## **2.7 Hegels Unterscheidung des Staatsbegriffs von der bürgerlichen Gesellschaft**

Über die gesamte Entwicklung von der Familie zur bürgerlichen Gesellschaft hinweg geht Hegel davon aus, dass der Staat das abschließende Resultat dieser Entwicklung sei. Als solches Resultat zeigt sich der Staat nach Hegel zunächst als Allgemeines der Sittlichkeit, das nicht nur von bürgerlicher Gesellschaft, sondern auch von Familie durchdrungen ist. Der Staat ist dabei sich dessen bewusst, dass die sittliche Einheit in der Familie und ihre Wirklichkeit in der bürgerlichen Gesellschaft seine Wurzeln sind. Deswegen hebt Hegel in seiner Enzyklopädie hervor: „Der Staat ist die selbstbewußte sittliche Substanz, – die Vereinigung des Prinzips der Familie und der bürgerlichen Gesellschaft.“<sup>231</sup>

Als erste sittliche Wurzel des Staats stellt die Familie die sittliche Einheit in dem Gefühl der Liebe dar, in dem sich eine natürliche Person zu einer anderen verbunden fühlt, als ob diese Beiden in der angeborenen geistigen Einheit miteinander ständen. Die Substantialität der sittlichen Einheit in der Familie gründet sich deswegen auf die subjektive Gesinnung der Personen in der Sphäre der Familie allein. Dies bietet der sittlichen Einheit keine feste Sicherung für ihre Verwirklichung und lässt die Freiheit der Familie als abstrakt bleiben. In Unterschied zur Familie offenbart die Korporation als zweite sittliche Wurzel des Staats die durch die Widersprüchlichkeit zwischen Person und Gesellschaft entwickelte Wirklichkeit der sittlichen Einheit. Die Korporation stellt sich als diejenige besondere Gestalt der allgemeinen Institutionen dar, die sich als ein sittliches Ganzes der bürgerlichen Gesellschaft gegen die Zufälligkeit und die Willkür der Besonderheit richtet und dabei an der Verwirklichung und der Sicherung der Freiheit ihrer Mitglieder grundsätzlich festhält und allein für sie tätig ist. Die Wirklichkeit der sittlichen Einheit ist insofern begrenzt durch den Umfang der bestimmten Mitglieder der Korporation. Von den beiden sittlichen Wurzeln her nimmt der Staat einerseits das Prinzip der Selbstunterscheidung der sittlichen Idee an. Nach diesem Prinzip schließt der Staat sowohl das einheitliche Gefühl der Familie als auch die allgemeinen Institutionen der bürgerlichen Gesellschaft in sich selbst ein und rechnet diese Beiden dadurch zu seinen eigenen

---

<sup>231</sup> „Der Staat ist die selbstbewußte sittliche Substanz, – die Vereinigung des Prinzips der Familie und der bürgerlichen Gesellschaft; dieselbe Einheit, welche in der Familie als Gefühl der Liebe ist, ist sein Wesen, das aber zugleich durch das zweite Prinzip des wissenden und aus sich tätigen Wollens die Form gewußter Allgemeinheit erhält, welche so wie deren im Wissen sich entwickelnde Bestimmungen die wissende Subjektivität zum Inhalte und absoluten Zwecke hat, d.i. für sich dies Vernünftige will.“ Hegel, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaft im Grundrisse (1830), § 535, S.413, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1991. Vgl. Hegel, Gesammelte Werke, Band 20, § 535, S.529, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1992.

---

Bestimmungen, dass der Staat die Verwirklichung des einheitlichen Gefühls und der Aufgaben der allgemeinen Institutionen als seine eigenen Zwecke fördert. Andererseits entwickelt der Staat aus der Offenlegung der Bestimmtheit der sittlichen Einheit der Familie und der Begrenztheit der sittlichen Wirklichkeit der Gesellschaft das Prinzip von Familie und Gesellschaft, wodurch der Staat eine höhere, entwickelte und verwirklichte Einheit der Sittlichkeit jenseits von Familie und der Gesellschaft hervorbringt und damit als ein sittliches Ganzes über diesen Beiden erscheint. Die Vervollkommnung der sittlichen Einheit und ihrer Wirklichkeit ist auf den Staat als sittliches Ganzes ausgewiesen ist. Angesichts jenes Prinzips der Selbstunterscheidung bezeichnet Hegel, dass der Staat „die Wirklichkeit der sittlichen Idee, – der sittliche Geist, als der offenbare, sich selbst deutliche, substantielle Wille“<sup>232</sup> ist. Nach diesem Prinzip der Vereinigung formuliert Hegel den Staat als „das an und für sich Vernünftige“<sup>233</sup>. Hegels Begriff des Staats enthält deswegen ursprünglich – denn dieser beruft sich hier bei Hegel auf seine sittlichen Wurzeln – die Bestimmungen des Subjekts, des vernünftigen Willens, und der Substanz, des sittlich Vernünftigen. Angesichts der Hegelschen Auffassung vom Absoluten, dass das Absolute der Philosophie nicht nur sich als an und für sich seiende Substanz der Idee bestimmt, sondern auch diese Substanz als ein Subjekt begreift, ist der Staat, der sowohl den Wille als auch die Substanz ist, das Absolute der Sittlichkeit. Der Begriff des Staats ist der diesem Absoluten entsprechende, reine Vernunftbegriff.

Im Sinne des Vernunftbegriffs stellt sich der Staat nach Hegel zunächst bloß als eine Gestalt dar, die in Hegels Sicht von nichts anderem als von der Gestalt des Not- und Verstandesstaats zu unterscheiden ist. Dieser verkörpert für Hegel die Vorstellung von der Subsumtion des Staatsbegriffs unter das Prinzip der bürgerlichen Gesellschaft. Hegels Auffassung von einem Not- und Verstandesstaat erinnert an Schillers Kritik an den negativen Prägungen der Natürlichkeit des Menschen auf die Gemeinschaft der Menschen. Es ist Schillers Kritik am Notstaat. Indem jeder Mensch den „Zwang der Bedürfnisse“<sup>234</sup>, also die Not des Menschen, unmittelbar als Zweck und Trieb eines Staates annimmt, der aber nach Schiller als Gemeinschaft der Menschen die Wirklichkeit der Vernunft darstellen soll, stellt

---

<sup>232</sup> „Der Staat ist die Wirklichkeit der sittlichen Idee – der sittliche Geist, als der offenbare, sich selbst deutliche, substantielle Wille, der sich denkt und weiß und das, was er weiß und insofern er es weiß, vollführt.“, Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, § 257, S.231, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2013. Vgl. Hegel, Gesammelte Werke, Band 14, § 257, S.201, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2009.

<sup>233</sup> „Der Staat ist als die Wirklichkeit des substantiellen Willens, die er in dem zu seiner Allgemeinheit erhobenen besonderen Selbstbewußtsein hat, das an und für sich Vernünftige.“, Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, § 258, S.231, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2013. Vgl. Hegel, Gesammelte Werke, Band 14, § 258, S.201, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2009.

<sup>234</sup> „Der Zwang der Bedürfnisse warf ihn (sc. den Menschen) hinein, ehe er (sc. der Mensch) in seiner Freiheit diesen Stand wählen konnte; die Not richtete denselben nach bloßen Naturgesetzen ein, ehe er es nach Vernunftgesetzen konnte.“ Friedrich Schiller, Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen, Sämtliche Werke, Band 5, S.574, Deutscher Taschenbuch Verlag, München, 2004.

---

der Staat als Gemeinschaft der Menschen unter der Gefahr, dass seine Mitglieder keine Rücksicht auf die Unterscheidung zwischen dem vernünftigen Willen der allgemeinen Gesetze und der beliebigen Willkür der Natur nehmen<sup>235</sup>. Wenn die Menschen rücksichtslos gegenüber der Forderung nach der Verwirklichung der Vernunft im Staatsbegriff bleiben, begrenzen sie ihn auf die Stufe eines Naturstaats, der, wie Schiller formuliert, „seine Einrichtung ursprünglich von Kräften, nicht von Gesetzen ableitet“<sup>236</sup>. Ausgehend von einem solchen Naturstaat gerät der Staat als Gemeinschaft der Menschen in den Streit der selbstsüchtigen Menschen und ist somit durch den möglichen Zusammenbruch dieser Gemeinschaft bedroht. Eben in der Bestimmung des Staates als Wirklichkeit der Vernunft stimmt Hegel mit Schiller überein. Aber anders als Schiller, der aus der Perspektive der Kantischen Gedanken über das menschliche Vernunftvermögen die vernünftigen Gesetze in der praktischen Welt verwirklichen will und daher den Notstaat als Resultat der natürlichen Notwendigkeit des Menschen im Kontrast zu einem Staat der vernünftigen Gesetze stehen lässt, berücksichtigt Hegel den Notstaat nicht mehr in Hinsicht auf die Unterscheidung zwischen der Notwendigkeit der Natur und der Freiheit des Menschen, sondern er verortet ihn konkret in der Sphäre der bürgerlichen Gesellschaft, die den Menschen und dessen Selbstständigkeit und Freiheit in Hinsicht auf die menschlichen Bedürfnisse und deren Befriedigung bestimmt. Nur mit Bezug auf einen solchen nach der Befriedigung seiner Bedürfnisse suchenden Menschen führt Hegel die Gestalt des Notstaats in seine Rechtsphilosophie ein und bestimmt ihn als bloße äußere Erscheinung des echten Staatsbegriffs<sup>237</sup>. Denn der Not- und Verstandesstaat beruft sich nach Hegel zwar auf die Allgemeinheit und die Wirksamkeit des vernünftigen Staatsbegriffs, leitet aber seine eigenen Bestimmungen nicht aus dem Prinzip des vernünftigen Staatsbegriffs ab, welches die Allgemeinheit des Staates mit den Einzelheiten und Besonderheiten der selbstständigen Menschen vereint. Für Hegel gehorcht der Not- und Verstandesstaat vielmehr noch dem doppelten Prinzip der bürgerlichen Gesellschaft, also dem der wechselseitigen Abhängigkeit zwischen der Allgemeinheit des Staates und den Tätigkeiten der einzelnen und besonderen Menschen<sup>238</sup>. In Hegels Sicht drückt der Not- und Verstandesstaat die sittlichen Bestimmungen des Staates nur in der Äußerlichkeit des Staatsbegriffs aus. Im Unterschied zu einem solchen Not- und Verstandesstaat hebt Hegel also die Idee

---

<sup>235</sup> Siehe Friedrich Schiller, Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen, Sämtliche Werke, Band 5, S.574, Deutscher Taschenbuch Verlag, München, 2004.

<sup>236</sup> Friedrich Schiller, Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen, Sämtliche Werke, Band 5, S.575, Deutscher Taschenbuch Verlag, München, 2004.

<sup>237</sup> Siehe Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, § 183 - § 184, S.182, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2013. Vgl. Hegel, Gesammelte Werke, Band 14, § 183 - § 184, S.160, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2009.

<sup>238</sup> Siehe Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, Anmerkung zu § 258, S.231-232, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2013. Vgl. Hegel, Gesammelte Werke, Band 14, Anmerkung zu § 258, S.201-202, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2009.

---

des Staats als Vernunftbegriff hervor, die die sittlichen Bestimmungen des Staates in dessen begrifflicher Vollkommenheit offenlegt. Hegels Unterscheidung zwischen dem Staat als Vernunftbegriff und dem Staat als Not- und Verstandesstaat führt zu seiner Einsicht, dass es ganz verschiedene Bestimmungen und Forderungen des Menschen in der Idee des Staats und in der bürgerlichen Gesellschaft geben muss. Mitglied des Staats zu werden ist keine beliebige oder zufällige Sache wie das Werden einer einzelnen Person zum Mitglied der bürgerlichen Gesellschaft, wobei sich der Mensch als ein selbstständiger Bürger des absoluten Grundes für ein allgemeines Leben mit anderen Bürgern nicht innegeworden ist. Der Bürger des Not- und Verstandestaats beruht noch auf den besonderen Bedürfnissen einzelner Personen und hat deren besonderes Interesse zum Endzweck. Obwohl sich der Bürger des Notstaats seines gesellschaftlichen Zusammenhangs und seiner Abhängigkeit von der Gesellschaft bewusst ist, hält er doch das Prinzip der Besonderheit fest, sodass dieser Bürger des Notstaats in seiner Subjektivität sich selbst als ein von der Gesellschaft selbstständiges Individuum bestimmt, jedoch in seiner Existenz immer dem Widerstreit zwischen seiner Besonderheit und der gesellschaftlichen Allgemeinheit. Hingegen liegt dem Bürger des Staats nach dem Vernunftbegriff die Vereinigung aller einzelnen Personen in der Gesellschaft zugrunde. Als solcher nimmt der Bürger die höhere sittliche Einheit der Allgemeinheit und der Einzelheit als Prinzip seines Lebens in sich auf und macht dementsprechend die allgemeinen Bestimmungen des Staats zum Antrieb und Zweck seines Lebens. Die sittliche Vernünftigkeit des Staatsbürgers zeigt sich ihrem Inhalt nach darin, dass der Staatsbürger in seinem eigenen Bewusstsein den allgemeinen und den besonderen Willen zur Freiheit vereinigt, und ihrer Form nach darin, dass das Handeln des Staatsbürgers durch dessen persönliche Einhaltung der allgemeinen Gesetze des Staats die Maßgabe der sittlichen Einheit umsetzt. Mit diesen prinzipiellen Bestimmungen des Staatsbürgers formuliert Hegel die Idee des Staats so: „diese Idee ist das an und für sich ewige und notwendige Sein des Geistes“<sup>239</sup>. Für Hegel bedeutet die Ewigkeit und Notwendigkeit des geistigen Seins, dass die Idee des Staats, der als Vernunftbegriff in der philosophischen Wissenschaft auftritt, sich sowohl von seinem historischen Ursprung als auch von seiner vorhanden positiven Autorität unabhängig macht. Die Idee des Staats entspringt aus nichts anderem als aus seinem Vernunftbegriff selbst, wie Hegel bemerkt: „Die philosophische Betrachtung hat es nur mit dem Inwendigen von allen diesem, dem gedachten Begriff zu tun“<sup>240</sup>. Die Aufgabe, diese

---

<sup>239</sup> Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, Anmerkung zu § 258, S.232, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2013. Vgl. Hegel, Gesammelte Werke, Band 14, Anmerkung zu § 258, S.202, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2009.

<sup>240</sup> Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, Anmerkung zu § 258, S.232-233, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2013. Vgl. Hegel, Gesammelte Werke, Band 14, Anmerkung zu § 258, S.202, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2009.

---

Idee vollkommen zu begreifen, ist total auf die angemessene Methode der Philosophie für den Vernunftbegriff angewiesen.

Als Vernunftbegriff muss der Staat sich auch durch sich selbst allein vervollkommen. Hegel ist davon überzeugt, dass die Bestimmungen des Staats dann vollkommen begriffen werden, wenn die Allgemeinheit des Staats sowohl in jedem seiner untergeordneten Momente als auch in seiner eigenen Gesamtheit nachgewiesen wird. In die Entwicklung des Staats führt Hegel deswegen nur die Einteilung der Momente des Staats ein, die der Maßgabe der Vollkommenheit des Vernunftbegriffs angemessen ist. Angesichts dieser Maßgabe setzt sich die Idee des Staats aus ihren drei Momenten zusammen, nämlich aus dem inneren Staatsrecht, dem äußeren Staatsrecht und der Weltgeschichte<sup>241</sup>. Das innere Staatsrecht entfaltet sich in der unmittelbaren Wirklichkeit der Idee des Staats. Es handelt sich um die Selbstbestimmung der einheitlichen Macht des Staats. Gegenüber dem inneren Staatsrecht drückt das äußere Staatsrecht die Individualität der Idee des Staats aus, und zwar in der Wechselseitigkeit der Individualitäten, nämlich in Verhältnissen zwischen Staaten. In diesen Verhältnissen geht es darum, die Vernünftigkeit des Staats in der äußeren Welt der Staaten wieder zu erkennen und nachzuweisen. Als letztes Moment der Idee des Staats entäußert die Weltgeschichte die Vollkommenheit dieser Idee in der Zusammenfassung der geschichtlichen Entwicklungsphasen des Staats.

In diesen geschichtlichen Entwicklungsphasen des Staats entfaltet sich kein anderer höherer Begriff als der Begriff „Freiheit“. Hierbei legt der Begriff „Freiheit“ seine Allgemeinheit und objektive Gültigkeit nicht nur innerhalb eines bestimmten Staates oder Geistes aus, sondern er erweitert seine Allgemeinheit und objektive Gültigkeit in der Sphäre der Vielheit der Staaten oder der Völker. Mit Bezug auf diese Sphäre der Staaten oder der Völker betont Hegel, dass der Begriff „Freiheit“ in den Kriegen oder Widersprüchen der Staaten wieder eine neue allgemeine und objektive Gestalt in Bezug auf seine Allgemeinheit und objektive Gültigkeit erhält, nämlich eine zeitlose Allgemeinheit und objektive Gültigkeit, die die Begrenztheit der geschichtlichen und zeitlichen Veränderung der wirklichen Welt zu überwinden vermag. Gerade um die Forderung des Begriffs „Freiheit“, deren Allgemeinheit und objektive Gültigkeit als zeitlos zu bestimmen, hat Hegel den Staatsbegriff in dessen Endphase der Weltgeschichte eingeführt, wo der Staatsbegriff in die Gestalt des Volksgeistes völlig eingeht und seine eigene Verwirklichung mit einer ewigen Maßgabe des Weltgerichts verbindet, sodass in der Geschichte der Staatsbegriff als Volksgeist noch nicht zu verwirklichen scheint, sondern erst der Intention eines ewig allgemeinen und objektiven Weltgeistes

---

<sup>241</sup> Siehe Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, § 259, S.236-238, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2013. Vgl. Hegel, Gesammelte Werke, Band 14, § 259, S.205-207, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2009.

---

folgen muss. Nur durch die Berufung auf die Forderung des Begriffs „Freiheit“ nach dessen vollkommener Entwicklung wird es am Ende der Grundlinien der Philosophie des Rechts verstehbar, weshalb der Hegelsche Staatsbegriff nicht nur die Bestimmungen des Staates, sondern auch die wesentlichen Bestimmungen der Weltgeschichte in sich selbst einschließt.

Wenn der Staat als „die selbstbewußte sittliche Substanz“<sup>242</sup> auftritt, verfügt er unmittelbar über die allgemeine Maßgabe der Sittlichkeit und somit über deren durchdringende allgemeine Macht. Die Bestimmtheit dieser Substanz, dass sie selbstbewusst ist, deutet darauf hin, dass die Gegenstände der allgemeinen Macht dem Staat weder fremd erscheinen noch undurchsichtig bleiben, sondern vom ihm völlig erkannt und somit als dessen eigene begriffen werden. Der Staat ist sich der Gegenstände seiner Macht als seiner eigenen Bestandteile innegeworden. Er zeigt sich in seiner Tätigkeit nun als ein begriffliches Subjekt, weil er sich nicht durch etwas Äußeres, sondern eben durch seine inneren Elemente bewegt, wie ein persönliches Subjekt, das sich durch seinen inneren Willen zu seinem Zweck antreibt. Mit Rücksicht auf die Substantialität und Subjektivität des Staats stellt Hegel fest, dass in seiner unmittelbaren Wirklichkeit der Staat als Vernunftbegriff eine doppelte Gestalt offenbart: in Bezug auf sein Wesen ist der Staat „das an und für sich Allgemeine, das Vernünftige des Willens“<sup>243</sup>; in Bezug auf seine Subjektivität und Wirklichkeit ist er „Ein Individuum“<sup>244</sup>, ein Subjekt.

Die entsprechenden Bestimmungen und Tätigkeiten des Staats, der sich zugleich als Substanz und als Subjekt zeigt, betreffen die Sphäre des inneren Staatsrechts. Diese Bestimmungen und Tätigkeit treten zunächst in den wechselseitigen Verhältnisse zwischen Staat und Staatsbürger auf. In diesen Verhältnissen wird einerseits die persönliche Freiheit in der Familie und in der bürgerlichen Gesellschaft abschließend derart verwirklicht, dass die Staatsbürger durch die allgemein durchdringende Wirksamkeit des Staats, die mit einer höheren Maßgabe für die sittliche Einheit die Abstraktheit in der Familie und die Widersprüchlichkeit in der bürgerlichen Gesellschaft auflöst, deren besondere Freiheiten und besondere Interessen als allgemein gültiges Recht im Staat anerkennt und absichert. Nach Hegel zeigt sich der Staat insofern als „die Wirklichkeit der konkreten Freiheit“<sup>245</sup>. Auf der anderen Seite der Verhältnisse

---

<sup>242</sup> Hegel, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaft im Grundrisse (1830), § 535, S.413, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1991. Vgl. Hegel, Gesammelte Werke, Band 20, § 535, S.529, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1992.

<sup>243</sup> „Das Wesen des Staates ist das an und für sich Allgemeine, das Vernünftige des Willens, aber als sich wissend und betätigend schlechthin Subjektivität und als Wirklichkeit Ein Individuum.“, Hegel, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaft im Grundrisse (1830), § 537, S.413, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1991. Vgl. Hegel, Gesammelte Werke, Band 20, § 537, S.529-530, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1992.

<sup>244</sup> Ebd.

<sup>245</sup> „Der Staat ist die Wirklichkeit der konkreten Freiheit ...“, Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, § 260, S.239, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2013. Vgl. Hegel, Gesammelte Werke, Band 14,

---

zwischen Staat und Staatsbürger wird die Vernünftigkeit des Staats als eine wahrhaft objektive Bestimmung der Sittlichkeit dadurch nachgewiesen und manifestiert, dass die Staatsbürger, die im Staat ihre persönliche Freiheit verwirklichen wollen, die Vernünftigkeit des Staats nicht nur als allgemeine äußerliche Gültigkeit für sie und für ihre besonderen Interessen erkennen, sondern sich auch von dieser Vernünftigkeit als ihrem eigenen Wesen überzeugen. Die Vernünftigkeit des Staats zeigt sich nach Hegel eben durch diejenigen Gesetze, die als Bestimmungen der objektiven Freiheit durch die allgemeine Substanz des Staats gegeben werden. Diese Gesetze sind nicht nur „Schranken“<sup>246</sup> für die persönliche Freiheit der Staatsbürger, sondern zugleich „absoluter Endzweck und das allgemeine Werk“<sup>247</sup> für die Staatsbürger, sodass die Gesetze für sie als „Substanz ihres ... freien Wollens und ihrer Gesinnung“<sup>248</sup> gelten und sich „so als geltende Sitte“<sup>249</sup> darstellen. In den Gesetzen, der geltenden Sitte, vermag die Macht des Staats die Pflichten und Rechte der Staatsbürger durch die gesetzliche Anerkennung und Sicherung des Staats vereinigen. An der Objektivität dieser Gesetze lässt sich erkennen, dass ihnen die prinzipielle Untrennbarkeit von der Allgemeinheit des Staats und der Besonderheit der Staatsbürger zugrunde liegt. Mit Blick auf diese Untrennbarkeit stellt Hegel fest: „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 zurückzufahren und so in ihm selbst diese zu erhalten.“<sup>250</sup>

Indem der Staat in seinen Verhältnissen zum Staatsbürger nicht nur als die allgemeine Substanz für dieselben gilt, sondern sie auch in ihrer reinen Subjektivität anspricht, macht er sich nach Hegel zum Geist bzw. zum lebendigen Geist in der Sittlichkeit<sup>251</sup>. Die Lebendigkeit des Geistes offenbart sich darin, dass sich der Staat als „ein organisiertes, in die besonderen Wirksamkeiten

---

§ 260, S.208, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2009.

<sup>246</sup> „Die Gesetze sprechen die Inhaltsbestimmungen der objektiven Freiheit aus. Erstens: für das unmittelbare Subjekt, dessen selbständige Willkür und besonderes Interesse sind sie Schranken. Aber sie sind zweitens absoluter Endzweck und das allgemeine Werk, so werden sie durch die Funktionen der verschiedenen, sich aus der allgemeinen Besonderung weiter vereinzelnden Stände und durch alle Tätigkeit und Privatsorge der Einzelnen hervorgebracht; und drittens sind sie die Substanz ihres darin freien Wollens und ihrer Gesinnung und so als geltende Sitte dargestellt.“, Hegel, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaft im Grundrisse (1830), § 538, S.414, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1991. Vgl. Hegel, Gesammelte Werke, Band 20, § 538, S.530, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1992.

<sup>247</sup> Ebd.

<sup>248</sup> Ebd.

<sup>249</sup> Ebd.

<sup>250</sup> Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, § 260, S.239, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2013. Vgl. Hegel, Gesammelte Werke, Band 14, § 260, S.208, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2009.

<sup>251</sup> Siehe Hegel, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaft im Grundrisse (1830), §539, S.414, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1991; Vgl. Hegel, Gesammelte Werke, Band 20, § 539, S.530-531, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1992.

---

unterschiedenes Ganzes“<sup>252</sup> bestimmt, nämlich als ein Vernunftbegriff, der in der sittlichen Welt des Menschen so absolut frei ist, dass er sich selbst zu den sittlichen Unterschieden macht und sich in ihnen erhält und wiedererkennen lässt. Die höhere Maßgabe der Freiheit des Staats beruht gerade auf dem Organismus, der die Momente der Sittlichkeit von „Familie“, „bürgerlicher Gesellschaft“ und „Staat“ einschließt. Jene Beiden enthalten zwar schon die sittliche Freiheit, aber zugleich auch deren entsprechende Bestimmtheit und Begrenztheit, sodass bei ihnen die sittliche Freiheit nur für endlich gehalten werden darf. Dieses Letzte verdeutlicht die Gründe für die Endlichkeit der Freiheit und verbindet diese Gründe mit dem Staat selbst, damit sich die sittliche Freiheit als die an und für sich seiende Freiheit erweist und sich so als absolute Freiheit manifestiert. Angesichts dieses absoluten freien Vernunftbegriffs rechtfertigt der Staat die abstrakte Freiheit in der Familie und die widersprüchliche Freiheit in der bürgerlichen Gesellschaft derart, dass er diese beiden endlichen Gestalten der Freiheit als Momente der absoluten Freiheit in seinen allgemeinen Institutionen begründet. Die allgemeinen Institutionen des Staats sind die substantiellen Beziehungen des Staats auf sich selbst und gelten damit als die Selbstbestimmungen des Geistes, und zwar für die Macht des Staats<sup>253</sup>. Die Entfaltung der Macht des Staats legt daher das Absolute der Sittlichkeit für sich selbst aus. Die Sphäre, in der sich diese Macht unterscheidend entfaltet, ist keine äußere Sphäre, sondern die Verfassung des Staats. Wie Hegel bemerkt, ist diese Verfassung die „Gliederung der Staatsmacht“<sup>254</sup>, nämlich ein Aufbau, durch den der Staat, der lebendige Geist der Sittlichkeit, nicht nur den notwendigen Grund dafür, die endliche Freiheit zu deren Unendlichkeit zu erheben, geltend macht, sondern auch die objektive und wirkliche Gestalt der unendlichen bzw. absoluten Freiheit der Sittlichkeit hervorbringt<sup>255</sup>.

Der Aufbau der Staatsmacht ist nach Hegel die „Entwicklung der Idee innerhalb ihrer selbst“<sup>256</sup>. In Bezug auf den notwendigen Grund der Idee des Staats tritt die

---

<sup>252</sup> „Der Staat ist als lebendiger Geist schlechthin nur als ein organisiertes, in die besonderen Wirksamkeiten unterschiedenes Ganzes, die von dem einen Begriffe (wenngleich nicht als Begriff gewußten) des vernünftigen Willens ausgehend denselben als ihr Resultat fortdauernd produzieren.“, Hegel, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaft im Grundrisse (1830), § 539, S.414, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1991. Vgl. Hegel, Gesammelte Werke, Band 20, § 539, S.530, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1992.

<sup>253</sup> Siehe Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, § 263-264, S.242, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2013. Vgl. Hegel, Gesammelte Werke, Band 14, § 263 - § 264, S.210-211, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2009.

<sup>254</sup> Hegel, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaft im Grundrisse (1830), § 539, S.414, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1991. Vgl. Hegel, Gesammelte Werke, Band 20, § 539, S.530-531, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1992.

<sup>255</sup> Siehe Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, § 265-§ 266, S.243, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2013. Vgl. Hegel, Gesammelte Werke, Band 14, § 265 - § 266, S.211, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2009.

<sup>256</sup> „Die Notwendigkeit in der Idealität ist die Entwicklung der Idee innerhalb ihrer selbst; sie ist als subjektive Substantialität die politische Gesinnung, als objektive in Unterscheidung von jener der Organismus des Staats, der eigentlich politische Staat und seine Verfassung.“, Hegel,

---

absolute Freiheit des Staats als reine Subjektivität in die politische Gesinnung der Staatsbürger ein, die das Bewusstsein und das Verständnis des Menschen über ihre Verhältnisse zum Staat entscheidet. In Bezug auf die Objektivität und Wirklichkeit der Idee des Staats zeigt sich aber die absolute Freiheit des Staats in der politischen Verfassung des Staats, und zwar im Aufbau der allgemeinen Macht des Staats selbst. Angesichts der Idee des Staats gilt die politische Gesinnung als „subjektive Substantialität“<sup>257</sup> dieser Idee, und die politische Verfassung als deren „objektive Substantialität“<sup>258</sup>. Jene Gesinnung nimmt ihren Inhalt aus nichts als aus den Bestimmungen dieser Verfassung an. Sie zeigt sich zunächst als „Patriotismus überhaupt, als die in Wahrheit stehende Gewissheit“<sup>259</sup> – die hierbei erwähnte Wahrheit bezieht sich nach Hegel gerade auf die politische Verfassung. Hegel stellt fest, dass angesichts der objektiv gültigen Verfassung sich der von ihm aufgefasste Patriotismus von der bloßen subjektiven Meinung zum Patriotismus unterscheidet. Denn dieser Meinung fehlt das Wissen von dem wahrhaften Grund des Patriotismus, den objektiven Bestimmungen der politischen Verfassung. Mit einer bloß subjektiven Meinung zum Patriotismus könnte man nach „außerordentliche Aufopferungen und Handlungen“<sup>260</sup> der Staatsbürger nur als etwas Selbstverständliches und Willkürliches verlangen. Demgegenüber legt Hegels Patriotismus den Schwerpunkt eigentlich auf die Bildung des „Zutrauens“<sup>261</sup>, mit dem sich die Staatsbürger vom Staat als ihrem Gemeinwesen, als ihrem allgemeinen Leben, überzeugen. Die politische Gesinnung macht sich als Einsicht in die allgemeine Wahrheit der Sittlichkeit geltend und hält gerade die politische Verfassung als diese Wahrheit fest. Von der Einsicht in die sittliche Wahrheit her integriert die politische Gesinnung als Patriotismus das natürliche Gefühl, die individuelle Moral und die gesellschaftliche Sitte in die allgemeine Achtung der Staatsbürger vor allem durch die vom Staat gegebenen Gesetze und durch die Staatsverfassung. Durch den Patriotismus nehmen die Staatsbürger nichts anderes als die Vernünftigkeit des Staats an und bestätigen diese Vernünftigkeit als Eigentümlichkeit ihres bürgerlichen Lebens. In solch einem Patriotismus erkennen schließlich die Staatsbürger, dass die politische Verfassung, der sich Familie und Gesellschaft als ihre Momente unterwerfen, die grundsätzliche Sicherungsmacht für ihre besonderen Interessen und ihre besondere Freiheit ist. Sie sind sich bewusst, dass das allgemeine Interesse und der allgemeine Zweck der politischen Verfassung die

---

Grundlinien der Philosophie des Rechts, § 267, S.243, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2013. Vgl. Hegel, Gesammelte Werke, Band 14, § 267, S.211, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2009.

<sup>257</sup> Ebd.

<sup>258</sup> Ebd.

<sup>259</sup> Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, § 268, S.243, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2013. Vgl. Hegel, Gesammelte Werke, Band 14, § 268, S.211, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2009.

<sup>260</sup> „Unter Patriotismus wird häufig nur die Aufgelegtheit zu außerordentlichen Aufopferungen und Handlungen verstanden.“ Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, Anmerkung zu § 268, S.244, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2013. Vgl. Hegel, Gesammelte Werke, Band 14, Anmerkung zu § 268, S.212, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2009.

<sup>261</sup> Ebd.

---

eigentliche Wahrheit ihrer besonderen Interessen und ihres besonderen Zwecks sind.

Als die für Staatsbürger als objektiv geltende Wahrheit der Sittlichkeit zeigt sich die politische Verfassung als Organismus der verschiedenen Gewalten des Staats<sup>262</sup>. Die verschiedenen Gewalten machen die verwirklichten objektiven Bestimmungen des Staats aus. Deshalb sind sie sowohl die objektiven Formen als auch die objektiven Inhalte des Staats als Vernunftbegriff. Jede der Gewalten enthält unmittelbar die Einheit der objektiven Formen und der objektiven Inhalte der Sittlichkeit. Dazu betont Hegel: „Dieser Organismus ist die Entwicklung der Idee zu ihren Unterschieden und zu deren objektiver Wirklichkeit.“<sup>263</sup>. Hegel erkennt, dass in dieser Entwicklung der Idee sich die politische Verfassung zunächst als „die unmittelbare Wirklichkeit oder die Substantialität“ des Staats als Vernunftbegriff offenbart. In der politischen Verfassung tritt der wirkliche Staat als Tätigkeit der Machtverteilung, als dynamischer Vernunftbegriff auf, der sich in die verschiedenen Gewalten des Staats unterteilt. Die Notwendigkeit der Gewaltenteilung liegt nach Hegel ebenso in der politischen Verfassung. In der Gewaltenteilung weist die Entfaltung jeder Gewalt nach, dass ihr Antrieb und Endzweck ein und dasselbe ist, nämlich die Staatsverfassung in ihrer eigenen Vernünftigkeit zu entfalten. Mit der Notwendigkeit der Gewaltenteilung entwickelt sich die unmittelbare Wirklichkeit, die Substantialität des Staats, schließlich zu der Vollkommenheit des Vernunftbegriffs<sup>264</sup>.

---

<sup>262</sup> Siehe Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, § 269, S.244, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2013. Vgl. Hegel, Gesammelte Werke, Band 14, § 269, S.212, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2009.

<sup>263</sup> Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, § 269, S.244, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2013. Vgl. Hegel, Gesammelte Werke, Band 14, § 269, S.212, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2009.

<sup>264</sup> Siehe Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, § 270, S.245, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2013. Vgl. Hegel, Gesammelte Werke, Band 14, § 270, S.212-213, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2009.

---

## **Teil 2. Marxens Kritik an dem Mystizismus in der spekulativen**

### **Philosophie Hegels**

#### **1. Einführung zu Marxens Kritik an Hegels Staatsbegriff**

Marxens Aufmerksamkeit für den Staat wird durch seinen praktischen Kampf gegen den Status quo des preußischen Staates angeregt. Die geschichtlichen Hintergründe für Marxens radikal gewordene Haltung gegenüber der preußischen Regierung waren die Inthronisation des Friedrich Wilhelm IV. als preußischer König im Jahr 1840 und dessen strenges Fortgehen gegen die Bewegung der religiösen, allen Konventionen widersprechenden Kritik, die von der Gruppe der Junghegelianer initiiert worden war. Marx war dieser Gruppe erst spät beigetreten. Er hatte engen Kontakt mit einigen Mitgliedern des Kerns der Junghegelianer, insbesondere mit Bruno Bauer. Der Kritik des Christentums von David Friedrich Strauß und Ludwig Feuerbach folgend vertrat Bruno Bauer einen neuen Atheismus. Seit Bruno Bauer Dozent an der theologischen Fakultät der Universität Bonn gewesen war, hatte dieser geplant, für Marx eine akademische Stellung zu finden, um mit ihm zusammen die Kritik der Religion als neue Bewegung zu verbreiten. Wegen der einsetzenden strengen Religionspolitik unter König Friedrich Wilhelm IV. scheiterte Bruno Bauer jedoch mit diesem Vorhaben. Auch konnte er seine eigene Stellung in Bonn nicht mehr halten. Darum hatte Marx die Hoffnung auf eine akademische Karriere verloren und wandte sich dem Journalismus zu. Als Redakteur der Rheinischen Zeitung ist Marx „vom aktivistisch geneigten Gelehrten zu einem gelehrten Aktivisten“<sup>265</sup> geworden, der radikal die Zensur und andere sozial-politische Maßnahmen der preußischen Regierung kritisierte. Gerade in der Anfangszeit seiner Beschäftigung mit der Kritik der

---

<sup>265</sup> Michael Quante (Hrsg.), David P. Schweikard (Hrsg.): Marx-Handbuch: Leben – Werk – Wirkung, S.7, J.B. Metzler Verlag, Stuttgart, 2016. Zum Einfluss der journalistischen Arbeit auf Marx siehe auch Georg Lukács, „Zur philosophischen Entwicklung des jungen Marx, 1840-1844“, Schriften zur Ideologie und Politik, S.518-529, H. Luchterhand Verlag, Neuwied, 1967. Der Historiker Jonathan Sperber hat die Berufe, die die Junghegelianer nach der Inthronisation von Friedrich Wilhelm IV. gewählt haben, beobachtet und auf Folgendes hingewiesen: „Not a single Young Hegelian would obtain a university position; they would be forced into careers as freelance writers, journalists, and other financially uncertain occupations. Some found their way into artistic and bohemian circles; others became left-wing political activists, and, following the failure of the 1848 Revolution, spent the rest of their lives in exile.“ Mit diesem Hinweis verbindet er die Einsicht: „The Young Hegelians, and Marx in his own unique way among them, became a lost generation of German intellectual life.“ Unter der Bezeichnung „a lost generation of German intellectual life“ fasst Jonathan Sperber die gemeinsame radikale politische Haltung aller Junghegelianer mit ihrer schlechter gewordenen sozialen und wirtschaftlichen Existenz zusammen, die die strenge Politik von Friedrich Wilhelm IV. verursacht habe; dazu siehe Jonathan Sperber: Marx: A Nineteenth-Century Life, P.69-70, W. W. Norton & Company, New York/London 2013.

---

Hegelschen Rechtsphilosophie hat er schon in einem Brief an Arnold Ruge gezeigt, dass er sich des Status quo recht bewusst gewesen war: „Der Prunkmantel des Liberalismus ist gefallen, und der widerwärtigste Despotismus steht in seiner ganzen Nacktheit vor aller Welt Augen“<sup>266</sup>. Marx fasst darin seine negativen Erfahrungen mit dem damaligen Regime des preußischen Staates zusammen, vor allem mit dessen Monarchie. In einem späteren Brief an Arnold Ruge kommt er zu der Ansicht: „Das Prinzip der Monarchie überhaupt ist der verachtete, der verächtliche, der entmenschte Mensch; und Montesquieu hat sehr unrecht, die Ehre dafür auszugeben. Er hilft sich mit der Unterscheidung von Monarchie, Despotie und Tyrannei. Aber das sind Namen eines Begriffs, höchstens eine Sittenverschiedenheit bei demselben Prinzip. Wo das monarchische Prinzip in der Majorität ist, da sind die Menschen in der Minorität, wo es nicht bezweifelt wird, da gibt es keine Menschen.“<sup>267</sup> Der Zustand der wirklichen Welt, allem voran der Zustand der politischen Welt des Menschen, beschreibt Marx so, dass in der bestehenden Wirklichkeit das Menschenwesen dem Menschen entzogen wird. Für Marx liegt hier der Schwerpunkt der seinerzeit aktuellen Krise des Lebens des Menschen. Weil er diese Krise hauptsächlich in Deutschland zunächst ausgemacht hat, ist für Marx die Monarchie des preußischen Staates dafür verantwortlich, bevor er für die wahren Gründe des menschlichen Leidens in der wirklichen Welt tiefer eindringen und diese Gründe deutlicher erkennen kann, wie z. B. er in den Pariser Manuskripten die Gründe des Leidens des menschlichen Lebens in der Entwicklung der kapitalistischen Produktion zu finden versucht. Der Zustand des Zwanges und der Unterjochung des Menschen im damaligen preußischen Staat veranlasst Marx nicht nur, die Monarchie und deren Prinzipien zu tadeln, sondern auch dazu, die auf sie bezogenen Theorien des Staates zu kritisieren. Denn in der sich ihm zeigenden Krise des Lebens des Menschen nimmt Marx deutlich die enge Verbindung der Krise mit der Theorie wahr: „Die Philosophie hat sich verweltlicht, und der schlagende Beweis dafür ist, daß das philosophische Bewusstsein selbst in die Qual des Kampfes nicht nur äußerlich, sondern auch innerlich hineingezogen ist“<sup>268</sup>.

Im Rahmen der politischen Welt meint Marx mit dem Begriff „Philosophie“ hauptsächlich die damalige deutsche Rechts- und Staatsphilosophie. Diese hat durch Hegel, so meint Marx in seiner *Einleitung zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*, „ihre konsequenteste, reichste und letzte Fassung“<sup>269</sup> erhalten. Was Marx mit der „konsequentesten, reichsten und letzten Fassung“ der

---

<sup>266</sup> Karl Marx, Briefe aus den „Deutsch-Französischen Jahrbüchern“, MEW, Band 1, S.337, Dietz Verlag, Berlin, 2006. Vgl. MEGA, I, Band 2, S.471, Dietz Verlag, Berlin, 1982.

<sup>267</sup> Karl Marx, Briefe aus den „Deutsch-Französischen Jahrbüchern“, MEW, Band 1, S.340, Dietz Verlag, Berlin, 2006. Vgl. MEGA, I, Band 2, S.477, Dietz Verlag, Berlin, 1982.

<sup>268</sup> Karl Marx, Briefe aus den „Deutsch-Französischen Jahrbüchern“, MEW, Band 1, S.344, Dietz Verlag, Berlin, 2006. Vgl. MEGA, I, Band 2, S.487, Dietz Verlag, Berlin, 1982.

<sup>269</sup> Karl Marx, Zur Kritik des Hegelschen Staatsrechts, Einleitung, MEW, Band 1, S.384, Dietz Verlag, Berlin, 2006. Vgl. MEGA, I, Band 2, S.176, Dietz Verlag, Berlin, 1982.

---

deutschen Rechts- und Staatsphilosophie meint, ist bei Hegel nichts anderes als dass der Staat ein Vernunftbegriff des Geistes sei. Wenn Hegel den Staat so als einen Vernunftbegriff bestimmt, meint er, dass der Staat eine „selbstbewusste sittliche Substanz“<sup>270</sup> sei. Als solche Substanz enthält der Staat nach Hegel nicht nur die objektive Vereinigung mit der Familie und der bürgerlichen Gesellschaft, sondern er schließt auch den subjektiven Willen zum Vernünftigen in sich ein. Mit den subjektiven und objektiven Elementen des Vernunftbegriffs „Staat“ zeigt Hegel, dass die eigene Entwicklung des Staates zu seiner begrifflichen Vollständigkeit gerade zwei Vorgänge umfasst; erstens: der Vorgang der Erhebung der beschränkten Gestalten des objektiven Geistes in der Familie und der bürgerlichen Gesellschaft in die Allgemeinheit des Staatsbegriffs, der als eigene Position der Idee des objektiven Geistes gilt; zweitens: der Vorgang der Ausführung dieser Idee in der Gestalt eines einheitlichen Staats in dessen objektiven und allgemeinen Wirklichkeiten. Gerade durch solche zwei Vorgänge macht der Staat nach Hegel sich selbst zu einer geschlossenen Totalität des Geistes in der Sittlichkeit, worin der objektive Geist erst als Weltgeist zum Vorschein kommt und sich somit vervollständigt. Für Marx stellt aber der Staat als geschlossene Totalität des Geistes in der Sittlichkeit nur eine Ausrede von Hegel dar, die das Modell der Monarchie verteidigen will. Obwohl Hegel seine Vorstellung von der Monarchie einlöst, dass die Monarchie als eine konstitutionelle bestimmt und somit in die Struktur eines vernünftigen Rechtsstaats eingefügt wird, scheint es für Marx so zu sein, dass für die Konflikte zwischen der Souveränität des Monarchen und der Souveränität des Volkes Hegel nur eine scheinbare Akkommodation dieser beiden hervorbringt, die nur in der von Hegel offengelegten Welt des Geistes erkennbar und apodiktisch ist, deren Wirklichkeit aber in der empirischen Welt des Menschen nicht nachgewiesen werden kann. Für Marx kann die wichtigste Aufgabe der Modernisierung des Staates nicht darin bestehen, die Monarchie durch die Idee der politischen Verfassung zu begrenzen oder zu modifizieren, sondern diese Monarchie durch die Entlarvung und Kritik ihrer falsch entwickelten Verhältnisse zum modernen Staate zu beseitigen, damit das Volk, also der wirkliche Mensch im Staat, die Souveränität des Staates in seine eigenen Hände nehmen kann. Deswegen ist Marxens Kritik an Hegels Staat als geschlossene Totalität der Sittlichkeit, wo Marx theoretisch über den Staat nachdenkt, das Hauptanliegen, mit dem er seine Studie zur Hegelschen Rechtsphilosophie anfängt. Der Anfang der Marxschen Beschäftigung mit der Hegelschen Rechtsphilosophie wurzelt gerade im Zweifel an Hegels maßgeblicher Bestimmung des Staates als Vernunftbegriff<sup>271</sup>.

---

<sup>270</sup> Hegel, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaft im Grundrisse (1830), § 535, S.413, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1991. Vgl. Hegel, Gesammelte Werke, Band 20, § 535, S.529, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1992.

<sup>271</sup> Zum Anfang der Marxschen Beschäftigung mit Hegels Rechtsphilosophie bestätigt Habermas auch, dass Marx durch diese Beschäftigung zeigen möchte, wie Hegels Aufhebung der bürgerlichen Gesellschaft in den Staat unmöglich ist, und warum er sie als gescheitert ansieht. Siehe Jürgen Habermas, Der philosophische Diskurs der Moderne, S.77-78, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main,

---

Der erste Ort, wo Marx seinen Zweifel an Hegels Staat als Vernunftbegriff ausführlich ausdrückt, findet sich in den Fragmenten der *Kritik des Hegelschen Staatsrechts*. Diese Fragmente haben die Paragraphen 261–313 in Hegels *Grundlinien der Philosophie des Rechts* zum Gegenstand<sup>272</sup>. Dort wendet sich Marx dagegen, was Hegel in seiner Rechtsphilosophie zuerst unter dem Begriff „das innere Staatsrecht“ versteht, und was er sodann unter dem Begriff „innere Verfassung für sich“ ausführt. Anders als die später im *Deutsch-Französischen Jahrbuch* als Pamphlet veröffentlichte *Einleitung zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* hat Marx diese unveröffentlicht gebliebenen Fragmente als Kommentar zu Hegels Bestimmungen des Staates als Vernunftbegriff formuliert. Seine Kommentierung hat er neben die Exzerpte aus Hegels Rechtsphilosophie gestellt; sie wirkt nicht nur wie ein bloßer Tadel, der dazu dient, Hegels Mängel darzustellen, sondern auch wie ein kritischer Dialog, der zuvor die vom Gegner gemachten Beiträge anzuerkennen weiß.

Die folgende Deutung dieser Fragmente hat nicht die Absicht, durch den Vergleich mit den einschlägigen Paragraphen aus Hegels Rechtsphilosophie Marxens Kritik einzuschätzen, ob sie Hegels ursprünglicher Intention entsprechen oder nicht. Vielmehr konzentriert sich die folgende Deutung auf die Fragen: (1) Wo erhebt Marx Einwände gegen das Hegelsche Konzept des Staates als Vernunftbegriff? (2) Wie formuliert Marx seine Einwände? Und: (3) Worauf zielen Marxens Gedanken, wenn er den Staat als Vernunftbegriff und die dazu gehörige Rechtsphilosophie aus dem Staatswesen ausschließt? Die folgende Deutung soll keine Rechtfertigung sein, weder für Hegel noch für Marx, sondern sie richtet sich allein auf die Entfaltung der Marxschen Kritik des Hegelschen Staatsrechts. Sie dient also im Wesentlichen der Orientierung und der Suche danach, wo innerhalb der Gesamtheit der Gedanken Marxens dessen Kritik an Hegels Staatsrecht zu verorten ist. Denn die Aufgabe der Gedanken Marxens, sich neu auf die vorherrschende Welt des Menschen<sup>273</sup> zu besinnen, betrifft etwas ganz anderes als das Hegelsche System der philosophischen Wissenschaften, die sich mit der physischen und geistigen Natur der Idee beschäftigen.

---

1985.

<sup>272</sup> Was die Ausgaben der *Grundlinien der Philosophie des Rechts* betrifft, kann man vermuten, dass Marx wahrscheinlich nicht die von Eduard Gans im Jahre 1830 herausgegebene Ausgabe, sondern ein Exemplar von der Originalausgabe der *Grundlinien der Philosophie des Rechts* im Jahre 1821 gelesen haben könnte, als er die Fragmente schrieb. Denn aus diesen Fragmenten exzerpierte Marx keine Passage aus den Zusätzen, die Eduard Gans der 1830 Ausgabe hinzugefügt hat, sondern nur die Passagen, die in den Paragraphen und deren Anmerkungen in der Originalausgabe aufgeführt werden. Zur Geschichte der Ausgabe der *Grundlinien der Philosophie des Rechts* siehe: Walter Jaeschke, *Hegel-Handbuch: Leben – Werk – Schule*, S.272-274, Verlag J.B. Metzler, 2010.

<sup>273</sup> Siehe H. Boeder, *Das Vernunft-Gefüge der Moderne*, S.238–243, Karl Alber Verlag, Freiburg/München, 1988; dazu auch: *Topologie der Metaphysik*, S.37, S.689, Karl Alber Verlag, Freiburg/München, 1980

---

## **2. Marxens Kritik an dem Hegelschen Versuch, die sittlichen Momente**

### **„Familie“ und „bürgerliche Gesellschaft“ im „Staat“ zu vereinigen.**

Marxens Fragmente der *Kritik des Hegelschen Staatsrechts* fangen mit seinen Kommentaren zur Hegelschen Auffassung des wirklichen Verhältnisses von Familie, bürgerlicher Gesellschaft und Staat an. Hier geht es Marx um Hegels Rechtfertigung der Einheit des Staates, in dem der Staat, die Familie und die bürgerliche Gesellschaft eins werden. Der Staat ist nach Hegel wegen dieser Einheit die höchste und letzte Gestalt der allgemeinen Sittlichkeit, die in ihren sich voneinander unterscheidenden Gestalten die ganze Entwicklung von der Familie über die bürgerliche Gesellschaft zum Staat durchdringt. Angesichts der Allgemeinheit der Sittlichkeit bestimmt Hegel den Staat als diejenige objektive Vereinigung von Familie und bürgerlicher Gesellschaft, welche also nicht nur in äußerlicher Notwendigkeit beide umfasst, sondern jeweils auch als deren immanenter Zweck fungiert und deren eigene Entwicklungen bestimmt. Infolgedessen subsumiert der Staat nach Hegel als Vernunftbegriff die Familie und die bürgerliche Gesellschaft unter sich selbst. Und durch diese Subsumtion bestimmt der Staat nach Hegel näher die Familie und die bürgerliche Gesellschaft in ihrer Endlichkeit als eigene Momente des Staates. Dies hat zur Folge, dass die Familie und die bürgerliche Gesellschaft sich auf den vollständigen Grund ihrer einzelnen Entwicklung, also auf den Staat als sittlichen Begriff beziehen müssen. Kurz gesagt: Hegel macht der Staat zum vollendenden letzten Moment im Kreis der sittlichen Momente „Familie“, „bürgerliche Gesellschaft“ und „Staat“.

---

## **2.1 Marxens Zweifel an dem Staat als sittliche Einheit**

In Gegensatz zur Hegelschen Auffassung von Staat als sittlicher Einheit steht Marx mit seiner Einsicht, dass die Subsumtion der Familie und der bürgerlichen Gesellschaft unter den Vernunftbegriff „Staat“ nichts anderes sei als „der logische, pantheistische Mystizismus“<sup>274</sup> der Hegelschen Philosophie. An dieser Subsumtion der Familie und der bürgerlichen Gesellschaft unter die Einheit „Staat“ entzündet sich Marxens Kritik, dass dies reine Spekulation ist und dass die Hegelsche Philosophie das wirkliche Verhältnis von Familie und bürgerlicher Gesellschaft zum Staat nicht mehr als Wirklichkeit, sondern als Erscheinung des Vernunftbegriffs „Staat“ erfasst. Im Gegensatz zur Wirklichkeit des empirischen Staates spricht für Marx diese Spekulation eine nur begrifflich bestimmte, philosophische Wirklichkeit aus. Wegen dieser voneinander verschiedenen Wirklichkeiten glaubt Marx sich im Recht, die Hegelsche Auffassung als Spekulation bezweifeln und das wirkliche Verhältnis von Familie und Gesellschaft zum Staat erneut bedenken zu dürfen. Nach Marx soll in Wahrheit die Wirklichkeit dieser drei Momente darauf beruhen, was er die „empirischen Tatsachen“ nennt. Aus diesen empirischen Tatsachen speist sich Marxens eigene lebendige Erfahrung im Kampf gegen die herrschenden Zustände des Staates. Seine Praxis in diesem Kampf weckt bei ihm weitergehende Intention, die vorhandene Welt durch Revolution zu verändern. Dieser Gedanke, der in Marxens Denken selbst eine Revolution darstellt, führt ihn zu der Überzeugung, dass sich seine Auffassung vom Staat kategorisch von dem spekulativen Staatsbegriff Hegels unterscheidet, weil für Marx der Staat in Wirklichkeit eine „empirische Tatsache“ ist. Marxens Zweifel an Hegels Spekulationen ist so entscheidend, dass er auch Hegels Deutung des Begriffs „Wirklichkeit“ nur als realitätsferne philosophische Spekulation ansieht und sie deshalb nicht übernehmen kann. Marx geht sodann auf die Fragen ein, warum und wie Hegel in seiner Rechtsphilosophie den Staatsbegriff noch als Bewegendes und Entscheidendes für die gesamte Entwicklung der Familie und der bürgerlichen Gesellschaft bestimmen will, wo er doch bereits diese beiden als Voraussetzungen des wirklichen Staates und als eigentliche Wirkungskräfte in ihrem gegenseitigen Verhältnis zum Staat eingeführt hat.

Mit seinem Zweifel zielt Marx auf den Ursprung der Hegelschen Bestimmung des Staates als Einheit von Familie und bürgerlicher Gesellschaft. Während für Hegel die Familie und die bürgerliche Gesellschaft als Elemente an der Sittlichkeit des Staates teilhaben, sind beide für Marx nur empirische Tatsachen, und die

---

<sup>274</sup> Karl Marx, Kritik des Hegelschen Staatsrechts, MEW, Band 1, S.205, Dietz Verlag, Berlin, 2006. Vgl. MEGA, I, Band 2, S.8, Dietz Verlag, Berlin, 1982.

---

Sittlichkeit ist für ihn ein nachträgliches Phänomen. Marx erscheint es so, als ob Hegels Spekulation nichts Neues sei und nichts Anderes hervorgebracht habe als eine Entstellung der empirischen Tatsachen und deren Verwandlung in eine bloße Erscheinung, indem Hegel das, was für Marx Tatsachen sind, durch die logisch-philosophischen Wirklichkeiten ersetzt. In seinen kritischen Kommentaren macht Marx deutlich, dass Hegel zwar den Staat zu etwas Entscheidendem und Bewegendem, ja, zum „Subjekt“ des Vernunftbegriffs selbst, macht, jedoch in Wahrheit das wirkliche Verhältnis von Familie und bürgerlicher Gesellschaft zum Staat durch deren abstrakte begriffliche Fassung ins Gegenteil umkehrt. Marx spricht dies auch deutlich aus: „Es wird also die empirische Wirklichkeit aufgenommen, wie sie ist; sie wird auch als vernünftig ausgesprochen, aber sie ist nicht vernünftig wegen ihrer eigenen Vernunft, sondern weil die empirische Tatsache in ihrer empirischen Existenz eine andre Bedeutung hat als sich selbst.“<sup>275</sup> Die Bestimmung des Staates als Begriff hält Hegel für vernünftig, Marx aber nur für unwirklich, sogar für illusorisch. Marx akzeptiert zwar Hegels Bestimmung des Staates als Einheit von Familie und bürgerlicher Gesellschaft; er erkennt jedoch nicht an, dass diese Einheit vernünftig sei. Denn für Marx hat die Vernünftigkeit einer Sache immer etwas mit deren Wirklichkeit zu tun. Mit seiner Verneinung der Vernünftigkeit der Einheit des Staates tilgt Marx in Wirklichkeit die Wahrheit des Vernunftbegriffs bei Hegel und ersetzt sie durch die empirische Tatsache als wahren Grund für die wirkliche Erscheinung des Staates. Für Marx stellt die philosophische Gestaltung der Wirklichkeit bei Hegel immer eine spekulative Illusion über die Wirklichkeit des Staates dar. Die philosophische Spekulation ist für Marx untrennbar mit der Illusion verbunden, dass die philosophischen Gedanken die Wirklichkeit ersetzen. Somit machen die Entstellung der empirischen Tatsachen und die Ersetzung ihrer Wirklichkeit durch die Spekulation, so Marx, „das ganze Mysterium der Rechtsphilosophie (...) und der Hegelschen Philosophie überhaupt“<sup>276</sup> aus.

Die Entlarvung der Hegelschen Spekulation als Mysterium ist für Marx die Triebfeder, Hegels Bestimmungen der Verhältnisse der Familie und der bürgerlichen Gesellschaft zum Staat in ihrer ganzen Tiefe zu kritisieren. Er beginnt seine Kritik mit dem Zweifel an der Art und Weise, wie Hegel den Übergang der Familie und der bürgerlichen Gesellschaft in den politischen Staat als angeblich absolute Notwendigkeit beweist. Marx behauptet, dass dieser Übergang zwangsläufig unwirklich sein muss, wenn er nicht aus den besonderen und konkreten Bestimmungen der wirklichen Familie und der wirklichen bürgerlichen Gesellschaft hergeleitet wird, sondern aus den von Hegel bezeichneten allgemeinen Bestimmungen des Staatsbegriffs. Marx hebt dies so hervor: „Es ist

---

<sup>275</sup> Karl Marx, Kritik des Hegelschen Staatsrechts, MEW, Band 1, S.207–208, Dietz Verlag, Berlin, 2006. Vgl. MEGA, I, Band 2, S.9-10, Dietz Verlag, Berlin, 1982.

<sup>276</sup> Karl Marx, Kritik des Hegelschen Staatsrechts, MEW, Band 1, S.208, Dietz Verlag, Berlin, 2006. Vgl. MEGA, I, Band 2, S.10, Dietz Verlag, Berlin, 1982.

---

ganz derselbe Übergang, der in der Logik aus der Sphäre des Wesens in die Sphäre des Begriffs bewerkstelligt wird. Derselbe Übergang wird in der Naturphilosophie aus der unorganischen Natur in das Leben gemacht. Es sind immer dieselben Kategorien, die bald die Seele für diese, bald für jene Sphäre hergeben.“<sup>277</sup> Nach Marx macht sich dieser Übergang bei Hegel in den politischen Staat als absolute Notwendigkeit der Familie und der bürgerlichen Gesellschaft nur deshalb geltend, weil Hegel die abstrakten Bestimmungen seiner Logik direkt auf die empirischen konkreten Tatsachen anwendet. Marx stößt sich also daran, dass Hegels Vernunftbegriff keinen anderen Inhalt hat als dass die Familie und die bürgerliche Gesellschaft in dem Vernunftbegriff „Staat“ aufgehoben sind. Das ist für Marx der Grund, warum er Hegels Vernunftbegriff „Staat“ zum eigentlichen Gegenstand seiner Kritik nimmt. Denn Hegels gedankliches Verfahren des Aufhebens, das den Kern der logisch-methodischen Entwicklung des Vernunftbegriffs „Staat“ ausmacht, widerspricht dem wirklichen Wesen des Staates. Marx kritisiert Hegels Absicht, auf alle Gegenstände der Natur und sogar des Rechts diese logische Methode des Aufhebens gleichermaßen anzuwenden. Denn für Marx sind diese Gegenstände in Wirklichkeit sehr verschieden voneinander und müssen darum auf ganz unterschiedliche Weise behandelt werden. Bei seiner Kritik dieser Gleichheit stellt Marx fest: „Es kommt nur darauf an, für die einzelnen konkreten Bestimmungen die entsprechenden abstrakten aufzufinden.“<sup>278</sup> Das, was Hegel als das „Aufgehobene“ begrifflich erfasst, versteht Marx nur als bloße Abstraktion der empirischen Wirklichkeit. Das Aufheben eines Begriffs, nach Hegel das Erheben und das Ausschließen von der Form und dem Inhalt eines Begriffs, ist nach Marx nur ein Erfinden der begrifflichen und illusorischen Wirklichkeiten, die die empirischen Wirklichkeiten ersetzen und ihr in Wahrheit widersprechen.

Die beiden Resultate, die sich nach Marx aus den von der empirischen Wirklichkeit abstrahierten Bestimmungen des Vernunftbegriffs „Staat“ in subjektiver und objektiver Hinsicht ergeben, sind die politische Gesinnung der Individuen als Staatsbürger und die politische Verfassung als Staat selbst. Nach Hegel sind beide die substantiellen Bestimmungen des Vernunftbegriffs „Staat“. Für Marx dagegen stellen sie nur unzureichende Bestimmungen für die Wirklichkeit des politischen Staates dar. Marx begreift die politische Gesinnung im Staat und die politische Verfassung des Staates bei Hegel nicht als die wahre Substantialität des wirklichen Staates. Vielmehr weist er darauf hin, dass die politische Gesinnung und die politische Verfassung im Hegelschen Staat nur Abstraktionen seien; denn Hegel isoliert nach Marx diese beiden Bestimmungen, die Hegel für den einzigen subjektiven und objektiven Ausdruck des vernünftigen Staatsbegriffs hält, von den konkreten Gesinnungen und den realen Institutionen, wie sie sich als die sittlichen

---

<sup>277</sup> Karl Marx, Kritik des Hegelschen Staatsrechts, MEW, Band 1, S.208, Dietz Verlag, Berlin, 2006. Vgl. MEGA, I, Band 2, S.11, Dietz Verlag, Berlin, 1982.

<sup>278</sup> Ebd.

---

Momente „Familie“ und „bürgerliche Gesellschaft“ darstellen. Das Resultat der Hegelschen Abstraktionen von der empirischen Wirklichkeit ist für Marx, dass im Hegelschen Staatsverständnis die Idee an die Stelle des wirklichen Subjektes tritt. Denn Hegel macht die Idee vom Organismus des Staates zum Subjekt und damit zum Entscheidenden für die politische Gesinnung und die politische Verfassung. Marx jedoch zerlegt diese Idee, indem er nach dem wirklichen Subjekt und dem wirklichen Prädikat des Staates fragt<sup>279</sup>, auch zu dem Zweck, um die Gewichtungen zwischen Subjekt und Prädikat neu zu verteilen. Wenn Hegel das Gewicht auf die Idee des Staatsorganismus legt, ihn in Marxens Sicht somit zum begrifflichen Subjekt macht, fehlt nach Marx bei Hegel aber eine Bestimmung dessen, was das Prädikat ausmacht. Nach Marx bedarf es demnach zur näheren Bestimmung des Staates als Organismus weiterer Aussagen über ihn, die nach Marx in den Funktionen des Staates als weitere Facetten der politischen Verfassung zu sehen wären. Hegels allgemeine Idee vom Organismus des politischen Staates ist nach Marx nur scheinbar und illusorisch, sodass bei Hegel eine Umkehrung der Gewichtungen zwischen der Idee des Organismus des Staates und seiner empirischen Wirklichkeit stattfindet.

Nach Marx kehrt Hegel durch die Isolierung und die Abstrahierung der Bestimmungen des philosophischen Staatsbegriffs von ihren wirklichen Inhalten das Verhältnis von Subjekt und Prädikat für die politische Gesinnung und die politische Verfassung des Staates um. Diese Verkehrung kritisiert Marx deutlich und hebt hervor, dass „Hegel überall die Idee zum Subjekt macht und das eigentliche, wirkliche Subjekt, wie die ‚politische Gesinnung‘, zum Prädikat“<sup>280</sup> wird. Nur unter Verkehrung des Verhältnisses von Prädikat und Subjekt, wie Marx es bei Hegel sieht, macht sich die Idee vom Organismus des Staates als Antrieb und Endzweck der Entwicklung der politischen Verfassung in ihren Funktionen geltend. Damit verkehrt Hegels Logik die Entwicklung der politischen Verfassung und verwandelt sie in das Gegenteil der empirischen Wirklichkeit des Staates und seiner Entwicklung. Nach Marxens Verständnis muss man für die Darstellung der Entwicklung des Staates von dessen empirischer Wirklichkeit ausgehen. Erst dann kann man durch die Vermittlung der verschiedenen wirklichen Seiten der

---

<sup>279</sup> Es sei angemerkt, dass das Verhältnis von Subjekt und Prädikat, welches Marx immer in seinen Fragmenten der *Kritik des Hegelschen Staatsrechts* behandelt, ein eigentümlicher Ausdruck ist, den Marx von Feuerbachs Kritik an Hegels spekulativer Philosophie direkt übernimmt, um seine eigene Kritik an der Durchdringung der Hegelschen Logik durch den Staat auszudrücken. Es geht Marx darum, was als Bewegendes, als Entscheidendes und als Kern unter allen Bestimmungen der Familie, der bürgerlichen Gesellschaft und des Staates geltend gemacht werden soll. Siehe Feuerbach, *Vorläufige Thesen zur Reformation der Philosophie*, Gesammelte Werke Band 9, S.257-259; und dessen *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*, § 9, § 27-29, Gesammelte Werke Band 9, S.274, S.305-313; auch vgl. Karl Marx, *Kritik des Hegelschen Staatsrechts*, MEW, Band 1, S.224, Dietz Verlag, Berlin, 2006; Michael Quante (Hrsg.), David P. Schweikard (Hrsg.): *Marx-Handbuch: Leben – Werk – Wirkung*, S.9, J.B. Metzler Verlag, Stuttgart, 2016.

<sup>280</sup> Karl Marx, *Kritik des Hegelschen Staatsrechts*, MEW, Band 1, S.209, Dietz Verlag, Berlin, 2006. Vgl. MEGA, I, Band 2, S.11, Dietz Verlag, Berlin, 1982.

---

politischen Verfassung zu einer abstrakten allgemeinen Idee des Staatsorganismus gelangen. Im Unterschied zu Marxens Verständnis nimmt Hegel den Anfang der Entwicklung des Staates umgekehrt aus der allgemeinen Idee des Staatsorganismus. Die Hegelsche Entwicklung des Staates ist also eine Entwicklung von einer allgemeinen Idee zu deren konkreten Unterschieden. Dadurch werden die verschiedenen Seiten der wirklichen politischen Verfassung der allgemeinen Idee vom Staatsorganismus unterworfen. Deswegen erscheint die Hegelsche Entwicklung der Idee in ihren konkreten Unterschieden für Marx nicht mehr als Entwicklung einer politischen Idee aus ihrer Wirklichkeit, sondern nur als Entwicklung der „abstrakten Idee im politischen Element“<sup>281</sup>. Marx stellt fest, dass man aus der Hegelschen Entwicklung des politischen Staates keine wahre Erkenntnis der spezifischen Idee der politischen Verfassung gewinnen kann. Der Erkenntnisgewinn aus dem Hegelschen Staatsbegriff wird damit von Marx verneint, weil die Hegelsche Erkenntnis nach Marx nur eine reine Tautologie des Vernunftbegriffs oder des vernünftigen Geistes ist. Für Marx stellt sich die Hegelsche Erkenntnis folgendermaßen dar: „Eine Erklärung, die aber nicht die *differentia specifica* gibt, ist keine Erklärung. Das einzige Interesse ist, ‚die Idee‘ schlechthin, die ‚logische Idee‘ in jedem Element, sei es des Staates, sei es der Natur, wiederzufinden, und die wirklichen Subjekte, wie hier die ‚politische Verfassung‘, werden zu ihren bloßen Namen, so daß nur der Schein eines wirklichen Erkennens vorhanden ist. Sie sind und bleiben unbegriffene, weil nicht in ihrem spezifischen Wesen begriffene Bestimmungen.“<sup>282</sup> Obwohl Marx in diesem Zitat nur von dem Staat und der Scheincharakter des Staatsbegriffs bei Hegel redet, kann man darin seine lebenslang fortdauernde kritische Haltung gegenüber der Philosophie und ihrer nur im Abstraktum begrenzten Interpretationen spüren. Er sieht keinen Wert in einer Erkenntnis, die nur aus dem allgemeinen Vernunftbegriff abgeleitet wird, weil der allgemeine Vernunftbegriff nach Marxens Maßgabe zu keiner kritischen Einsicht in das wirkliche Wesen führt, sondern nur zu überflüssigen Abstraktionen verleitet.

Für Marx verliert der Hegelsche Staat inhaltlich und methodisch seinen Grund, die Familie und die bürgerliche Gesellschaft in ihm aufgehen zu lassen. Der Kreis der drei Momente der Sittlichkeit wird durchbrochen. In der Entwicklung des Hegelschen Staates sieht Marx nichts anderes als dass sich die Wirkungen des Mysteriums der Spekulation in allen Momenten des Staates und auf allen Ebenen des Staatslebens durchsetzt, statt dass der individuelle Mensch im wirklichen Staat betrachtet wird. Dies ist der erste Schritt der Marxschen Kritik am Staatsrecht Hegels.

---

<sup>281</sup> Karl Marx, Kritik des Hegelschen Staatsrechts, MEW, Band 1, S.210, Dietz Verlag, Berlin, 2006. Vgl. MEGA, I, Band 2, S.12, Dietz Verlag, Berlin, 1982.

<sup>282</sup> Karl Marx, Kritik des Hegelschen Staatsrechts, MEW, Band 1, S.210–211, Dietz Verlag, Berlin, 2006. Vgl. MEGA, I, Band 2, S.12-13, Dietz Verlag, Berlin, 1982.

---

## **2.2 Marxens Kritik der Hegelschen Methode der Entwicklung des Staates als Vernunftbegriff**

Marxens Kritik an den Hegelschen abstrakten Bestimmungen der politischen Gesinnung und der politischen Verfassung öffnet den Blick für die „stilistische Eigentümlichkeit Hegels (...), die sich oft wiederholt und welche ein Produkt des Mystizismus ist“<sup>283</sup>. Diese Eigentümlichkeit bezeichnet Marx als nur deshalb „stilistisch“, weil es sich bei dem Hegelschen Schluss, hierbei ausgehend von der allgemeinen Idee des Staatsorganismus, nur um eine philosophische Methode der Erkenntnis, nämlich die Hegelsche Logik, handelt. Marx weist darauf hin, dass Hegel, wenn er das Verhältnis der Idee vom Organismus des Staates zu dessen verschiedenen Gewalten behandelt, nur zur Schlussfolgerung aus dieser Idee kommt: „Dieser Organismus ist die politische Verfassung“<sup>284</sup>. Nach Marx vermischt Hegel damit die unterschiedlichen Seiten des Organismus des Staates mit den verschiedenen Ebenen der wirklichen politischen Verfassung und identifiziert dadurch beides mit einander. Marx hält daran fest, dass jene von Hegel unterschiedenen Seiten des Organismus nur begriffliche Unterschiede der allgemeinen Idee sind, obwohl doch die verschiedenen Ebenen der wirklichen politischen Verfassung die wirklichen Gewalten im Staat abbilden müssen. Marx erkennt Hegels absolute Bestimmungen des Staatsbegriffs nicht an und akzeptiert weder eine Selbstbestimmung noch eine Selbstbegründung des Staatsbegriffs. Gegen Hegel hält er: „Es ist aber keine Brücke geschlagen, wodurch man aus der allgemeinen Idee des Organismus zu der bestimmten Idee des Staatsorganismus oder der politischen Verfassung käme, und es wird in Ewigkeit keine solche Brücke geschlagen werden können.“<sup>285</sup> Nach Marx übersieht Hegel die Grenze zwischen der empirischen Wirklichkeit und dem abstrakten Begriff, und zwar in irreführender Weise. Denn Hegel gründet die zusammenhängende Mitte zwischen der allgemeinen Idee und dem wirklichen Zustand des Staates nicht auf ein außerhalb der Idee stehendes, empirisches Element, sondern auf einen logisch vorausgesetzten Begriff „Staatsorganismus“. Hegels philosophische Methode ist darum für Marx nichts anderes als Mystifikation der wahren Wirklichkeit: „Er (sc. Hegel) entwickelt sein Denken nicht aus dem Gegenstand, sondern den Gegenstand nach einem mit sich fertig und in der abstrakten Sphäre der Logik mit sich fertig gewordenen Denken. Es handelt sich nicht darum, die bestimmte Idee

---

<sup>283</sup> Karl Marx, Kritik des Hegelschen Staatsrechts, MEW, Band 1, S.211, Dietz Verlag, Berlin, 2006. Vgl. MEGA, I, Band 2, S.13, Dietz Verlag, Berlin, 1982.

<sup>284</sup> Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, § 269, S.245, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2013. Vgl. Hegel, Gesammelte Werke, Band 14, § 269, S.212, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2009.

<sup>285</sup> Karl Marx, Kritik des Hegelschen Staatsrechts, MEW, Band 1, S.212–213, Dietz Verlag, Berlin, 2006. Vgl. MEGA, I, Band 2, S.15, Dietz Verlag, Berlin, 1982.

---

der politischen Verfassung zu entwickeln, sondern es handelt sich darum, der politischen Verfassung ein Verhältnis zur abstrakten Idee zu geben, sie als ein Glied ihrer Lebensgeschichte (der Idee) zu rangieren, eine offenbare Mystifikation.“<sup>286</sup> In der Kennzeichnung „offenbare Mystifikation“ verdichtet Marx seine Kritik an der Begründungsweise des Hegelschen Vernunftbegriffs. Er negiert die für Hegel entscheidende Rechtfertigung für die Subsumtion des wirklichen Gegenstandes unter den Vernunftbegriff, womit Hegel die Wirklichkeit als begriffliche Einheit von Möglichkeit und Notwendigkeit des Begriffs erfasst und nur so die Wirklichkeit von dem Widerstreit der existentiellen Erscheinungen des Begriffs befreien kann. Marx versagt es sich also, den letzten, entscheidenden Schritt der Hegelschen Logik vom Wesen zum Begriff mitzugehen.

Ohne methodische Garantie, was Hegel unter dem Vernunftbegriff „Staat“ versteht, erscheinen Marx Hegels Idee vom Staatsorganismus und deren Entwicklung bodenlos. Hegels Entwicklung der Idee vom Staatsorganismus kritisiert Marx so, dass sie nicht auf einer sachlichen Natur des Staates beruht, sondern auf einem Begriff von Staat, dessen Natur philosophisch erfunden ist. Der Hegelsche Staatsbegriff ergibt sich für Marx nicht als eine notwendige Folgerung aus dem wahren Wesen der Wirklichkeit der Familie und der bürgerlichen Gesellschaft, sondern als Resultat aus einer begrifflichen Vermischung dessen, was im Staat wirklich ist, mit dem, was nur begrifflich bestimmt wird und erst verwirklicht werden soll. Der von Hegel logisch abgeleitete Zusammenhang zwischen der Idee vom Organismus des Staates und den verschiedenen Gewalten ist für Marx unwirklich und nicht beweisbar: „Die verschiedenen Gewalten sind also nicht durch ihre ‚eigene Natur‘ bestimmt, sondern durch eine fremde. Ebenso ist die Notwendigkeit nicht aus ihrem eignen Wesen geschöpft, noch weniger kritisch bewiesen. Ihr Schicksal ist vielmehr prädestiniert durch die ‚Natur des Begriffs‘, versiegelt in der Santa Casa (der Logik) heiligen Registern.“<sup>287</sup> Die erwähnte Prädestination der Staatsgewalten ist für Marx nur scheinbar und ergibt sich aus der Selbstbegründung des Begriffs. Das „Heilige Haus der Logik“, nämlich Hegels Wissenschaft der Logik, fasst Marx als eine nur begriffliche Behausung auf, die zur Erfassung des wirklichen Staates unangemessen ist. Vielmehr ist für Marx Hegels Wissenschaft der Logik eine entfremdende Kraft, die den Staatsbegriff vom wirklichen Staat unangemessen trennt. Kommt dieser logisch erfundene Staatsbegriff im wirklichen Staat zur Vorherrschaft, führt dies nach Marx lediglich zur Entfremdung des Staates von seiner wahren, empirischen Wirklichkeit. Dieser vermeintliche Zusammenhang zwischen der allgemeinen Idee vom Organismus des Staates und den verschiedenen wirklichen Gewalten äußert sich für Marx als Fesselung für die empirische Wirklichkeit. In mystifizierender Diktion heißt es

---

<sup>286</sup> Karl Marx, Kritik des Hegelschen Staatsrechts, MEW, Band 1, S.213, Dietz Verlag, Berlin, 2006. Vgl. MEGA, I, Band 2, S.15, Dietz Verlag, Berlin, 1982.

<sup>287</sup> Karl Marx, Kritik des Hegelschen Staatsrechts, MEW, Band 1, S.213, Dietz Verlag, Berlin, 2006. Vgl. MEGA, I, Band 2, S.15, Dietz Verlag, Berlin, 1982.

---

dazu bei Marx: „Die Seele der Gegenstände, hier des Staates, ist fertig, prädestiniert vor ihrem Körper, der eigentlich nur Schein ist. Der ‚Begriff‘ ist der Sohn in der ‚Idee‘, dem Gott Vater, das agens, das determinierende, unterscheidende Prinzip. ‚Idee‘ und ‚Begriff‘ sind hier verselbständigte Abstraktionen.“<sup>288</sup> Unter Betonung der unangemessenen Abstraktheit aller Hegelschen Bestimmungen, die statt des wirklichen Zustandes nur den Anschein einer begrifflichen Wirklichkeit des Staates hervorzubringen vermag, kritisiert Marx die unmittelbare Anwendung von logischen Kategorien auf den Staat. Diese Anwendung führt nach Marx zu nichts anderem als zu der Abstrahierung des Staatszwecks von den wirklichen und besonderen Interessen der Individuen, zu der Subsumtion des wirklichen Geistes des Staates unter einen nur begrifflich erfundenen Geist, zu einer Mystifikation des Staatszwecks und der Staatsgewalten sowie zu einer Entmachtung des wirklichen Staates und der Ersetzung seiner Kräfte durch logisch-metaphysische Formeln. Die von Marx für unangemessen gehaltene Hegelsche Methode zur Erfassung des wirklichen Staates führt also nur zu einer absurden Anwendung logischer Kategorien auf die Bestimmungen des wirklichen Staates: „Nicht die Rechtsphilosophie, sondern die Logik ist das wahre Interesse. Nicht daß das Denken sich in politischen Bestimmungen verkörpert, sondern daß die vorhandenen politischen Bestimmungen in abstrakte Gedanken verflüchtigt werden, ist die philosophische Arbeit. Nicht die Logik der Sache, sondern die Sache der Logik ist das philosophische Moment. Die Logik dient nicht zum Beweis des Staates, sondern der Staat dient zum Beweis der Logik.“<sup>289</sup>

Es wird für Marx deutlich, dass es allein der philosophischen Methode zuzuschreiben sei, dass sich die Hegelsche Rechtsphilosophie nicht zur Wissenschaft vom wirklichen Staat entwickelt hat, sondern dass sie sich in eine von Marx ironisch genannte „Parenthese zur Logik“<sup>290</sup> verwandelt hat, in der die Substanz des Staates in ihren konkreten Momenten von ihrer Wahrheit, der wahren Erkenntnis des wirklichen Zustands des Staates, entfremdet wird und dadurch einen außerhalb dieser Momente stehengebliebenen, nur philosophischen Sinn erhalten hat. Die Vernunft des Staatsbegriffs, durch die Hegel die Unterscheidung des Staates von sich selbst, die Gewaltenteilung des Staates, vornimmt, begreift Marx als Auflösung der konkreten Momente in nur abstrakt logische. Auf Marx wirkt der Hegelsche Staatsbegriff so als trete „das mystifizierte Mobile des abstrakten Gedankens“<sup>291</sup> an die Stelle des wirklichen Staates. Bei Marx heißt dies so: „Die Vernunft der Verfassung ist also die abstrakte

---

<sup>288</sup> Karl Marx, Kritik des Hegelschen Staatsrechts, MEW, Band 1, S.213, Dietz Verlag, Berlin, 2006. Vgl. MEGA, I, Band 2, S.15, Dietz Verlag, Berlin, 1982.

<sup>289</sup> Karl Marx, Kritik des Hegelschen Staatsrechts, MEW, Band 1, S.216, Dietz Verlag, Berlin, 2006. Vgl. MEGA, I, Band 2, S.18, Dietz Verlag, Berlin, 1982.

<sup>290</sup> Karl Marx, Kritik des Hegelschen Staatsrechts, MEW, Band 1, S.217, Dietz Verlag, Berlin, 2006. Vgl. MEGA, I, Band 2, S.19, Dietz Verlag, Berlin, 1982.

<sup>291</sup> Karl Marx, Kritik des Hegelschen Staatsrechts, MEW, Band 1, S.217, Dietz Verlag, Berlin, 2006. Vgl. MEGA, I, Band 2, S.19, Dietz Verlag, Berlin, 1982.

---

Logik und nicht der Staatsbegriff. Statt des Begriffs der Verfassung erhalten wir die Verfassung des Begriffs. Der Gedanke richtet sich nicht nach der Natur des Staates, sondern der Staat nach einem fertigen Gedanken“<sup>292</sup>. Damit bestätigt Marx, dass, um den Staat zu begreifen und um dessen Beziehungen in der Wirklichkeit zu erfassen, Hegels philosophische Methode zur Gestaltung des Staates als Vernunftbegriff weder möglich noch notwendig ist, und dass die Hegelsche Rechtsphilosophie als Wissenschaft für die Bestimmung des wirklichen Staates unangemessen ist. Eine nur dem Vernunftbegriff entsprechende Verfassung ist nach Marx keine wirkliche Verfassung, sondern die Verfassung eines nur in seinen Abstraktionen gefangenen Bewusstseins. Die Aufgabe der Hegelschen Verfassung ist nach Marx nicht die Darstellung des wirklichen Staates, sondern die Fortschreibung eines Bewusstseins, sei dies dem wirklichen Staat nun angemessen oder nicht. Mit Blick auf Hegels Verfassung, die von abstraktem Bewusstsein her konzipiert ist, ist Marx überzeugt: „Es (sc. das abstrakte Bewusstsein) würde vielmehr nur die Forderung einer Verfassung folgern, die in sich selbst die Bestimmung und das Prinzip hat, mit dem Bewußtsein fortzuschreiten; fortzuschreiten mit dem wirklichen Menschen, was erst möglich ist, sobald der ‚Mensch‘ zum Prinzip der Verfassung geworden ist. Hegel hier Sophist.“<sup>293</sup> Indem Marx Hegel als Sophisten bezeichnet, der das Prinzip aus dem Bewusstsein des Menschen ableitet, bricht er mit der Absolutheit der spekulativen Logik, die Hegel als die wahre Sache des sich entwickelnden Begriffs bestimmt.

---

<sup>292</sup> Karl Marx, Kritik des Hegelschen Staatsrechts, MEW, Band 1, S.217–218, Dietz Verlag, Berlin, 2006. Vgl. MEGA, I, Band 2, S.19-20, Dietz Verlag, Berlin, 1982.

<sup>293</sup> Karl Marx, Kritik des Hegelschen Staatsrechts, MEW, Band 1, S.218, Dietz Verlag, Berlin, 2006. Vgl. MEGA, I, Band 2, S.20, Dietz Verlag, Berlin, 1982.

---

### **3. Marxens konkrete Kritik des Staates als Vernunftbegriff**

Um den Hegelschen Staat als Vernunftbegriff von Marxens eigenen Gedanken über politische Handlungen, die den Staat radikal umwälzen, unterscheiden zu können, verstärkt Marx seine Kritik an der fürstlichen Gewalt, der Regierungsgewalt und der gesetzgebenden Gewalt. Hieran entzündet sich Marxens Zweifel an der Substanz des Staates, sofern sie wie bei Hegel nur auf begrifflichen Erfindungen beruht. Marxens Zweifel richtet sich auf diese Fragen: wo und wie mystifiziert die Hegelsche Rechtsphilosophie den Staat und beseitigt ihn als Subjekt und dessen wirkliche Substanz? In welchen Schritten ersetzen Hegels Spekulationen diese beiden Momente der Wirklichkeit durch begriffliche Bestimmungen?

#### **3.1 Marxens Kritik der fürstlichen Gewalt als begriffliche Einheit der Souveränität**

Was die konkreten Momente des Hegelschen Staates angeht, beginnt Marx mit seiner Kritik bei Hegels Auffassung von der fürstlichen Gewalt. Dazu bemerkt Marx, dass Hegel die fürstliche Gewalt als Subjektivität der Souveränität, damit als Subjektivität des politischen Staates bestimmt; eine Gewalt, in der, so Hegel, „die unterschiedenen Gewalten zur individuellen Einheit zusammengefasst sind, die also die Spitze und der Anfang des Ganzen, – der konstitutionellen Monarchie, ist“<sup>294</sup>. Als solche Einheit enthält die fürstliche Gewalt Folgendes: „die Allgemeinheit der Verfassung und der Gesetze, die Beratung als Beziehung des Besondern auf das Allgemeine und das Moment der letzten Entscheidung als der Selbstbestimmung, in welche alles Übrige zurückgeht und wovon es den Anfang der Wirklichkeit nimmt“<sup>295</sup>. Was Hegel als Kernbestimmung der Souveränität begreift, ist „das Moment der letzten Entscheidung als der Selbstbestimmung“; ein Begriff, den Hegel so versteht: „Dieses absolute Selbstbestimmen macht das unterscheidende Prinzip der fürstlichen Gewalt als solcher aus, welches zuerst zu entwickeln ist.“<sup>296</sup> Das „Moment der letzten Entscheidung als Selbstbestimmung“ besagt, was Hegel als Subjektivität des Staates versteht. Marx nimmt gerade an diesem Moment der Subjektivität des Staates den verborgenen Widerspruch in der Hegelschen Bestimmung der fürstlichen Gewalt wahr. Er

---

<sup>294</sup> Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, § 273, S.261, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2013. Vgl. Hegel, Gesammelte Werke, Band 14, § 273, S.226, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2009.

<sup>295</sup> Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, § 275, S.266, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2013. Vgl. Hegel, Gesammelte Werke, Band 14, § 275, S.230, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2009.

<sup>296</sup> Ebd.

---

bemerkt hierzu, dass Hegel die Allgemeinheit der Verfassung und der Gesetze unter die Selbstbestimmung subsumiert, ohne auszuschließen, dass das „Selbst“ einen natürlichen Fürsten oder Monarchen umfasst. Die Folge ist, dass die letzte Entscheidung zwar der Form nach die allgemeine Gültigkeit erhält, sie sich ihrem Grund nach aber nicht unbedingt auf den allgemeinen Willen des Volkes stützt. Nach Marx lässt Hegels begriffliche Fassung der fürstlichen Gewalt noch die Möglichkeit zu, dass die letzte Entscheidung auf den Willen eines Fürsten oder Monarchen gegründet wird. Insofern kommt Marx zu der Ansicht, dass die letzte Entscheidung des Souveräns nicht mehr als vernünftig angesehen werden kann, sondern nur als willkürlich. Marx kritisiert daher an Hegels gedanklicher Konstruktion, dass die fürstliche Gewalt, wenn sie, wie Hegel sagt, die Subjektivität des Staates darstellt, nicht dessen andere Gewalten in die individuelle Einheit des Fürsten einbringen kann. Damit macht Marx deutlich, dass es für ihn auf die Fragen ankommt, wer zur Selbstbestimmung im Staat befugt sei, und wer die konkrete individuelle Einheit als Träger der staatlichen Souveränität sein soll. Marxens Frage nach der Hegelschen Bestimmung der Subjektivität des Staates spricht die Bestimmung des Menschen im Staate als Problem an. Ohne positives Wissen über das konkrete Volk und über den natürlichen Fürsten kann nach Marx nicht entschieden werden, wer die letzte Entscheidung im Staat treffen darf.

---

### **3.1.1 Marxens Zweifel an der Grundbestimmung des politischen Staates**

Mit seinem Zweifel an Hegels Bestimmung der fürstlichen Gewalt geht Marx zunächst auf die substantielle Einheit des Staates ein, die Hegel als Anfangsgrund der fürstlichen Gewalt, als „Grundbestimmung des politischen Staates“<sup>297</sup>, erfasst. Nach Hegel besteht diese „Grundbestimmung“ aus zwei Bestimmungen; erstens: Die Geschäfte und Wirksamkeiten des Staates gründen sich allein auf die Einheit des politischen Staates; zweitens: Wenn sich diese Geschäfte und Wirksamkeiten auf die Sachen der individuellen Menschen beziehen, verbinden sie sich mit der menschlichen Bestimmung des Staatsbürgers, die Hegel als allgemeine und objektive Qualität begreift<sup>298</sup>. Damit ist nach Hegel der individuelle Mensch im Moment der fürstlichen Gewalt nur als Staatsbürger gemeint, und weder als Person des abstrakten Rechts noch als konkreter Bürger in der Gesellschaft. Die substantielle Einheit bezieht sich nach Hegel somit auf nichts anderes als auf die Zusammenfassung der Entwicklung aller Geschäfte und Wirksamkeiten des Staates hin zu der Einheit in der fürstlichen Gewalt.

Bei der „Grundbestimmung des politischen Staates“ sträubt sich Marx, Hegels besondere Hervorhebung der Bestimmung des individuellen Menschen im Staat nur als Staatsbürger anzuerkennen. In Bezug auf Marxens Einwände muss doch angemerkt werden, dass Marx Hegels Bestimmung der unmittelbaren Persönlichkeit in der Rechtsphilosophie offenbar missverstanden hat. Dieses Missverständnis wird deutlich, wenn Marx seine Kritik folgendermaßen äußert: „Die Geschäfte und Wirksamkeiten des Staates sind an Individuen geknüpft (der Staat ist nur wirksam durch Individuen), aber nicht an das Individuum als physisches, sondern als staatliches, an die Staatsqualität des Individuums.“<sup>299</sup> Mit der unmittelbaren Persönlichkeit meint Hegel in der Tat nur die Bestimmung der Person des abstrakten Rechts. Die Persönlichkeit in Hegels Rechtsphilosophie hat zwar Beziehungen auf einige physischen Eigenschaften des Menschen, z.B. die Geburt und das Alter des Menschen, aber Hegel hat diese Eigenschaften schon in die geistigen Bestimmungen des freien Willens des Menschen so integriert, dass sie nur als äußerlichste Bedingungen für die Verwirklichung des freien Willens gelten und somit die konstruktive Rolle nicht einnehmen. Dies lässt sich in Hegels

---

<sup>297</sup> Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, § 276, S.266, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2013. Vgl. Hegel, Gesammelte Werke, Band 14, § 276, S.230, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2009.

<sup>298</sup> Siehe Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, § 276 - § 277, S.266-267, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2013. Vgl. Hegel, Gesammelte Werke, Band 14, § 276 - § 277, S.230, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2009. Auch Vgl. Karl Marx, Kritik des Hegelschen Staatsrechts, MEW, Band 1, S.221-222, Dietz Verlag, Berlin, 2006; und MEGA, I, Band 2, S.21-22, Dietz Verlag, Berlin, 1982.

<sup>299</sup> Karl Marx, Kritik des Hegelschen Staatsrechts, MEW, Band 1, S.222, Dietz Verlag, Berlin, 2006. Vgl. MEGA, I, Band 2, S.22, Dietz Verlag, Berlin, 1982.

---

Rechtsphilosophie damit bestätigen, dass Hegel nicht die physischen Bestimmungen des Menschen, sondern nur dessen objektiv-geistige Bestimmung behandelt, die mit dem Recht, der Moral und der Sittlichkeit des Menschen zu tun hat. Aber Marx scheint hierbei nicht erkannt zu haben, dass die Rechtsphilosophie unter der Teilung der philosophischen Wissenschaften von der Logik, der Naturphilosophie und der Philosophie des Geistes steht und nur zur Philosophie des Geistes gehört, und dass Hegels Bestimmung der unmittelbaren Persönlichkeit in der Rechtsphilosophie nicht die physischen Eigenschaften des Menschen meint, sondern Hegel auf der Ebene der Begriffsbestimmung des freien Willens des Geistes verbleibt. Marx hat also das Geistige mit dem Natürlichen offenbar vermischt.

Obwohl Marx Hegels „unmittelbare Persönlichkeit“ missversteht, wird der Kern seiner Kritik an Hegels Bestimmung des Staatsbürgers davon nicht berührt. Denn Marx ist auch mit der Verknüpfung der Geschäfte und der Wirksamkeiten des Staates mit den Bestimmungen des Staatsbürgers, also mit der Staatsqualität des Individuums, durchaus einverstanden. Marx stimmt allerdings mit Hegel nicht überein bei der Bestimmung des Staatsbürgers im Verhältnis zu der des gesellschaftlichen Bürgers. Marx hebt hervor, dass das, was Hegel als „Staatsqualität des Individuums“ mit den Geschäften und den Wirksamkeiten des Staates verbindet, eine Qualität der Wirklichkeit sei, die Hegel jedoch nur begrifflich aus der abstrakten Einheit des Staates entwickle und von der er meint, sie deswegen als allgemein und objektiv bezeichnen zu können. Marx kritisiert darum, dass Hegel die Qualität des Staatsbürgers von der natürlichen Qualität des Menschen unterscheide und sie auch von dessen in Wirklichkeit sozialer Qualität isoliere. Die Isolierung des Staatsbürgers von der wirklich-sozialen Qualität des Menschen führt nach Marx dazu, dass Hegels Bestimmung des Staatsbürgers ebenso wie die Einheit des politischen Staates nur Abstrahierung sei. Marxens Zweifel an der Einheit des Staates hat demnach seine Grundlage in seinem Zweifel an Hegels Bestimmung des Menschen als Staatsbürger. Im Gegensatz zu Hegels abstrakter Bestimmung des Staatsbürgers steht Marx auf dem Standpunkt, dass die Geschäfte und Wirksamkeiten des Staates nicht Auswirkungen dieses abstrakten Staatsbürgers seien, sondern dass sie an den wirklich-sozialen Menschen anknüpfen müssen. Marx betont darum, dass nur die Geschäfte und Wirksamkeiten des Staates auf den Tätigkeiten der wirklich-sozialen Menschen beruhen und somit „die natürliche Aktion seiner (sc. des Staates) wesentlichen Qualität“<sup>300</sup> sein sollen. Näher offenbart Marx seine Einsicht in die grundsätzliche Rolle des wirklich-sozialen Menschen so: „Es kömmt dieser Unsinn dadurch herein, daß Hegel die Staatsgeschäfte und Wirksamkeiten abstrakt für sich und im Gegensatz dazu die besondere Individualität faßt; aber er vergißt, daß die besondere Individualität eine menschliche und die Staatsgeschäfte und

---

<sup>300</sup> Ebd.

---

Wirksamkeiten menschliche Funktionen sind; er vergißt, daß das Wesen der ‚besonderen Persönlichkeit‘ nicht ihr Bart, ihr Blut, ihre abstrakte Physis, sondern ihre soziale Qualität ist, und daß die Staatsgeschäfte etc. nichts als Daseins- und Wirkungsweisen der sozialen Qualitäten des Menschen sind.“<sup>301</sup> Was Marx in diesem Zitat für baren Unsinn hält, sind also Hegels Angaben zur gesellschaftlichen Bestimmung des Menschen, weil dieser meine, dass sich die gesellschaftliche Bestimmung des Menschen nur „äußerlicher- und zufälligerweise“<sup>302</sup> mit den Geschäften und Wirksamkeiten des Staates verbinde. Was Hegel im Staat nur dem individuellen Menschen ohne notwendigen gesellschaftlichen Bezug zuschreibt, ist für Marx die Ursache für die Gefahr, den Staatsbürger von seiner Bestimmung als Bürger einer konkreten Gesellschaft zu isolieren. Dieser gesellschaftlich zu sehende konkrete Bürger darf nach Marx nicht einer nur abstrakten Bestimmung des Menschen als Staatsbürger unterworfen sein. Der Gegensatz zu Hegel ist klar: Denn dieser sieht sich erst durch eine solche Unterwerfung berechtigt, den Staatsbürger abstrakt zu bestimmen und dessen Begrifflichkeit als philosophische Wirklichkeit darzustellen. An die Stelle der empirischen Wirklichkeit mit ihren realen Entwicklungen muss Hegel darum nach Marx seine philosophische Methode der Entwicklung des Begriffes setzen. Für Marx dient diese Unterwerfung nur zu Hegels philosophischer Mystifikation, die die abstrakte Einheit des Staates den realen sozialen Verhältnissen des Menschen gegenüberstellen lässt. Gegen Hegels Zusammenfassen der Staatsgeschäfte und - wirksamkeiten in den politischen Staat stellt Marx also fest, dass man das Wesen dieser Geschäfte und Wirksamkeiten auf die Bestimmung des gesellschaftlichen Bürgers zurückführen soll: „Es versteht sich also, daß die Individuen, insofern sie die Träger der Staatsgeschäfte und Gewalten sind, ihrer sozialen und nicht ihrer privaten Qualität nach betrachtet werden.“<sup>303</sup>

---

<sup>301</sup> Ebd.

<sup>302</sup> Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, § 277, S.266-267, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2013. Vgl. Hegel, Gesammelte Werke, Band 14, § 277, S.230, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2009.

<sup>303</sup> Karl Marx, Kritik des Hegelschen Staatsrechts, MEW, Band 1, S.222, Dietz Verlag, Berlin, 2006. Vgl. MEGA, I, Band 2, S.22, Dietz Verlag, Berlin, 1982.

---

### **3.1.2 Marxens Kritik an Hegels Einheit des Staates als Idealität**

Die Geschäfte und Wirksamkeiten des Staates sind für Hegel zwei Bestimmungen der substantiellen Einheit des politischen Staates, die seine Souveränität ausmachen<sup>304</sup>. Die Souveränität des Staates ist demnach die Gestalt der substantiellen Einheit des Staates. Der Souveränität des Staates misst Hegel Idealität bei. Diese Idealität ordnet Hegel sodann weitere Gewalten und Geschäfte des Staates unter. Mit Blick auf die nur logische Anreicherung der begrifflich verstandenen Idealität bei Hegel kritisiert Marx, dass diese Idealität nicht auf ein wirkliches, sondern auf ein nur logische Verhältnis innerhalb der Idee des Staates verweist: Für Marx subsumiert Hegel die realen Gewalten und Geschäfte des Staates unter die Einheit des Staates als Idealität und unterwirft demnach reale und konkrete Verhältnisse einem abstrakten und idealen Staatsbegriff<sup>305</sup>. Marx deutet Hegel so, dass dieser keine wirklichen Verhältnisse im Staate zur Grundlage für eine ideale politische Verfassung nehmen will. Vielmehr wolle Hegel aus logisch-begrifflichen Verhältnissen die Idealität des Staates entwickeln und somit die substantielle Einheit des Staates auf einen bestimmten Träger legen, der befugt ist, die souveräne Selbstbestimmung als letzte Entscheidung auszuüben. Bei Hegel lautet dies so: „Die Souveränität, zunächst nur der allgemeine Gedanke dieser Idealität, existiert nur als die ihrer selbst gewisse Subjektivität und als die abstrakte, insofern grundlose Selbstbestimmung des Willens, in welcher das Letzte der Entscheidung liegt.“<sup>306</sup> In der Marxschen Kritik an Hegels Staatsbegriff stellt demnach die Bestimmung der Idealität der Souveränität das Kernproblem der fürstlichen Gewalt des Staates dar und fragt danach, wer der Träger der substantiellen Einheit des Staates, also der Träger der Souveränität, sein soll. Für Marx ist also Hegels Konzept der Idealität der Souveränität die wichtigste Bestimmung für die Entfaltung der fürstlichen Gewalt. Nach Hegel besteht die Idealität der Souveränität in den begrifflich aufgefassten Realitäten des Staates, den Gewalten und Geschäften des Staates; diese Idealität erscheint aber nicht unmittelbar in diesen realen Gewalten und Geschäften des Staates, sondern sie bedarf einer Vermittlung für ihr besonderes Dasein in den Realitäten des Staates und wird damit zu deren Wesen. Hegel entfaltet die Idealität nach den logischen

---

<sup>304</sup> Siehe Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, § 278, S.267, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2013. Vgl. Hegel, Gesammelte Werke, Band 14, § 278, S.230, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2009.

<sup>305</sup> Siehe Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, Anmerkung zu § 278, S.268, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2013. Vgl. Hegel, Gesammelte Werke, Band 14, Anmerkung zu § 278, S.231-232, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2009. Auch vgl. Karl Marx, Kritik des Hegelschen Staatsrechts, MEW, Band 1, S.223, Dietz Verlag, Berlin, 2006; und MEGA, I, Band 2, S.23, Dietz Verlag, Berlin, 1982.

<sup>306</sup> Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, § 279, S.269, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2013. Vgl. Hegel, Gesammelte Werke, Band 14, § 279, S.232, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2009.

---

Prinzipien der Kategorie des „Fürsichseins“. Für ihn ist das unmittelbare Dasein der Idealität der Souveränität nichts anders als der Monarch selbst: „Die Subjektivität aber ist in ihrer Wahrheit nur als Subjekt, die Persönlichkeit nur als Person, und in der zur reellen Vernünftigkeit gediehenen Verfassung hat jedes der drei Momente des Begriffes seine für sich wirkliche ausgesonderte Gestaltung. Dies absolut entscheidende Moment des Ganzen ist daher nicht die Individualität überhaupt, sondern ein Individuum, der Monarch.“<sup>307</sup> In *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (Anmerkung zu § 279) hebt Hegel hervor, dass dem Monarchen die logische Kategorie „Eins“ zukomme und den Gewalten und Geschäften des Staates die logische Kategorie „Viele“. Damit umfasst der Monarch als das „Eine“ durch seine selbstbestimmte Souveränität das, was unter die Kategorie „Viele“ fällt, und stellt somit die an und für sich seiende Einheit des Staates mit seinen vielen Gewalten und Geschäften dar<sup>308</sup>.

Marx hält sich damit nicht auf, die Details der logischen Bestimmungen, die der Festsetzung des Monarchen als Träger der Souveränität dienen, näher zu untersuchen. Hegels logische Kategorien erscheinen Marx als mystisch, die nur dazu dienen, das Problem des Monarchen als Träger der Souveränität zu verdecken. Marx negiert Hegels philosophische Methode vor allem deswegen, weil er die Zielsetzung dieser Methode, den Monarchen als Träger der Souveränität zu begründen, nicht anerkennt. Gegenüber dem Monarchen spricht er unmittelbar seinen Zweifel aus: „Wäre Hegel von den wirklichen Subjekten als den Basen des Staats ausgegangen, so hätte er nicht nötig, auf eine mystische Weise den Staat sich versubjektivieren zu lassen.“<sup>309</sup> Was die Subjektivität des Staates angeht, ist Marx überzeugt, dass Hegel das wahre Subjekt des Staates nicht erkennt, sondern er lediglich von „den Prädikaten der allgemeinen Bestimmung“<sup>310</sup> des Staates ausgeht, damit der Monarch als Träger der Souveränität zur „mystischen Idee“<sup>311</sup> wird. Marx führt Hegels „mystische Methode“ auf den alten Dualismus der Metaphysik zurück: „Es ist dies der Dualismus, daß Hegel das Allgemeine nicht als das wirkliche Wesen des Wirklich-Endlichen, d.i. Existierenden, Bestimmten betrachtet oder das wirkliche Ens nicht als das wahre Subjekt des Unendlichen.“<sup>312</sup> Für Marx ist dieser Dualismus einer der Grundfehler in Hegels logischer Methode, der sich auch in Hegels Entwicklung der Souveränität wiederfindet. Wer der Träger der Souveränität ist, beantwortet Marx ganz auf eine andere Weise. Nach

---

<sup>307</sup> Ebd.

<sup>308</sup> Siehe Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Anmerkung zu § 279, S.270, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2013. Vgl. Hegel, *Gesammelte Werke*, Band 14, Anmerkung zu § 279, S.233, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2009.

<sup>309</sup> Karl Marx, *Kritik des Hegelschen Staatsrechts*, MEW, Band 1, S.224, Dietz Verlag, Berlin, 2006. Vgl. MEGA, I, Band 2, S.24, Dietz Verlag, Berlin, 1982.

<sup>310</sup> Ebd.

<sup>311</sup> Ebd.

<sup>312</sup> Karl Marx, *Kritik des Hegelschen Staatsrechts*, MEW, Band 1, S.224-225, Dietz Verlag, Berlin, 2006. Vgl. MEGA, I, Band 2, S.25, Dietz Verlag, Berlin, 1982.

---

Marx darf nicht der einzelne Mensch allein die Souveränität tragen, sondern die Vielheit der Menschen können sie unterstützen: „die Souveränität, der Idealismus des Staats als Person, als ‚Subjekt‘ existiert, versteht sich, als viele Personen, viele Subjekte, da keine einzelne Person die Sphäre der Persönlichkeit, kein einzelnes Subjekt die Sphäre der Subjektivität in sich absorbiert.“<sup>313</sup>

An Hegels Bestimmung des Monarchen als Träger der Souveränität kritisiert Marx neben seiner Kritik an der Methode als Hegels Grundmangel auch die Gefahr, dass Hegel den Monarchen zum „Gottmenschen“<sup>314</sup> macht, um diesen als echten Träger der Souveränität zu rechtfertigen. Mit „Gottmensch“ meint Marx die Einzigartigkeit des Monarchen, die selbstbestimmte letzte Entscheidungsinstanz der Souveränität zu sein. Marx hebt hervor, dass Hegel den Willen der letzten Entscheidungsinstanz des Staates, den Staatswillen, mit dem Willen des Monarchen verbindet und diesen Willen als das natürliche Moment für die Einheit des Staates bestimmt. Für Hegel sei der Monarch der Eine, der allein in seiner Person die substantielle Einheit des Staates zur Erscheinung bringt. Hegels Identifizierung des monarchischen Willens mit dem Staatswillen wirft für Marx die Frage auf, wer die Individualität der Souveränität des Staates, wer die Individualität des Staatswillens verkörpert. Dafür nimmt Marx zunächst an, dass sich der Mensch als Individuum, der die letzte Entscheidungsinstanz zu treffen hat, entweder mit der Gesetzgebung oder mit dem Befehlen beschäftigt. Deswegen kann nach Marx ein individueller Mensch im Staate „als das Allgemeine bestimmend“<sup>315</sup>, der Gesetzgeber, oder „als das Einzelne entscheidend, als wirklich wollend“<sup>316</sup>, der Fürst bestimmt werden. Hierbei wirft Marx Hegel vor, dass dieser bei seiner Bestimmung des Willens der letzten Entscheidung den Willen der individuellen Staatsbürger als Gesetzgeber ausschließt. Marx stößt sich daran, dass Hegel „alle Attribute des konstitutionellen Monarchen im jetzigen Europa (...) zu absoluten Selbstbestimmungen des Willens“<sup>317</sup> macht. Somit verdreht Hegels Bestimmung des Monarchen nach Marx „die empirische Tatsache in ein metaphysisches Axiom“<sup>318</sup>; Hegel verschränke mit der Hervorhebung der Einzigartigkeit des Monarchen die Subjektivität der Souveränität mit deren Verkörperung in einem Individuum. Vielmehr dürfe die Subjektivität der Souveränität nicht mit deren Träger verwechselt werden. Marx stellt fest, dass Hegel dies aber tut, und zwar nur „um die ‚Idee‘ als ‚Ein Individuum‘ heraus zu konstruieren.“<sup>319</sup>

---

<sup>313</sup> Karl Marx, Kritik des Hegelschen Staatsrechts, MEW, Band 1, S.225, Dietz Verlag, Berlin, 2006. Vgl. MEGA, I, Band 2, S.25, Dietz Verlag, Berlin, 1982.

<sup>314</sup> Ebd.

<sup>315</sup> Karl Marx, Kritik des Hegelschen Staatsrechts, MEW, Band 1, S.226, Dietz Verlag, Berlin, 2006. Vgl. MEGA, I, Band 2, S.26, Dietz Verlag, Berlin, 1982.

<sup>316</sup> Ebd.

<sup>317</sup> Ebd.

<sup>318</sup> Ebd.

<sup>319</sup> Ebd.

---

In diesem Zusammenhang konzentriert sich Marxens Kritik besonders auf Hegels Anmerkung zu § 279 in den *Grundlinien*, worin Hegel seine Ansicht zum Problem des Trägers der Souveränität ausführlich behandelt. Die erste Sache, die Hegel in dieser Anmerkung erläutert, ist die Entwicklung des Begriffs „Persönlichkeit“ von der abstrakten Persönlichkeit des unmittelbaren Rechts bis hin zur Persönlichkeit des Staates in der Souveränität<sup>320</sup>. Doch interessiert sich Marx weniger für die logischen Momente in der Entwicklung des Begriffs „Persönlichkeit“. Außerdem verleugnet Marx auch ausdrücklich die von Hegel hervorgehobene Eigentümlichkeit der Wissenschaft, nämlich die dialektische Wiederholung eines Fundamentalbegriffs in verschiedenen Momenten. Hegels Deutung der Persönlichkeit des Staates erscheint Marx nichts anderes zu sein als eine weitere Bestätigung für Hegels Bestimmung des Monarchen als Gottmenschen. Als „persönifizierte Souveränität“<sup>321</sup> schließt der Monarch nach Marx „alle andern von dieser Souveränität und von der Persönlichkeit und vom Staatsbewußtsein“<sup>322</sup> aus. Was Hegel als Wesen des Monarchen formuliert, ist nach Marx nur die subjektive Willkür des Monarchen selbst. Es erinnert Marx an den Leitsatz des Absolutismus unter Ludwig XIV: „L'État, c'est moi!“<sup>323</sup>.

Zweitens geht Hegel in der Anmerkung zu § 279 auch auf die konkrete Bestimmung der Persönlichkeit des Staates ein. Hegel will dort die einzigartige Position des Monarchen belegen und auf das „Eins“ in der logischen Kategorie „Fürsichsein“ gründen<sup>324</sup>. Mit Verachtung gegen Hegels logische Bestimmungen sieht Marx diese Begründung nur als Hegels Verklärung für die Entfernung der Persönlichkeit von ihrem wahren Wesen an. Nach Marx wird das wahre Wesen der Persönlichkeit des Staates, also die Subjektivität der Souveränität, nicht mehr auf den einzigartigen Monarchen beschränkt. Vielmehr gründet sich dieses wahre Wesen auf vielen Personen, also auf die Vielheit der individuellen Personen im Staate. Für Marx ist das wahre Wesen der Persönlichkeit des Staates im Gattungslieben der lebendigen Menschen im Staate zu finden.

Die dritte Sache, die Hegel am Ende der Anmerkung zu § 279 behandelt, ist das Problem der Volkssouveränität innerhalb von ihm als „konstitutionell“ bezeichneten Monarchie. Hegel hebt seine Bestimmung der

---

<sup>320</sup> Siehe Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Anmerkung zu § 279, S.269, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2013. Vgl. Hegel, *Gesammelte Werke*, Band 14, Anmerkung zu § 279, S.232-233, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2009.

<sup>321</sup> Karl Marx, *Kritik des Hegelschen Staatsrechts*, MEW, Band 1, S.227, Dietz Verlag, Berlin, 2006. Vgl. MEGA, I, Band 2, S.27, Dietz Verlag, Berlin, 1982.

<sup>322</sup> Ebd.

<sup>323</sup> Siehe Karl Marx, *Kritik des Hegelschen Staatsrechts*, MEW, Band 1, S.227, Dietz Verlag, Berlin, 2006. Vgl. MEGA, I, Band 2, S.27-28, Dietz Verlag, Berlin, 1982.

<sup>324</sup> Siehe Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Anmerkung zu § 279, S.270, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2013. Vgl. Hegel, *Gesammelte Werke*, Band 14, Anmerkung zu § 279, S.233, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2009.

---

Volkssouveränität von anderen Vorstellungen ab, in denen sich das Volk, um selbst Träger der Souveränität zu sein, in einen Gegensatz zum Monarchen bringen muss. Demnach betont Hegel: „In einem Volke, das (...) als eine in sich entwickelte, wahrhaft organische Totalität gedacht wird, ist die Souveränität als die Persönlichkeit des Ganzen und diese in der ihrem Begriffe gemäßen Realität, als die Person des Monarchen.“<sup>325</sup> Es ist offenkundig, dass Hegel die Volkssouveränität nicht als Gegensatz zur Souveränität des Monarchen versteht, sondern als eine Erscheinungsform dieser Souveränität des Staates auffasst. Hegels Unterscheidung seiner Volkssouveränität von anderen Vorstellungen billigt Marx doch nicht; er hält sie für bodenlos: „Die ‚verworrenen Gedanken‘ und die ‚wüste Vorstellung‘ befindet sich hier allein auf der Seite Hegels“<sup>326</sup>. Darum verwirft Marx vollkommen, was Hegel zur Bestimmung des Volkes als „wahrhaft organische Totalität“ rechnet und als harmonisches Verhältnis zwischen Volk und Monarchen bezeichnet. Marx hält vielmehr mit seinem Standpunkt dagegen und betont, dass sich das Volk gegen den Monarchen stellt, wenn es um die Frage geht, wer der Träger der Souveränität im Staate sein soll.

Bei Erörterung der mit der Volkssouveränität verbundenen Probleme findet Marx sodann die Gelegenheit, um die Formen der politischen Verfassungen der Demokratie und der Monarchie und ihre Verhältnisse zueinander erneut zu bedenken. Marx verlangt für eine politische Verfassung eines Staates jeweils einen Träger der staatlichen Souveränität. Im Rahmen der schon alten Ausdifferenzierung der mit der Monarchie, der Aristokratie und der Demokratie verbundenen Probleme geht Marx davon aus, dass sich in den Differenzen der verschiedenen Verfassungsformen die Unterschiede in der Trägerschaft der staatlichen Souveränität widerspiegeln. Für Marx geht es bei seinen Überlegungen über die Formen der politischen Verfassung im Wesentlichen um die beiden Fragen: Welcher wirkliche Wille ist es, der als Wille der Souveränität im modernen Staat begriffen werden muss? Ist es der Wille des Volks oder ist es der des Monarchen? Diese Fragen führen Marx wieder auf Hegels Bestimmung des Monarchen zurück. Denn mit dessen Bestimmung identifiziert Hegel den persönlichen Willen des Monarchen mit dem wirklichen Willen der Souveränität des Staates. Hegel formuliert die Demokratie als eine Verfassungsform, die auf der Vielheit der individuellen Menschen als Bürger in der bürgerlichen Gesellschaft beruht. Zu den Prinzipien der bürgerlichen Gesellschaft gehört nach Hegel, dass die Menschen als gesellschaftliche Bürger zwar den allgemeinen Zweck des gesellschaftlichen Lebens und des Staatslebens erkennen können, sie ihn jedoch nur durch die besonderen Zwecke ihres eigenen Privatlebens erfahren und ihn

---

<sup>325</sup> Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, Anmerkung zu § 279, S.271-272, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2013. Vgl. Hegel, Gesammelte Werke, Band 14, Anmerkung zu § 279, S.234, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2009.

<sup>326</sup> Karl Marx, Kritik des Hegelschen Staatsrechts, MEW, Band 1, S.229, Dietz Verlag, Berlin, 2006. Vgl. MEGA, I, Band 2, S.29, Dietz Verlag, Berlin, 1982.

---

somit vermitteln, weil die Bürger nun einmal die Begrenztheit ihres Privatlebens nicht durchbrechen können. In Erkenntnis der bürgerlichen Gesellschaft folgert Hegel, dass der Wille des Volkes die Differenzen der Besonderheiten der individuellen Menschen widerspiegelt und sich darum keine einheitliche Subjektivität, wie z. B. sie die letzte Entscheidungsinstanz des Monarchen darstellt, aus den Prinzipien der bürgerlichen Gesellschaft entwickeln kann. Deswegen kann die bürgerliche Gesellschaft nach Hegel keine allgemeine Vereinigung zu einem Staat erreichen. Im Gegensatz zur Vielheit des von Hegel als Willkür bezeichneten Willens des Volkes schreibt er also der persönlichen Einzelheit des Monarchen und dessen Willen die Rolle des Trägers der Souveränität des Staates zu. Hegel begreift somit die natürliche Personalität des Monarchen als den einzigen Anfangspunkt für die Entfaltung der einheitlichen Souveränität des Staates in der sittlichen Welt des Geistes. Nach Hegel kann sich eine politische Verfassung, die ihrem Wesen nach die Einheit der Souveränität des Staates einschließt, nicht aus der bürgerlichen Gesellschaft, sondern nur aus der Idee des Staates selbst entwickeln; die verschiedenen Formen der politischen Verfassung seien daher nur Erscheinungsformen der einheitlichen Souveränität des Staates. Zur konkreten Bestimmung des Begriffs „Demokratie“ legt Hegel keinen besonderen Wert auf die in den neuzeitlichen Revolutionen gerade ausgebrochenen Forderungen nach moderner Demokratie. Vielmehr versteht er die Demokratie unter der Maßgabe, wie sie der Idee der einheitlichen Souveränität des Staates Gestalt zu geben vermag. Gerade das kritisiert Marx, dass Hegel die Demokratie nur als abstrakte Idee erfasst, als eine Verfassungsform, bei der er von ihrer Entwicklung aus den Revolutionen seiner Gegenwart absieht und stattdessen seine Überlegungen zur Vervollständigung der Gestaltung des Staatsbegriffs nur aus dem antiken Umkreis der Staatformen „Monarchie“, „Aristokratie“ und „Demokratie“ bezieht, um sie in seine Rechtsphilosophie einzuführen. Nach Marx hat Hegel die Demokratie so abstrakt bestimmt, um zu vermeiden, den Willen des Volkes als wirklichen Willen der Souveränität des Staates anzuerkennen. Für Marx erscheint dies als Mystifikation bei Hegels Antwort auf die Frage nach dem Willen der staatlichen Souveränität und als begriffliche Reduktion der wirklichen Macht des Volkes im Staate.

Über Bestimmung der Demokratie ist Marx ganz anderer Meinung. Indem Marx die Demokratie mit dem Volk, das, wie er meint, das Gattungsleben des Menschen in der Sphäre der Souveränität darstellt, eng verbindet, zeichnet er die Demokratie als „Verfassungsgattung“<sup>327</sup> aus. Für Marx gründet sich die Demokratie unmittelbar auf die empirische Allgemeinheit der individuellen Menschen und deren Leben. Diese empirische Allgemeinheit unterscheidet Hegel dagegen deutlich von der Allgemeinheit des Begriffs, die für ihn die eigentliche Wirklichkeit

---

<sup>327</sup> Karl Marx, Kritik des Hegelschen Staatsrechts, MEW, Band 1, S.230, Dietz Verlag, Berlin, 2006. Vgl. MEGA, I, Band 2, S.30, Dietz Verlag, Berlin, 1982.

---

darstellt. Für Hegel stellt die empirische Allgemeinheit demgegenüber nichts anderes als diejenige Vielheit der Menschen dar, die er unter die Einheit des Monarchen subsumiert. Dadurch wird bei Hegel auch die Demokratie der ideellen Souveränität, also der politischen Verfassung als Urform aller Verfassungsformen, unterworfen. Diese Unterwerfung der Demokratie als eine Form der politischen Verfassung stößt bei Marx auf entschiedenen Widerstand. Er hebt vielmehr die grundsätzliche Bedeutung der Volkssouveränität in der Demokratie hervor und behauptet, dass nur das Volk der wahre Ursprung aller Formen staatlicher Souveränität sei. Als Verfassungsgattung steht die Demokratie nach Marx weit über der Monarchie, die in Marxens Sicht nur eine der Daseinsweisen des Volkes<sup>328</sup> ist. Er stellt darum fest: „Die Demokratie ist das aufgelöste Rätsel aller Verfassungen. Hier ist die Verfassung nicht nur an sich, dem Wesen nach, sondern der Existenz, der Wirklichkeit nach in ihren wirklichen Grund, den wirklichen Menschen, das wirkliche Volk, stets zurückgeführt und als sein eignes Werk gesetzt.“<sup>329</sup> Mit dem „aufgelösten Rätsel aller Verfassungen“ deutet Marx an, dass er die Demokratie als Maßgabe bestimmt, nach der er alle anderen Verfassungsformen des Staates überprüft, inwiefern sie sich vom wirklichen Volk und von dem, was die Verfassung sein soll, distanzieren. In Rücksicht auf die Demokratie als Maßgabe verdeutlicht Marx: „...“, daß hier die Verfassung überhaupt nur ein Daseinsmoment des Volkes, daß nicht die politische Verfassung für sich den Staat bildet.“<sup>330</sup>

In Marxens Sicht ist die Demokratie zweifellos die eigentliche Gestalt der modernen Menschen. Die Eigentümlichkeit der Demokratie ist demnach „die wahre Einheit des Allgemeinen und Besondern“<sup>331</sup> der Menschen. Mit dieser wahren Einheit der Menschen negiert Marx eben die substantielle Einheit der Idee der politischen Verfassung in Hegels Rechtsphilosophie. Marx spricht dies auch mit Nachdruck aus: „Alle übrigen Staatsbildungen sind eine gewisse, bestimmte, besondere Staatsform.“<sup>332</sup> Marx weist darauf hin, dass die übrigen Staatsbildungen die natürlichen und gesellschaftlichen Daseinsweisen des wirklichen Menschen von dessen politischer Daseinsweise abtrennen, um einen politischen Staat aus der Natur und der Gesellschaft hervorzubringen. Bei dieser Trennung tritt bei diesen Staatsbildungen unumgänglich die Gefahr auf, dass die natürlichen und gesellschaftlichen Daseinsweisen des Menschen, die allgemein verbreitet sind, begrenzt werden. Außerdem gibt es hierbei nach Marx auch die Gefahr, dass man die besondere Daseinsweise des wirklichen Menschen in die allgemeine Daseinsweise verkehrt, sodass im politischen Staat ein besonderer

---

<sup>328</sup> Siehe Karl Marx, Kritik des Hegelschen Staatsrechts, MEW, Band 1, S.231, Dietz Verlag, Berlin, 2006. Vgl. MEGA, I, Band 2, S.30-31, Dietz Verlag, Berlin, 1982.

<sup>329</sup> Karl Marx, Kritik des Hegelschen Staatsrechts, MEW, Band 1, S.231, Dietz Verlag, Berlin, 2006. Vgl. MEGA, I, Band 2, S.31, Dietz Verlag, Berlin, 1982.

<sup>330</sup> Ebd.

<sup>331</sup> Ebd.

<sup>332</sup> Ebd.

---

Mensch die Allgemeinheit aller Menschen bestimmen kann<sup>333</sup>. Die Demokratie, die die wahre politische Einheit des Menschen darstellt, ist nach Marx in der Lage, die Gefahren der anderen Staatsbildungen zu vermeiden. Nach Marx kann die Demokratie alles Menschliche als das, was es ist, bewahren. Denn sie selbst ist nichts anderes als das wirkliche politische Leben des Menschen, als das wahre Wesen aller anderen Verfassungsformen. Mit Bezug auf alle formulierten Eigenschaften der Demokratie bestätigt Marx in seinem Fazit die Demokratie als Maßgabe aller Staatsformen: „Es versteht sich übrigens von selbst, daß alle Staatsformen zu ihrer Wahrheit die Demokratie haben und daher eben, soweit sie nicht die Demokratie sind, unwahr sind.“<sup>334</sup> Auf die Demokratie als Verfassungsgattung bezogen bestätigt sich, dass Marx die grundlegende Rolle der politischen Verfassung im Staat erfolgreich tilgt. Die politische Verfassung ist nach Marx nicht das, was den Staat für sich konstituiert, im Gegensatz zu Hegel, der so argumentiert, dass der Staat an und für sich bestehe und damit vernünftig sei. Vielmehr soll die Verfassung nach Marx ihrem Wesen nach, dem Volk nach, einen Staat gestalten. Es wird deutlich, dass Marx, indem er die Demokratie als Gattung aller Verfassungen des modernen Staates erkennt, auf theoretischer Ebene Hegels Vorstellung vom Verhältnis der Volkssouveränität zur Monarchie radikal negiert.

---

<sup>333</sup> Siehe Karl Marx, Kritik des Hegelschen Staatsrechts, MEW, Band 1, S.232, Dietz Verlag, Berlin, 2006. Vgl. MEGA, I, Band 2, S.32, Dietz Verlag, Berlin, 1982.

<sup>334</sup> Karl Marx, Kritik des Hegelschen Staatsrechts, MEW, Band 1, S.232, Dietz Verlag, Berlin, 2006.

---

### **3.1.3 Marxens Kritik an Hegels Bestimmung des Monarchen als eigentümlichen Menschen im Staate**

Nachdem Marx Hegels § 279 in *Grundlinien* und dessen Anmerkung durchgesehen und kritisiert hat, sieht er sich berechtigt, zu urteilen, dass Hegel falsch liege, wenn dieser den Monarchen als Träger der Souveränität, als Träger der substantiellen Einheit des Staates, begreift. Marx betont, dass Hegels logische Identifizierung der staatlichen Souveränität mit der Personalität des Monarchen sich nicht auf den wirklichen Monarchen und dessen Verhältnis zum Staat und zum Volk, sondern auf sein eigenes, für ihn selbst vorteilhaftes Wissen vom Volk als unorganischer Vielheit der Menschen und vom Monarchen als besonderem Individuum unter diesen Menschen gründet. Insbesondere, wenn Marx die Geschichte der neuzeitlichen Revolutionen als Maßgabe für die Gestaltung des Staates einführt, findet er keinen soliden Beweis in der wirklichen Welt dafür, wo die Volkssouveränität durch die Souveränität des Monarchen ersetzt worden wäre. Die Ursache, derentwegen Hegel den Monarchen zum Träger der Souveränität gemacht hat, verortet Marx in Hegels konkreten Bezeichnungen des Menschenbildes des Monarchen, also in Hegels Wissen vom Monarchen. Hierbei neigt Marx dazu, Hegels Modellierung der Eigenschaften des Monarchen aus dem individuellen Menschen als Entfremdung des Menschen von dessen eigenem Wesen zu verstehen. Er sieht bei Hegels Formulierung der fürstlichen Gewalt im Staate, wie Hegel aus den wirklichen Eigenschaften eines individuellen Menschen den Monarchen bildet und ihm Gestalt gibt, und wie Hegel diesen Monarchen mit politischen Eigentümlichkeiten ausstattet und ihn somit über den normalen Staatsbürger in der wirklichen Welt setzt. So widmet sich Marx weiter der Kritik des Hegelschen Wissens vom Monarchen.

Um darzustellen, wie Marx Hegels Bestimmung des Monarchen versteht, ist es erforderlich, zuvor Hegels einschlägige Passagen über die Eigenschaften des Monarchen in den entsprechenden Kapiteln seiner Rechtsphilosophie über die fürstliche Gewalt zu rekapitulieren. Aufgrund Hegels Ansicht, dass sich der Träger der Staatssouveränität in einem einzigen Menschen verkörpern soll, bestimmt er den Monarchen konkret als „unmittelbare Einzelheit“<sup>335</sup> der nur begrifflich gefassten fürstlichen Gewalt. Eine seine politischen Eigentümlichkeiten des Monarchen ist die „Bestimmung der Natürlichkeit“<sup>336</sup>, nämlich seine natürliche Geburt. Hegel gibt dieser Geburt eine außergewöhnliche Stellung für den Begriff

---

<sup>335</sup> Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 280, S.273, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2013. Vgl. Hegel, *Gesammelte Werke*, Band 14, § 280, S.236, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2009.

<sup>336</sup> Ebd.

---

„fürstliche Gewalt“: Die Geburt des Monarchen als Träger der Staatssouveränität verwirklicht nach Hegel die „Idee des von der Willkür Unbewegten“<sup>337</sup>, sodass die fürstliche Gewalt die Stabilität der Souveränität zu sichern vermag. Die Geburt des Monarchen und dessen Sukzession durch Vererbung können die Souveränität, wie Hegel argumentiert, von „der Möglichkeit, in die Sphäre der Besonderheit, deren Willkür, Zwecke und Ansichten herabgezogen zu werden, dem Kampf der Faktionen gegen Faktionen um den Thron, und der Schwächung und Zertrümmerung der Staatsgewalt“<sup>338</sup> befreien. Hierbei bezeichnet Hegel einen von Geschichtserfahrungen der politischen Konflikte abgeleiteten Inbegriff des Monarchen, der die politischen Tugenden zur Erhaltung der staatlichen Souveränität zu verwirklichen hat. Deswegen macht die „Idee des von der Willkür Unbewegten“, so Hegel, die „Majestät des Monarchen“<sup>339</sup> aus. Für Hegel offenbart erst diese Majestät des Monarchen, die durch dessen natürliche Geburt ermöglicht worden ist, die prinzipielle Vernünftigkeit der fürstlichen Gewalt, nämlich die Anstrengung und die Erhaltung des Staates als einer einheitlichen Totalität. Hegel betont dabei ausdrücklich, dass die Erkennbarkeit der Majestät des Monarchen mit seinem spekulativen Philosophieren und mit seiner philosophischen Methode verbunden sei: „(...)jede andere Weise der Untersuchung als die spekulative der unendlichen, in sich selbst begründeten Idee hebt an und für sich die Natur der Majestät auf.“<sup>340</sup> Damit bestätigt Hegel selbst, dass die Einsicht in die Majestät des Monarchen eine Folge der Anwendung seiner spekulativen Methode auf die fürstliche Gewalt ist. Hegel ist also selbst davon überzeugt, dass ohne seine spekulative Methode die Vernünftigkeit, die in der Natürlichkeit des Monarchen verborgen sei, nicht erkannt werden könne.

Diese Selbsteinsicht Hegels in die Verbindung seines Wissens von Monarchen mit seiner spekulativen Methode ist es, an der Marx seine Kritik an Hegel ansetzt. Hegels Bestimmung der Vernünftigkeit des Monarchen entlarvt Marx derart: „Auf der höchsten Spitze des Staats entschiede also statt der Vernunft die bloße Physis.“<sup>341</sup> Marxens Zweifel geht nicht an die Natürlichkeit der Geburt des Monarchen selbst, sondern an Hegels Verbindung dieser Natürlichkeit mit der Stabilität der Staatssouveränität und an Hegels Argument für den Monarchen als unmittelbare Einzelheit des Begriffs „die fürstliche Gewalt“. Unter der Bestimmung dieser unmittelbaren Einzelheit bleibt die natürliche Geburt des

---

<sup>337</sup> Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, § 281, S.274, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2013. Vgl. Hegel, Gesammelte Werke, Band 14, § 281, S.237, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2009.

<sup>338</sup> Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, § 281, S.274-275, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2013. Vgl. Hegel, Gesammelte Werke, Band 14, § 281, S.237, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2009.

<sup>339</sup> Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, § 281, S.274, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2013. Vgl. Hegel, Gesammelte Werke, Band 14, § 281, S.237, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2009.

<sup>340</sup> Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, Anmerkung zu § 281, S.275, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2013. Vgl. Hegel, Gesammelte Werke, Band 14, Anmerkung zu § 281, S.237, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2009.

<sup>341</sup> Karl Marx, Kritik des Hegelschen Staatsrechts, MEW, Band 1, S.235, Dietz Verlag, Berlin, 2006. Vgl. MEGA, I, Band 2, S.34, Dietz Verlag, Berlin, 1982.

---

Monarchen nach Marx in der Tat nicht mehr als das, was sie wirklich ist. Vielmehr wird diese Geburt von ihrer Wirklichkeit in die höchste Abstraktion des Staates dadurch entfremdet wird, dass Hegel mit seinem spekulativen Philosophieren das Werden der Souveränität zum Monarchen in der Analogie zum logischen Vorgang des unmittelbaren Übersetzens des Willens ins Handeln versteht<sup>342</sup>. Hegels Anwendung der Analogie erscheint Marx als unerkennbar, deshalb auch als mystisch, weil Marx gar kein Interesse für diejenige begriffliche Vollständigkeit der fürstlichen Gewalt hat, die Hegel auf der logischen Folge von Einzelheit, Besonderheit und Allgemeinheit gründet. Bei Hegels Analogie sieht Marx nur die Willkür eines Philosophen, die wirkliche Mitte zwischen der Staatssouveränität und deren Träger zu ersetzen, damit ein abstraktes Ideal des Trägers der Staatssouveränität eingeführt werden kann. Demnach sieht Marx Hegels Argument für die Bestimmung des Monarchen auch als beliebige Erfindung an: „Das Mittel ist der absolute Wille und das Wort des Philosophen, der Besondere Zweck ist wieder der Zweck des philosophierenden Subjekts, den erblichen Monarchen aus der reinen Idee zu konstruieren. Die Verwirklichung des Zwecks ist die einfache Versicherung Hegels.“<sup>343</sup> In deutlichem Kontrast zum wirklichen Zweck der Souveränität steht bei Hegel nur „der Zweck des philosophierenden Subjekts“.

Hegel stellt die begriffliche Vollständigkeit der fürstlichen Gewalt in deren logischer Entwicklung von dem Monarchen als unmittelbarer Einzelheit über die „oberste beratende Stellen und Individuen“<sup>344</sup> als vermittelnde Besonderheit bis hin zu demjenigen Verhältnis als vereinigende Allgemeinheit, das das persönliche Denken des Monarchen mit der Totalität aller Gesetze im Staate verbindet<sup>345</sup>. Von dieser Vollständigkeit her kann man näher sehen, wie Hegel den Monarchen in einen organischen Rechtsstaat, also in die von ihm bestimmte konstitutionelle Monarchie, einfügt. Für Hegel bedeutet der Monarch als unmittelbare Einzelheit nur es, dass sich die Einheit des Staates, sei sie in Bezug auf die Staatssouveränität oder auf den Staatsorganismus, im Monarchen verkörpert. Hegel macht somit den selbstbestimmenden Monarchen zu einem völlig subjektiven Moment, das nichts anders als den Willen zur Entscheidung zu seinem Inhalt hat. Deshalb bedarf der Monarch nach dem objektiven Wissen von allen Staatsangelegenheiten. Nach

---

<sup>342</sup> Siehe Karl Marx, Kritik des Hegelschen Staatsrechts, MEW, Band 1, S.235-236, Dietz Verlag, Berlin, 2006; vgl. MEGA, I, Band 2, S.35-36, Dietz Verlag, Berlin, 1982. Auch siehe Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, Anmerkung zu § 280, S.273-274, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2013; vgl. Hegel, Gesammelte Werke, Band 14, Anmerkung zu § 280, S.236, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2009.

<sup>343</sup> Karl Marx, Kritik des Hegelschen Staatsrechts, MEW, Band 1, S.236, Dietz Verlag, Berlin, 2006. Vgl. MEGA, I, Band 2, S.36, Dietz Verlag, Berlin, 1982.

<sup>344</sup> Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, § 283, S.277, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2013. Vgl. Hegel, Gesammelte Werke, Band 14, § 283, S.239, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2009.

<sup>345</sup> Siehe Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, § 285, S.278, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2013. Vgl. Hegel, Gesammelte Werke, Band 14, § 285, S.239, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2009.

---

Hegel verbindet der Monarch gerade durch dieses Bedürfnis mit dem zweiten Moment der fürstlichen Gewalt, also mit den „beratenden Stellen und die Individuen“ für den Monarchen. Als Besonderheit der fürstlichen Gewalt ist das zweite Moment unentbehrlich für den Monarchen, weil sie als Vermittlung der objektiven Sachen zur subjektiven Entscheidung des Monarchen funktionieren. Die Entwicklung der fürstlichen Gewalt vollendet sich im Verhältnis des Monarchen zum organischen Ganzen der Verfassung, zum Staatsorganismus<sup>346</sup>. In diesem Verhältnis etabliert der Monarch seine Sukzession durch die Institutionen der Verfassung, und die Verfassung beweist sich als Voraussetzung der fürstlichen Gewalt.

Gegenüber Hegels Darstellung der begrifflichen Vollständigkeit der fürstlichen Gewalt kritisiert Marx hauptsächlich an dem letzten Moment „das an und für sich seiende Allgemeine“, das Hegel als Vereinigung zwischen dem Monarchen und der Totalität der Verfassung bestimmt. Für Marx ist der Monarch vom anderen Wesen als Wesen der Verfassung: „In einem vernünftigen Organismus kann nicht der Kopf von Eisen und der Körper von Fleisch sein. Damit die Glieder sich erhalten, müssen sie ebenbürtig, von einem Fleisch und Blut sein. Aber der erbliche Monarch ist nicht ebenbürtig, er ist aus anderm Stoff.“<sup>347</sup>. Mit seiner Einsicht in die Eigentümlichkeit des erblichen Monarchen weist Marx zunächst darauf hin, dass die erbliche Sukzession des Monarchen von ihrem Wesen her nichts anderes als ein geschichtlicher Beitrag des Mittelalters ist. Durch die erbliche Sukzession kann der erbliche Monarch nach Marx in der Tat keine substantielle Einheit aller Glieder des modernen Staatsorganismus tragen. Denn der erbliche Monarch als Beitrag des Mittelalters kann nicht mit dem wirklichen modernen Staatsorganismus übereinstimmen. Das Wesen des Monarchen ist nach Marx einfach der einzelne Mensch, aber das Wesen des Trägers der Souveränität im modernen Staate sind Viele Menschen; es sei das Volk als Träger der Souveränität zu bestimmen. Die Forderung, die beiden unterschiedlichen Wesen zu vermischen, und die weitere Überforderung, diese Vermischung als vernünftig zu rechtfertigen, bezeichnet Marx als Kernprobleme in Bestimmungen des Monarchen bei Hegel. Dabei bestätigt Marx auch deutlich, dass sich die unangemessenen Bestimmungen des Monarchen bei Hegel auf das Wissen von den individuellen Menschen im Staate, nämlich auf das Wissen vom Monarchen als individueller Mensch und das Wissen von den individuellen Menschen des Volkes beziehen muss.

---

<sup>346</sup> Im Zusatz zu § 279 lautet die Erläuterung zum Verhältnis des Monarchen zu beratenden Individuen und zum Ganzen der Verfassung so: „Hiermit soll nicht gesagt sein, daß der Monarch willkürlich handeln dürfe: vielmehr ist er an den konkreten Inhalt der Beratungen gebunden, und wenn die Konstitution fest ist, so hat er oft nicht mehr zu tun, als seinen Namen zu unterschreiben. Aber dieser Name ist wichtig: es ist die Spitze, über die nicht hinausgegangen werden kann.“ Hegel, Werke. Band 7, Zusatz zu § 279, S.449, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1989.

<sup>347</sup> Karl Marx, Kritik des Hegelschen Staatsrechts, MEW, Band 1, S.239, Dietz Verlag, Berlin, 2006. Vgl. MEGA, I, Band 2, S.39, Dietz Verlag, Berlin, 1982.

---

Mit Blick auf Hegels Wissen vom individuellen Menschen im Staate lässt Marx die Zusammenfassung für die Kritik der Hegelschen Bestimmungen der fürstlichen Gewalt noch einmal auf die Passage über Volkssouveränität in Hegels Anmerkung zu § 279 in *Grundlinien* zurückgehen. Bei dieser Passage geht es nicht nur um Hegels Erläuterung zu seiner logischen Bestimmung des Monarchen als Träger der Souveränität, sondern auch um sein Verständnis über die „immanente Entwicklung einer Wissenschaft“<sup>348</sup>. Für Marx bezieht sich die Passage über Volkssouveränität auf diejenigen Stellen, an denen Hegel sein problematisches Wissen vom Menschen für einen modernen Staat und die Wurzel der Entfremdung des Menschen vollkommen offenlegt. Das Problem dieses Wissens vom Menschen stellt sich nach Marx konkret in Hegels Formulierung des Verhältnisses zwischen dem Begriff „Person“ und dem Begriff „Persönlichkeit“ für die Bestimmung der fürstlichen Gewalt dar. Hegels Formulierung dieses Verhältnisses lautet so: „Eine sogenannte moralische Person, Gesellschaft, Gemeinde, Familie, so konkret sie in sich ist, hat die Persönlichkeit nur als Moment, abstrakt in ihr; sie ist darin nicht zur Wahrheit ihrer Existenz gekommen; der Staat aber ist eben diese Totalität, in welcher die Momente des Begriffs zur Wirklichkeit nach ihrer eigentümlichen Wahrheit gelangen.“<sup>349</sup> Angesichts dieses Zitats beruht die Persönlichkeit zwar auf den konkreten Bestimmungen der Person, aber sie erhält zugleich ihre Unabhängigkeit von der Person. Als unabhängiger Begriff verweist die Persönlichkeit bei Hegel auf eine höhere Bestimmung als die konkreten Bestimmungen der Person, auf eine Totalität, „in welcher die Momente des Begriffs zur Wirklichkeit nach ihrer eigentümlichen Wahrheit gelangen“<sup>350</sup>. Demnach besteht bei Hegel die vollständige Verwirklichung der Persönlichkeit nicht in den konkreten Wirklichkeiten der Person in der Familie oder in der bürgerlichen Gesellschaft, sondern in der Abstraktheit des Staates. Durch diese Verortung der vollständigen Verwirklichung der Persönlichkeit in der Abstraktheit des Staates begründet Hegel auf die logische Weise seine Bestimmung des Monarchen als Träger der Souveränität. Nach Hegel verkörpert die Position des Monarchen in der Rechtsphilosophie gerade den Verknüpfungspunkt der Verwirklichung der Persönlichkeit mit der Abstraktheit des Staates. Deswegen vereinigt nichts anderes als das logische Verhältnis zwischen Person und Persönlichkeit die Volkssouveränität mit der Souveränität des Monarchen.

Gegenüber Hegels Begründung des Monarchen durch das logische Verhältnis zwischen Person und Persönlichkeit erkennt Marx zunächst, dass Hegels

---

<sup>348</sup> Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Anmerkung zu § 279, S.269, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2013. Vgl. Hegel, *Gesammelte Werke*, Band 14, Anmerkung zu § 279, S.232, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2009.

<sup>349</sup> Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Anmerkung zu § 279, S.270, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2013. Vgl. Hegel, *Gesammelte Werke*, Band 14, Anmerkung zu § 279, S.233, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2009.

<sup>350</sup> Ebd.

---

Verbindung zwischen der Verwirklichung der Persönlichkeit und der Abstraktheit des Staates zu einer Vermischung der Volkssouveränität mit der Nationalität führt. Diese Vermischung begreift Marx eigentlich als Degradierung der individuellen Menschen, die ein Volk ausmachen, das einem Staat und dessen Souveränität zugrunde liegt; es ist nämlich die Degradierung der wirklichen lebendigen Menschen zu abstrakten Menschen in einer begrifflich unbestimmten Nationalität des Staates. Dazu kritisiert Marx, dass Hegel, indem er eine außerhalb der empirischen und wirklichen Person stehende Begriffsvollständigkeit für die Verwirklichung der Persönlichkeit setzt, eigentlich eine philosophische Wirklichkeit erfindet und sogleich diese an die Stelle der konkreten wirklichen Person treten lässt. Anders als Hegels Auffassung von der Vereinigung der Volkssouveränität mit der Souveränität des Monarchen durch das logische Verhältnis zwischen Person und Persönlichkeit macht Marx deutlich: „In Wahrheit hat die abstrakte Person erst in der moralischen Person, Gesellschaft, Familie etc. ihre Persönlichkeit zu einer wahren Existenz gebracht. Aber Hegel faßt Gesellschaft, Familie etc., überhaupt die moralische Person, nicht als die Verwirklichung der wirklichen, empirischen Person, sondern als wirkliche Person, die aber das Moment der Persönlichkeit erst abstrakt in ihr hat. Daher kommt bei ihm auch nicht die wirkliche Person zum Staat, sondern der Staat muß erst zur wirklichen Person kommen. Statt daß daher der Staat als die höchste Wirklichkeit der Person, als die höchste soziale Wirklichkeit des Menschen, wird ein einzelner empirischer Mensch, wird die empirische Person als die höchste Wirklichkeit des Staats hervorgebracht.“<sup>351</sup> Aus diesem Zitat wird deutlich, dass diejenige philosophische Wirklichkeit der Persönlichkeit, die Hegel in die Bestimmung der fürstlichen Gewalt einführt, nicht nur den Staat, sondern auch die Menschen von ihrem eigenen Wesen entfremdet. Marx bestätigt nun, dass Hegels Erfindung der vollständigen Wirklichkeit der Persönlichkeit nichts anders als eine Wiederholung der logischen Verkehrung des Verhältnisses zwischen Subjekt und Prädikat ist. Da die Degradierung der wirklichen Person in die Abstraktheit der Nationalität bei Hegel immer mit der Hervorhebung des Monarchen gegenüber den anderen Menschen verbunden ist, sieht Marx sich auch berechtigt, jene Degradierung und diese Hervorhebung als verfehlte Auswirkungen der spekulativen Methode auf die empirische Welt, also als Auswirkungen der Entfremdung, zu begreifen; für Marx verkörpern sie also die Eigentümlichkeit der „Verkehrung des Subjektiven in das Objektive und des Objektiven in das Subjektive“<sup>352</sup> in Hegels spekulativer Methode.

Mit seiner Kritik an Hegels Bestimmung der Volkssouveränität kennzeichnet Marx die wesentliche Distanz zwischen Hegel und ihm selbst: Hegel will „die

---

<sup>351</sup> Karl Marx, Kritik des Hegelschen Staatsrechts, MEW, Band 1, S.240, Dietz Verlag, Berlin, 2006. Vgl. MEGA, I, Band 2, S.40, Dietz Verlag, Berlin, 1982.

<sup>352</sup> Ebd.

---

Lebensgeschichte der abstrakten Substanz, der Idee, schreiben“<sup>353</sup>, aber er selbst will nur die Lebensgeschichte des wirklichen empirischen Menschen schreiben; Hegel erkennt, dass „die menschliche Tätigkeit etc. als Tätigkeit und Resultat eines andern erscheinen muß“<sup>354</sup>, aber er selbst erkennt die menschliche Tätigkeit nur als das, was der Mensch tut; Hegel will „das Wesen des Menschen für sich, als eine imaginäre Einzelheit, statt in seiner wirklichen, menschlichen Existenz wirken lassen“<sup>355</sup>, aber er selbst will das Wesen des Menschen nur in dessen wirklicher Existenz wirken lassen. Mit solcher Distanz kann Marx offenbar keinesfalls Hegels Wissen vom Menschen für einen modernen Staat anerkennen. Die Gefahr der Hegelschen Verkehrung des Subjektiven in das Objektive und des Objektiven in das Subjektive ist nach Marx die Entstellung der Wirklichkeit und Wahrheit der empirischen Welt des Menschen. Indem Marx Hegels Bestimmungen des Monarchen in die Geschichte versetzt und diesen Monarchen mit den geschichtlichen Figuren vergleicht, erkennt Marx sogleich, dass gerade wegen dieser Entstellung der Wirklichkeit und Wahrheit Hegel in der Tat keinen neuen Inhalt für die konstitutionelle Monarchie gewinnen kann. Vielmehr habe Hegel nur es getan, um seinem alten mittelalterlichen Inhalt eine neue Form, nämlich „eine philosophische Form, ein philosophisches Attest“<sup>356</sup> zu geben. Für Marx ist es unvermeidbar, dass die „philosophische Form“ und das „philosophische Attest“ von Hegel schließlich zur Verklärung des Monarchen als Gottmenschen fällt. Denn die Argumente, mit denen Hegel philosophisch den Monarchen begründet, scheinen Marx nur als kluger Neologismus; sie führen die anachronistische Elemente in die Formulierung des modernen Staates ein, und zwar philosophisch.

Für Hegel ist die Grundlage der Souveränität also die Idee der politischen Verfassung. Hegels Formulierung der Souveränität konzentriert sich deshalb darauf, wie sich die Idee der politischen Verfassung aus den verschiedenen Momenten des Staates ableitet, die nicht nur die Ideen über den Staat und die Staatsangelegenheiten, sondern auch die existentiellen Institutionen des Staates betreffen. Diese Auffassung von der Grundlage der Souveränität lässt Hegel dazu kommen, so denkt Marx, anstelle der individuellen Menschen einen übermenschlichen Begriff des Monarchen als einzigartigen Menschen zu finden, der für Hegel die Rolle des Subjekts einnimmt und an die Stelle des wahren Subjekts der Souveränität tritt. Für Marx dagegen ist die wahre Grundlage der Souveränität das wirkliche Leben der individuellen Menschen, die das Volk für den Staat ausmachen. In Gegensatz zum Monarchen als Gottmenschen verdeutlicht

---

<sup>353</sup> Karl Marx, Kritik des Hegelschen Staatsrechts, MEW, Band 1, S.240-241, Dietz Verlag, Berlin, 2006. Vgl. MEGA, I, Band 2, S.40, Dietz Verlag, Berlin, 1982.

<sup>354</sup> Karl Marx, Kritik des Hegelschen Staatsrechts, MEW, Band 1, S.241, Dietz Verlag, Berlin, 2006. Vgl. MEGA, I, Band 2, S.40, Dietz Verlag, Berlin, 1982.

<sup>355</sup> Ebd.

<sup>356</sup> Karl Marx, Kritik des Hegelschen Staatsrechts, MEW, Band 1, S.241, Dietz Verlag, Berlin, 2006. Vgl. MEGA, I, Band 2, S.43, Dietz Verlag, Berlin, 1982.

---

Marx sein eigenes Wissen vom Menschen: „Der Mensch bleibt immer das Wesen aller dieser Wesen, aber diese Wesen erscheinen auch als seine wirkliche Allgemeinheit, daher auch als das Gemeinsame.“<sup>357</sup> Hegels Argument für den Monarchen als Träger der Souveränität kann Marx gar nicht überzeugen. An Hegels abstrakter Bestimmung des vernünftigen Willens des Monarchen sieht Marx nur ein Argument für die subjektive Willkür des Monarchen. Und mit Blick auf die echte Grundlage der Souveränität des Staates im Volk kommt Marx näher dazu, Hegels Behauptung für die Vernünftigkeit des Monarchen wieder zu bedenken. Hierbei beurteilt Marx, was Hegel als eigentümliche Vernünftigkeit des Monarchen nennt, sei nur etwas „Mystisches und Tiefes“<sup>358</sup>. Die Vernünftigkeit des Monarchen erscheint Marx nicht als solide Ausarbeitung der Wirklichkeit und Wahrheit des Staates, sondern als ein illusorisches Resultat der Arbeit eines Philosophen zu sein. So betont Marx weiter, dass Hegels Bestimmung des vernünftigen Monarchen in seiner Abstraktheit nicht nur den natürlichen Willen des Monarchen, sondern auch den wirklichen Willen der Souveränität entstellt, dass die philosophischen Mystifikationen des Wesens der Monarchie den wahren Bezug zu den wirklichen Gegenständen verstellen. Das Wesen der Monarchie bei Hegel beruht nach Marx nicht auf dem echten wirklichen Willen der individuellen Menschen, sondern nur auf einem Willen, der aus dem Wort eines Philosophen entwickelt wird.

Gegenüber den philosophischen Illusionen vom Monarchen kommt Marx auch dazu, Hegels Verbindung des Trägers der Souveränität mit der Bestimmung des politischen Lebens des Menschen anzuzweifeln. Er nimmt wahr, dass sich das Problem des Trägers der Souveränität bei Hegel auf dessen Auffassung vom Verhältnis des natürlichen und gesellschaftlichen Lebens zum politischen Leben des Menschen bezieht. Was das politische Leben des Menschen betrifft, nimmt Marx an, dass die Bestimmung des Menschen als Staatsbürger sich nur als eine Abstraktion vom Bürger erweist, der in der Familie und der bürgerlichen Gesellschaft lebt. Für Marx ist es eine bereits anerkannte sachliche Wahrheit, dass die Bestimmungen des Menschen als natürlicher Mensch und als gesellschaftlicher Bürger die Grundlage der Bestimmung des Staatsbürgers ausmachen. Mit Bezug auf das Wissen von der Grundlage des politischen Lebens des Menschen findet Marx aber in Hegels Bestimmung des Monarchen, dass die Bestimmung des Monarchen in einem Gegensatz zu den Bestimmungen des Menschen als natürlicher Mensch und als gesellschaftlicher Bürger gestellt wird, indem Hegel die politischen Ansprüche und Bedürfnisse des Monarchen von den Ansprüchen und Bedürfnissen des natürlichen und gesellschaftlichen Menschen isoliert. Nach Marx will Hegel durch diese Isolierung des Monarchen beweisen: „daß die Staatssubjektivität, die Souveränität, der Monarch ‚wesentlich‘ ist, ‚als

---

<sup>357</sup> Ebd.

<sup>358</sup> Ebd.

---

dieses Individuum abstrahiert von allem andern Inhalte und dieses Individuum, auf unmittelbare natürliche Weise, durch die natürliche Geburt, zur Würde des Monarchen bestimmt.“<sup>359</sup> Gegenüber Hegels Absicht betont Marx jedoch: „Hegel hat bewiesen, daß der Monarch geboren werden muß, woran niemand zweifelt, aber er hat nicht bewiesen, daß die Geburt zum Monarchen macht.“<sup>360</sup> Hegels Behauptung, dass die Isolierung des Monarchen vom natürlichen und gesellschaftlichen Menschen als einen „Übergang vom Begriff der reinen Selbstbestimmung in die Unmittelbarkeit des Seins und damit in die Natürlichkeit“<sup>361</sup> zu sehen sei, zählt Marx zu einer der Mystifikationen des Monarchen als Träger der Souveränität. Diese Entlarvung der Isolierung des Monarchen lässt Marx seine Einsicht in die Scheinbarkeit der konstitutionellen Monarchie bei Hegel bestätigen: „daß mit dem erblichen Monarchen an die Stelle der sich selbst bestimmenden Vernunft die abstrakte Naturbestimmtheit nicht als das, was sie ist, als Naturbestimmtheit, sondern als höchste Bestimmung des Staats tritt, daß dies der positive Punkt ist, wo die Monarchie den Schein nicht mehr retten kann, die Organisation des vernünftigen Willens zu sein.“<sup>362</sup> Dort, wo Marx Hegels Isolierung des Monarchen vom natürlichen und gesellschaftlichen Menschen entdeckt, hebt Marx also wieder hervor, was er vorher in seiner Kommentierung zu den Einführungsabschnitten des Hegelschen Staatsbegriffs bereits bemerkt und kritisiert hat, nämlich: Hegels Auffassung von der Entwicklung eines Begriffs habe nicht nur die Entfremdung der empirischen Tatsachen von deren Wesen, sondern auch die Entfremdung der Bestimmungen des Begriffs selbst von dessen empirischen Tatsachen zur Folge. Hierbei wird dies konkret dargestellt: Wenn die Bestimmungen des Monarchen bei Hegel wegen der Isolierung vom natürlichen und gesellschaftlichen Menschen nur als ideale, erst noch zu verwirklichende und deshalb formelle Bestimmungen bleiben dürfen, so findet Marx Hegels Art zu philosophieren überflüssig: Hegels Philosophieren gestalte nur den idealen, übermenschlichen Schein für den existentiellen erblichen Monarchen. Für Marx ist aber dieser seinem Wesen nach ebenbürtig mit anderen natürlichen und gesellschaftlichen Menschen; der erbliche Monarch könne in der Tat die Eigenschaften des individuellen Menschen, deren negativen Wirkungen nach Hegel zum Bruch oder zur „Dialektik der bürgerlichen Gesellschaft“ führen, nicht durch die von Hegel formulierten Bestimmungen des politischen Lebens überwinden. Deshalb findet Marx keinen hinreichenden Grund

---

<sup>359</sup> Karl Marx, Kritik des Hegelschen Staatsrechts, MEW, Band 1, S.234, Dietz Verlag, Berlin, 2006. Vgl. MEGA, I, Band 2, S.34, Dietz Verlag, Berlin, 1982.

<sup>360</sup> Karl Marx, Kritik des Hegelschen Staatsrechts, MEW, Band 1, S.235, Dietz Verlag, Berlin, 2006. Vgl. MEGA, I, Band 2, S.34, Dietz Verlag, Berlin, 1982.

<sup>361</sup> Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, Anmerkung zu § 280, S.273, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2013; vgl. Hegel, Gesammelte Werke, Band 14, Anmerkung zu § 280, S.236, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2009. Auch siehe Karl Marx, Kritik des Hegelschen Staatsrechts, MEW, Band 1, S.235, Dietz Verlag, Berlin, 2006; vgl. MEGA, I, Band 2, S.35, Dietz Verlag, Berlin, 1982.

<sup>362</sup> Karl Marx, Kritik des Hegelschen Staatsrechts, MEW, Band 1, S.235, Dietz Verlag, Berlin, 2006. Vgl. MEGA, I, Band 2, S.35, Dietz Verlag, Berlin, 1982.

---

bei Hegel, den Monarchen einfach durch dessen „unmittelbare Natürlichkeit“ aus dem Volk im Staate hervorzuheben.

Marxens Kritik an Hegels Isolierung des Monarchen vom natürlichen und gesellschaftlichen Menschen legt auch die Unterscheidung zwischen der Marxschen und Hegelschen Auffassung von den Begriffen oder den abstrakten Gedanken in einer Wissenschaft deutlich offen. Nach Marx sollen die Begriffe oder die abstrakten Gedanken auf dem wirklichen Leben des individuellen Menschen beruhen und sich jeweils auf deren Leben beziehen, damit die Gedanken ihre sachliche Wahrheit gewinnen. Weder durch eine höhere, über dem Menschen stehende Substanz noch durch eine außerhalb des Menschen bestehende Idee, sondern nur durch den Menschen selbst soll, so ist Marx überzeugt, die primäre Maßgabe für die Begriffe oder die Gedanken offenbart werden. Gerade aufgrund der Betonung des Menschen als Quelle der Maßgabe des Denkens hat sich Marxens Auffassung von den Begriffen oder den abstrakten Gedanken in der Tat von der Hegelschen Auffassung unterschieden. Bei Hegel werden die Begriffe oder die abstrakten Gedanken nicht von einer empirischen Welt des Menschen her, sondern von einem System der Vernunftbegriffe her, also von der selbstbezogenen Vernunft her bestimmt werden. Die Unterscheidung zwischen der Marxschen und Hegelschen Auffassung von den Begriffen oder den abstrakten Gedanken distanziert auch Marxens Erwartung von einer wissenschaftlichen Methode von der Hegelschen Methode. Marx sieht also die Methode der Hegelschen Rechtsphilosophie nicht mehr als wissenschaftliche Methode an, sondern als Allegorie, die nach Marx nichts mehr mit der empirischen Wirklichkeit und Wahrheit der Sache zu tun hat. In Sinne der Allegorie erscheint Hegels Methode der nach Marx vielmehr als die Widerspiegelung einer erfundenen allgemeinen Idee in die empirische Welt: „Da es eigentlich nur um eine Allegorie, nur darum zu tun ist, irgendeiner empirischen Existenz die Bedeutung der verwirklichten Idee beizulegen, so versteht es sich, daß diese Gefäße ihre Bestimmung erfüllt haben, sobald sie zu einer bestimmten Inkorporation eines Lebensmomentes der Idee geworden sind.“<sup>363</sup> Mit der Enthüllung, dass die Methode der Hegelschen Rechtsphilosophie nichts anderes als Allegorie sei, stellt Marx ebenso fest, dass die erfundene allgemeine Idee die Ursache für die in der Hegelschen Rechtsphilosophie feststellbaren Entfremdungen ist: „Das Allgemeine erscheint daher überall als ein Bestimmtes, Besonderes, wie das Einzelne nirgends zu seiner wahren Allgemeinheit kommt.“<sup>364</sup> Marx macht deutlich, dass die Gegenstände der Gedanken, seien sie abstrakt oder empirisch, unter Hegels Maßgabe der erfundenen Idee gestellt und durch seine philosophische Methode von ihrer eigenen Wirklichkeit entfremdet werden und damit unwahr werden. Für Marx ist

---

<sup>363</sup> Karl Marx, Kritik des Hegelschen Staatsrechts, MEW, Band 1, S.241, Dietz Verlag, Berlin, 2006. Vgl. MEGA, I, Band 2, S.43, Dietz Verlag, Berlin, 1982.

<sup>364</sup> Ebd.

---

in Hegels logischer Entwicklung der erfundenen allgemeinen Idee die Entfremdung der Gegenstände von ihrem wahren Wesen unvermeidbar: „Am tiefsten, spekulativsten erscheint es daher notwendig, wenn die abstraktesten, noch durchaus zu keiner wahren sozialen Verwirklichung gereiften Bestimmungen, die Naturbasen des Staats, wie die Geburt (beim Fürsten) oder das Privateigentum (im Majorat) als die höchsten, unmittelbar Mensch gewordenen Ideen erscheinen.“<sup>365</sup> Marx beendet seine Kritik an Hegels Bestimmungen des Monarchen in seiner Entlarvung der Probleme der Hegelschen Methode. Nach Marx kann die spekulative Philosophie oder das metaphysische Denken den richtigen Weg zur wahren Erkenntnis des Staates nicht begreifen: „Der wahre Weg wird auf den Kopf gestellt. Das Einfachste ist das Verwickeltste und das Verwickeltste das Einfachste. Was Ausgang sein sollte, wird zum mystischen Resultat, und was rationelles Resultat sein sollte, wird zum mystischen Ausgangspunkt.“<sup>366</sup>

---

<sup>365</sup> Karl Marx, Kritik des Hegelschen Staatsrechts, MEW, Band 1, S.242, Dietz Verlag, Berlin, 2006. Vgl. MEGA, I, Band 2, S.43, Dietz Verlag, Berlin, 1982.

<sup>366</sup> Ebd.

---

## **3.2 Marxens Kritik an der Regierungsgewalt als Vermittlung der Souveränität zu deren Verwirklichung**

### **3.2.1 Die Position der Regierungsgewalt in Hegels Rechtsphilosophie**

In Hegels Rechtsphilosophie bezieht sich die Regierungsgewalt auf die Verwirklichung der Selbstbestimmung des Trägers der Souveränität, mit Hegels eigenem Wort, auf die „Ausführung und Anwendung der fürstlichen Entscheidungen“<sup>367</sup>. Aus der Formulierung in § 287 in *Grundlinien* ist zu folgern, dass Hegels Begriff „Regierungsgewalt“ gerade die Entwicklung der Idee der Staatssouveränität von deren unmittelbaren Einheit im Monarchen bis hin zu besonderen Wirklichkeiten dieser Souveränität in der existenziellen Welt betrifft. Hegel rechnet die „Ausführung und Anwendung der fürstlichen Entscheidungen“ näher zum „Geschäft der Subsumtion“<sup>368</sup>. Denn wie das Geschäft des Richters und der öffentlichen Verwaltung, die Hegel mit dem Begriff „Polizei“ bezeichnet, müssen diese Ausführung und Anwendung die konkreten und besonderen Angelegenheiten des Menschen als besonderer Bürger unter die Sphäre der allgemein gültigen Staatsmacht und Gesetze subsumieren. Die unmittelbare Einheit der Souveränität stellt sich konkreter, so bestimmt Hegel, in der „Festhaltung des allgemeinen Staatsinteresses und des Gesetzlichen in diesen besonderen Rechten und die Zurückführung derselben auf jenes“<sup>369</sup> dar. Solche Festlegung und Zurückführung machen also den Hauptinhalt der Bestimmungen der Regierungsgewalt als Verwirklichung der Souveränität aus.

Angesichts der Formulierung Hegels für das „Geschäft der Subsumtion“ umfasst die Regierungsgewalt hauptsächlich zwei Seiten: die eine ist das Verhältnis des Staates zum Bürger, die andere ist das Verhältnis des individuellen Staatsbürgers zum Staat. Nach Hegel soll die Regierungsgewalt zwischen dem Staat und dem Menschen dadurch vermitteln, dass diese die Verhältnisse des allgemeinen Interesses des Staates zum persönlichen Privatinteresse und zum gesellschaftlichen Korporationsinteresse verdeutlicht und festsetzt. Die der Vermittlungsfunktion entsprechende Aufgabe des Begriffs „Regierungsgewalt“ ist nach Hegel die folgende: die verborgene Identität zwischen den besonderen

---

<sup>367</sup> Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 287, S.280, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2013. Vgl. Hegel, *Gesammelte Werke*, Band 14, § 287, S.241, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2009.

<sup>368</sup> Ebd.

<sup>369</sup> Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 289, S.281, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2013. Vgl. Hegel, *Gesammelte Werke*, Band 14, § 289, S.241, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2009.

---

Interessen der individuellen Menschen und dem allgemeinen Interesse des Staates wiederzuerkennen und die vermittelnde Position der Regierungsgewalt zwischen der fürstlichen Gewalt und der gesetzgebenden Gewalt durch die Anerkennung jener verborgenen Identität festzulegen<sup>370</sup>. Hegel behauptet, dass diese Identität die logische Grundlage der Verwirklichung der Souveränität des Staates in dessen realen Momenten der Regierungsgewalt ist.

Entsprechend Hegels eigener Entfaltung der Idee der Souveränität geht Marx auch weiter auf Hegels Bestimmungen der Regierungsgewalt ein, nachdem er seine Kritik an Hegels Bestimmungen an der fürstlichen Gewalt fertiggestellt hat. Angesichts Hegels Formulierung der Regierungsgewalt stellt die Gesamtheit der Bestimmungen der Verhältnisse zwischen dem Interesse des Staates und dem des Menschen den Inhalt der Verwirklichung der Souveränität des Staates dar. Was das Interesse des Staates und das des Menschen betrifft, geht es vor allem um die Ausübungen und Wirkungen der allgemeinen und abstrakten Staatsmacht auf dem Boden des freien Lebens des individuellen Menschen, also auf dem Eigentum. Wegen der Relevanz zum Problem des Eigentums beziehen sich Hegels Bestimmungen der Regierungsgewalt inhaltlich auch auf die Teilung des allgemeinen Vermögens und weiter ebenso auf die Verwaltung der gesellschaftlichen Ordnung, nämlich auf die Positionen, wo die Streitfälle über Ansprüche auf Eigentum in der bürgerlichen Gesellschaft auftreten. In diesem Zusammenhang stellen sich Hegels Bestimmungen der Regierungsgewalt gerade als Gegenstände dar, an denen Marx die theoretischen Mängel der Staatsmacht, die in Wirklichkeit, wie Marx im damaligen Preußen es beobachtet hat, zur Unterdrückung der konkreten Freiheiten und Rechte der individuellen Menschen und somit zur Gefährdung zum Eigentum der Menschen führen, nachweisen kann.

---

<sup>370</sup> Siehe Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, § 287-§ 289, S.280-281, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2013. Vgl. Hegel, Gesammelte Werke, Band 14, § 287-§ 289, S.241, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2009.

---

### **3.2.2 Marxens Kritik der Hegelschen Unterscheidung zwischen dem besonderen und dem allgemeinen Interesse für die Regierungsgewalt.**

Gegenüber Hegels Formulierung über die Regierungsgewalt als Vermittlung zwischen dem Staat und den Menschen hebt Marx zunächst hervor, was Hegel als begriffliche Bestimmungen für die Regierungsgewalt entwickelt, sei nichts anderes als „gewöhnliche Erklärung der Regierungsgewalt“<sup>371</sup> oder als „einfache Beschreibung des empirischen Zustandes in einigen Ländern“<sup>372</sup>. Hierbei erkennt Marx, dass Hegels Formulierung zur Regierungsgewalt nicht eine allgemein gültige Entwicklung des Begriffs „Regierungsgewalt“, sondern eine zeitlich und räumlich begrenzte Beschreibung von dem bezeichnet, was in damaligen Europa, hauptsächlich in Preußen<sup>373</sup> vorhanden ist. Was Marx hierbei der vorhandenen empirischen Wirklichkeit der Regierungsgewalt zurechnet, ist offenbar die Unterscheidung zwischen dem Interesse des individuellen Menschen und dem des Staates, also die Unterscheidung zwischen der bürgerlichen Gesellschaft und dem politischen Staat. In dieser Unterscheidung stimmt Marx mit Hegel überein. Jedoch verneint er sogleich, dass aus dieser Unterscheidung Hegel seine Bestimmungen der Regierungsgewalt zur Verwirklichung der einheitlichen Souveränität zwischen den besonderen Interessen der individuellen Menschen und dem allgemeinen Interesse des Staates philosophisch entwickelt hat. Gegen Hegels Abschnitt (§ 289) über die „Festhaltung des allgemeinen Staatsinteresses und des Gesetzlichen in diesen besonderen Rechten und die Zurückführung derselben auf jenes“<sup>374</sup> kritisiert Marx ausdrücklich: „Hegel hat die Regierungsgewalt nicht entwickelt. (...) er hat sie als eine besondere, separierte Gewalt nur dadurch deduziert, daß er die ‚besonderen Interessen der bürgerlichen Gesellschaft‘ als solche betrachtet, die ‚außer dem an und für sich seienden Allgemeinen des Staates liegen.“<sup>375</sup>

---

<sup>371</sup> Karl Marx, Kritik des Hegelschen Staatsrechts, MEW, Band 1, S.242, Dietz Verlag, Berlin, 2006. Vgl. MEGA, I, Band 2, S.44, Dietz Verlag, Berlin, 1982.

<sup>372</sup> Karl Marx, Kritik des Hegelschen Staatsrechts, MEW, Band 1, S.243, Dietz Verlag, Berlin, 2006. Vgl. MEGA, I, Band 2, S.45, Dietz Verlag, Berlin, 1982.

<sup>373</sup> „Was Hegel über die ‚Regierungsgewalt‘ sagt, verdient nicht den Namen einer philosophischen Entwicklung. Die meisten Paragraphen könnten wörtlich im preußischen Landrecht stehn, und doch ist die eigentliche Administration der schwierigste Punkt der Entwicklung“, Karl Marx, Kritik des Hegelschen Staatsrechts, MEW, Band 1, S.246, Dietz Verlag, Berlin, 2006. Karl Marx, Kritik des Hegelschen Staatsrechts, MEW, Band 1, S.242, Dietz Verlag, Berlin, 2006. Vgl. MEGA, I, Band 2, S.48, Dietz Verlag, Berlin, 1982.

<sup>374</sup> Siehe Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, § 289, S.281, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2013. Vgl. Hegel, Gesammelte Werke, Band 14, § 289, S.241, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2009.

<sup>375</sup> Ebd.

---

Mit Bezug auf die Übernahme der Eigenschaften der bürgerlichen Gesellschaft in den Begriff „Regierungsgewalt“ erkennt Marx näher, dass Hegel die Eigenschaften der Regierungsgewalt, wenn er diese als Verwirklichung der Einheit der Souveränität in dem Verhältnis zwischen dem Staat und dem Menschen begreift, mit den Prinzipien der bürgerlichen Gesellschaft in Parallele setzt. Zu Marxens Kommentierung zu § 289 in Hegels *Grundlinien* sei anzumerken, dass für Marx das Problem der Hegelschen Übernahme der Eigenschaften der bürgerlichen Gesellschaft in den Begriff „Regierungsgewalt“ nicht mit Hegels Bemerkungen übereinstimmt, die bürgerliche Gesellschaft sei „bellum omnium contra omnes“<sup>376</sup>, der Wille des individuellen Menschen sei vom „Privategoismus“<sup>377</sup> geprägt, und die individuellen Menschen stünden „im Gegensatz zum Allgemeinen“<sup>378</sup>, also zum Staat. So entnimmt er der Hegelschen Formulierung, dies alles sei das Scheitern der bürgerlichen Gesellschaft. Hierbei kritisiert Marx, dass Hegel irrtümlicherweise davon überzeugt ist, dass die bürgerliche Gesellschaft ihr tragisches Schicksal, also ihre „Dialektik“<sup>379</sup>, nicht nach ihren eigenen Prinzipien aufzulösen vermag.

Da Marx Hegels Entfaltung des Begriffs „Regierungsgewalt“ nicht mehr in seiner philosophischen Entwicklung würdigen konnte, findet er sogleich, dass Hegels Maßgabe für die Unterscheidung zwischen dem, was zum besonderen Interesse, und dem, was zum allgemeinen Interesse gerechnet werden darf, auch nicht mehr überzeugend sei. Und der Zweifel an Hegels Unterscheidung zwischen dem besonderen Interesse des Menschen und dem allgemeinen Interesse des Staates veranlasst Marx weiter, die von Hegel hervorgehobene Identität zwischen dem Staat und dem Menschen zu bedenken. Gegen Hegels Behauptung, dass die Erhebung des individuellen Menschen zum Staatsbürger die Festlegung der Identität zwischen dem Staat und dem Menschen sei, erkennt Marx, dass Hegels Bestimmung des Menschen als Staatsbürger, als Staatsindividuum in Wahrheit die Eigenschaften des Menschen enthält, die ganz von den Eigenschaften des individuellen Menschen, der erst in der bürgerlichen Gesellschaft sein Wesen gewinnt, verschieden sind. So betont Marx: „(...) es (sc. Staatsbürger oder Staatsindividuum) ist nicht dasselbe Individuum, welches eine neue Bestimmung seines sozialen Wesens entwickelt. (...) Die bestehenden verschiedenen und getrennten, empirischen Existenzen des Staates werden als unmittelbare Verkörperungen einer dieser Bestimmungen betrachtet“<sup>380</sup>. Angesichts dieses

---

<sup>376</sup> Karl Marx, Kritik des Hegelschen Staatsrechts, MEW, Band 1, S.243, Dietz Verlag, Berlin, 2006. Vgl. MEGA, I, Band 2, S.45, Dietz Verlag, Berlin, 1982.

<sup>377</sup> Karl Marx, Kritik des Hegelschen Staatsrechts, MEW, Band 1, S.244, Dietz Verlag, Berlin, 2006. Vgl. MEGA, I, Band 2, S.45, Dietz Verlag, Berlin, 1982.

<sup>378</sup> Ebd.

<sup>379</sup> Siehe Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, § 246, S.224, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2013. Vgl. Hegel, Gesammelte Werke, Band 14, § 246, S.195, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2009.

<sup>380</sup> Karl Marx, Kritik des Hegelschen Staatsrechts, MEW, Band 1, S.244, Dietz Verlag, Berlin, 2006.

---

Zitats ist die Hegelsche Übernahme der Eigenschaften des individuellen Menschen in den Begriff „Regierungsgewalt“ eigentlich eine Ersetzung der bürgerlichen Gesellschaft durch Hegels Auffassung von einem Menschen, der nicht in der bürgerlichen Gesellschaft, sondern nur in Gedanken für den Staatsbegriff lebt. So erscheint Hegels Bestimmung des Menschen im Begriff „Regierungsgewalt“ für Marx offenbar als philosophische Abstrahierung der Gegenstände von deren empirischer Wirklichkeit in die logisch bestimmten Positionen. Die von Hegel hervorgehobene Identität zwischen dem Staat und dem Menschen beruht demnach auf nichts anderem als auf einer erfundenen Abstraktion des Menschen von seinem wirklichen Wesen.

Marx ist offenbar nicht zufrieden damit, dass Hegel, um die Identität zwischen dem Staat und dem Menschen nachweisen zu können, zwei wesentlich verschiedene Begriffsbestimmungen vom Menschen vermischt, wenn er in der Tat denselben Menschen in derselben sittlichen Welt beobachtet: „Wie das Allgemeine als solches verselbständigt wird, wird es unmittelbar mit der empirischen Existenz konfundiert, wird das Beschränkte unkritischerweise sofort für den Ausdruck der Idee genommen.“<sup>381</sup> Dies begreift Marx als den ersten theoretischen Mangel in Hegels Bestimmung der Regierungsgewalt: „Mit sich selbst gerät Hegel hier nur insofern in Widerspruch, als er den ‚Familienmenschen‘ nicht gleichmäßig wie den Bürger als eine fixe, von den übrigen Qualitäten ausgeschlossene Rasse betrachtet“<sup>382</sup>. Dieser Mangel erinnert wieder daran, dass Hegel in seiner Bestimmung der fürstlichen Gewalt den sozial-wirklichen Menschen schon als besonderen, der zum Umgang mit allgemeinen Staatsangelegenheiten nicht fähigen Menschen bezeichnet und diesen wegen der Begrenztheit dessen gesellschaftlichen Seins aus dem Begriff des Trägers der Staatssouveränität ausgeschlossen hat. Nun in der Bestimmung der Regierungsgewalt nimmt Marx wieder Hegels negative Haltung gegen den sozial-wirklichen Menschen wahr: Hegel bezeichnet ebenfalls das besondere Interesse des sozial-wirklichen Menschen als privat und stellt sodann solches besonderes Interesse in einem Gegensatz zum allgemeinen Interesse des Staates. Was Hegel als Bestimmung des Staatsbürgers nimmt, sieht Marx ausdrücklich als leere Bestimmung an, die sich von dem empirisch wirklichen Menschen entfernt. Für Marx erscheint Hegels leeres und widersprüchliches Wissen vom Menschen als ein zweifelhafter Faktor innerhalb der Entwicklung der Regierungsgewalt.

---

Vgl. MEGA, I, Band 2, S.45-46, Dietz Verlag, Berlin, 1982.

<sup>381</sup> Karl Marx, Kritik des Hegelschen Staatsrechts, MEW, Band 1, S.244, Dietz Verlag, Berlin, 2006.

Vgl. MEGA, I, Band 2, S.46, Dietz Verlag, Berlin, 1982.

<sup>382</sup> Ebd.

---

### **3.2.3 Marxens Kritik an Hegelschem Wissen von der Bürokratie**

In Hegels Bestimmungen von „Geschäften der Regierung“<sup>383</sup> setzt er die Unterscheidung zwischen dem besonderen Interesse des gesellschaftlichen Menschen und dem allgemeinen Interesse des Staates als Prinzip der Regierungsgewalt durch. Aufgrund dieser Unterscheidung führt Hegel die „Teilung der Arbeit“<sup>384</sup> ein, um das konkrete bürgerliche Leben unter die abstrakten Zweige des Geschäfts der Regierung subsumieren zu können. Hegel betont, dass die Hauptschwierigkeit für die Regierung immer darin liegt, wie man das Konkretum des bürgerlichen Lebens in der Abstraktion des politischen Lebens im Staate richtig aufhebt. Die Individuen, die sich das Subsumieren des bürgerlichen Lebens unter das politische Leben zur Aufgabe machen, sind die Individuen der Bürokratie. Durch die Bürokratie kommt die Identität zwischen Staat und Staatsbürger nach Hegel zu ihrer Existenz<sup>385</sup>. Mit seiner Bestimmung der Bürokratie legt Hegel sodann offen, wie in der gesamten Struktur der politischen Verfassung sich die Regierungsgewalt nach der fürstlichen Gewalt, also nach dem Willen des Monarchen, richtet: Die Mitglieder der Bürokratie werden vom subjektiven Willen des Monarchen erwählt und bestimmt. Die Geschäfte der Bürokratie gehören zu einem „Teil der objektiven Seite der dem Monarchen innewohnenden Souveränität“<sup>386</sup> an. Für Hegel spielen die Bürokratie und ihre einschlägigen Aufgaben demnach die entscheidende Rolle für seine begriffliche Bestimmung der Regierungsgewalt als Vermittlungsphase der Souveränität zu deren allgemeiner Wirklichkeit in der Gesetzgebung.

Hegels Bestimmung der Bürokratie beruht auf der Subsumtion der bürgerlichen Gesellschaft unter den politischen Staat. Mit Bezug auf diese Subsumtion stellt Hegel die Bürokratie mit der gesellschaftlichen Einheit der Korporation in Parallele<sup>387</sup>. Nach Hegel übernimmt die Institutionalisierung der Bürokratie unmittelbar die Eigenschaften der Korporation von der bürgerlichen Gesellschaft. Deswegen garantiert die Sicherung gegen den „Mißbrauch der Gewalt von Seiten

---

<sup>383</sup> Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, § 290, S.282, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2013. Vgl. Hegel, Gesammelte Werke, Band 14, § 290, S.242, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2009.

<sup>384</sup> Ebd.

<sup>385</sup> Siehe Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, § 291, S.282, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2013. Vgl. Hegel, Gesammelte Werke, Band 14, § 291, S.243, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2009.

<sup>386</sup> Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, § 293, S.283, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2013. Vgl. Hegel, Gesammelte Werke, Band 14, § 293, S.243, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2009.

<sup>387</sup> Siehe Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, Anmerkung zu § 289, S.281-282, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2013. Vgl. Hegel, Gesammelte Werke, Band 14, Anmerkung zu § 289, S.241-242, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2009.

---

der Behörde und ihrer Beamten“<sup>388</sup> nach Hegel nicht nur die allgemeinen Interessen des Staates, sondern auch das Zusammenwirken der verschiedenen besonderen Interessen der Staatsbürger. Für Hegel ist die Bürokratie die Sphäre, in der sich ein Staatsbürger durch seinen Einstieg in das Staatsbeamtentum eng mit dem Staat verknüpft und in der das allgemeine Interesse des Staates und das besondere Interesse des Menschen als Staatsbürger durch die Verwaltung und Verteilung der Bürokratie übereinstimmen<sup>389</sup>. Deswegen darf Hegel, wenn er auf die vermittelnde Position der Bürokratie zwischen dem Staat und den Staatsbürger blickt, weiter behaupten, dass die Mitglieder der Bürokratie den „Hauptteil des Mittelstandes“<sup>390</sup> ausmachen, der dazu dient, die begrifflich vorherbestimmte Identität zwischen Staat und Staatsbürger, nämlich „die gebildete Intelligenz und das rechtliche Bewußtsein der Masse eines Volkes“<sup>391</sup>, wieder hervorzubringen.

In dem, was Hegel für die Bürokratie festgelegt hat, erkennt Marx nur „einige allgemeine Bestimmungen ihrer ‚formellen‘ Organisation“<sup>392</sup>. Marx kritisiert, dass Hegels Auffassung von Bürokratie zu einem „Formalismus eines Inhalts“ führt, „der außerhalb derselben (sc. außerhalb der Bürokratie) liegt“<sup>393</sup>. In diesem Formalismus sieht Marx, dass Hegel im Rahmen der Subsumtion der bürgerlichen Gesellschaft unter den Staat einen koexistierenden Zusammenhang von der Bürokratie des Staates und der Korporation der Gesellschaft hervorbringt<sup>394</sup>. Nach Marx bringt die Bürokratie eben durch diesen Zusammenhang, den Hegel als Korporationsgeist<sup>395</sup> bezeichnet, die verschiedenen besonderen Interessen der individuellen Menschen zur Einheit mit ihrem allgemeinen Interesse. In Hegels Auffassung von der Bürokratie wird der Korporationsgeist, so Marx, als ihr Wesen gekennzeichnet; dieser Korporationsgeist stellt konkret die Identität zwischen dem Staat und dem Menschen her. Deshalb bezeichnet Marx den Korporationsgeist daher als Schlüssel zu Hegels Argument für die Subsumtion des besonderen Interesses des Menschen unter das allgemeine Interesse des Staates

---

<sup>388</sup> Siehe Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, § 295, S.285, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2013. Vgl. Hegel, Gesammelte Werke, Band 14, § 295, S.245, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2009.

<sup>389</sup> Siehe Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, § 294, S.283, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2013. Vgl. Hegel, Gesammelte Werke, Band 14, § 294, S.243, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2009.

<sup>390</sup> Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, § 297, S.286, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2013. Vgl. Hegel, Gesammelte Werke, Band 14, § 297, S.246, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2009.

<sup>391</sup> Ebd.

<sup>392</sup> Karl Marx, Kritik des Hegelschen Staatsrechts, MEW, Band 1, S.247, Dietz Verlag, Berlin, 2006. Vgl. MEGA, I, Band 2, S.49, Dietz Verlag, Berlin, 1982.

<sup>393</sup> Ebd.

<sup>394</sup> Siehe Karl Marx, Kritik des Hegelschen Staatsrechts, MEW, Band 1, S.247, Dietz Verlag, Berlin, 2006. Vgl. MEGA, I, Band 2, S.49-50, Dietz Verlag, Berlin, 1982.

<sup>395</sup> Siehe Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, Anmerkung zu § 289, S.281, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2013. Vgl. Hegel, Gesammelte Werke, Band 14, § 289, S.241, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2009.

---

in der Regierungsgewalt: „Derselbe Geist, der in der Gesellschaft die Korporation, schafft im Staat die Bürokratie. Sobald also der Korporationsgeist, wird der Geist der Bürokratie angegriffen, und wenn sie früher die Existenz der Korporationen bekämpfte, um ihrer eignen Existenz Raum zu schaffen, so sucht sie jetzt gewaltsam die Existenz der Korporationen zu halten, um den Korporationsgeist, ihren eigenen Geist zu retten.“<sup>396</sup> Marx weist weiter darauf hin, dass der Korporationsgeist von Bürokratie und Korporation auf nichts anderem als auf Hegels vorausgesetzter Festlegung beruht, dass das Interesse des individuellen Menschen ein besonderes und das Interesse des Staates allgemein sei. Diese Festlegung steht jedoch im Gegensatz zu Marxens Wissen vom Verhältnis des besonderen Interesses des individuellen Menschen zum allgemeinen Interesse des Staates. Gegenüber Hegels Bestimmung des Korporationsgeists erklärt Marx, dass die Bürokratie und die Korporation zwar ein identisches Element, den sie durchdringenden Korporationsgeist, haben, aber dieses identische Element die maßgebliche Kluft zwischen dem Staat und der bürgerlichen Gesellschaft in der Tat nicht überwinden kann. Für Marx schlagen bei Hegel die beiden Interessen in ihre eigenen Gegenteile um: „das ‚allgemeine Interesse‘ kann sich dem Besondern gegenüber nur als ein ‚Besonderes‘ halten, solange sich das Besondere dem Allgemeinen gegenüber als ein ‚Allgemeines‘ hält.“<sup>397</sup> Damit versteht Marx den Korporationsgeist nicht als Beleg für eine echte Identität zwischen Bürokratie und Korporation, sondern als bloßen Schein, der nach Marx nur dazu dient, die Verkehrung in Hegels Bestimmung der Regierungsgewalt zu verhüllen: „Die Bürokratie muß also die imaginäre Allgemeinheit des besondern Interesses, den Korporationsgeist, beschützen, um die imaginäre Besonderheit des allgemeinen Interesses, ihren eigenen Geist, zu beschützen. Der Staat muß Korporation sein, solange die Korporation Staat sein will“<sup>398</sup>. Mit Blick auf den Korporationsgeist als „imaginäre Allgemeinheit“ negiert Marx Hegels Bestimmung der Geschäfte der Bürokratie als „einen Teil der objektiven Seite der dem Monarchen innewohnenden Souveränität“<sup>399</sup>. Marx erkennt, dass die von Hegel bestimmte Bürokratie schon von ihrem Wesen her nicht fähig ist, die wirkliche Identität zwischen Staat und Staatsbürger hervorzubringen. Die Hegelsche Bürokratie erscheint für Marx demnach als das, was „ein Gewebe von praktischen Illusionen oder die ‚Illusion des Staats‘ ist“<sup>400</sup>, und der Geist der Bürokratie ist nach ihm nichts anderes als „ein durch und durch jesuitischer, theologischer Geist“<sup>401</sup>. Nach

---

<sup>396</sup> Karl Marx, Kritik des Hegelschen Staatsrechts, MEW, Band 1, S.247-248, Dietz Verlag, Berlin, 2006. Vgl. MEGA, I, Band 2, S.49-50, Dietz Verlag, Berlin, 1982.

<sup>397</sup> Karl Marx, Kritik des Hegelschen Staatsrechts, MEW, Band 1, S.248, Dietz Verlag, Berlin, 2006. Vgl. MEGA, I, Band 2, S.50, Dietz Verlag, Berlin, 1982.

<sup>398</sup> Ebd.

<sup>399</sup> Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, § 293, S.283, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2013. Vgl. Hegel, Gesammelte Werke, Band 14, § 293, S.243, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2009.

<sup>400</sup> Karl Marx, Kritik des Hegelschen Staatsrechts, MEW, Band 1, S.248, Dietz Verlag, Berlin, 2006. Vgl. MEGA, I, Band 2, S.50, Dietz Verlag, Berlin, 1982.

<sup>401</sup> Ebd.

---

Marx kann die Hegelsche Bürokratie keineswegs ein Resultat aus der Entwicklung der wirklichen Verhältnisse des Staates zum Menschen sein. Vielmehr ist diese Bürokratie, wenn Marx sie mit seiner kritischen Einsicht in die empirische Wirklichkeit des Gegenstandes durchdenkt, nichts anderes als ein Produkt der mystifizierenden Rechtsphilosophie Hegels.

In seiner Kritik der Bürokratie als „Staatsformalismus“ führt Marx weiter aus: „Die Bürokratie ist der imaginäre Staat neben dem reellen Staat, der Spiritualismus des Staates. Jedes Ding hat daher eine doppelte Bedeutung, eine reelle und eine bürokratische, wie das Wissen ein doppeltes ist, ein reelles und ein bürokratisches (so auch der Wille). Das reelle Wesen wird aber behandelt nach seinem bürokratischen Wesen, nach seinem jenseitigen, spirituellen Wesen. (...) Der allgemeine Geist der Bürokratie ist das Geheimnis, das Mysterium, innerhalb ihrer selbst durch die Hierarchie, nach außen als geschlossene Korporation bewahrt“<sup>402</sup>. Wie dieses Zitats belegt, ist Marx davon überzeugt, dass in der Sphäre der Regierungsgewalt die Bürokratie als „imaginärer Staat“ zweifellos zur Entfremdung des Staates und des Staatsbürgers von ihrem eigenen Wesen führt. In der Bürokratie wird der einzelne Staatsbürger von seinem eigenen Interesse dadurch entfremdet, dass er durch den Souverän des Staates zum Staatsbeamten erwählt wird. Der verpflichtende Staatszweck legt sich damit über den privaten Zweck der Staatsbürger und ersetzt ihn. Bei dieser Entfremdung kümmert sich der Staat aber auch nicht mehr um die wirkliche Einheit des allgemeinen Interesses des Staates und der besonderen Interessen der Staatsbürger. Nach Marx sorgt der entfremdete Staat, weil er durch das sogenannte vernünftige Wissen und Wollen der Bürokraten beherrscht wird, nur für das Korporationsinteresse der Bürokratie. Marx formuliert demnach seine Einsicht in die Hegelsche Entwicklung der Bürokratie so: „Hegel geht von einem unwirklichen Gegensatz aus und bringt es daher nur zu einer imaginären, in Wahrheit selbst wieder gegensätzlichen Identität. Eine solche Identität ist die Bürokratie.“<sup>403</sup> Der zweite theoretische Mangel der Hegelschen Bestimmung der Regierungsgewalt ist daher die Ersetzung der Identität zwischen dem Staat und dem individuellen Menschen durch die Identität zwischen dem Staat und den Staatsbeamten.

Wo Marx in Hegels Bürokratie die Kraft der Regierungsgewalt sieht, die sowohl den wirklichen Staat als auch die wirklichen Staatsbürger entfremdet, sieht er sich berechtigt zu urteilen, dass die Tätigkeit, durch die die Bürokratie beide unterschiedlichen Interessen von Menschen und Staat zur Identität bringen will, nichts anderes als Subsumtion der Interessen der Staatsbürger unter das Interesse des Staates sein soll. Marx erkennt: „Die einzige philosophische

---

<sup>402</sup> Karl Marx, Kritik des Hegelschen Staatsrechts, MEW, Band 1, S.249, Dietz Verlag, Berlin, 2006. Vgl. MEGA, I, Band 2, S.51, Dietz Verlag, Berlin, 1982.

<sup>403</sup> Karl Marx, Kritik des Hegelschen Staatsrechts, MEW, Band 1, S.250, Dietz Verlag, Berlin, 2006. Vgl. MEGA, I, Band 2, S.52, Dietz Verlag, Berlin, 1982.

---

Bestimmung, die Hegel über die Regierungsgewalt gibt, ist die der ‚Subsumtion‘ des Einzelnen und Besonderen unter das Allgemeine etc.“<sup>404</sup>. Die Identität zwischen Staat und Staatsbürger und die Identität deren bestehender, wesentlich unterschiedlicher Interessen, welche Hegel aus seiner Vorstellung von der Begriffsvollständigkeit der einheitlichen Souveränität des Staates abgeleitet hat, negiert Marx, wenn er diese Identitäten mit den empirischen Zuständen der Regierungsgewalt vergleicht. Für Marx verbirgt Hegels Vorstellung von diesen beiden Identitäten gerade die wirklichen Gegensätze zwischen dem Staat und dem individuellen Menschen: Die eine Identität, die die unterschiedlichen Interessen zwischen Staat und Staatsbürger betrifft, verbirgt nach Marx den „Gegensatz zwischen Privateigentum und Staat“<sup>405</sup>; die andere Identität zwischen Staat und Staatsbürger ist nach Marx ebenso eine „Identität der feindlichen Heere“<sup>406</sup>, und sie versteckt demnach die Konflikte der Persönlichkeiten zwischen dem Menschen als Staatsbürger und dem Menschen als Bourgeois und weiter auch die einschlägigen Konflikte zwischen Bürokratie und Korporation. Diese verborgenen Konflikte verweisen jeweils auf die Unauflösbarkeit der Unterscheidung zwischen dem politischen Leben und dem gesellschaftlichen Leben, also zwischen dem Staat und der bürgerlichen Gesellschaft. Marx stellt schließlich fest: „Hier in der Sphäre des ‚an und für sich seienden Allgemeinen des Staates selbst‘ finden wir nichts als unaufgelöste Konflikte. Examen und Brot der Beamten sind die letzten Synthesen. (...) Die Ohnmacht der Bürokratie, ihren Konflikt mit der Korporation führt Hegel als letzte Weihe derselben an.“<sup>407</sup>

Marxens Sichtweise von den wirklichen Gegensätzen zwischen Staat und bürgerlicher Gesellschaft verneint die von Hegel behaupteten Identitäten zwischen Staat und Staatsbürger. Für Marx gibt es keine wirklich überprüfbaren Identitäten zwischen dem von Hegel aus der allgemeinen Idee entwickelten Staat und den die Befriedigung ihrer Bedürfnisse fordernden wirklichen Bürgern. Hegels Versuche, in der Regierungsgewalt die Bürokratie des Staates mit der Korporation der bürgerlichen Gesellschaft zu identifizieren, sieht Marx als ein illusorisches Verfahren der philosophischen Spekulation an. Die Hegelsche Identifizierung führt nach Marx nicht zur Entwicklung der wahren Einheit zwischen Staat und Bürger, sondern erreicht nur, dass die Subsumtion der Bürger unter den Staat durchgesetzt wird. Für Marx führt das zu einer unumgänglichen Unterordnung des ganzen Volkes unter einen „Mittelstand“, mit dem Hegel den Stand der Mitglieder der Regierung und der Staatsbeamten, nämlich den Stand der Bürokraten, bezeichnet. Für Marx ist das nichts anderes als eine Mystifikation der

---

<sup>404</sup> Ebd.

<sup>405</sup> Karl Marx, Kritik des Hegelschen Staatsrechts, MEW, Band 1, S.251, Dietz Verlag, Berlin, 2006. Vgl. MEGA, I, Band 2, S.53, Dietz Verlag, Berlin, 1982.

<sup>406</sup> Karl Marx, Kritik des Hegelschen Staatsrechts, MEW, Band 1, S.253, Dietz Verlag, Berlin, 2006. Vgl. MEGA, I, Band 2, S.54, Dietz Verlag, Berlin, 1982.

<sup>407</sup> Karl Marx, Kritik des Hegelschen Staatsrechts, MEW, Band 1, S.256, Dietz Verlag, Berlin, 2006. Vgl. MEGA, I, Band 2, S.57, Dietz Verlag, Berlin, 1982.

---

Hegelschen Philosophie, mit deren Hilfe der Stand der Bürokraten sein ständisch begrenztes Wissen und Wollen als allgemeine und vernünftige Bestimmung behaupten kann<sup>408</sup>. Mit seiner radikalen Negation der Unterordnung des ganzen Volkes unter den Mittelstand der Bürokraten vollendet Marx also seine Kritik an der Regierungsgewalt als der Vermittlung der Souveränität des Staates mit deren Wirklichkeit.

---

<sup>408</sup> Siehe Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, § 297, S.286, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2013; vgl. Hegel, Gesammelte Werke, Band 14, § 297, S.246, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2009. Auch siehe Karl Marx, Kritik des Hegelschen Staatsrechts, MEW, Band 1, S.256, Dietz Verlag, Berlin, 2006; vgl. MEGA, I, Band 2, S.57-58, Dietz Verlag, Berlin, 1982.

---

#### **4. Marxens Kritik der gesetzgebenden Gewalt als Vollendung der politischen Verfassung**

In seiner Kritik der Identität zwischen Staat und Staatsbürger in der Regierungsgewalt bemerkt Marx, dass man Hegels Mysterium und seine einschlägigen Mystifikationen der Gegenstände, wie er Hegels Gedanken zu diesem Thema nennt, jeweils auf sein abstraktes Wissen von den grundsätzlichen Verhältnissen zwischen Staat und bürgerlichen Gesellschaft zurückführen kann. Dieses abstrakte Wissen wirkt nach Marx auch auf Hegels Bestimmungen für die gesetzgebende Gewalt im Staate ein, die Hegel als letztes Moment, also als Vollendung der politischen Verfassung bestimmt. Die politische Verfassung gilt nach Hegel als eine Darstellung der vernünftigen Totalität der Souveränität für den Staatsbegriff und fordert nach ihrer Vervollständigung durch diejenige Entwicklung der Souveränität, die die fürstliche Gewalt, die Regierungsgewalt und die gesetzgebende Gewalt im Staate umfasst und diese drei Momente zu einem organischen Begriff „die innere Verfassung für sich“ formt<sup>409</sup>. Nach Hegel stellt sich die gesetzgebende Gewalt als Vollendung der Entwicklung der Staatssouveränität einerseits als dazugehörigen Teil der politischen Verfassung dar. Zum Inhalt des Staatsbegriffs betrifft die gesetzgebende Gewalt nach Hegel „die Gesetze als solche, insofern sie weiterer Fortbestimmung bedürfen, und die ihrem Inhalte nach ganz allgemeinen inneren Angelegenheiten“<sup>410</sup>. Sie muss also den allgemeinen Willen des Monarchen und die allgemein gültige Ausübung der Staatsmacht der Regierung in den Gesetzen und in den Handlungen des Staates ausdrücken. Andererseits lässt Hegel die gesetzgebende Gewalt nicht auf die Zugehörigkeit zur politischen Verfassung beschränken. Nach Hegel gehört die gesetzgebende Gewalt also zugleich auch zu den bewegenden Kräften, die in der wirklichen Welt die politische Verfassung allmählich verändern und fortentwickeln können. Als Veränderungskraft der politischen Verfassung verfügt die gesetzgebende Gewalt demnach auch über eine Macht gegenüber den bestehenden Zuständen der politischen Verfassung. Die gesetzgebende Gewalt schließt nach Hegel also nicht nur die stabilen, sondern auch die dynamischen Elemente in Geschäften der Gesetzgebung in sich ein und deutet somit der politischen Verfassung das Äußerliche an, das nach Hegel in die abgeschlossene Totalität der politischen Verfassung einzubrechen vermag. Erst im Zusammenhang mit dem Äußerlichen gegenüber der Totalität der politischen Verfassung bezieht sich Hegels Formulierung der gesetzgebenden Gewalt auf das Problem der Revolution im Staate.

---

<sup>409</sup> Siehe Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, § 271, § 272, § 273, S.258-261, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2013. Vgl. Hegel, Gesammelte Werke, Band 14, § 271, § 272, § 273, S.223-226, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2009.

<sup>410</sup> Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, § 298, S.287, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2013. Vgl. Hegel, Gesammelte Werke, Band 14, § 298, S.247, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2009.

---

#### **4.1 Marxens Kritik an der Verwirklichung der allgemeinen und gültigen Souveränität durch die gesetzgebende Gewalt**

Gegenüber dem Verhältnis der gesetzgebenden Gewalt zur politischen Verfassung geht Marxens Kritik an Hegels Bestimmung der gesetzgebenden Gewalt ebenso nicht nur auf Hegels Begriff „die gesetzgebende Gewalt“ ein, sondern sie macht auch Hegels Bestimmung der politischen Verfassung als vernünftiger Totalität der Souveränität zum Gegenstand. Gerade an den stabilen und dynamischen Elementen der Veränderung der politischen Verfassung in der gesetzgebenden Gewalt hebt Marx zunächst hervor, dass Hegel unkritisch unterstellt, dass die gesetzgebende Gewalt eine allgemein gültige, vereinigende Macht sei, die für die vernünftige Totalität der Souveränität, also für die gesamte politische Verfassung, die Kollision der stabilen Elemente mit den dynamischen Elementen der Veränderung schlichten kann. Für Marx kann Hegels Unterstellung nicht durch die empirischen Tatsachen der Gesetzgebungstätigkeit bewiesen werden. Hegels gesetzgebende Gewalt erscheint für Marx also als ein in sich widersprüchliches Ding in der wirklichen Welt: Sie gehorcht der bestehenden politischen Verfassung und erhält dadurch die Befugnis, Gesetze zu geben; eben durch diese Gesetzgebung verändert diese Gewalt aber zugleich die bestehende Verfassung. Dazu kritisiert Marx, dass Hegel nur die außerhalb der politischen Verfassung stehende Revolution direkt aus der Bestimmung der gesetzgebenden Gewalt ausschließt, jedoch indirekt und heimlich dieser Gewalt eine revolutionäre Veränderungsmacht gegenüber der politischen Verfassung selbst zugesteht. So kommt Marx zur Einsicht: „Sie (sc. Hegels gesetzgebende Gewalt) tut auf einem Wege, was sie nicht auf gradem Wege tun kann und darf. Sie zerpfückt sie en détail, weil sie dieselbe nicht en gros verändern kann. Sie tut durch die Natur der Dinge und der Verhältnisse, was sie nach der Natur der Verfassung nicht tun sollte. Sie tut materiell, faktisch, was sie nicht formell, gesetzlich, verfassungsmäßig tut.“<sup>411</sup> In diesem Zitat macht Marx also deutlich, dass Hegel seine Bestimmung nicht auf die empirische Wirklichkeit der gesetzgebenden Gewalt gründet, sondern wieder auf eine philosophische Wirklichkeit, die nur durch Hegels spekulative Methode begriffen werden kann und in der Hegelschen Rechtsphilosophie nur in Gedanken besteht. Aus seiner Einsicht in Hegels gesetzgebende Gewalt folgert Marx: „Hegel hat damit die Antinomie nicht gehoben, er hat sie in eine andre Antinomie verwandelt; er hat das Wirken der gesetzgebenden Gewalt, ihr verfassungsmäßiges Wirken in Widerspruch gestellt mit ihrer verfassungsmäßigen Bestimmung. Es bleibt der Gegensatz zwischen der

---

<sup>411</sup> Karl Marx, Kritik des Hegelschen Staatsrechts, MEW, Band 1, S.258, Dietz Verlag, Berlin, 2006. Vgl. MEGA, I, Band 2, S.59, Dietz Verlag, Berlin, 1982.

---

Verfassung und der gesetzgebenden Gewalt.“<sup>412</sup> Marx stellt fest, dass Hegel die gesetzgebende Gewalt als eine in sich widersprüchliche Institution abwertet, nur um sie der Vorstellung von der vernünftigen Totalität der politischen Verfassung, der Totalität der allgemeinen Idee der Souveränität, anpassen zu können.

Mit Blick auf Hegels widersprüchliche Bestimmung der gesetzgebenden Gewalt kritisiert Marx scharf Hegels Auffassung von der Veränderbarkeit der politischen Verfassung. Nach Marx kennzeichnet Hegel diese Veränderung nur als einen allmählichen inneren Prozess der politischen Verfassung und schließt damit die Revolution im Staate, den äußerlichen Umschlag der politischen Verfassung, aus der Entwicklung seines Staatsbegriffs aus. Im Gegensatz zu Hegels Standpunkt über eine evolutionäre innere Veränderung der politischen Verfassung verdeutlicht Marx seine Auffassung von revolutionärer Veränderung der politischen Verfassung: „Ganze Staatsverfassungen haben sich allerdings so verändert, daß nach und nach neue Bedürfnisse entstanden, daß das Alte zerfiel etc.; aber zu der neuen Verfassung hat es immer einer förmlichen Revolution bedurft. (...) Die Kategorie des allmählichen Überganges ist erstens historisch falsch, und zweitens erklärt sie nichts.“<sup>413</sup> Es sei angemerkt, dass Marx seine Auffassung von der Revolution als eigene Veränderungskraft der politischen Verfassung durch Bezug auf die Geschichte der Französischen Revolution begründet. Für Marx soll die von Hegel gemeinte politische Verfassung wesentlich ein geschichtliches Resultat der französischen Revolution sein. Mit seinen historischen Einsichten, dass in der französischen Revolution „die gesetzgebende Gewalt der Repräsentant des Volkes, des Gattungswillens war“<sup>414</sup>, und dass diese gesetzgebende Gewalt nicht für eine Sukzession der alten Verfassung, sondern für Gründung einer neuen Verfassung kämpfte, verdeutlicht Marx hierbei seine Auffassung von den Beziehungen zwischen der politischen Verfassung und der gesetzgebenden Gewalt: Wegen ihrer ursprünglicheren Verbindung mit dem Volk soll diese gesetzgebende Gewalt höher als jene politische Verfassung stehen und soll somit die Befugnis haben, jene Verfassung zu gestalten. Die gesetzgebende Gewalt vertrete das Volk selbst, und jene Verfassung sei nur der wirkliche Ausdruck des Volkswillens. Marx kehrt Hegels Verhältnis zwischen der gesetzgebenden Gewalt und der politischen Verfassung um. Die gesetzgebende Gewalt ist insofern als Ursache der politischen Verfassung zu begreifen, als sie sich auf den Volkswillen stützt.

Im Gegensatz zu Hegels Behauptung, dass in der politischen Verfassung die gesetzgebende Gewalt die Kollision des konkreten Willens der Staatsbürger mit

---

<sup>412</sup> Ebd.

<sup>413</sup> Karl Marx, Kritik des Hegelschen Staatsrechts, MEW, Band 1, S.259, Dietz Verlag, Berlin, 2006. Vgl. MEGA, I, Band 2, S.60, Dietz Verlag, Berlin, 1982.

<sup>414</sup> Karl Marx, Kritik des Hegelschen Staatsrechts, MEW, Band 1, S.260, Dietz Verlag, Berlin, 2006. Vgl. MEGA, I, Band 2, S.61, Dietz Verlag, Berlin, 1982.

---

dem allgemeinen Staatswillen schlichten könne, betont Marx, dass die Kollision in der Gesetzgebung des Staates unauflösbar bleiben muss, solange die Kollision im wirklichen Leben der Staatsbürger noch nicht aufgelöst ist. Marx ist überzeugt, dass die Kollision in der Gesetzgebung des Staates eigentlich die wirkliche Kollision der Staatsbürger mit dem Staate ausdrückt: „Die Kollision zwischen der Verfassung und der gesetzgebenden Gewalt ist nichts als ein Konflikt der Verfassung mit sich selbst, ein Widerspruch im Begriff der Verfassung.“<sup>415</sup> Der sogenannte vernünftige Grund für die Einheit der politischen Verfassung, den Hegel als freien Willen oder den freien Geist in der politischen Verfassung bezeichnet, wird von Marx durch seine Enthüllung der unauflösbaren Kollisionen im wirklichen Leben verneint. Im Gegensatz zu Hegels politischer Verfassung schildert Marx die der empirisch wirklichen Welt des Menschen angemessene Verfassung so: „Die Verfassung ist nichts als eine Akkommodation zwischen dem politischen und unpolitischen Staat: sie ist daher notwendig in sich selbst ein Traktat wesentlich heterogener Gewalten. Hier ist es also dem Gesetz unmöglich, auszusprechen, daß eine dieser Gewalten, ein Teil der Verfassung, das Recht haben solle, die Verfassung selbst, das Ganze, zu modifizieren.“<sup>416</sup> Die von Hegel benannte notwendige Entwicklung des Staates, nämlich die gesetzgebende Gewalt in die allgemeine Idee der Souveränität des Staates zu integrieren, stellt sich für Marx als eine überflüssige Forderung dar, die sich nur aus dem Mysterium der Hegelschen Philosophie ergeben kann. Hegels Bestimmung der allgemeinen politischen Verfassung führt nach Marx nur dazu, dass in ihr der wirkliche Wille des Volkes durch ein begrifflich entwickeltes Wissen vom Willen des Staates ersetzt wird. Auf die unauflösbare Kollision zwischen der Verfassung und der gesetzgebenden Gewalt hin bestreitet Marx die Zugehörigkeit dieser Gewalt zur Verfassung und bestreitet Hegels Bestimmung der politischen Verfassung als vernünftige Totalität. Da sich die wirkliche politische Verfassung nicht als Verfassung eines mittelalterlichen Staates, sondern als die eines modernen Staates geltend macht, muss sie nach Marx immer den wirklichen Willen des Volkes ausdrücken. Hierbei betont Marx wieder, dass nur das Volk und sein wirklicher Wille den Träger der Souveränität des modernen Staates ausmacht.

Mit Blick auf das Volk als Träger der Souveränität des modernen Staates unterscheidet sich die allgemeine Verfassung des Staates bei Marx total von der von Hegel entwickelten politischen Verfassung. Unter der Maßgabe seiner Überlegungen zur allgemeinen Verfassung hebt Marx hervor: „Die verschiedenen Gewalten haben ein verschiedenes Prinzip. Sie sind dabei feste Wirklichkeit. Von ihrem wirklichen Konflikt an die imaginäre ‚organische Einheit‘ sich flüchten, statt sie als Momente einer organischen Einheit entwickelt zu haben, ist daher eine

---

<sup>415</sup> Ebd.

<sup>416</sup> Ebd.

---

leere mystische Ausflucht.“<sup>417</sup> In Marxens allgemeiner Verfassung gibt es keine Stelle für die begrifflich entwickelte „organische Einheit“ der politischen Verfassung. Die gesetzgebende Gewalt, die Form des Volkswillens, ist für Marx die einzigartige Grundlage der allgemeinen Verfassung. Sie unterscheidet sich also auch von der gesetzgebenden Gewalt bei Hegel. Dabei erscheinen Hegels Bestimmungen, die für die Gegenstände der gesetzgebenden Gewalt gelten, als Sachen, die der echten Natur der gesetzgebenden Gewalt, also dem wirklichen Willen des Volkes, unangemessen sind. Sie dienen nach Marx lediglich dazu, die Bedingungen für einen abstrakten Begriff des Staates zu erfüllen.

---

<sup>417</sup> Karl Marx, Kritik des Hegelschen Staatsrechts, MEW, Band 1, S.261, Dietz Verlag, Berlin, 2006. Vgl. MEGA, I, Band 2, S.62, Dietz Verlag, Berlin, 1982.

---

## **4.2 Marxens Kritik an der Hegelschen Auffassung des politischen Standes**

Um die begriffliche Vollständigkeit der Staatssouveränität darzustellen, hat Hegel die gesetzgebende Gewalt als letztes Moment der politischen Verfassung bestimmt, das die Entwicklung der Souveränität zu ihrer Totalität vollendet. Dafür enthält bei ihm die gesetzgebende Gewalt nicht nur das Moment der Stände des Volkes, sondern sie bezieht sich auch auf zwei andere Momente, die sich aus der fürstlichen Gewalt und der Regierungsgewalt ergeben. In Blick auf die Totalität der politischen Verfassung vertieft Marx seine Kritik und greift in Hegels gesetzgebender Gewalt das Problem der Stände auf. Für Marx erscheint in Hegels gesetzgebender Gewalt das Problem der Stände als „Rätsel des Mystizismus“<sup>418</sup>: Erstens sind die Stände in der gesetzgebenden Gewalt bei Hegel nicht dieselben wie die Stände der bürgerlichen Gesellschaft, sondern nur deren Widerspiegelung, also deren Abstrahierung in die Sphäre des Staates. Aus Marxens Sicht nimmt Hegel hierbei statt der wirklichen Existenz des Volkes noch dessen fragwürdige Gestalt an, die nur als Konstrukt von Hegels Philosophie vorstellbar wird. Zweitens stellen die Stände in der gesetzgebenden Gewalt bei Hegel nicht die von ihm anerkannte Allgemeinheit des Begriffes dar, sondern nur eine empirische Allgemeinheit, die nicht das Ganze, sondern nur die Vielheit repräsentieren kann<sup>419</sup>. Nach Marx bezeichnet Hegel die empirische Allgemeinheit des Volkes, das öffentliche Bewusstsein der Staatsbürger, abwertend als ein „bloßes Potpourri von ‚Gedanken und Ansichten der Vielen‘“<sup>420</sup>. An Hegels „Rätsel des Mystizismus“ kritisiert Marx, dass Hegels Bestimmung der Stände in der gesetzgebenden Gewalt zu nichts anderem als zur Entfremdung des Volkes und des Staates von ihrem eigenen Wesen führt: „Hegel idealisiert die Bürokratie und empirisiert das öffentliche Bewußtsein.“<sup>421</sup> Mit Blick auf Hegels Entfremdung bestätigt Marx, dass das Problem der Hegelschen Gedanken darin liegt: Hegel isoliert sich von der empirischen oder existentiellen Wirklichkeit, damit seine Gedanken einen imaginären vollständigen Begriff oder einen imaginären Geist der Vernunft erreichen können. Gegenüber diesen nur philosophisch vorstellbaren Dingen wiederholt Marx hierbei noch einmal seine Kritik des Hegelschen Philosophierens, des metaphysischen Denkens: „Hegel kann das wirkliche öffentliche Bewußtsein sehr à part behandeln, eben weil er das à part Bewußtsein

---

<sup>418</sup> Karl Marx, Kritik des Hegelschen Staatsrechts, MEW, Band 1, S.263, Dietz Verlag, Berlin, 2006. Vgl. MEGA, I, Band 2, S.65, Dietz Verlag, Berlin, 1982.

<sup>419</sup> Siehe Karl Marx, Kritik des Hegelschen Staatsrechts, MEW, Band 1, S.263, Dietz Verlag, Berlin, 2006. Vgl. MEGA, I, Band 2, S.65, Dietz Verlag, Berlin, 1982.

<sup>420</sup> Karl Marx, Kritik des Hegelschen Staatsrechts, MEW, Band 1, S.263, Dietz Verlag, Berlin, 2006. Vgl. MEGA, I, Band 2, S.65, Dietz Verlag, Berlin, 1982.

<sup>421</sup> Karl Marx, Kritik des Hegelschen Staatsrechts, MEW, Band 1, S.264, Dietz Verlag, Berlin, 2006. Vgl. MEGA, I, Band 2, S.65, Dietz Verlag, Berlin, 1982.

---

als das öffentliche behandelt hat. Er braucht sich um so weniger um die wirkliche Existenz des Staatsgeistes zu kümmern, als er schon in seinen soi-disant Existenzen ihn gehörig realisiert zu haben meint. Solange der Staatsgeist mystisch im Vorhof spukte, wurden ihm viel Reverenzen gemacht. Hier, wo wir ihn [in] persona gehascht, wird er kaum angesehen.“<sup>422</sup>

Nachdem Marx in Hegels Bestimmung der gesetzgebenden Gewalt das entfremdete Volk und den entfremdeten Staat identifiziert hat, gewinnt Marx die hinreichenden Gründe dafür, die Hegelsche Bestimmung des ständischen Elements zu negieren. In Hegels gesetzgebender Gewalt soll das ständische Element die abstrakte Allgemeinheit der politischen Verfassung mit deren konkretem Dasein in der bürgerlichen Gesellschaft vereinigen. Aber Marx erkennt, dass die abstrakte Allgemeinheit der politischen Verfassung, die bei Hegel sich als allgemeine Angelegenheit des Staates zeigt, nicht die Kluft zwischen Staat und bürgerlicher Gesellschaft überschreiten kann und daher nicht eine wahre Vereinigung mit der empirischen Allgemeinheit, dem öffentlichen Bewusstsein in der bürgerlichen Gesellschaft, erreicht, sondern sie nur den Schein einer Vereinigung fingiert, nämlich die Illusion, die allgemeinen Staatsangelegenheiten seien die wirklichen Volkssachen. So verdeutlicht Marx: „Das ständische Element ist die illusorische Existenz der Staatsangelegenheiten als einer Volkssache. Die Illusion, daß die allgemeine Angelegenheit allgemeine Angelegenheit, öffentliche Angelegenheit sei, oder die Illusion, daß die Sache des Volks allgemeine Angelegenheit sei. So weit ist es sowohl in unseren Staaten als in der Hegelschen Rechtsphilosophie gekommen, daß der tautologische Satz: ‚Die allgemeine Angelegenheit ist die allgemeine Angelegenheit‘, nur als eine Illusion des praktischen Bewußtseins erscheinen kann. Das ständische Element ist die politische Illusion der bürgerlichen Gesellschaft.“<sup>423</sup> Nach Marx reduzieren diese Illusionen des praktischen Bewusstseins und der bürgerlichen Gesellschaft das Wissen und den Willen des wirklichen Volkes teils auf überflüssige Faktoren, teils auf verdächtige Sachen für die Bürokratie und das von ihr behauptete abstrakt allgemeine Interesse des Staates. Bei Hegel werden das wirkliche Volk und seine Stände zum reinen Luxus des ständischen Elements. Marx stellt fest: „Hegel will den Luxus des ständischen Elements nur der Logik zulieb.“<sup>424</sup>

In seiner Kritik des ständischen Elements erkennt Marx genauer, dass sich die Illusionen des praktischen Bewusstseins und der bürgerlichen Gesellschaft ursprünglich aus der Auffassung des Volkes im modernen Staate ergeben. Es

---

<sup>422</sup> Karl Marx, Kritik des Hegelschen Staatsrechts, MEW, Band 1, S.264, Dietz Verlag, Berlin, 2006. Vgl. MEGA, I, Band 2, S.65, Dietz Verlag, Berlin, 1982.

<sup>423</sup> Karl Marx, Kritik des Hegelschen Staatsrechts, MEW, Band 1, S.265, Dietz Verlag, Berlin, 2006. Vgl. MEGA, I, Band 2, S.66, Dietz Verlag, Berlin, 1982.

<sup>424</sup> Karl Marx, Kritik des Hegelschen Staatsrechts, MEW, Band 1, S.267, Dietz Verlag, Berlin, 2006. Vgl. MEGA, I, Band 2, S.68, Dietz Verlag, Berlin, 1982.

---

handelt sich bei Marx um die Bestimmung des Menschen für den modernen Staat. Danach hat Hegel zwar das Volk des modernen Staates zunächst von dem Menschen als Bürger her und von dessen Ständen der bürgerlichen Gesellschaft her bestimmt, aber er bringt dann in der gesetzgebenden Gewalt eine andere Bestimmung des Menschen, das ständische Element, hervor. Dieses unterscheidet sich durch das Prinzip der Allgemeinheit der politischen Verfassung von den wirklichen Ständen der bürgerlichen Gesellschaft. Das ständische Element bezieht sich nach Hegel zwar auf die Stände der Bürger in der bürgerlichen Gesellschaft und ihre empirische Allgemeinheit, doch verwandelt es sich nach dem Prinzip der Allgemeinheit der politischen Verfassung in die Menge der Staatsbürger. Das ständische Element nimmt also zwei ganz unterschiedliche Bestimmungen des Menschen in sich auf: die eine ist die Bestimmung des Menschen als Bourgeois, als wirtschaftliches Wesen; die andere ist die Bestimmung des Menschen als Staatsbürger, als politisches Mitglied des Staates. Marx sieht, dass die Aufgabe des ständischen Elements nichts anderes ist als die beiden unterschiedlichen Bestimmungen des Menschen zur Einheit zu bringen. Aber wie Marx es schon früh bemerkt hat, hat das ständische Element wesentlich keine Fähigkeit, in sich selbst die beiden unterschiedlichen Bestimmungen des Menschen zu vereinigen. Hegel fingiert den Schein einer Vereinigung. Marx erkennt, dass das ständische Element, Hegels Auffassung vom Volk im modernen Staat, in Wahrheit eine entstellende Abbildung des Volkes ist, die zwar auf dem wirklichen Volk beruht, doch ein nach der Logik der Rechtsphilosophie modifiziertes, entstelltes Bild hervorbringt. Im Vergleich mit dem Volk, das Marx auf den individuellen Menschen als Bourgeois in der bürgerlichen Gesellschaft gründet und zur Grundlage des modernen Staates macht, stellt er fest: „Das ständische Element ist die sanktionierte, gesetzliche Lüge der konstitutionellen Staaten, daß der Staat das Interesse des Volks oder daß das Volk das Staatsinteresse ist. Im Inhalt wird sich diese Lüge enthüllen. Als gesetzgebende Gewalt hat sie sich etabliert, eben weil die gesetzgebende Gewalt das Allgemeine zu ihrem Inhalt hat, mehr Sache des Wissens als des Willens, die metaphysische Staatsgewalt ist, während dieselbe Lüge als Regierungsgewalt etc. entweder sich sofort auflösen oder in eine Wahrheit verwandeln müßte. Die metaphysische Staatsgewalt war der geeignetste Sitz der metaphysischen, allgemeinen Staatsillusion.“<sup>425</sup> Hegels Abbildung des Volkes in seiner Staatsphilosophie ergibt sich nach Marx aus dem metaphysischen Denken. Und die auf der Grundlage dieser Abbildung entwickelte Wissenschaft des Rechts gelangt darum nur zu einer metaphysischen Erkenntnis des Staates. Für Marx versperren gerade Hegels Illusionen des ständischen Elements und die darin entstellende Abbildung des Volkes den Weg zur empirischen Wirklichkeit des Menschen und zur entsprechenden kritischen Wissenschaft des Staates, die sich allein dieser Wirklichkeit des Menschen widmet. Um das wirkliche Volk unentstellt

---

<sup>425</sup> Karl Marx, Kritik des Hegelschen Staatsrechts, MEW, Band 1, S.268, Dietz Verlag, Berlin, 2006. Vgl. MEGA, I, Band 2, S.69, Dietz Verlag, Berlin, 1982.

---

darzustellen, ist es für Marx unumgänglich, Hegels entstellende Abbildung des Volkes durch radikale Kritik zu beseitigen.

Was Hegel durch das ständische Element in der gesetzgebenden Gewalt verdeckt, sind nach Marx die wirklichen Stände des Volkes, die die wahren Verhältnisse zwischen Staat und Volk ausmachen. Marx erkennt: „In den ‚Ständen‘ laufen alle Widersprüche der modernen Staatsorganisationen zusammen. Sie sind die ‚Mittler‘ nach allen Seiten hin, weil sie nach allen Seiten hin ‚Mitteldinge‘ sind.“<sup>426</sup> Bei Hegels Ständen geht es nicht nur um die politische Verbindung eines Bürgers mit dem Staate, sondern auch um die Vereinbarkeit der Interessen zwischen Bürger und Staat. Hegels Stände sind nach Marx also „wirklich diese Totalität (sc. die Totalität aller Momente der politischen Verfassung), der Staat im Staate“<sup>427</sup>. Aber Marx entdeckt dabei, dass Hegels Stände als Totalität der politischen Verfassung zugleich deren uneinnehmbar Anderes, das Element der bürgerlichen Gesellschaft, enthalten, sodass „der Staat nicht die Totalität, sondern ein Dualismus ist“<sup>428</sup>. Nach Marx können die wirklichen Stände des Volkes weder die von Hegel bezeichnete politische Identität des Bürgers mit dem Staat noch die Vereinigung der Interessen dieser Beiden vermitteln. Die wirklichen Stände stellen nur die Gegensätze zwischen Staat und Bürger dar.

Marx sieht, dass sich Hegels „Rätsel der Mystifikation“ für die gesetzgebende Gewalt dort offenbart, wo die Illusionen des ständischen Elements zum Vorschein gebracht und durchgesetzt werden. Es ist der Ort, an dem Hegel eine Unterscheidung zwischen dem allgemeinen Stand und dem Privatstand unter Staatsbürgern macht. Das versteht Marx so: „Das ständische Element ist die politische Bedeutung des Privatstandes, des unpolitischen Standes, eine *contradictio in adjecto*. (...) Der Privatstand gehört zum Wesen, zur Politik dieses Staates. Er gibt ihm daher auch eine politische Bedeutung, d.h. eine andere Bedeutung als seine wirkliche Bedeutung.“<sup>429</sup> Die Lösung des „Rätsels der Mystifikation“ ist nach Marx demnach nichts anderes als eine Degradierung des Volkes in den Privatstand der politischen Verfassung, wodurch Hegel die Wirklichkeit des Volkes durch die Politik des Staates ersetzt. Marx weist näher darauf hin, dass die Unterscheidung zwischen allgemeinem Stand und Privatstand entbehrlich ist. Nach Marx kann Hegel diese Unterscheidung nur darum machen, weil er die Überzeugung davon hat, dass die Trennung sowie die Kluft zwischen Staat und bürgerlicher Gesellschaft aufhebbar sei und dass eine Identität oder Vereinigung zwischen diesen beiden unterschiedlichen Momenten zu setzen

---

<sup>426</sup> Karl Marx, Kritik des Hegelschen Staatsrechts, MEW, Band 1, S.272, Dietz Verlag, Berlin, 2006. Vgl. MEGA, I, Band 2, S.73, Dietz Verlag, Berlin, 1982.

<sup>427</sup> Ebd.

<sup>428</sup> Ebd.

<sup>429</sup> Karl Marx, Kritik des Hegelschen Staatsrechts, MEW, Band 1, S.274, Dietz Verlag, Berlin, 2006. Vgl. MEGA, I, Band 2, S.77, Dietz Verlag, Berlin, 1982.

---

möglich sei. Marx betont, dass bei Hegel die Auflösung der Trennung zwischen Staat und bürgerlicher Gesellschaft und die Identifizierung zwischen diesen beiden das grundsätzlichste Thema der gesetzgebenden Gewalt ausmachen. Jedoch überzeugt diese Auflösung und Identifizierung Marx nicht. Dadurch, dass Marx den Grund, der Hegels Überzeugung unterstützt, aus dessen Wissen von den Ständen des Staates ableitet, sieht er, dass dieses Wissen von den Ständen ganz anachronistisch ist: Hegel vermischt darin das Wissen der modernen Stände mit dem der mittelalterlichen Stände, sodass er die mittelalterliche, in der Moderne schon verschwundene Identität zwischen Staat und bürgerlicher Gesellschaft als Wesen und die vorhandene moderne Trennung zwischen Staat und bürgerlicher Gesellschaft bei der Darstellung dieses Wesens verkennt. Gerade aufgrund dieser Einsicht in den Anachronismus des Hegelschen Wissens stellt Marx fest, dass Hegels Überzeugung von der Identität zwischen Staat und bürgerlicher Gesellschaft ganz illusorisch ist. Nach Marx kann man alle Widersprüche, die Hegel seiner gesetzgebenden Gewalt zuschreibt, wiederfinden und an ihnen erkennen, dass diese Widersprüche auf Hegels anachronistisches Wissen über Stände zurückzuführen sind. Marx kritisiert: „Er (sc. Hegel) macht das ständische Element zum Ausdruck der Trennung, aber zugleich soll es der Repräsentant einer Identität sein, die nicht vorhanden ist. Hegel weiß die Trennung der bürgerlichen Gesellschaft und des politischen Staats, aber er will, daß innerhalb des Staats die Einheit desselben ausgedrückt sei, und zwar soll dies dergestalt bewerkstelligt werden, daß die Stände der bürgerlichen Gesellschaft zugleich als solche das ständische Element der gesetzgebenden Gesellschaft bilden.“<sup>430</sup>

Für Marx beruht der Versuch, eine Identität zwischen Staat und bürgerlicher Gesellschaft herzustellen, auf dem bloßen Wollen eines Philosophen, eben dem bloßen Wollen Hegels. Das heißt: Hegels ständisches Element, in dem die Identität zwischen Staat und bürgerlicher Gesellschaft liegt, entwickelt sich nicht aus der eigenen Logik der Gegenstände, nämlich nicht aus der Logik der bürgerlichen Gesellschaft selbst oder ihrer eigenen Verhältnisse zum Staate, sondern aus der eigenen Logik des Denkens oder des Denkenden. Die Ursache der falschen Überzeugung ist nach Marx nur Hegels eigenem Denken zuzuschreiben: „Das Tiefere bei Hegel liegt darin, daß er die Trennung der bürgerlichen Gesellschaft und der politischen als einen Widerspruch empfindet. Aber das Falsche ist, daß er sich mit dem Schein dieser Auflösung begnügt und ihn für die Sache selbst ausgibt (...)“<sup>431</sup>. Und indem Marx die Unauflösbarkeit der Trennung als Wahrheit der Verhältnisse zwischen Staat und bürgerlicher Gesellschaft begreift, sieht er sich auch berechtigt zu urteilen, dass Hegels Vorstellung von der Identität zwischen Staat und bürgerlicher Gesellschaft nicht mehr als das Resultat einer vernünftigen

---

<sup>430</sup> Karl Marx, Kritik des Hegelschen Staatsrechts, MEW, Band 1, S.277, Dietz Verlag, Berlin, 2006. Vgl. MEGA, I, Band 2, S.80, Dietz Verlag, Berlin, 1982.

<sup>431</sup> Karl Marx, Kritik des Hegelschen Staatsrechts, MEW, Band 1, S.279, Dietz Verlag, Berlin, 2006. Vgl. MEGA, I, Band 2, S.80, Dietz Verlag, Berlin, 1982.

---

Beobachtung gelten kann, sondern sich als ein Resultat des willkürlichen Denkens erweist.

Da die Trennung zwischen Staat und bürgerlicher Gesellschaft und deren Auflösung die Basis sind, auf die Hegel seine Vollendung der politischen Verfassung gründet, muss Marx den von Hegel entwickelten Schein dieser Trennung und deren Auflösung aufbrechen, damit er von den inneren Inkonsequenzen der Hegelschen Bestimmungen her dessen Vorstellung von Einheit der politischen Verfassung mit dessen Vorstellung von dieser Verfassung als Totalität verbinden kann. Dafür richtet Marx seine Aufmerksamkeit weiter auf Hegels Bestimmungen der politischen Stände in der gesetzgebenden Gewalt des Staates.

In Bezug auf die politischen Stände gewichtet Hegel nach Marx die Politik des Staates höher als deren wirkliches Leben in der bürgerlichen Gesellschaft. Den Menschen, der als Bürger der Gesellschaft lebt, bezeichnet Hegel nach Marx als Mitglied eines Privatstandes, das durch die Eigenschaften seiner besonderen Freiheit – seine Selbstbestimmung und seine selbstsüchtige Neigung – begrenzt wird. Als Bürger der Gesellschaft erfüllt der Mensch also nicht Hegels Forderung nach der ideellen Allgemeinheit des sittlichen Geistes. Deswegen betont Hegel, dass es eine logische Notwendigkeit für den Bürger in Bezug auf seinen gesellschaftlichen Stand geben muss, nach der sich der gesellschaftliche Bürger und sein Stand in eine ganz andere Stufe der ideellen Allgemeinheit aufheben, die begrifflich höher als die empirische Allgemeinheit der bürgerlichen Gesellschaft rangiert. Für Marx bedeutet dies, dass bei Hegel der Bürger als Privatperson eine politische Stellung und Bedeutung aus der allgemeinen Idee der Verfassung zuerst annehmen muss und danach sich zu einem Mitglied der Stände in der Politik bilden kann. An dieser Bildung der Staatsbürger und der politischen Stände erkennt Marx, dass Hegel die allgemeine Idee der politischen Verfassung als Vermittlung bestimmt und eben durch sie die empirische Allgemeinheit des einzelnen Bürgers in die Sphäre der ideellen Allgemeinheit des Staates erhoben wird. Für Marx ist die wesentliche Aufgabe der Hegelschen Aufhebung der gesellschaftlichen Bürger in die politischen Stände des Staates die Vermittlung von empirischer und ideeller Allgemeinheit. Die politischen Stände sind insofern das entscheidende Moment für die von Hegel philosophisch bestimmte Wirklichkeit, durch die Hegel die Idee der politischen Verfassung vollenden kann.

An den politischen Ständen findet Marx aber nichts anderes als das heraus, was in Hegels gesetzgebender Gewalt den Menschen von seiner empirischen Wirklichkeit, von seinem bürgerlichen Leben abstrahiert. Marx sieht da so: „Der Bürger muß seinen Stand, die bürgerliche Gesellschaft, den Privatstand, von sich abtun, um zu politischer Bedeutung und Wirksamkeit zu kommen; denn eben

---

dieser Stand steht zwischen dem Individuum und dem politischen Staat.“<sup>432</sup> Für Marx ist das von Hegel bezeichnete Erheben des Bürgers in den politischen Staat, die Umwandlung der Stände der bürgerlichen Gesellschaft in die Stände der Politik, nicht ein Vermitteln der bürgerlichen Gesellschaft mit dem allgemeinen Staat, sondern eine Verwechslung der bürgerlichen Gesellschaft mit dem imaginären Staat. Die Folge der Beförderung des Bürgers in den politischen Staat ist nach Marx die unumgängliche Entfremdung des Menschen von seinem Wesen: Hegel erhebt den gesellschaftlichen Bürger nicht in eine wirkliche Politik des Staates, die auf dem wirklichen Leben der bürgerlichen Gesellschaft beruht und dieses Leben repräsentiert, sondern er bringt den Bürger in eine imaginäre Politik, deren Grundlage nur die begriffliche Idee des Staates ist und das wirkliche Leben der bürgerlichen Gesellschaft nicht mehr repräsentieren kann, sondern ein imaginäres Leben der Politik des Staates hervorbringt. Hegels Erheben des Bürgers in dessen politische Bedeutung ist also nur eine imaginäre Verwirklichung einer imaginären Identität zwischen Staat und Bürger. Mit der Enthüllung dieser Entfremdung kommt Marx zu seiner Einsicht in Hegels Bestimmung der politischen Stände: „(...) Hegel verwechselt hier den Staat als das Ganze des Daseins eines Volkes mit dem politischen Staat. Jenes Besondere ist nicht das ‚Besondere im‘, sondern vielmehr ‚außer dem Staate‘, nämlich dem politischen Staate. Es ist nicht nur nicht ‚das im Staate wirkliche Besondere‘, sondern auch die ‚Unwirklichkeit des Staates.“<sup>433</sup> Es wird Marx deutlich, dass Hegel durch seine Bestimmung der politischen Stände und durch die Ersetzung des gesellschaftlichen Lebens durch ein staatliches Leben nichts anderes als die Entwirklichung des wirklichen Volkes der bürgerlichen Gesellschaft bezeichnet hat.

Gegenüber dieser Entwirklichung des Volkes beharrt Marx darauf, dass das bürgerliche Leben das einzige, wahre Wesen des Menschen ist und die Wirklichkeit des Volkes nur in diesem Leben liegt. Denn für ihn können Hegels Bestimmung der politischen Stände und seine Auffassung vom Volk des Staates durch die Beachtung der Entstehungsgeschichte des modernen Staates nicht validiert werden. In seiner geschichtlichen Analyse erkennt Marx, dass die Trennung zwischen Staat und bürgerlicher Gesellschaft nicht mehr als äußerliche, aufzuhebende Erscheinung der innerlichen Vereinigung der politischen Verfassung ist. – Nach Marx entwickelt Hegel diese Vereinigung lediglich durch sein zweifelhaftes philosophisches Begreifen und diese nur auf die Logik dieses Begreifen bezogen. Gegenüber Hegels begriffliche Bestimmungen für die Vereinigung der politischen Verfassung ist die Trennung zwischen Staat und bürgerlicher Gesellschaft nach Marx ein geschichtlich schon vollendetes Ereignis

---

<sup>432</sup> Karl Marx, Kritik des Hegelschen Staatsrechts, MEW, Band 1, S.282, Dietz Verlag, Berlin, 2006. Vgl. MEGA, I, Band 2, S.87, Dietz Verlag, Berlin, 1982.

<sup>433</sup> Karl Marx, Kritik des Hegelschen Staatsrechts, MEW, Band 1, S.282, Dietz Verlag, Berlin, 2006. Vgl. MEGA, I, Band 2, S.87-88, Dietz Verlag, Berlin, 1982..

---

durch die Französische Revolution, ein Resultat der Entstehungsgeschichte des modernen Staates. So betont Marx: „Es ist ein Fortschritt der Geschichte, der die politischen Stände in soziale Stände verwandelt hat (...) Erst die Französische Revolution vollendete die Verwandlung der politischen Stände in soziale oder machte die Ständeunterschiede der bürgerlichen Gesellschaft zu nur sozialen Unterschieden, zu Unterschieden des Privatlebens, welche in dem politischen Leben ohne Bedeutung sind. Die Trennung des politischen Lebens und der bürgerlichen Gesellschaft war damit vollendet.“<sup>434</sup> Als geschichtliches Ereignis ist die Trennung zwischen Staat und bürgerlicher Gesellschaft nicht aufzuheben, weil ein geschichtliches Ereignis nicht aufgehoben werden kann. Vielmehr ist diese Trennung als geschichtliche Tatsache anzuerkennen, damit man ihre entscheidende Rolle für einen modernen Staat versteht und dessen Entwicklung auf diese Trennung gründet.

Deswegen ist es für Marx nicht akzeptabel, dass Hegel die Trennung zwischen Staat und bürgerlicher Gesellschaft und die Trennung zwischen politischen Ständen und gesellschaftlichen Bürgern nicht einfach dadurch auflösen kann, dass er diese Trennung unter eine von ihm nur begrifflich bestimmte, aber in der Wirklichkeit nicht nachweisbare Idee der politischen Verfassung subsumiert. Die wirkliche Trennung ist nach Marx unauflösbar und bleibt außerhalb des menschlichen Denkens bestehen. Es ist am wichtigsten für Marx, dass die Wirklichkeit zu verändern nicht die Veränderung von dem bedeutet, was der Mensch denkt, sondern die Veränderung von dem, in dem und von dem der Mensch lebt.

Wie man in Marxens Kommentierung zu Hegels fürstlicher Gewalt und Regierungsgewalt sehen kann, führt Marx die Ursachen für das Problem des Trägers der Souveränität und für das Problem der Bürokratie auf Hegels Philosophieren, auf seine philosophische Methode zurück. So schreibt Marx hierbei das Problem der politischen Stände wieder Hegels Methode zu. Die Ursache des Problems der politischen Stände liegt nach Marx ursprünglich in seinen philosophischen Interpretationen der wirklichen wechselseitigen Verhältnisse zwischen Staat und Bürger: „Es ist dies die unkritische, die mystische Weise, eine alte Weltanschauung im Sinne einer neuen zu interpretieren, wodurch sie nichts als ein unglückliches Zwitterding wird, worin die Gestalt die Bedeutung und die Bedeutung die Gestalt belügt und weder die Gestalt zu ihrer Bedeutung und zur wirklichen Gestalt, noch die Bedeutung zur Gestalt und zur wirklichen Bedeutung wird. Diese Unkritik, dieser Mystizismus ist sowohl das Rätsel der modernen Verfassungen wie auch das Mysterium der Hegelschen Philosophie,

---

<sup>434</sup> Karl Marx, Kritik des Hegelschen Staatsrechts, MEW, Band 1, S.283-284, Dietz Verlag, Berlin, 2006. Vgl. MEGA, I, Band 2, S.89, Dietz Verlag, Berlin, 1982.

---

vorzugsweise der Rechts- und Religionsphilosophie.“<sup>435</sup>. Zu dieser Kritik der Hegelschen „Unkritik“, seines „Mystizismus“, sei angemerkt, dass Marx bei Beharren auf der Unauflösbarkeit der Trennung zwischen Staat und Bürger eine Maßgabe der Wahrheit des Denkens aufstellt, nämlich: Für jedes kritische Denken des Menschen muss die Wahrheit seiner Logik auf der empirischen Wirklichkeit seiner Gegenstände beruhen. Gerade durch diese Maßgabe entfernt Marx seine Gedanken von dem Denken, das innerhalb seiner selbst ein Jenseits von der empirischen Wirklichkeit erhält. Nach Marxens Maßgabe der Wahrheit des Denkens ist der Staat als Begriff von seinem Wesen her nicht selbstständig, wie Hegel ihn bezeichnet hat, sondern er ist eine Abstraktion von der Wirklichkeit und nur als diese Abstraktion hat er seine Bedeutung. Demnach sieht Marx Hegels Versuche, die wirkliche Trennung zwischen Staat und Bürger aufzulösen und die politischen Stände als begriffliche Identität zwischen ihnen zu entwickeln, nicht mehr als beweisbaren Schluss aus der eigenen Logik des wirklichen Staates und Bürgers an. Vielmehr erkennt er wieder, dass die aus der von Hegel begriffenen Idee des Staates entwickelten politischen Stände eine anachronistische Vorstellung ist, in der Hegel die geschichtlich unterschiedlichen Gestalten und Inhalte des mittelalterlichen Standes mit den modernen Ständen vermischt hat. Marx stellt in seiner Kommentierung zu Hegels weitere Angabe der politischen Stände fest: „Das politisch-ständische Element ist im modernen Sinne, in dem von Hegel entwickelten Sinne, die vollzogene gesetzte Trennung der bürgerlichen Gesellschaft von ihrem Privatstand und seinen Unterschieden. (...) Hegel will das mittelalterliche ständische System, aber in dem modernen Sinn der gesetzgebenden Gewalt, und er will die moderne gesetzgebende Gewalt, aber in dem Körper des mittelalterlich-ständischen Systems! Es ist schlechtester Synkretismus.“<sup>436</sup> An diesem „schlechtesten Synkretismus“ in Hegelschen politischen Stände vertieft Marx seine Kritik der Hegelschen gesetzgebenden Gewalt. Er vertieft seinen Zweifel an Hegels Bestimmung, dass die gesetzgebende Gewalt durch das ständische Element zur vereinigenden Mitte zwischen unterschiedlichen Interessen des Staates und Bürgers, zur versöhnenden Mitte zwischen widersprüchlichen Prinzipien des Fürsten und des Volkes entwickelt werden kann. Gegenüber dieser Hegelschen Bestimmung erkennt Marx aber ein ganz anderes Gesicht der Verhältnisse zwischen Staat und Bürger: „Das vernünftige Verhältnis, der Schluß, scheint also fertig zu sein. Die gesetzgebende Gewalt, die Mitte, ist ein mixtum compositum der beiden Extreme, des fürstlichen Prinzips und der bürgerlichen Gesellschaft, der empirischen Einzelheit und der empirischen Allgemeinheit, des Subjekts und des Prädikats. Hegel faßt überhaupt den Schluß als Mitte, als ein mixtum compositum. Man kann sagen, daß in seiner Entwicklung des Vernunftschlusses die ganze Transzendenz und der mystische

---

<sup>435</sup> Karl Marx, Kritik des Hegelschen Staatsrechts, MEW, Band 1, S.287, Dietz Verlag, Berlin, 2006. Vgl. MEGA, I, Band 2, S.92, Dietz Verlag, Berlin, 1982.

<sup>436</sup> Karl Marx, Kritik des Hegelschen Staatsrechts, MEW, Band 1, S.300, Dietz Verlag, Berlin, 2006. Vgl. MEGA, I, Band 2, S.105, Dietz Verlag, Berlin, 1982.

---

Dualismus seines Systems zur Erscheinung kommt. Die Mitte ist das hölzerne Eisen, der vertuschte Gegensatz zwischen Allgemeinheit und Einzelheit.“<sup>437</sup>

Durch die Hervorhebung der Absurdität der Identität zwischen Staat und Bürger, durch die Absurdität dieses „hölzernen Eisens“ stellt Marx fest, dass die Identität zwischen Staat und Bürger eine bloß gemachte, der empirischen Wirklichkeit unangemessene Erfindung des Hegelschen Denkens ist. Diese Identität stellt nach Marx eine vortäuschende begriffliche Überwindung des Gegensatzes zwischen zwei heterogenen Extremen her, die in der Wirklichkeit mit einander unversöhnlich sind. Nach Marx ist das wirkliche Verhältnis zwischen Staat und Bürger eigentlich nicht deren Identität, sondern ein von ihrem Wesen her unauflösbarer Gegensatz. Durch den Vergleich mit diesen wirklichen Verhältnissen zwischen Staat und Bürger sieht Marx deutlich: „Wirkliche Extreme können nicht miteinander vermittelt werden, eben weil sie wirkliche Extreme sind. Aber sie bedürfen auch keiner Vermittlung, denn sie sind entgegengesetzten Wesens. Sie haben nichts miteinander gemein, sie verlangen einander nicht, sie ergänzen einander nicht. Das eine hat nicht in seinem eigenen Schoß die Sehnsucht, das Bedürfnis, die Antizipation des andern.“<sup>438</sup>. Den sittlichen Staat, der nicht nur im Rahmen der Theorie die begriffliche Versöhnung der wirklichen Gegensätze innerhalb Staates erreicht, sondern auch in der existenziellen Welt diese Versöhnung verwirklicht, kann Hegel nicht erreichen. Gegenüber den wirklichen Verhältnissen zwischen Staat und Bürger bringt Hegel nach Marx eine nur begrifflich einsehbare Illusion des sittlichen Staates hervor, die in Wahrheit sowohl den wirklichen Staat als auch die wirklichen Bürger von ihrem eigenen Wesen entfremdet und damit nur in einer unwirklichen Politik des Staates existiert.

---

<sup>437</sup> Karl Marx, Kritik des Hegelschen Staatsrechts, MEW, Band 1, S.288, Dietz Verlag, Berlin, 2006. Vgl. MEGA, I, Band 2, S.93, Dietz Verlag, Berlin, 1982.

<sup>438</sup> Karl Marx, Kritik des Hegelschen Staatsrechts, MEW, Band 1, S.292, Dietz Verlag, Berlin, 2006. Vgl. MEGA, I, Band 2, S.97, Dietz Verlag, Berlin, 1982.

---

### **4.3 Marxens Kritik an der Bestimmung der gesetzgebenden Gewalt als versöhnende Mitte**

Nachdem Marx die Illusionen des Staates enthüllt hat, sieht er sich berechtigt, über Hegels Bestimmung der gesetzgebenden Gewalt als der versöhnenden Mitte zwischen Staat und Bürger zu urteilen. Als versöhnende Mitte zwischen Staat und Bürger ist Hegels gesetzgebende Gewalt nach Marx nicht ein vernünftiges Moment, durch das der Begriff des sittlichen Staates zu seiner begrifflichen Vollständigkeit schreiten kann. Vielmehr ist sie ein unvernünftiges Moment, durch das der Begriff des sittlichen Staates die Grenze der empirischen Wirklichkeit überschreitet. Marx betont, dass Hegels Irrtum nicht in der Ignoranz der modernen Bedeutung der Bürger als Bourgeois liegt, sondern im Verkehren der Positionen der Bürger und des politischen Staates. Nach Marx sind Hegels Bestimmung der gesetzgebenden Gewalt sowie seine Auffassung der politischen Stände nicht der Sache der Natur des Staates angemessen. Die Sache der Natur des Staates muss nach Marx auf dem wirklichen Leben der Bürger beruhen und sich immer mit deren Wissen und Willen beschäftigen. Für Marx sind es die Bürger, die die politische Verfassung bestimmen und ihre Besonderheit zur bestimmenden Gewalt des Ganzen machen. Es wird Marx auch deutlich, dass die Sache der Natur des Staates nur dort begriffen werden kann, wo man die dieser Natur entsprechende Weise des Denkens beherrscht. Deswegen führt Marx neben seiner Maßgabe der Wahrheit des Denkens noch aus, was ein kritisches Begreifen sei und wie man es ausüben soll: „Die wahre Kritik dagegen zeigt die innere Genesis der heiligen Dreieinigkeit im menschlichen Gehirn. Sie beschreibt ihren Geburtsakt. So weist die wahrhaft philosophische Kritik der jetzigen Staatsverfassung nicht nur Widersprüche als bestehend auf, sie erklärt sie, sie begreift ihre Genesis, ihre Notwendigkeit. Sie faßt sie in ihrer eigentümlichen Bedeutung. Dies Begreifen besteht aber nicht, wie Hegel meint, darin, die Bestimmungen des logischen Begriffs überall wiederzuerkennen, sondern die eigentümliche Logik des eigentümlichen Gegenstandes zu fassen.“<sup>439</sup> Sein kritisches Begreifen bezeichnet Marx zwar noch als „philosophische Kritik“, aber er schließt Hegels metaphysisches Denken aus diesem Begreifen aus. Die Maßgabe der Wahrheit dieses Begreifens liegt nach Marx nur in den wirklichen Gegenständen selbst. Denn mit der „eigentümlichen Logik des eigentümlichen Gegenstandes“ dient Marxens kritisches Begreifen nur dazu, die gegenwärtige Krise der menschlichen Welt aufzulösen. Ohne die Fähigkeit, die Ursache dieser Krise zu erkennen und sie aufzulösen, sind das Denken und die von ihm hervorgebrachte Wahrheit für die Aufgabe der Marxschen

---

<sup>439</sup> Karl Marx, Kritik des Hegelschen Staatsrechts, MEW, Band 1, S.296, Dietz Verlag, Berlin, 2006. Vgl. MEGA, I, Band 2, S.101, Dietz Verlag, Berlin, 1982.

---

Gedanken von gar keiner Bedeutung.

Mit der Feststellung, dass Hegels Auffassung der politischen Stände eine unbeweisbare Illusion ist, erweist sich für Marx die von Hegel an die politischen Stände angeschlossene Bestimmung, dass das Zweikammersystem die vernünftige Existenz der gesetzgebenden Gewalt in der politischen Verfassung sei, ebenfalls als eine leere Behauptung. Denn nach Marx begründet Hegel sein Argument für das Zweikammersystem nicht auf die historisch nachprüfbare Entstehungsgeschichte der Institution der gesetzgebenden Gewalt im modernen Staate, sondern nur auf eine begrifflich abgeleitete Aufteilung der Stände in zwei unterschiedliche Seiten der bürgerlichen Gesellschaft: Die eine Seite ist die bewegliche Seite, die sich nach dem Prinzip des bürgerlichen Lebens zusammensetzt, und sie vertritt das besondere Interesse der sozialen Sittlichkeit, das Interesse der Bürger in Gewerbe und Handel, und macht also das Unterhaus des Parlaments, die Abgeordnetenversammlung, aus; die andere Seite ist die unbewegliche Seite, die auf dem Naturprinzip des Familienlebens beruht, und sie vertritt das Interesse der natürlichen Sittlichkeit des Staates und macht daher das Oberhaus, die Pairskammer, aus. Marx ist überzeugt, dass sich bei Hegel mit der Aufteilung der Stände, wenn es um das Prinzip des menschlichen Lebens im politischen Staat geht, die Entfremdung des Menschen von seinem eigenen Wesen als Bourgeois durchsetzt und dass er damit eine entstellte Auffassung des Verhältnisses zwischen Privateigentum und Vermögen einführt.

Marxens Kritik geht zunächst auf die unbewegliche Seite der bürgerlichen Gesellschaft ein. Nach Marx ist das Vermögen in dieser Hinsicht, und zwar in Gestalt des Grundbesitzes als Majorats, das nach Hegel dem Oberhaus des Parlaments als substantielle Basis gilt – in Wahrheit eine Konsequenz des Privateigentums. Jedoch kehrt Hegel in seiner Bestimmung der politischen Stände die Positionen der Kausalität zwischen Privateigentum und Vermögen um. Marx weist darauf hin: „In Wahrheit ist das Majorat eine Konsequenz des exakten Grundbesitzes, das versteinerte Privateigentum, das Privateigentum (quand même) in der höchsten Selbständigkeit und Schärfe seiner Entwicklung, und was Hegel als den Zweck, als das Bestimmende, als die prima causa des Majorats darstellt, ist vielmehr ein Effekt desselben, eine Konsequenz, die Macht des abstrakten Privateigentums über den politischen Staat, während Hegel das Majorat als die Macht des politischen Staates über das Privateigentum darstellt. Er macht die Ursache zur Wirkung und die Wirkung zur Ursache, das Bestimmende zum Bestimmten und das Bestimmte zum Bestimmenden.“<sup>440</sup> Die Folge des Hegelschen Umkehrens der Positionen von Privateigentum und Vermögen ist nach Marx die Isolierung und Verselbständigung des Privateigentums von der Familie

---

<sup>440</sup> Karl Marx, Kritik des Hegelschen Staatsrechts, MEW, Band 1, S.304, Dietz Verlag, Berlin, 2006. Vgl. MEGA, I, Band 2, S.109, Dietz Verlag, Berlin, 1982.

---

und der bürgerlichen Gesellschaft, wodurch das Majorat ein unveränderliches Ding im politischen Staat wird. Durch den Vergleich der Eigenschaften des Majorats mit denen des Eigentums in Hegels Kapitel zum abstrakten Recht hebt Marx hervor, dass das unveränderliche Majorat im politischen Staat von den Bestimmungen im abstrakten Recht abweicht, nach denen das Eigentum einer Person nicht isoliert und selbständig von der Familie und der bürgerlichen Gesellschaft sein kann, sondern immer abhängig von ihnen sein muss, weil es innerhalb sich selbst eine Beziehung auf den Vertrag mit anderen Person enthält. Gegenüber dem Eigentum des abstrakten Rechts, das Marx für „irdisch“, weil existenziell und konkret im Leben, hält, ist das Majorat für ihn „das sich selbst zur Religion gewordene, das in sich selbst versunkene, von seiner Selbständigkeit und Herrlichkeit entzückte Privateigentum“<sup>441</sup>. Als Moment des bürgerlichen Lebens des Menschen wird das Majorat nach Marx durch die von Hegel behauptete, philosophische Wirklichkeit der Idee des Staates, die „Wirklichkeit der sittlichen Idee“, entstellt. Dabei nimmt Marx deutlich wahr, dass Hegels philosophische Wirklichkeit weder mit einer wahrhaften Wirklichkeit des menschlichen Lebens vermischt noch als eine angemessene Brücke zwischen Idee und wirklicher Welt angenommen werden kann. Für Marx kann die „Wirklichkeit der sittlichen Idee“ nicht die sachliche Wahrheit sein, sondern die „Religion des Privateigentums“<sup>442</sup>. Durch die Enthüllung der „Religion des Privateigentums“ hebt Marx das authentische Wesen des von Hegel aufgefassten Majorats und des ihm entsprechenden Majoratsherren hervor: „Das unabhängige Privatvermögen, d.h. das abstrakte Privatvermögen und die ihm entsprechende Privatperson, sind die höchste Konstruktion des politischen Staates.“<sup>443</sup> Das von Hegel aufgefasste Majorat und dessen Majoratsherr sind die Produkte des illusorischen Begriffes des politischen Staates.

Nach Marx bringt Hegel wegen dessen falscher Auffassung über die politischen Stände und durch dessen entstelltes Verständnis des Majorats eine unangemessene Bestimmung für das Recht der Partizipation an der gesetzgebenden Gewalt, nämlich ein unangemessenes politisches Recht des einzelnen Bürgers als Majoratsherren, vor. Für Hegel soll die Form der demokratischen Wahl, weil ihre Grundlage die bewegliche Seite der bürgerlichen Gesellschaft, die verschiedenen einzelnen Bürger in Gewebe und Handel, ist, nicht für den Bürger als Majoratsherren und nicht für die Organisierung des Oberhauses gelten. Gegenüber den einzelnen Bürgern als Bourgeois organisiert man das Oberhaus aus den Bürgern als Majoratsherrn, die Hegel als unbewegliche Seite der

---

<sup>441</sup> Karl Marx, Kritik des Hegelschen Staatsrechts, MEW, Band 1, S.306, Dietz Verlag, Berlin, 2006. Vgl. MEGA, I, Band 2, S.111, Dietz Verlag, Berlin, 1982.

<sup>442</sup> Siehe Karl Marx, Kritik des Hegelschen Staatsrechts, MEW, Band 1, S.307, Dietz Verlag, Berlin, 2006. Vgl. MEGA, I, Band 2, S.112, Dietz Verlag, Berlin, 1982.

<sup>443</sup> Karl Marx, Kritik des Hegelschen Staatsrechts, MEW, Band 1, S.309, Dietz Verlag, Berlin, 2006. Vgl. MEGA, I, Band 2, S.113, Dietz Verlag, Berlin, 1982.

---

bürgerlichen Gesellschaft, als sogenannten Stand der natürlichen Sittlichkeit bezeichnet. Es ist nach Hegel die Geburt des Bürgers als Majoratsherren, die das Oberhaus bestimmt. Aus Hegels Bezeichnung wird deutlich, dass der Stand der Majoratsherren, der natürlichen Sittlichkeit, eigentlich der Stand des Adels ist. An dem Bürger als Majoratsherren kritisiert Marx, dass Hegels Begründung des politischen Rechts des Majoratsherrn auf seine natürliche Geburt eine Degradierung sowohl des Rechts als auch des Wesens eines wirklichen Bürgers erbringt: „Hegel sinkt überall von seinem politischen Spiritualismus in den krassesten Materialismus herab. Auf den Spitzen des politischen Staates ist es überall die Geburt, welche bestimmte Individuen zu Inkorporationen der höchsten Staatsaufgaben macht. Die höchsten Staatstätigkeiten fallen mit den Individuen durch die Geburt zusammen, wie die Stelle des Tiers, sein Charakter, Lebensweise etc. unmittelbar ihm angeboren wird. Der Staat in seinen höchsten Funktionen erhält eine tierische Wirklichkeit.“<sup>444</sup> Der hierbei von Hegel bestimmte Majoratsherr stellt nach Marx nichts anderes als eine entstellte abstrakte Bestimmung des modernen Menschen als Bourgeois dar. Als Majoratsherr wird der Mensch von seinem wirklichen Leben in der bürgerlichen Gesellschaft abstrahiert und in sein tierisches Leben wieder zurückgenommen, von dem er sich erst durch seine Tätigkeiten in der bürgerlichen Gesellschaft befreit hat.

Indem Marx verdeutlicht, dass Hegel durch seine Bestimmung des Majorats das wahrhafte Privateigentum, das Eigentum in der bürgerlichen Gesellschaft, entstellt hat, so erkennt er, dass Hegels Auffassung von der politischen Unabhängigkeit des Majoratsherrn ebenso die Unabhängigkeit des Bürgers von dessen Wesen beseitigt, weil diese politische Unabhängigkeit nur aus der abstrakten Darstellung des Majorats, des entstellten Eigentums in der bürgerlichen Gesellschaft abgeleitet wird. Nach Marx ist es nur das Eigentum in der bürgerlichen Gesellschaft, das dem Bürger seine Freiheit und Selbstständigkeit verschafft und sie verbürgt. Deswegen betont Marx: „Die politische Unabhängigkeit fließt daher nicht ex proprio sinu des politischen Staats, sie ist keine Gabe des politischen Staats an seine Glieder, sie ist nicht der ihn beseelende Geist, sondern die Glieder des politischen Staats empfangen ihre Unabhängigkeit von einem Wesen, welches nicht das Wesen des politischen Staats ist, von einem Wesen des abstrakten Privatrechts, vom abstrakten Privateigentum. Die politische Unabhängigkeit ist ein Akzidens des Privateigentums, nicht die Substanz des politischen Staats.“<sup>445</sup> Es wird bei Marx deutlich, dass man die Unabhängigkeit, die auf dem wahrhaften Wesen des Menschen beruht, von der politischen Unabhängigkeit unterscheiden muss. Durch die Bezeichnung der

---

<sup>444</sup> Karl Marx, Kritik des Hegelschen Staatsrechts, MEW, Band 1, S.310, Dietz Verlag, Berlin, 2006. Vgl. MEGA, I, Band 2, S.114-115, Dietz Verlag, Berlin, 1982.

<sup>445</sup> Karl Marx, Kritik des Hegelschen Staatsrechts, MEW, Band 1, S.312, Dietz Verlag, Berlin, 2006. Vgl. MEGA, I, Band 2, S.116, Dietz Verlag, Berlin, 1982.

---

politischen Unabhängigkeit als „Akzidens des Privateigentums“ hebt Marx hervor, dass Hegel in seinem politischen Staat keine selbstverständliche Übereinstimmung der bürgerlichen Unabhängigkeit mit der politischen Unabhängigkeit festgestellt hat. Wegen des Majorats des Grundbesitzes erscheint die politische Unabhängigkeit als Privileg der Menschen, die das entstellte Eigentum, den Grundbesitz als Majorat, haben. Nach Marx hat Hegel in seinem politischen Staat dieses Privileg nicht kritisiert, sondern es bestätigt. Deswegen führt Marx hiermit seine Kritik an Hegels politischem Staat ein: „Hier, in der Sphäre des politischen Staates, ist es, daß sich die einzelnen Staatsmomente zu sich als dem Wesen der Gattung, als dem ‚Gattungswesen‘ verhalten; weil der politische Staat die Sphäre ihrer allgemeinen Bestimmung, ihre religiöse Sphäre ist. Der politische Staat ist der Spiegel der Wahrheit für die verschiedenen Momente des konkreten Staats“<sup>446</sup>. Wenn Hegel weiter das Majorat als eine Garantie der politischen Verfassung setzt und den Majoratsherr für einen unterstützenden Faktor in den politischen Ständen hält, sieht Marx dabei eben die Instabilität dieser von Hegel so entwickelten politischen Verfassung: Indem diese Verfassung die Illusionen von der politischen Unabhängigkeit des einzelnen Bürgers und von dessen Privateigentum in ihre Bestimmungen ihrer gesetzgebenden Gewalt aufnimmt, bezieht sie sich unvermeidbar auf ein Verhältnis des Staates zum einzelnen Bürger, in welchem der Bürger weder das Recht auf Eigentum noch das Recht auf eine angemessene politische Stellung nach Maßstäben der Gerechtigkeit verwirklichen kann.

In seiner Kommentierung zu Hegels Bestimmung der fürstlichen Gewalt hat Marx durch seine Enthüllung der Mystifikation des Monarchen und dessen Entscheidungsmacht schon betont, dass nicht die von Hegel hervorgehobene Idee der politischen Verfassung, sondern die von ihm unterschätzte Demokratie das Gattungswesen der politischen Verfassung des modernen Staates ist. Für Marx ist dies eine geschichtliche Tatsache, eine sachliche Wahrheit des modernen Staates selbst, welche er aufgrund seiner Beobachtung der Entstehungsgeschichte des modernen Staates, nämlich der Geschichte der damaligen europäischen Revolutionen, validiert. Das Wesen der Demokratie ist nichts anderes als die von Marx aufgefasste Bestimmung des Menschen, nach der der Mensch als einzelner Bürger der bürgerlichen Gesellschaft, als Bourgeois, arbeitet und lebt. Danach steht Marxens Bestimmung der demokratischen Wahl im Gegensatz zu Hegels Bestimmung für das Recht der Partizipation an der gesetzgebenden Gewalt: Er erfasst dieses Recht als ein „angeborenes Menschenrecht“<sup>447</sup>, und dieses unterscheidet sich zwangsläufig von der unmittelbaren Natürlichkeit des Menschen als eines Tiers. Das politische Recht ist nur von der Bestimmung des

---

<sup>446</sup> Karl Marx, Kritik des Hegelschen Staatsrechts, MEW, Band 1, S.312, Dietz Verlag, Berlin, 2006. Vgl. MEGA, I, Band 2, S.116-117, Dietz Verlag, Berlin, 1982.

<sup>447</sup> Karl Marx, Kritik des Hegelschen Staatsrechts, MEW, Band 1, S.310, Dietz Verlag, Berlin, 2006. Vgl. MEGA, I, Band 2, S.114, Dietz Verlag, Berlin, 1982.

---

Menschen als einzelnen Bürgers der Gesellschaft her als „angeborenes Menschenrecht“ beweisbar. Das politische Recht auf die demokratische Wahl ist nach Marx nicht einfach ein Recht auf eine politische Form, für die man sich wegen der inneren und äußeren Bedingungen eines modernen Staates entscheiden oder auf die man verzichten kann, weil die Demokratie selbst das wesentliche Prinzip für die politische Verfassung eines modernen Staates ist. Was das politische Recht eines Bürgers betrifft, so bemerkt Marx: es geht bei diesem Recht wie bei dem Träger der Souveränität ebenfalls um die grundsätzliche Bestimmung des Menschen. Für Marx gäbe es keine Rede von einem modernen Staat mehr, wenn man die Demokratie, die Bestimmung des Menschen als Bürger, nicht anerkennen würde. Auf den Sinn des Prinzips hin ist die demokratische Wahl demnach die einzigartige Form, nach der sich die Gesetzgebungstätigkeit des modernen Staates richten muss. Denn nur in der Form der demokratischen Wahl kann die Bestimmung des Menschen als gesellschaftlicher Bürger zu ihrem wahrhaften Dasein kommen. Denn nur in der Form der demokratischen Wahl kann ein gesellschaftlicher Bürger sein Wissen und Wollen, welches aus seinem wirklichen Leben in der bürgerlichen Gesellschaft entsteht, in einem der Gesellschaft gegenüberstehenden heterogenen Moment, nämlich in dem politischen Staate ausdrücken.

Für Marx stellt die demokratische Wahl gerade nicht die von Hegel behauptete wesentliche Identität zwischen Staat und bürgerlicher Gesellschaft dar und dient auch nicht dazu, in der Politik des Staates diese Identität herzustellen, um dann durch diese Identität die fürstliche Gewalt, wie Hegel sie als „die Spitze und der Anfang des Ganzen“<sup>448</sup> bezeichnet, als entscheidendes Moment in der Gewaltenteilung des Staates hervorzuheben. Die demokratische Wahl bringt nach Marx vielmehr die wesentlichen Unterschiede zwischen Ständen der bürgerlichen Gesellschaft zum Vorschein. Als wahres Dasein der grundlegenden Demokratie muss die demokratische Wahl für Marx der Ort sein, an dem sich die grundsätzliche unauflösbare Trennung zwischen politischem Staat und bürgerlicher Gesellschaft offenbart.

Von diesem Wissen von der demokratischen Wahl her wirft Marx seinen kritischen Blick auf Hegels Auffassung von der beweglichen Seite der bürgerlichen Gesellschaft, nämlich von den verschiedenen einzelnen Bürgern in Gewerbe und Handel. Nach Hegel nehmen diese Bürger durch ihre Abordnungen an der gesetzgebenden Gewalt des Staates teil. Hegel argumentiert dafür, dass die Abordnung der bürgerlichen Gesellschaft durch die fürstliche Gewalt aufgerufen werden soll. Nach Hegel ist der Kern einer Abordnung der verschiedenen Bürger deren politischer Zusammenhang, in dem die allgemeine Idee der politischen

---

<sup>448</sup> Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, § 273, S.261, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2013. Vgl. Hegel, Gesammelte Werke, Band 14, § 273, S.226, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2009.

---

Verfassung durch den Aufruf des Monarchen den gesellschaftlichen Bürgern eine politische Bedeutung des Staates verleiht<sup>449</sup>. Marx bemerkt, dass bei Hegel gerade der politische Zusammenhang einer Abordnung die Äußerlichkeit der bürgerlichen Gesellschaft, die sich auf die Menge der gesellschaftlichen Bürger, deren Zahl, bezieht, und die Verschiedenheit, die aus Arbeitstätigkeiten der Bürger und deren Arbeitsteilung entsteht, aufhebt, damit die gesellschaftlichen Bürger in die politischen Stände der gesetzgebenden Gewalt eingebracht werden. Der politische Zusammenhang unterscheidet sich nach Marx vom gesellschaftlichen Zusammenhang. Hierbei bestätigt Marx, dass ein Hauptfehler der Hegelschen Staatsphilosophie gerade daran liegt, die Politik des Staates von der bürgerlichen Gesellschaft und das politische Leben des Menschen von dessen bürgerlichem Leben zu isolieren. Er weist darauf hin, dass Hegel noch einmal einen mystifizierenden, entfremdenden Dualismus für die politischen Stände herstellt: Er lässt den wirklichen wahrhaften Zusammenhang der Genossenschaften, Gemeinden und Korporationen in der bürgerlichen Gesellschaft beiseite, damit in der gesetzgebenden Gewalt des Staates die Rolle des politischen Zusammenhangs für die Abordnung der gesellschaftlichen Bürger herausgestellt wird; das Herausstellen des politischen Zusammenhangs ist das Herabsinken des gesellschaftlichen Zusammenhangs. In Rücksicht auf das Ganze der politischen Stände bei Hegel stellt Marx fest, dass Hegel durch seinen Dualismus die beiden Seiten der gesellschaftlichen Stände – den Stand der sich mit dem Grundbesitz als Majorat verbindenden Bürger und den Stand der Bürger in Gewerbe und Handel – von ihrem eigenen Wesen entfremdet, sodass das Zweikammersystem der konstitutionellen Monarchie, das Hegel befürwortet und begrifflich besonders definiert hat, schließlich zu einem irreführenden Dasein für die wahrhaften Stände der bürgerlichen Gesellschaft wird: „Die bürgerliche Gesellschaft hat dann in der ständischen Kammer (sc. Pairskammer) den Repräsentant ihres mittelalterlichen, in der Abgeordnetenversammlung ihres politischen (modernen) Daseins.“<sup>450</sup> Gegenüber Hegels Zweikammersystem sieht Marx in der französischen Revolution die vorbildliche Gestaltung der politischen Form der Stände für die gesetzgebende Gewalt. Für Marx haben die Franzosen eben durch die Geschichte der Revolution die wesentlichen Qualitäten von Pairskammer und Abgeordnetenversammlung im modernen Staat verdeutlicht: Die Pairskammer vertritt nicht die von Hegel behauptete natürliche Sittlichkeit, sondern die abstrakte Wirklichkeit der bürgerlichen Gesellschaft, deren politische Abstraktion, und die Abgeordnetenversammlung repräsentiert dahingegen unmittelbar die bürgerliche Gesellschaft selbst. Angesichts Marxens geschichtlicher Beobachtung entspricht es nicht der Wahrheit, zumindest nicht der geschichtlichen Wahrheit des

---

<sup>449</sup> Siehe Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, § 308, S.296, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2013. Vgl. Hegel, Gesammelte Werke, Band 14, § 308, S.254, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2009.

<sup>450</sup> Karl Marx, Kritik des Hegelschen Staatsrechts, MEW, Band 1, S.318, Dietz Verlag, Berlin, 2006. Vgl. MEGA, I, Band 2, S.122, Dietz Verlag, Berlin, 1982.

---

modernen Staates, dass ein politisches Abstraktum über die bürgerliche Gesellschaft entscheiden könnte. Marx lernt von der französischen Revolution genauer, dass man dieses politische Abstraktum unter die bürgerliche Gesellschaft subsumieren und diese Gesellschaft als entscheidungsfähig bestimmen soll, um einen Staat im Sinne der Moderne zu gestalten.

Im Zweikammersystem hat Hegel nach Marx versucht, die demokratische Wahl, mit seinem eigenen Wort, das „demokratische Element“<sup>451</sup>, nicht mehr als wirkliches Element zu bestimmen, sondern als bloß formelles Element zu begrenzen. In Marxens Sicht ist Hegel selbst davon überzeugt, dass das demokratische Element für die unmittelbare Teilnahme aller Bürger an der „Beratung und Beschließung über die allgemeinen Angelegenheiten des Staates“<sup>452</sup> keine vernünftige Form im Staat finden könnte<sup>453</sup>. Hierbei nimmt Marx deutlich wahr, dass Hegel Vorurteile gegen das demokratische Element hat, und weist sofort darauf hin, welche Folge der Mangel des demokratischen Elements an der Wirklichkeit nach sich ziehen kann: Die sogenannte vernünftige Form des demokratischen Elements ist in Wahrheit ein Schein; sie kann nur das Gegenteil der Demokratie sein, nämlich „die Dressur, die Akkommodation, eine Form (...), in der es (sc. das demokratische Element) nicht die Eigentümlichkeit seines Wesens herauskehrt, oder daß es nur als formelles Prinzip hereintritt“<sup>454</sup>. Im Gegensatz zu Hegels Vorurteil beharrt Marx auf der Unentbehrlichkeit der Verwirklichung des demokratischen Elements. Dieses begreift er darum als wirkliches Element, „das sich in dem ganzen Staatsorganismus seine vernünftige Form gibt.“<sup>455</sup> Es wird deutlich, dass Marx das demokratische Element auf die Selbstbestimmung des Bürgers der bürgerlichen Gesellschaft gründet. Am Ende seiner Kommentierung zu Hegels gesetzgebenden Gewalt stellt Marx fest, dass das demokratische Element als Wahl „das hauptsächlich politische Interesse der wirklichen bürgerlichen Gesellschaft“<sup>456</sup> bildet. Im Sinne der Wahl ist das demokratische Element nach Marx „das wirkliche Verhältnis der wirklichen bürgerlichen Gesellschaft zur bürgerlichen Gesellschaft der gesetzgebenden Gewalt, zu dem repräsentativen Element“<sup>457</sup> oder „das unmittelbare, das direkte, das nicht bloß vorstellende, sondern seiende Verhältnis der bürgerlichen Gesellschaft zum

---

<sup>451</sup> Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, Anmerkung zu § 308, S.296, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2013. Vgl. Hegel, Gesammelte Werke, Band 14, Anmerkung zu § 308, S.254, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2009.

<sup>452</sup> Ebd.

<sup>453</sup> Siehe Karl Marx, Kritik des Hegelschen Staatsrechts, MEW, Band 1, S.321ff, Dietz Verlag, Berlin, 2006. Vgl. MEGA, I, Band 2, S.124ff, Dietz Verlag, Berlin, 1982.

<sup>454</sup> Karl Marx, Kritik des Hegelschen Staatsrechts, MEW, Band 1, S.321, Dietz Verlag, Berlin, 2006. Vgl. MEGA, I, Band 2, S.125, Dietz Verlag, Berlin, 1982.

<sup>455</sup> Ebd.

<sup>456</sup> Karl Marx, Kritik des Hegelschen Staatsrechts, MEW, Band 1, S.326, Dietz Verlag, Berlin, 2006. Vgl. MEGA, I, Band 2, S.130, Dietz Verlag, Berlin, 1982.

<sup>457</sup> Ebd.

---

politischen Staat“<sup>458</sup>.

Das von Hegel kennzeichnete Dilemma des demokratischen Elements, ob alle Bürger oder nur einige Bürger, die als Abgeordnete aller Bürger gewählt werden, an allgemeinen Angelegenheiten des Staates teilnehmen können, verweist nach Marx wieder auf Hegels Auffassung vom Wesen der Verhältnisse zwischen Staat und bürgerlichen Gesellschaft. Marx betont, dass das Kernproblem dieses Dilemmas nicht darin liegt, wie man eine bestimmte Antwort darauf unter den beiden Möglichkeiten wählt, sondern dass es darin liegt, was die Entstehungsursache des Dilemmas ist. Marxens Einsicht in das Dilemma des demokratischen Elements ist diese: „Die Frage, ob die bürgerliche Gesellschaft so teil an der gesetzgebenden Gewalt nehmen soll, daß sie entweder durch Abgeordnete eintritt oder so, daß ‚Alle einzeln‘ unmittelbar teilnehmen, ist selbst eine Frage innerhalb der Abstraktion des politischen Staats oder innerhalb des abstrakten politischen Staats; es ist eine abstrakte politische Frage. (...) Es ist in beiden Fällen, wie Hegel dies selbst entwickelt hat, die politische Bedeutung der ‚empirischen Allgemeinheit.“<sup>459</sup> Marx enthüllt also, dass das Dilemma des demokratischen Elements Hegels Mystifikation des allgemeinen Staates und seiner Entfremdung der bürgerlichen Gesellschaft zugeschrieben werden soll. Nach Marx drängt Hegel der empirischen Allgemeinheit der bürgerlichen Gesellschaft eine im Begriff höhere, aber in Wirklichkeit illusorische Allgemeinheit des politischen Staates auf und stellt damit eine überflüssige Bedeutung der Politik für die Allheit der Bürger her. Hinter Hegels Dilemma des demokratischen Elements und der von ihm hervorgehobenen politischen Bedeutung steht seine vorausgesetzte Illusion von der Trennung zwischen Staat und bürgerlicher Gesellschaft. Marx negiert radikal das, was Hegel der empirischen Allgemeinheit der bürgerlichen Gesellschaft aufgedrängt hat: „Die Allheit ist keine wesentliche, geistige, wirkliche Qualität des Einzelnen. Die Allheit ist nicht etwas, wodurch er die Bestimmung der abstrakten Einzelheit verlöre; sondern die Allheit ist nur die volle Zahl der Einzelheit. Eine Einzelheit, viele Einzelheiten, alle Einzelheiten. Das Eins, Viele, Alle – keine dieser Bestimmungen verwandelt das Wesen des Subjekts, der Einzelheit.“<sup>460</sup> Am Ende dieses Zitats bestätigt es sich, dass Marx die Gültigkeit der philosophischen Kategorien für die Veränderung des wirklichen Bürgers nicht anerkennt. Für Marx ist der einzige Weg zur Veränderung des Wirklichen immer das Tun, die praktische Handlung des Wirklichen selbst.

Bei der Verfolgung des Ziels, alle Bürger möglichst an der gesetzgebenden Gewalt teilnehmen zu lassen, verweist Marx auf den Wahn, der den entfremdeten Verhältnissen der bürgerlichen Gesellschaft zum politischen Staat entspringt.

---

<sup>458</sup> Ebd.

<sup>459</sup> Karl Marx, Kritik des Hegelschen Staatsrechts, MEW, Band 1, S.322, Dietz Verlag, Berlin, 2006. Vgl. MEGA, I, Band 2, S.126, Dietz Verlag, Berlin, 1982.

<sup>460</sup> Ebd.

---

Nach Marx ist dieser Wahn nichts anderes als Streben nach der politischen Bedeutung: „Daß also die bürgerliche Gesellschaft massenweise, womöglich ganz, in die gesetzgebende Gewalt eindringe, daß sich die wirkliche bürgerliche Gesellschaft der fiktiven bürgerlichen Gesellschaft der gesetzgebenden Gewalt substituieren will, das ist nichts als das Streben der bürgerlichen Gesellschaft, sich politisches Dasein zu geben oder das politische Dasein zu ihrem wirklichen Dasein zu machen. Das Streben der bürgerlichen Gesellschaft, sich in die politische Gesellschaft zu verwandeln oder die politische Gesellschaft zur wirklichen Gesellschaft zu machen, zeigt sich als das Streben der möglichst allgemeinen Teilnahme an der gesetzgebenden Gewalt.“<sup>461</sup>

Nach Marx sei es außerdem merkwürdig, dass sogar die Teilnahme aller Bürger an der gesetzgebenden Gewalt ins Gegenteil des repräsentativen Prinzips des politischen Staates umschlagen wird, wenn man wegen der Abstraktheit der politischen Bedeutung die grundsätzlichen Unterschiede zwischen den gesellschaftlichen Ständen und deren feindlichen Streitkräften gegen einander ignoriert. Aus Hegels gesetzgebender Gewalt, die auf der abstrakten politischen Bedeutung des Staates beruht, hebt Marx hervor: „Die gesetzgebende Gewalt ist hier kein Ausfluß, keine Funktion der Sozietät, sondern erst ihre Bildung. Die Bildung zur gesetzgebenden Gewalt erheischt, daß alle Mitglieder der bürgerlichen Gesellschaft als einzelne sich betrachten, sie stehn wirklich als einzeln gegenüber. Die Bestimmung, ‚Mitglieder des Staats zu sein‘, ist ihre ‚abstrakte Bestimmung‘, eine Bestimmung, die in ihrer lebendigen Wirklichkeit nicht verwirklicht ist.“<sup>462</sup> Dadurch, dass Marx zwei mögliche Wege der Beteiligung der Bürger an der gesetzgebenden Gewalt vergleicht, lässt er die Meinungsverschiedenheit zwischen ihm und Hegel offenbar werden<sup>463</sup>: Hegels Weg hat nach Marx die Trennung zwischen politischem Staat und bürgerlicher Gesellschaft zur Grundlage und führt zur Unterwerfung der bürgerlichen Gesellschaft unter den politischen Staat. Auf Hegels Weg zur gesetzgebenden Gewalt ist der Dualismus von Staat und bürgerlicher Gesellschaft unvermeidbar. Marxens Weg bestimmt die bürgerliche Gesellschaft selbst als eine politische Gesellschaft und schließt damit Hegels theoretische Vorstellung von dem politischen Staat als einer eigenständigen Existenz aus. Marxens Weg bringt nicht die gesetzgebende Gewalt als eine repräsentative Gewalt hervor, sondern er macht jede soziale Funktion und Berufstätigkeit in der gesetzgebenden Gewalt repräsentativ, sodass eine Bestimmung des Wesens des Bürgers dadurch repräsentiert werden kann. So bezeichnet Marx: „Er (sc. der Mensch als Bürger)

---

<sup>461</sup> Karl Marx, Kritik des Hegelschen Staatsrechts, MEW, Band 1, S.324, Dietz Verlag, Berlin, 2006. Vgl. MEGA, I, Band 2, S.128, Dietz Verlag, Berlin, 1982.

<sup>462</sup> Karl Marx, Kritik des Hegelschen Staatsrechts, MEW, Band 1, S.324, Dietz Verlag, Berlin, 2006. Vgl. MEGA, I, Band 2, S.128-129, Dietz Verlag, Berlin, 1982.

<sup>463</sup> Siehe Karl Marx, Kritik des Hegelschen Staatsrechts, MEW, Band 1, S.324-325, Dietz Verlag, Berlin, 2006. Vgl. MEGA, I, Band 2, S.129, Dietz Verlag, Berlin, 1982.

---

ist hier Repräsentant nicht durch ein anderes, was er vorstellt, sondern durch das, was er ist und tut.“<sup>464</sup> An Hegels Weg ist es nicht schwer zu sehen, dass Marx durch diesen Vergleich seine Kritik der Hegelschen Vorstellung von der gesetzgebenden Gewalt als repräsentative Politik des Staates auf den höchsten Punkt bringt.

In Marxens Fragmenten *Zur Kritik des Hegelschen Staatsrechts* bricht seine Kritik der gesetzgebenden Gewalt bei Hegel mit der Auseinandersetzung mit Hegels Bestimmungen der Abordnung und des Abgeordneten, des Repräsentanten ab. In dieser Auseinandersetzung handelt es sich nicht nur um das Recht und die Pflicht des Repräsentanten, sondern auch um die Forderung nach bestimmten Festlegungen für einen Repräsentanten. Nach Hegel enthält ein Repräsentant eine zwiespältige Bestimmung, sodass er einerseits die Gruppe der Bürger, ihren Willen, repräsentieren kann, die ihn als ihren Repräsentanten wählen, und andererseits das allgemeine Interesse des Staates vertreten und den allgemeinen Angelegenheiten des Staates dienen muss <sup>465</sup> . An dieser zwiespältigen Bestimmung bemerkt Marx, dass sie als Widerspruch die Form eines Repräsentanten von seinem Inhalt abtrennt. Nach Marx übernimmt die zwiespältige Bestimmung des Repräsentanten hierbei nichts anderes als Hegels vorausgesetzte Trennung zwischen Staat und bürgerlicher Gesellschaft. Was Marxens Unzufriedenheit mit Hegels Bestimmung des Repräsentanten anregt, ist hauptsächlich Hegels Neigung, den Repräsentanten der Bürger in den Bürokraten der Regierung zu verwandeln. Marx weist darauf hin: „Was er (sc. Hegel) hier wirklich verlangt, ist, daß die gesetzgebende Gewalt die wirkliche regierende Gewalt sein soll. Er drückt dies so aus, daß er die Bürokratie zweimal verlangt, einmal als Repräsentation der Fürsten und das andere Mal als Repräsentanten des Volkes.“<sup>466</sup> Wenn Hegel das Gewicht auf die Bildung des Repräsentanten zum Quasi-Bürokraten legt, so wird die von ihm vorgestellte politische Gesinnung der Abordnung, das Zutrauen der bestimmten Bürger zu deren Repräsentanten unter den „Hochmut der preußischen Beamtenwelt“<sup>467</sup> – das Selbstvertrauen und die subjektive Meinung des Repräsentanten als Quasi-Bürokraten – subsumiert, sodass bei Hegel die politische Gesinnung der bürgerlichen Gesellschaft als bloße Meinung abgewertet wird. Marx stellt fest, dass in Hinsicht auf den Repräsentanten der Bürger Hegel gar keine echte Abbildung des Repräsentanten liefert, sondern nur eine Nachbildung des Bürokraten. Es offenbart sich, dass Hegel hierbei das Prinzip des Staates mit dem der Regierung vermischt und den

---

<sup>464</sup> Karl Marx, Kritik des Hegelschen Staatsrechts, MEW, Band 1, S.325, Dietz Verlag, Berlin, 2006. Vgl. MEGA, I, Band 2, S.129, Dietz Verlag, Berlin, 1982.

<sup>465</sup> Siehe Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, § 309, S.297-298, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2013. Vgl. Hegel, Gesammelte Werke, Band 14, §309, S.255, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2009.

<sup>466</sup> Karl Marx, Kritik des Hegelschen Staatsrechts, MEW, Band 1, S.330, Dietz Verlag, Berlin, 2006. Vgl. MEGA, I, Band 2, S.134, Dietz Verlag, Berlin, 1982.

<sup>467</sup> Karl Marx, Kritik des Hegelschen Staatsrechts, MEW, Band 1, S.331, Dietz Verlag, Berlin, 2006. Vgl. MEGA, I, Band 2, S.135, Dietz Verlag, Berlin, 1982.

---

als Regierung missverstanden hat.

---

## **Abschluss**

Aus Marxens Fragmenten zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie ist zu folgern, dass es die Aufgabe des Denkens vom frühen Marx ist, das zu bestimmen, was als empirisch Positives vom menschlichen Leben in der wirklichen Welt festgestellt werden soll. Das empirisch Positive des menschlichen Lebens ist für die Entwicklung der Marxschen Gedanken konstitutiv. Es führt Marx näher zu dem Problem der Bestimmung des Wesens des Menschen. Marx erkennt, dass diese, sofern sie auf der von Hegel ausgearbeiteten geistigen Welt des Geistes beruht, die Ursache für die Mystifikationen, also für die Illusionen von der Wirklichkeit und Wahrheit des menschlichen Lebens ist, und dass gerade diese Illusionen den Weg zur Erkenntnis des empirisch Positiven vom menschlichen Leben versperren. Nach Marx ist es daher notwendig, die Bestimmung des Wesens des Menschen auf die empirisch konkrete Welt des menschlichen Lebens zurückzuführen; sonst könnte man nicht die Wirklichkeit und Wahrheit des empirisch Positiven, sondern nur die Abstrahierungen von dem empirisch Positiven vom Menschen zur Kenntnis nehmen.

An solcher Betonung des empirisch Positiven vom Menschen tritt auch eine Eigentümlichkeit des Denkens vom frühen Marx auf. Anderes als in Hegels philosophischer Bestimmung des Menschen als ein Dasein des Geistes bestimmt Marx zuerst das empirisch Positive des menschlichen Lebens als den Grund der Selbstständigkeit und Freiheit des Menschen. Dann verbindet Marx das empirisch Positive des menschlichen Lebens unmittelbar mit der menschlichen Praxis in der bürgerlichen Gesellschaft, also mit den konkreten Handlungen und Tätigkeiten des Menschen, der nach der Befriedigung der Bedürfnisse seiner Selbsterhaltung sucht. Nur mit der Zurückführung des Wesens des Menschen auf diese menschliche Praxis sieht sich Marx schließlich berechtigt, den wirklich lebendigen Menschen von den Wirkungen des begrifflich bestimmten objektiven Geistes loszulösen. Um Hegels philosophischen Ansatz zu übertreffen, muss der richtige Ansatz zur Bestimmung des Menschen, so glaubt Marx, der Maßgabe der empirischen menschlichen Welt entsprechen; dieser richtige Ansatz muss es nach Marx bei jeder Untersuchung über den Menschen möglich machen, diesen nicht durch die von ihm entfremdeten, von dessen Wirklichkeit abstrahierten Ideen oder Begriffen, sondern durch den Menschen selbst und durch das, was der Mensch wirklich getan hat, zu bestimmen. So stellt Marx fest, dass der richtige Ansatz zur Bestimmung des Menschen nur darin liegt, ein außerhalb der Hegelschen Philosophie stehendes, positives Wissen vom Wesen des Menschen zu gewinnen. Die Überprüfung der Kritik an Hegels Rechtsphilosophie von Marx

---

eröffnet und begründet Marxens Erwartung von einer positiven Wissenschaft als Loslösung von der philosophischen Abstraktheit sowie als Offenlegung der Wirklichkeit und Wahrheit des menschlichen Lebens.

Nach seinen Fragmenten über die Kritik an Hegels Rechtsphilosophie beginnt Marx seine Untersuchung über den Menschen in der bürgerlichen Gesellschaft in einem bestimmten thematischen Kontext, der sich auf das Problem der Emanzipation des Menschen bezieht. Das Problem der politischen Emanzipation des Menschen kommt durch Bruno Bauers Werk „Die Judenfrage“ und durch seinen Essay „Die Fähigkeit der heutigen Juden und Christen, frei zu werden“ in Marxens Blickfeld. In diesen Schriften widmet sich Bruno Bauer hauptsächlich den Fragen, welche Emanzipation die Juden begehren sollen und können, und in welchem Zusammenhang „die Emanzipation der Juden mit der Entwicklung unsrer gesamten Zustände steht“<sup>468</sup>. Um auf diese Fragen zu antworten, wählt Bruno Bauer einen kosmopolitischen und atheistischen Ansatz zur politischen Emanzipation. Denn er glaubt daran: „die Judenfrage ist nur ein Theil der großen und allgemeinen Frage, an deren Lösung unsre Zeit arbeitet“<sup>469</sup>. Er fasst die Emanzipation der Juden nicht mehr nur als Befreiung eines bestimmten Volkes von dessen politischem Joch im preußischen Staate auf, sondern als Teil derjenigen politischen Emanzipation ganzer Menschheit, die im Gegensatz zu allen Religionen steht.

Für Marx zielt Bruno Bauers Auffassung von der Judenfrage präzise auf den Kern dieser Frage: „Sie (sc. die Judenfrage) ist die Frage von dem Verhältnis der Religion zum Staat, von dem Widerspruch der religiösen Befangenheit und der politischen Emanzipation. Die Emanzipation von der Religion wird als Bedingung gestellt, sowohl an den Juden, der politisch emanzipiert sein will, als an den Staat, der emanzipieren und selbst emanzipiert sein soll.“<sup>470</sup>. Hierbei hält Marx Bruno Bauers Ansicht zum Verhältnis der Religion zum Staat für einen entscheidenden Schritt zur Lösung der Judenfrage. Denn Judentum und Christentum führen nach Bruno Bauer, und vor ihm auch nach Feuerbach, nicht nur zur politischen Unterdrückung ihrer Anhänger, sondern auch zu deren Entfremdung vom natürlichen Wesen des Menschen, und diese Entfremdung spiele eher eine entscheidende Rolle als die politische Unterdrückung für das Problem der allgemeinen Emanzipation des Menschen. Nach Bruno Bauers Ansicht lässt sich der religiöse Gegensatz zwischen Juden und Christen erst dann lösen, wenn sich beide die Religion selbst auflösen; die allgemeine Emanzipation des Menschen sei dann in Deutschland möglich, wenn Juden und Christen auf ihre eigenen entfremdenden Religionen verzichten und einen Staat gründen. Der Staat bei

---

<sup>468</sup> Bruno Bauer, Die Judenfrage, S.1, Druck und Verlag von Friedrich Otto, Braunschweig, 1843.

<sup>469</sup> Bruno Bauer, Die Judenfrage, S.3, Druck und Verlag von Friedrich Otto, Braunschweig, 1843.

<sup>470</sup> Karl Marx, Zur Judenfrage, MEW, Band 1, S.349, Dietz Verlag, Berlin, 2006. Vgl. MEGA, I, Band 2, S.143, Dietz Verlag, Berlin, 1982.

---

Bruno Bauer soll religiös unparteiisch sein, und dessen Dasein gründet daher auf dem politischen Konsens aller Bürger. Mit Bruno Bauers Forderung nach Verwirklichung der von Religion freien Emanzipation stimmt Marx überein. Er akzeptiert auch völlig Bruno Bauers Ansicht, dass ein Staat, der die Religion zu seiner Voraussetzung hat, kein wirklicher Staat sei. Aber Marx kann nicht mit Bruno Bauers Ansatz zur politischen Emanzipation des Menschen übereinstimmen, wo Bruno Bauer den Staat als etwas Politisches auffasst und ihn von dem bürgerlichen Leben des Menschen abhebt. Marx ist besonders dort mit Bruno Bauer unzufrieden, wo er sich mit dem politischen Staat auseinandersetzt und dem Politischen eine besondere Bedeutung gibt. Doch regt gerade diese Überlegung Marx dazu an, auf die bürgerliche Gesellschaft einzugehen und das ihr entsprechende bürgerliche Leben zu würdigen.

Für Marx liegt Bruno Bauers Hauptfehler in Folgendem, dass „er (sc. Bruno Bauer) nur den ‚christlichen Staat‘, nicht den ‚Staat schlechthin‘ der Kritik unterwirft, daß er das Verhältnis der politischen Emanzipation zur menschlichen Emanzipation nicht untersucht und daher Bedingungen stellt, welche nur aus einer unkritischen Verwechslung der politischen Emanzipation mit der allgemein menschlichen erklärlich sind“<sup>471</sup>. Bei seinem Vergleich des politischen Zustandes der Juden in Deutschland, Frankreich und Nordamerika sieht Marx sich berechtigt, sachliche Einwände gegen Bauers Behauptung zu finden, dass die Unterdrückung der Juden mit den Mängeln des politischen Staates und mit der Trennung des Staates von der Religion zu tun hat. Besonders wegen seiner Beobachtung der Lebendigkeit der Religionen in Nordamerika, wo ein politischer Staat, wie Marx damals glaubte, vollendet worden sei, ist Marx überzeugt, dass „das Dasein der Religion der Vollendung des Staates nicht widerspricht“<sup>472</sup>. Sodann weist Marx näher darauf hin, dass man die Religion nicht als Grund für die Entfremdung des Menschen von seinem eigenen Wesen verstehen soll, sondern nur als Phänomen dieser Entfremdung. Für Marx ist die Religion die „religiöse Befangenheit“ und damit nur „das Phänomen der weltlichen Beschränktheit“<sup>473</sup>. Die Probleme mit der Religion verweisen in der Tat nicht auf die Religion selbst, sondern auf die Welt, in der sich der Staat und die Religion befinden. Aus Marxens Hinweis wird deutlich, dass er eine menschliche Welt von der Sphäre des politischen Staates sowie von der Sphäre der Religion unterscheidet. Hierbei nimmt Marx an, dass es eine menschliche Welt gibt, die als Grundstruktur für die Allgemeinheit aller Menschen und für andere Sphären der Menschen begriffen werden muss. Infolge dieser Annahme hebt Marx die Allgemeinheit der Menschen als Grundsatz für die Freiheit des Menschen hervor. Es ist gerade diese Allgemeinheit der Menschen, die

---

<sup>471</sup> Karl Marx, Zur Judenfrage, MEW, Band 1, S.351, Dietz Verlag, Berlin, 2006. Vgl. MEGA, I, Band 2, S.145, Dietz Verlag, Berlin, 1982.

<sup>472</sup> Karl Marx, Zur Judenfrage, MEW, Band 1, S.352, Dietz Verlag, Berlin, 2006. Vgl. MEGA, I, Band 2, S.148, Dietz Verlag, Berlin, 1982.

<sup>473</sup> Ebd.

---

Marx veranlasst, das von Bauer entwickelte Problem der Emanzipation des Menschen erneut zu bedenken. Marx entwickelt somit seine Ansicht, dass die politische Emanzipation nicht durch die Trennung des Staates von der Religion vollendet werden kann, sondern dass sie die Auflösung des grundsätzlichen Problems der menschlichen Welt zur Voraussetzung haben muss, allen voran die allgemeine Emanzipation des Menschen in einer allgemeinen menschlichen Welt. Gegen Bruno Bauer behauptet Marx, dass der politische Staat die Notwendigkeit der Freiheit des Menschen weder aus sich selbst entwickeln noch sie innerhalb seiner selbst einlösen kann; nach Marx kann der Mensch nur dann frei werden, wenn sich die allgemeine Welt des menschlichen Lebens von ihrer eigenen Beschränktheit und von ihrem eigenen Widerspruche emanzipiert wird. Die theoretische Notwendigkeit der Freiheit des Menschen soll nicht in der politischen Welt, sondern in der allgemeinen Welt des menschlichen Lebens begriffen werden. Auf der Grundlage dieser von Marx so bezeichneten „allgemeinen menschlichen“ Welt sieht sich Marx berechtigt, eine Wende bei der Frage der politischen Emanzipation zu machen: „Die Frage von dem Verhältnisse der politischen Emanzipation zur Religion wird für uns die Frage von dem Verhältnis der politischen Emanzipation zur menschlichen Emanzipation.“<sup>474</sup> Bei der Forderung nach der Wende macht Marx deutlich, dass die Emanzipation der allgemeinen Welt des menschlichen Lebens die Grundlage für die politische Emanzipation sein muss und damit grundsätzlicher ist.

Marx bemerkt, dass Bruno Bauer, wenn er einen von Religion getrennten Staat als vollendeten politischen Staat formuliert, eigentlich keinen anderen Staat als den Staat entwickelt, der sowohl das öffentliche Leben als auch das Privatleben des Menschen bestimmt. Bruno Bauer unterstellt, dass dieser Staat die Religion in die Sphäre des Privatlebens des Menschen abschieben könne, weil er wegen seiner allgemeinen politischen Verfassung ein allgemeiner Staat sei. Die hierbei von Bruno Bauer aufgefasste Allgemeinheit des Staates und der politischen Verfassung erinnert Marx an die Bestimmung des Staates bei Hegel. Nach Hegels Bestimmung enthält der Staat nicht nur die Allgemeinheit des Gedankens und deren Prinzip<sup>475</sup>, sondern er ist auch fähig, diese Allgemeinheit zur Existenz zu bringen, um seine Autorität gegenüber der Religion zu behaupten<sup>476</sup>. Marx entdeckt hier eine Parallele zu Hegel, wenn Bruno Bauer der Auffassung ist, dass sich die Allgemeinheit der menschlichen Welt nicht von der Allgemeinheit des politischen Staates unterscheidet und dass das politische Leben im Staat zum Gattungslieben

---

<sup>474</sup> Ebd.

<sup>475</sup> Siehe Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, Anmerkung zu § 270, S.258, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2013. Vgl. Hegel, Gesammelte Werke, Band 14, Anmerkung zu § 270, S.223, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2009. Auch siehe Karl Marx, Zur Judenfrage, MEW, Band 1, S.354, Dietz Verlag, Berlin, 2006;

<sup>476</sup> Siehe Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, Anmerkung zu § 270, S.257-258, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2013. Vgl. Hegel, Gesammelte Werke, Band 14, Anmerkung zu § 270, S.223, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2009.

---

des Menschen zu rechnen sei. In der Tat hat Bruno Bauer Hegels Vorstellung von dem Prinzip der Allgemeinheit des politischen Staates weitergehend in seine eigenen Gedanken übernommen. Mit Blick auf Bruno Bauers Übernahme von Hegels Gedanken kommt Marx weiter zur Einsicht, dass der politische Staat bei Bruno Bauer das gleiche Problem hat, wie es bei Hegel erkennbar ist: auch bei Bruno Bauer wird nämlich die bürgerliche Gesellschaft aus der Allgemeinheit des Staates ausgeklammert<sup>477</sup>. Daraus folgert Marx wie schon in den Fragmenten der Kritik des Hegelschen Staatsrechts, dass die Ausklammerung der bürgerlichen Gesellschaft zwangsläufig die Entfremdung des Menschen und des Staates von ihrem eigenen Wesen zur Folge hat. „Hier, wo er (sc. der Mensch) als wirkliches Individuum sich selbst und andern gilt, ist er eine unwahre Erscheinung. In dem Staat dagegen, wo der Mensch als Gattungswesen gilt, ist er das imaginäre Glied einer eingebildeten Souveränität, ist er seines wirklichen individuellen Lebens beraubt und mit einer unwirklichen Allgemeinheit erfüllt.“<sup>478</sup> In diesem Zitat identifiziert Marx ausdrücklich die allgemeine Welt des menschlichen Lebens mit der bürgerlichen Gesellschaft. Mit der Aussage, dass der politische Staat zur Entfremdung des Menschen führt, macht Marx auch deutlich, dass das Leben und Treiben des Menschen im Staate keineswegs auf das Gattungswesen des Menschen bezogen ist. Damit klärt sich für Marx das Problem der Emanzipation des Menschen: Der Hauptwiderspruch ist für ihn nicht mehr der Konflikt zwischen dem religiösen und dem politischen Menschen, sondern der Widerspruch zwischen dem staatlich-politischen und dem bürgerlichen Menschen.

Marx erkennt bei Bruno Bauer, dass dieser nicht nur Hegels Vorstellung vom politischen Staat übernimmt, sondern er auch Hegels Auffassung von der bürgerlichen Gesellschaft akzeptiert. Folgerichtig subsumiert Bruno Bauer deshalb wie Hegel die bürgerliche Gesellschaft unter den Begriff des politischen Staates und den bürgerlichen Menschen unter den Begriff des Staatsbürgers. Diese Subsumtion scheint für Hegel und Bruno Bauer deshalb erlaubt zu sein, weil die bürgerliche Gesellschaft und der bürgerliche Mensch mit der Allgemeinheit des Staates die Vorstellung verbinden, dass der Staat zum Gattungsleben des Menschen, nämlich zur wesentlichen Sphäre des menschlichen Lebens, und das politische Leben zum Gattungswesen des Menschen, also zu dessen allgemeinem Wesen, erhoben werden. Damit das wahrhafte Gattungsleben und -wesen für die Emanzipation des Menschen aus existenziellen Erscheinungen der menschlichen Welt wahrhaft realisiert werden können, muss Marx mit der Vorstellung von der Allgemeinheit des politischen Staates, die Bruno Bauer von Hegel übernimmt, radikal brechen.

---

<sup>477</sup> Siehe: Karl Marx, Zur Judenfrage, MEW, Band 1, S.354-355, Dietz Verlag, Berlin, 2006. Vgl. MEGA, I, Band 2, S.148-149, Dietz Verlag, Berlin, 1982.

<sup>478</sup> Karl Marx, Zur Judenfrage, MEW, Band 1, S.355, Dietz Verlag, Berlin, 2006. Vgl. MEGA, I, Band 2, S.149, Dietz Verlag, Berlin, 1982.

---

Den ersten Schritt dazu, mit dem Anschein der Allgemeinheit des politischen Staates zu brechen, macht Marx, wo er die Grenze der politischen Emanzipation verdeutlicht. Dort weist Marx darauf hin, dass die politische Emanzipation nach Bruno Bauer sich von der Religion abgrenzt und doch innerhalb des politischen Lebens stehenbleibt. Was sich außerhalb des politischen Lebens abspielt, wird nach Bruno Bauer vom politischen Leben ausgeklammert, sei es nun die Sphäre der Religion oder der bürgerlichen Gesellschaft. Mit Blick auf die Grenzen der politischen Emanzipation nimmt Marx wahr, dass dem politischen Leben eine gewaltsame Dimension eigen ist: „In den Momenten seines besondern Selbstgefühls sucht das politische Leben seine Voraussetzung, die bürgerliche Gesellschaft und ihre Elemente, zu erdrücken und sich als das wirkliche, widerspruchslose Gattungsleben des Menschen zu konstituieren.“<sup>479</sup> Das Wichtigste, das Marx am politischen Leben erkennt, liegt darin, dass man durch die politische Emanzipation zu keinen anderen Folgen kommt als zur „Wiederherstellung der Religion, des Privateigentums, aller Elemente der bürgerlichen Gesellschaft“<sup>480</sup>. Für Marx scheint der Zweck der politischen Emanzipation, das politische Leben zu begründen, trotz aller Versprechungen, von Bruno Bauer nicht erreicht zu werden. Zugleich mit dieser Erkenntnis entdeckt Marx die Schwäche der Bruno Bauerschen Kritik der Religion. Nach Marx liegt diese Schwäche darin, dass Bruno Bauer mit seiner Kritik der Religion zwar die scheinbare Allgemeinheit der Religion enthüllt, aber die scheinbare Allgemeinheit des Staates nicht entdecken kann. Deswegen spricht Bruno Bauer, wo er den Zweck der politischen Emanzipation behandelt, nach Marx in Wahrheit nicht von einem Staat, der die wirkliche Welt des Menschen angemessen darstellt. Nach Marx stellt Bruno Bauer vielmehr den Begriff des politischen Staates als Endzweck der menschlichen Emanzipation dar und verfäht damit ähnlich dem Begriff der Religion. Und im Sinne dessen, dass das wahrhafte Wesen des politischen Lebens und des politischen Staates unerkennbar bleibt, erscheint die von Bruno Bauer und Hegel behauptete Allgemeinheit des politischen Staates und des politischen Lebens für Marx als Mysterium, somit wie eine neue Religion.

Marx sieht damit in einem zweiten Schritt die Aufgabe seiner Kritik darin, den von Bruno Bauer begründeten Anschein der Allgemeinheit des politischen Staates als Mysterium zu enthüllen. Bei Marx geschieht dies dadurch, dass er die Freiheit des Menschen, die sich vollkommen in den allgemeinen Menschenrechten offenbart, daraufhin überprüft, ob der politische Staat auf der Grundlage der Menschenrechte die Freiheit des Menschen aus sich selbst heraus entwickeln und verwirklichen kann. Anders als Bruno Bauer, der das Gewicht auf die Geschichte des Kampfs der Menschenrechte gegen die feudale Tradition legt, also gegen die

---

<sup>479</sup> Karl Marx, Zur Judenfrage, MEW, Band 1, S.357, Dietz Verlag, Berlin, 2006. Vgl. MEGA, I, Band 2, S.151, Dietz Verlag, Berlin, 1982.

<sup>480</sup> Ebd.

---

Privilegien des Adels und der Kirche, macht Marx auf die „authentische Gestalt“ der Menschenrechte aufmerksam, „welche sie (sc. Menschenrechte) bei ihren Entdeckern, den Nordamerikanern und Franzosen, besitzen“<sup>481</sup>. Nach Marx ist der Sitz der Menschenrechte die wirkliche Welt. Demnach will Marx durch seine Auslegung der gesetzlichen und konstitutionellen Texte der Nordamerikaner und Franzosen zu den Menschenrechten Bruno Bauers Folgerungen aus dem politischen Staat und dem politischen Leben kritisch überprüfen.

Mit seiner Einsicht in die authentische Gestalt der Menschenrechte überprüft Marx zunächst die von Bruno Bauer betonte Trennung des religiösen Rechts vom politischen Recht. Die Analyse der einschlägigen Texte über die Menschenrechte gibt Marx die Gewissheit, dass Bruno Bauer darin falsch liegt, das religiöse Recht des Menschen aus den Menschenrechten auszuschließen, die eine allgemeine Gültigkeit für alle Menschen haben. Nach Marxens Analyse steht das religiöse Recht zwar im Gegensatz zum politischen Recht, nicht aber im Gegensatz zu den Menschenrechten. Nach Marx liegt der Fehler der Bruno Bauerschen Auffassung vom politischen Recht darin, dass er das, was politisch ist, mit dem, was menschlich ist, vermischt. Dieser Fehler wiederholt sich nun ebenso bei Bruno Bauers Auffassung von den Menschenrechten. An der authentischen Gestalt der Menschenrechte sieht Marx, dass das religiöse Recht den Menschenrechten zugehörig ist: „Das Privilegium des Glaubens ist ein allgemeines Menschenrecht.“<sup>482</sup> Über die Unterscheidung zwischen dem religiösen Recht und dem politischen Recht hinaus geht Marxens Überprüfung auch auf den Inhalt der Menschenrechte ein, um dann behaupten zu können, dass „die sogenannten Menschenrechte, die *droits de l'homme* im Unterschied von den *droits du citoyen*, nichts anderes sind als die Rechte des Mitglieds der bürgerlichen Gesellschaft, d.h. des egoistischen Menschen, des vom Menschen und vom Gemeinwesen getrennten Menschen“<sup>483</sup>. In der von Marx angeführten *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* von 1789 umfassen die Menschenrechte vor allem das Recht auf Gleichheit, auf Freiheit, auf Sicherheit und auf Eigentum.

Marx geht zuerst auf das Recht der Freiheit ein. Er bezeichnet die Freiheit als grundsätzlichstes Recht unter allen Menschenrechten. Was man in der *Déclaration* als Menschenrecht „Freiheit“ verstehen soll, ist nach Marx die „Freiheit des Menschen als isolierter auf sich zurückzogener Monade“<sup>484</sup>. Nach Marx entfalten sich die Selbständigkeit und Selbstbestimmung des Menschen, die die

---

<sup>481</sup> Karl Marx, Zur Judenfrage, MEW, Band 1, S.362, Dietz Verlag, Berlin, 2006. Vgl. MEGA, I, Band 2, S.156, Dietz Verlag, Berlin, 1982.

<sup>482</sup> Karl Marx, Zur Judenfrage, MEW, Band 1, S.363, Dietz Verlag, Berlin, 2006. Vgl. MEGA, I, Band 2, S.157, Dietz Verlag, Berlin, 1982.

<sup>483</sup> Karl Marx, Zur Judenfrage, MEW, Band 1, S.364, Dietz Verlag, Berlin, 2006. Vgl. MEGA, I, Band 2, S.157, Dietz Verlag, Berlin, 1982.

<sup>484</sup> Ebd.

---

hauptsächlichen Momente des Rechts auf Freiheit sind, nicht in einem abstrakten Himmel, sondern sie verbinden sich eng mit dem Recht auf Eigentum. Aufgrund der Freiheit des Menschen als Monade bedeutet das Recht auf Eigentum, so Marx, die „praktische Nutzenanwendung des Menschenrechtes der Freiheit“<sup>485</sup>. Als solches schließt das Recht auf Eigentum sowohl die Willkür des Menschen als auch die Unabhängigkeit seines Eigentums in sich selbst ein. Demnach ist es für Marx „das Recht des Eigennutzes“<sup>486</sup>. Das Recht auf Freiheit und das auf Eigentum hält Marx für Rechte, die die Bestimmtheit des Menschen als Monade zur Grundlage haben. Ihnen steht das Recht auf Gleichheit und das auf Sicherheit gegenüber. Werden diese beiden Rechte ausgeübt, stehen sie zwangsläufig zu anderen Menschen in einer Relation. Marx ist überzeugt, dass diese beiden Rechte ihre Bedeutung aber auch für die Menschenmonade selbst haben. So enthalte das Recht auf Gleichheit in der *Déclaration* neben der Abgrenzung gegenüber anderen Monaden auch die Möglichkeit zur inneren Bestimmung der Freiheit des Menschen als Monade. Denn es besagt nichts anderes als dass „jeder Mensch gleichmäßig als solche auf sich ruhende Monade betrachtet wird“<sup>487</sup>. Was das Recht auf Sicherheit betrifft, wird diese normalerweise als „der höchste soziale Begriff der bürgerlichen Gesellschaft“<sup>488</sup> angesehen. Nach Marx beruht diese Sicherheit gerade auch auf der Bestimmung der Freiheit des Menschen als Monade. Marx betont, dass sich das Recht auf Sicherheit des Menschen als Monade jedoch nicht als Befugnis zur Einschränkung der Freiheit durch die Gesellschaft darstellt, sondern als Recht auf „Versicherung des Egoismus“<sup>489</sup> des Menschen, der als Monade in der bürgerlichen Gesellschaft lebt. Mit Bezug auf seine Deutung zu Texten der *Déclaration* stellt Marx fest, dass sich die wahrhaften Menschenrechte nicht auf die Bestimmung des Menschen als Staatsbürger gründen, wie Bruno Bauer meint, sondern auf die Bestimmung des Menschen als egoistischer und atomistischer Bürger in der bürgerlichen Gesellschaft. Und Marx verdeutlicht weiter, dass die Allgemeinheit des politischen Staates, wie Bruno Bauer sie auffasst, eine illusorische Vorstellung ist, die sich daraus ergibt, dass er den Staat nur als politischen Begriff, nicht aber als Lebenswirklichkeit auffasst. Für Marx verweisen die Menschenrechte also nicht auf das politische Leben, sondern auf das „Gattungsleben des Menschen“. Das Gattungsleben, das „als ein den Individuen äußerlicher Rahmen, als Beschränkung ihrer ursprünglichen Selbständigkeit“<sup>490</sup> erscheint, bedeutet für Marx die Welt des Gattungswesens des wirklichen Menschen. Und diese Welt ist für Marx nichts anderes als die bürgerliche

---

<sup>485</sup> Karl Marx, Zur Judenfrage, MEW, Band 1, S.365, Dietz Verlag, Berlin, 2006. Vgl. MEGA, I, Band 2, S.158, Dietz Verlag, Berlin, 1982.

<sup>486</sup> Ebd.

<sup>487</sup> Ebd.

<sup>488</sup> Ebd.

<sup>489</sup> Karl Marx, Zur Judenfrage, MEW, Band 1, S.366, Dietz Verlag, Berlin, 2006. Vgl. MEGA, I, Band 2, S.158, Dietz Verlag, Berlin, 1982.

<sup>490</sup> Karl Marx, Zur Judenfrage, MEW, Band 1, S.366, Dietz Verlag, Berlin, 2006. Vgl. MEGA, I, Band 2, S.159, Dietz Verlag, Berlin, 1982.

---

Gesellschaft.

Mit der Feststellung, dass die Allgemeinheit des politischen Staates und des politischen Lebens nur eine scheinbare ist, geht Marx weiter der Frage nach, warum Bruno Bauer den politischen Staat und das politische Leben als religiöse und mystische Allgemeinheit des Menschen versteht. So wie Marx es in seiner Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie herausgearbeitet hat, erkennt er bei Bruno Bauer, dass dessen Mystifikation des Staates und des politischen Lebens immer auf einer gedanklichen Vermischung der modernen bürgerlichen Gesellschaft mit der alten bürgerlichen Gesellschaft beruht. Gegenüber dieser Vermischung sieht sich Marx berechtigt, das Fazit zu ziehen, dass Bruno Bauer den Sinn der modernen Welt und ihre Kluft zur alten Geschichte nicht vollständig erfasst hat. Marx hält den modernen politischen Staat und das moderne politische Leben für das Mittel zum Zweck des egoistischen Menschen. Der authentische Zweck der politischen Emanzipation besteht nach Marx darin, nicht irgendeine bürgerliche Gesellschaft aufzulösen, sondern eine bestimmte bürgerliche Gesellschaft, nämlich die bürgerliche Gesellschaft aus der Zeit der alten Feudalität, zu beseitigen. Deshalb weist Marx darauf hin: „Allein die Vollendung des Idealismus des Staats war zugleich die Vollendung des Materialismus der bürgerlichen Gesellschaft. Die Abschüttlung des politischen Jochs war zugleich die Abschüttlung der Bande, welche den egoistischen Geist der bürgerlichen Gesellschaft gefesselt hielten. Die politische Emanzipation war zugleich die Emanzipation der bürgerlichen Gesellschaft von der Politik, von dem Schein selbst eines allgemeinen Inhalts.“<sup>491</sup> Für die geschichtliche Wende von der alten bürgerlichen Gesellschaft zur modernen ist das wesentliche Ereignis nicht der Aufbruch der politischen Revolution, sondern das Auftreten des neuen Gattungswesens des egoistischen Menschen, das Auftreten des Bürgers in der modernen bürgerlichen Gesellschaft. Marx bestimmt diesen Bürger als „die Basis, die Voraussetzung des politischen Staats“<sup>492</sup>. Dementsprechend wird die Freiheit des Menschen nicht mehr auf die politische Freiheit beschränkt; vielmehr gewinnt sie in Marxens Wissen vom egoistischen Menschen ihr eigenes Wesen zurück: „Die Freiheit des egoistischen Menschen und die Anerkennung dieser Freiheit ist aber vielmehr die Anerkennung der zügellosen Bewegung der geistigen und materiellen Elemente, welche seinen Lebensinhalt bilden.“<sup>493</sup>

Angesichts des egoistischen Menschen als neues Gattungswesen bezeichnet Marx die von Bruno Bauer aufgefasste politische Emanzipation nicht mehr als allgemeine Emanzipation des Menschen. Vielmehr muss man sich nach Marx

---

<sup>491</sup> Karl Marx, Zur Judenfrage, MEW, Band 1, S.268-369, Dietz Verlag, Berlin, 2006. Vgl. MEGA, I, Band 2, S.161, Dietz Verlag, Berlin, 1982.

<sup>492</sup> Karl Marx, Zur Judenfrage, MEW, Band 1, S.369, Dietz Verlag, Berlin, 2006. Vgl. MEGA, I, Band 2, S.161, Dietz Verlag, Berlin, 1982.

<sup>493</sup> Ebd.

---

dessen bewusst sein, dass die bürgerliche Gesellschaft die „Naturbasis“<sup>494</sup> der politischen Emanzipation ist. Marxens Einsicht in das Verhältnis des Menschen des politischen Staates zum Menschen der bürgerlichen Gesellschaft wird deutlich so: „Erst wenn der wirkliche individuelle Mensch den abstrakten Staatsbürger in sich zurücknimmt und als individueller Mensch in seinem empirischen Leben, in seiner individuellen Arbeit, in seinen individuellen Verhältnissen, Gattungswesen geworden ist, erst wenn der Mensch seine ‚forces propres‘ als gesellschaftliche Kräfte erkannt und organisiert hat und daher die gesellschaftliche Kraft nicht mehr in der Gestalt der politischen Kraft von sich trennt, erst dann ist die menschliche Emanzipation vollbracht.“<sup>495</sup> Hierbei sei auch angemerkt, dass Marx in seiner Diskussion über das neue Gattungswesen des Menschen auch Feuerbachs Auffassung vom Gattungswesen akzeptiert. Als dem metaphysischen und abstrakten Ansatz zur Unterwerfung des Menschen unter den nur in der Philosophie erkennbaren absoluten Geist nähert sich Marxens Bestimmung des Wesens des Menschen eher Feuerbachs anthropologischer Auffassung vom Menschen als sinnliches Wesen, dessen Allgemeinheit weder auf der religiösen Heiligkeit noch auf der vernünftigen Geistigkeit, sondern auf der gemeinschaftlichen Sinnlichkeit des Menschen gründet. Wie Marx später mehrmals bestätigen wird, ist er anfänglich gerade durch Feuerbachs Religions- und Philosophiekritik zur Überzeugung gekommen, dass weder der heilige Gott noch der absolute Geist, sondern der lebendige Mensch selbst, nämlich dessen allgemeines Leben und Wesen, an die Stelle des selbstmächtigen Herren über die menschliche Welt treten und sich somit als ein an und für sich Sein bestimmen soll. Durch Feuerbachs Kritik an Hegels Spekulation lernt Marx gerade ein Modell für eine Kritik an der Umkehr der empirischen Wirklichkeit in die begriffliche Abstraktheit kennen, nämlich das abstrakte Denken sei verantwortlich dafür, dass das, was wirklich im menschlichen Leben besteht, in die abstrakte Sphäre des menschlichen Bewusstseins und sogar in die unverständliche Sphäre des übermenschlichen Geistes erhoben wird. Und erst mit Bezug auf Feuerbachs Kritik an Hegel erkennt Marx, dass die Wiederkehr des Menschen aus der verkehrten Lage in das menschliche Leben ein Wiedererkennen des Wesens des Menschen zur Folge hat.

Das neue Wissen vom Leben des egoistischen Menschen gewinnt Marx zunächst aus seiner Auseinandersetzung mit Bruno Bauer über das Thema „die Fähigkeit des Juden zur Emanzipation“. Die Frage nach der Emanzipationsfähigkeit des Juden behandelt Bruno Bauer in seinem Essay *Die Fähigkeit der heutigen Juden und Christen, frei zu werden*. Diese Frage richtet sich auf die inhaltlichen Elemente in einer grundsätzlichen Bestimmung des Menschen überhaupt, die nach Marx auf

---

<sup>494</sup> Karl Marx, Zur Judenfrage, MEW, Band 1, S.369, Dietz Verlag, Berlin, 2006. Vgl. MEGA, I, Band 2, S.162, Dietz Verlag, Berlin, 1982.

<sup>495</sup> Karl Marx, Zur Judenfrage, MEW, Band 1, S.370, Dietz Verlag, Berlin, 2006. Vgl. MEGA, I, Band 2, S.162-163, Dietz Verlag, Berlin, 1982.

---

die allgemeine Emanzipation des Menschen einwirken. Die Fähigkeit des Juden zur Emanzipation verweist also in der Tat auf die Fähigkeit des Menschen, sich aus den bestehenden Jochen zu befreien.

Was das Judentum betrifft, betont Marx zunächst, dass die besondere Stelle des Judentums in der modernen Welt keine Beziehung auf die Religion und das religiöse Leben des Juden hat, sondern diese auf die Weltlichkeit und das weltliche Leben des Juden angewiesen ist. Was den Juden in der modernen Welt auszeichnet, ist nach Marx demnach „das praktische Bedürfnis, der Eigennutz“<sup>496</sup>; er verneint direkt Bruno Bauers Vorstellung vom politischen Bedürfnis als wesentliches Bedürfnis des Menschen. Für Marx liegt das wesentliche und allgemeine Bedürfnis des Menschen nicht darin, einen Bürger des säkularen Staates zu sein, sondern darin, das physische Leben zu erhalten. So betont Marx, dass das praktische Bedürfnis und der Eigennutz nicht dem Juden allein zukommen, sondern sie das Prinzip der ganzen bürgerlichen Gesellschaft ausmachen. Es ist offenkundig, dass Marx hierbei direkt die bürgerliche Gesellschaft mit der „Weltlichkeit“ und das bürgerliche Leben mit „dem weltlichen Leben“ identifiziert hat. Mit dieser Identifizierung stellt Marx nun fest, dass die Fähigkeiten des Juden zur Emanzipation nichts anderes als „das Verhältnis des Judentums zur Emanzipation der heutigen Welt“<sup>497</sup> darstellen, nämlich das Verhältnis des menschlichen Lebens zur Emanzipation der menschlichen Welt. Die Emanzipation des Juden ist demnach für Marx nicht ausschließlich die Aufgabe eines bestimmten Volkes. Vielmehr hat sie viel mit der allgemeinen Emanzipation des egoistischen Menschen, nämlich des Bürgers in der Gesellschaft, zu tun. Durch seine Emanzipation negiert der Jude nach Marx nicht seine im Judentum eigentümlich beschränkte Freiheit, sondern er hebt das allgemeine Joch, das die nicht emanzipierten Menschen tragen, zu Gunsten der Freiheit auf. So sieht Marx: „wenn der Jude dies sein praktisches Wesen als nichtig erkennt und an seiner Aufhebung arbeitet, arbeitet er aus seiner bisherigen Entwicklung heraus, an der menschlichen Emanzipation schlechthin und kehrt sich gegen den höchsten praktischen Ausdruck der menschlichen Selbstentfremdung.“<sup>498</sup> Für Marx ist die Emanzipation nicht die politische Emanzipation

Nach Marx ist der Kultus des bürgerlichen Lebens der Schacher, und der Gott dieses Lebens ist das Geld. Dies ist Marxens Analogie des bürgerlichen Lebens zum religiösen Leben des Menschen. Diese Analogie spiegelt die gedankliche Wirkung der Religionskritik von Feuerbach auf Marxens eigene Einsicht in das wider, was im menschlichen Leben über die wirkliche Herrschaft verfügen soll. Unter Berufung auf die Analogien zwischen bürgerlichem Leben und Religion betont

---

<sup>496</sup> Karl Marx, Zur Judenfrage, MEW, Band 1, S.372, Dietz Verlag, Berlin, 2006. Vgl. MEGA, I, Band 2, S.164, Dietz Verlag, Berlin, 1982.

<sup>497</sup> Ebd.

<sup>498</sup> Ebd.

---

Marx, dass das Geld als Maßgabe für das bürgerliche Leben gilt. Indem Marx entsprechend der Maßgabe des Geldes das Leben des Juden mit dem des Christen in der bürgerlichen Gesellschaft vergleicht, erkennt er, dass es in Wahrheit keinen wesentlichen Unterschied zwischen Judentum und Christentum gibt, wenn die Menschen aus beiden Religionen ihre Bedürfnisse nach Selbsterhaltung durch das Geld befriedigen. Mit Bezug auf die Homogenität des menschlichen Lebens in der bürgerlichen Gesellschaft kennzeichnet Marx näher das Geld sowohl als Ursprung des modernen Atheismus wie auch als Urgrund des universalen und homogenen Lebens des Menschen: „Das Geld erniedrigt alle Götter des Menschen – und verwandelt sie in eine Ware. Das Geld ist der allgemeine, für sich selbst konstituierte Wert aller Dinge.“<sup>499</sup> Gerade am Geld, das als Urgrund des universalen und homogenen Lebens des Menschen gilt, nimmt Marx wieder ein Modell der Entfremdung des Menschen und der Entstellung der menschlichen Welt wahr: „Es (sc. das Geld) hat daher die ganze Welt, die Menschenwelt, wie die Natur, ihres eigenthümlichen Werthes beraubt. Das Geld ist das dem Menschen entfremdete Wesen seiner Arbeit und seines Daseins und dies fremde Wesen beherrscht ihn, und er betet es an.“<sup>500</sup> Nach Marx unterwirft sich das Geld zuerst nicht nur die menschliche Welt, sondern auch die bloß physische Natur, die als Quelle zur materiellen Produktion der menschlichen Welt dient. Sodann entzieht das Geld jener Welt und dieser Natur ihre eigenen Werte und ersetzt sie durch seinen eigenen abstrakten Wert. Hierbei behauptet Marx ausdrücklich, dass die Anschauung des Menschen, die nicht dem konkreten Leben, sondern dem Geld als Maßgabe entspringt, zu keiner anderen Haltung als Verachtung des Menschen führen kann. Mit Blick auf diese Wirkungen des Geldes für das Leben des Juden kommt Marx zu der Überzeugung, dass sich die Emanzipation des Juden, mehr noch: die allgemeine Emanzipation des Menschen, auf nichts anderes als auf die Auflösung der entfremdeten Herrschaft des Geldes, also auf die Auflösung der wirklichen Entfremdung des Menschen, richten muss.

Die *Einleitung zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*, die Marx wahrscheinlich erst nach seinem Verfassen der fragmentarischen Manuskripte der Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie geschrieben hat, ist als Abschluss des Marxschen Projekts der Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie zu sehen. Außerhalb dieser *Einleitung* sollen zuvor Marxens spätere Bewertungen über seine Bemühung um die Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie beachtet werden. Die erste Bewertung erscheint zuerst in den berühmten Manuskripten von 1844, also in deren „Vorrede“, die Marx nach seinem anfänglichen Studium der politischen Ökonomie für ein geplantes Projekt seine Kritik der politischen Ökonomie geschrieben hat. In dieser Vorrede spricht Marx ausdrücklich aus, dass

---

<sup>499</sup> Karl Marx, Zur Judenfrage, MEW, Band 1, S.374, Dietz Verlag, Berlin, 2006. Vgl. MEGA, I, Band 2, S.166, Dietz Verlag, Berlin, 1982.

<sup>500</sup> Karl Marx, Zur Judenfrage, MEW, Band 1, S.374-375, Dietz Verlag, Berlin, 2006. Vgl. MEGA, I, Band 2, S.166, Dietz Verlag, Berlin, 1982.

---

er sein Projekt der Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie als eine unzugängliche Arbeit einschätzt. Nach Marx ist darin „die Vermengung der nur gegen die Spekulation gerichteten Kritik mit der Kritik der verschiedenen Materien selbst durchaus unangemessen, die Entwicklung hemmend, das Verständnis erschwerend.“<sup>501</sup> Eine andere ähnliche Bewertung über seine Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie erscheint in Marxens späterem Werk *Zur Kritik der politischen Ökonomie* von 1859. Im Vorwort dieses Werk denkt Marx über die Entwicklung seines eigenen Denkens nach und kommt in Bezug auf seine Beschäftigung mit der Hegelschen Rechtsphilosophie dazu: „daß Rechtsverhältnisse wie Staatsformen weder aus sich selbst zu begreifen sind noch aus der sogenannten allgemeinen Entwicklung des menschlichen Geistes, sondern vielmehr in den materiellen Lebensverhältnissen wurzeln, deren Gesamtheit Hegel, nach dem Vorgang der Engländer und Franzosen des 18. Jahrhunderts, unter dem Namen „bürgerliche Gesellschaft“ zusammenfaßt, daß aber die Anatomie der bürgerlichen Gesellschaft in der politischen Ökonomie zu suchen sei.“<sup>502</sup>

An diesen beiden Bewertungen ist zu sehen, dass Marx einen neuen, von der Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie radikal abgekehrten Weg verlangt, nachdem er sich der politischen Ökonomie gewidmet hat. Die Erfahrungen, die Marx mit der Lektüre der Werke der politischen Ökonomie sammelt, sind für ihn bestimmend. Denn erst durch diese Lektüre kommt Marx zu der Einsicht in die Wahrheit der Gesellschaft der produktiven Menschen: „Die Produktionsweise des materiellen Lebens bedingt den sozialen, politischen und geistigen Lebensprozeß überhaupt. Es ist nicht das Bewußtsein der Menschen, das ihr Sein, sondern umgekehrt ihr gesellschaftliches Sein, das ihr Bewußtsein bestimmt.“<sup>503</sup> Gerade diese Einsicht in die Wahrheit der Gesellschaft der produktiven Menschen bringt Marxens frühes Projekt der Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie zu Ende. Die *Einleitung zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* gilt in der Tat als Endpunkt eines aufgegebenen Projekts vom frühen Marx.

Die von Marx in seiner Rezension „Zur Judenfrage“ gemachte Feststellung, dass die Aufgabe der Kritik nicht die Kritik der Religion, sondern die Kritik der wirklichen Politik des Staates sein soll, kommt unmittelbar am Anfang der *Einleitung* vor.

---

<sup>501</sup> Karl Marx, „Vorrede“, Ökonomisch-Philosophische Manuskripte, MEGA, I, Band 2, S.314, Dietz Verlag, Berlin, 1982. Zu verschiedenen Gestaltungen der Vorrede dieser Manuskripte vgl. MEW, Band 40, S.467ff, Dietz Verlag, Berlin, 1968; Ökonomisch-Philosophische Manuskripte, hrsg. u. Einleitung von Barbara Zehnpfennig, S.1ff, Meiner Verlag, Hamburg, 2005; Ökonomisch-Philosophische Manuskripte, Kommentar von Michael Quante, S.177ff, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 2009;

<sup>502</sup> Karl Marx, „Vorwort“, Zur Kritik der politischen Ökonomie, MEW, B.13, S.8, Dietz Verlag, Berlin, 1961. Vgl. MEGA, II, Band 2, S.100, Dietz Verlag, Berlin, 1980.

<sup>503</sup> Karl Marx, „Vorwort“, Zur Kritik der politischen Ökonomie, MEW, B.13, S.8-9, Dietz Verlag, Berlin, 1961. Vgl. MEGA, II, Band 2, S.100-101, Dietz Verlag, Berlin, 1980.

---

Marx bestätigt das Verhältnis der religiösen Kritik zur politischen Kritik, und zwar so: Durch die Enthüllung der Selbstentfremdung des Menschen in seinen Heiligengestalten tilgt die Kritik der Religion das illusorische Jenseits der Wahrheit und offenbart somit die Kritik der Politik als neue Aufgabe: „nachdem das Jenseits der Wahrheit verschwunden ist, die Wahrheit des Diesseits zu etablieren“<sup>504</sup>. Die Kritik der Religion hält Marx also für die erste Stufe derjenigen Kritik der menschlichen Welt, welche der allgemeinen Emanzipation des Menschen dient. Gerade aufgrund des Verhältnisses der religiösen Kritik zur politischen Kritik orientiert Marx die Kritik auf die „Aufgabe der Geschichte“<sup>505</sup>. Die Geschichte, die Marx in diesem Zitat meint, unterscheidet sich nachdrücklich von der Geschichte des Geistes bei Hegel. Sie ist die Geschichte der wirklichen Welt des Menschen, weil sie nach Marx den Vorgang der Verwirklichung der Wahrheit des Menschen, der Verwirklichung des eigenen Wesens des Menschen, darstellt. Entsprechend der Verwirklichung des eigenen Wesens des Menschen entwickelt sich die Kritik zwangsläufig zur „Wahrheit des Diesseits“: „Die Kritik des Himmels verwandelt sich damit in die Kritik der Erde, die Kritik der Religion in die Kritik des Rechts, die Kritik der Theologie in die Kritik der Politik.“<sup>506</sup>

Indem Marx die Kritik auf die Aufgabe in der Geschichte der menschlichen Welt hin orientiert, lässt er die Kritik von den bloß inneren Verhältnissen des menschlichen Bewusstseins, von den Verhältnissen von Religion und Philosophie, ausgehen und wirft den Blick der Kritik auf die wirkliche Welt des Menschen, und zwar zunächst auf den Status quo der deutschen Politik. Marx bemerkt, dass die bestehenden Zustände der deutschen Politik als anachronistisch erscheinen, indem Marx sie nach der Maßgabe der modernen Politik, d.h. nach derjenigen Maßgabe, welche aus der modernen Revolution des Menschen als Bürgers entsteht, beurteilt. Für Marx zeigt sich der Anachronismus der deutschen Politik darin, dass sich der wirkliche deutsche Staat der Fortschritte der modernen Revolution versagt. Es wird Marx deutlich: „Das jetzige deutsche Regime dagegen, ein Anachronismus, ein flagranter Widerspruch gegen allgemein anerkannte Axiome, die zur Weltschau ausgestellte Nichtigkeit des ancien régime, bildet sich nur noch ein, an sich selbst zu glauben, und verlangt von der Welt dieselbe Einbildung.“<sup>507</sup> Marx ist überzeugt, dass, was er als Anachronismus bezeichnet, zur Verwirrung der Gedanken führt und deshalb der Ursprung aller entstellten Vorstellungen vom Wesen des Staates und des Staatsbürgers ist. Infolge dieser Annahme über das Verhältnis des wirklichen Anachronismus zur Verwirrung der Gedanken verbindet Marx dann die deutsche Philosophie, hauptsächlich die

---

<sup>504</sup> Karl Marx, Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung, MEW, Band 1, S.379, Dietz Verlag, Berlin, 2006. Vgl. MEGA, I, Band 2, S.171, Dietz Verlag, Berlin, 1982.

<sup>505</sup> Ebd.

<sup>506</sup> Ebd.

<sup>507</sup> Karl Marx, Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung, MEW, Band 1, S.382, Dietz Verlag, Berlin, 2006. Vgl. MEGA, I, Band 2, S.174, Dietz Verlag, Berlin, 1982.

---

Rechts- und Staatsphilosophie, mit den bestehenden Zuständen der deutschen Politik: „Die deutsche Philosophie ist die ideale Verlängerung der deutschen Geschichte.“<sup>508</sup> So wird das unbestimmte Verhältnis der deutschen Philosophie zu den bestehenden Zuständen der deutschen Politik bezeichnet: In Deutschland habe der wirkliche Kampf gegen die Zustände der Politik nicht stattgefunden; stattdessen trete ein gedanklicher Kampf gegen die entstellten Vorstellungen vom Staat und dessen Momenten auf. Nach Marx lässt die deutsche Philosophie unbewusst nur in der Geschichte eine revolutionäre Phase zu, die aber nicht die bestehenden Zustände der deutschen Politik angreift, sondern nur als Geschichte der modernen Revolution existiert. Anschließend an das letzte Zitat spricht Marx dies so aus: „Was bei den fortgeschrittenen Völkern praktischer Zerfall mit den modernen Staatszuständen ist, das ist in Deutschland, wo diese Zustände selbst noch nicht einmal existieren, zunächst kritischer Zerfall mit der philosophischen Spiegelung dieser Zustände.“<sup>509</sup> Unter Bezug auf das Verhältnis der deutschen Philosophie zu den bestehenden Zuständen der deutschen Politik trägt Marx die Bestimmung für den Umfang seiner Kritik der deutschen Politik vor: diese Kritik soll nicht nur aufgrund der Gedanken der modernen Revolution die Kritik der bestehenden Zustände umfassen, sondern sie muss wegen der Spiegelungsfunktion der deutschen Rechts- und Staatsphilosophie auch deren Kritik in sich selbst einschließen. Marx betont, dass das deutsche Volk die Verwirklichung der Kritik der wirklichen deutschen Politik nicht von der Aufhebung der ihr entsprechenden deutschen Rechts- und Staatsphilosophie abtrennen darf: „Seine (sc. des deutschen Volks) Zukunft kann sich weder auf die unmittelbare Verneinung seiner reellen noch auf die unmittelbare Vollziehung seiner ideellen Staats- und Rechtszustände beschränken, denn die unmittelbare Verneinung seiner reellen Zustände besitzt es in seinen ideellen Zuständen, und die unmittelbare Vollziehung seiner ideellen Zustände hat es in der Anschauung der Nachbarvölker beinahe schon wieder überlebt.“<sup>510</sup> Der unauflösbare Zusammenhang der Verwirklichung der Gedanken der modernen Revolution mit der Aufhebung der bisherigen scheinbaren Vorstellungen von dieser Revolution macht die maßgebliche Eigenschaft des kritischen Denkens in Marxens frühen Gedanken aus. Er bestimmt den Umfang seiner Kritik und macht damit deutlich, welche Kritik er gegenüber der deutschen Rechts- und Staatsphilosophie ausüben will. Nach ihm umfasst die Kritik der Rechts- und Staatsphilosophie „sowohl die kritische Analyse des modernen Staats und der mit ihm zusammenhängenden Wirklichkeit als auch die entschiedene Verneinung der ganzen bisherigen Weise des deutschen politischen und rechtlichen Bewußtseins“<sup>511</sup>. Der gesamten Kritik

---

<sup>508</sup> Karl Marx, Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung, MEW, Band 1, S.383, Dietz Verlag, Berlin, 2006. Vgl. MEGA, I, Band 2, S.175, Dietz Verlag, Berlin, 1982.

<sup>509</sup> Ebd.

<sup>510</sup> Karl Marx, Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung, MEW, Band 1, S.383-384, Dietz Verlag, Berlin, 2006. Vgl. MEGA, I, Band 2, S.175, Dietz Verlag, Berlin, 1982.

<sup>511</sup> Karl Marx, Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung, MEW, Band 1, S.384, Dietz Verlag, Berlin, 2006. Vgl. MEGA, I, Band 2, S.176, Dietz Verlag, Berlin, 1982.

---

der deutschen Politik gilt die Kritik der deutschen Rechts- und Staatsphilosophie als ihre theoretische Waffe. Sie dient nur dazu, durch die theoretische Enthüllung der Wirklichkeit und der auf sie bezogenen Vorstellung auf die kommende Revolution in Deutschland vorzubereiten.

Wenn man wie Marx das Verhältnis der deutschen Rechts- und Staatsphilosophie zur deutschen Politik so bezeichnet hat, so ist es nicht schwer, ihn so zu verstehen, dass die ganze Kritik der deutschen Politik nicht nur die theoretische Kritik verlangt, vielmehr will sie auch die praktische Kritik, die „Kritik der Waffen“<sup>512</sup> leisten. Doch darf die Kritik der Waffen nicht durch die Waffe der Kritik ersetzt werden. Für Marx liegt der Endzweck der ganzen Kritik der deutschen Politik gerade darin, die Wurzel der Sache, der wirklichen Wahrheit über den Menschen, zu fassen. Und diese Wurzel ist nach Marx nichts anderes als der Mensch selbst. Marx spricht am Ende der *Einleitung* dies deutlich aus: „Die einzig praktisch mögliche Befreiung Deutschlands ist die Befreiung auf dem Standpunkt der Theorie, welche den Menschen für das höchste Wesen des Menschen erklärt.“<sup>513</sup>

Eben an diesem sich als Wurzel geltend machenden Menschen bemerkt Marx wieder die Hauptschwierigkeit für die menschliche Emanzipation, nämlich das Problem der Bestimmung des Menschen. Die Verwirklichung der Gedanken der menschlichen Emanzipation ist nach Marx auf die Berücksichtigung der wirklichen Bedürfnisse des Menschen angewiesen. Das Problem der Bestimmung des Menschen bezieht sich also auf die Möglichkeit der von Marx erwarteten radikalen Revolution, die zur allgemeinen Emanzipation des Menschen führen soll. Mit Blick auf die bestehenden Zustände der deutschen Politik wird für Marx deutlich, dass für die radikale Revolution die Voraussetzungen in Deutschland noch fehlen. Aufgrund seiner Erfahrungen mit der deutschen Politik ist Marx davon überzeugt, dass die von anderen geforderte politische Revolution nur darauf beruht: „(...) daß ein Teil der bürgerlichen Gesellschaft sich emanzipiert und zur allgemeinen Herrschaft gelangt, (...), daß eine bestimmte Klasse von ihrer besondern Situation aus die allgemeine Emanzipation der Gesellschaft unternimmt.“<sup>514</sup> Ein solches Programm ist für Marx zu wenig: Die politische Revolution in Deutschland kann nach Marx nicht als radikal erscheinen, sondern zeigt sich nur als begrenzte politische Emanzipation einer bestimmten Klasse. Marx erkennt, dass diese bestimmte Klasse die Emanzipation der ganzen Gesellschaft nur unter der Voraussetzung will, nach der sich die ganze Gesellschaft unter die Bestimmung dieser bestimmten Klasse unterwerfen muss. Bei einer

---

<sup>512</sup> Karl Marx, Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung, MEW, Band 1, S.385, Dietz Verlag, Berlin, 2006. Vgl. MEGA, I, Band 2, S.177, Dietz Verlag, Berlin, 1982.

<sup>513</sup> Karl Marx, Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung, MEW, Band 1, S.391, Dietz Verlag, Berlin, 2006. Vgl. MEGA, I, Band 2, S.182, Dietz Verlag, Berlin, 1982.

<sup>514</sup> Karl Marx, Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung, MEW, Band 1, S.388, Dietz Verlag, Berlin, 2006. Vgl. MEGA, I, Band 2, S.179, Dietz Verlag, Berlin, 1982.

---

solchen begrenzten Emanzipation des Menschen konkretisiert sich das Problem der Bestimmung des Menschen für Marx weiter in dem Problem der Bestimmung der Menschen, die einer bestimmten herrschenden Klasse der Gesellschaft angehören.

In dieser *Einleitung* kann man sehen, dass der junge Marx das Problem der Klassen der Gesellschaft erst dann berührt, wenn er auf die Bedingungen und Voraussetzungen der radikalen Revolution, die zur allgemeinen Emanzipation des Menschen führt, eingeht. Das Problem der Klassen entsteht zunächst nicht aus Marxens Beobachtung der Entwicklung der bürgerlichen Gesellschaft, sondern es ergibt sich aus seiner negativen Erfahrung mit den bestehenden Zuständen der deutschen Politik. Deshalb verbindet sich das Problem der Klassen bei Marx mit dem Problem der revolutionären Klasse in der Revolution. Marx erkennt, dass jede revolutionäre Klasse ein Moment der allgemeinen Repräsentation und Herrschaft der Gesellschaft fordern muss, um die Revolution zu verwirklichen: „Nur im Namen der allgemeinen Rechte der Gesellschaft kann eine besondere Klasse sich die allgemeine Herrschaft vindizieren.“<sup>515</sup> Die Forderung der allgemeinen Repräsentation und Herrschaft der Gesellschaft führt das Problem des Kampfs der Klassen ein. Für diesen Kampf kommt Marx zur Einsicht: „Damit die Revolution eines Volkes und die Emanzipation einer besondern Klasse der bürgerlichen Gesellschaft zusammenfallen, damit ein Stand für den Stand der ganzen Gesellschaft gelte, dazu müssen umgekehrt alle Mängel der Gesellschaft in einer andern Klasse konzentriert, dazu muß ein bestimmter Stand der Stand des allgemeinen Anstoßes, die Inkorporation der allgemeinen Schranke sein, dazu muß eine besondre soziale Sphäre für das notorische Verbrechen der ganzen Sozietät gelten, so daß die Befreiung von dieser Sphäre als die allgemeine Selbstbefreiung erscheint. Damit ein Stand par excellence der Stand der Befreiung, dazu muß umgekehrt ein anderer Stand der offenbare Stand der Unterjochung sein.“<sup>516</sup> Marx stellt also fest, dass der Kampf der Klassen ein unentbehrlicher Faktor für die Verwirklichung der Revolution der ganzen Gesellschaft ist. Mit Blick auf die Bestimmung des Menschen in den Grenzen einer Klasse präzisiert Marx die menschliche Bestimmung gerade unter seiner Einsicht in die Unentbehrlichkeit des Klassenkampfes in der Revolution: Der Mensch muss sich selbst in die Klassen aufteilen, die nur unter dem Kontext des unentbehrlichen Klassenkampfes ans Licht kommen und seine Bedeutung und Stellung in der zur Revolution kommenden Gesellschaft erhalten. Und im Sinne dieser Aufteilung lässt Marx den Menschen von sich selbst unterscheiden, und zwar nach der Maßgabe der objektiven und subjektiven Bedingungen und Voraussetzungen, die die radikale Revolution von einem Menschen und seiner Klasse verlangt.

---

<sup>515</sup> Karl Marx, Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung, MEW, Band 1, S.388, Dietz Verlag, Berlin, 2006. Vgl. MEGA, I, Band 2, S.180, Dietz Verlag, Berlin, 1982.

<sup>516</sup> Ebd.

---

Doch findet Marx nach dieser Maßgabe in Deutschland keine aktuell bestehende Klasse, die fähig und bereit wäre, die radikale Revolution für die ganze Gesellschaft zu verwirklichen. So betont Marx: „Es fehlt ebenso sehr jedem Stande jene Breite der Seele, die sich mit der Volksseele, wenn auch nur momentan, identifiziert, jene Genialität, welche die materielle Macht zur politischen Gewalt begeistert, jene revolutionäre Kühnheit, welche dem Gegner die trotzig Parole zuschleudert: Ich bin nichts, und ich müßte alles sein.“<sup>517</sup> Die Klassen der deutschen bürgerlichen Gesellschaft beschränken sich in ihren möglichen Zielsetzungen lediglich auf die politische Emanzipation und die Entwicklung des politischen Staats. Im Vergleich der deutschen bürgerlichen Gesellschaft mit der französischen kommt Marx schließlich zur folgenden Einsicht: „In Deutschland dagegen, wo das praktische Leben ebenso geistlos als das geistige Leben unpraktisch ist, hat keine Klasse der bürgerlichen Gesellschaft das Bedürfnis und die Fähigkeit der allgemeinen Emanzipation, bis sie nicht durch ihre unmittelbare Lage, durch die materielle Notwendigkeit, durch ihre Ketten selbst dazu gezwungen wird.“<sup>518</sup>

Von seinen Beobachtungen der bestehenden Zustände der Klassen in der deutschen Gesellschaft hält Marx hier nur die wirkliche Negation der bestehenden Gesellschaft gegen die Forderung der radikalen Revolution fest. Mit Blick auf diese wirkliche Negation muss Marx nach einer Klasse suchen, die von ihrem eigenen Wesen und ihren wirklichen Zuständen in der Gesellschaft her die radikale Revolution will und machen kann. Marx muss am Ende seiner *Einleitung* noch die Frage auflösen: „Wo also die positive Möglichkeit der deutschen Emanzipation?“<sup>519</sup> Denn ohne diese „positive Möglichkeit“ würde Marxens Idee von der radikalen Revolution so illusorisch sein wie die bestehende Rechts- und Staatsphilosophie, die er kritisiert hat. Marxens Antwort auf seine eigene Frage ist einfach so, dass die positive Möglichkeit der radikalen Revolution „in der Bildung einer Klasse mit radikalen Ketten“<sup>520</sup> liegt. Wie Marx sofort offenlegt, ist diese Klasse gerade das Proletariat. Es sei angemerkt, dass der junge Marx noch nicht auf die Wirklichkeit des Proletariats, nämlich nicht auf dessen Verhältnis zur Arbeit und zur bürgerlichen Gesellschaft, eingegangen ist, vielmehr geht er nur von einem sehr abstrakten Wissen vom Proletariat aus. Hierbei gewinnt Marx seine Einsicht in die revolutionäre Rolle des Proletariats hauptsächlich aus seiner negativen Erfahrung mit der bestehenden Wirklichkeit, nämlich aus seiner Unzufriedenheit mit den bestehenden Bürgerklassen bei der Vorbereitung der politischen Revolution in Deutschland. Er begründet die Fähigkeit des Proletariats,

---

<sup>517</sup> Karl Marx, Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung, MEW, Band 1, S.389, Dietz Verlag, Berlin, 2006. Vgl. MEGA, I, Band 2, S.180, Dietz Verlag, Berlin, 1982.

<sup>518</sup> Karl Marx, Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung, MEW, Band 1, S.390, Dietz Verlag, Berlin, 2006. Vgl. MEGA, I, Band 2, S.181, Dietz Verlag, Berlin, 1982.

<sup>519</sup> Ebd.

<sup>520</sup> Ebd.

---

die radikale Revolution zu machen, völlig auf dem Leiden der bürgerlichen Gesellschaft, das die bürgerliche Gesellschaft dem Proletariat zufügt. Es ist darum nicht schwer zu verstehen, dass Marx in der *Einleitung* seine Bezeichnung der gesellschaftlichen Eigenschaften des Proletariats nur auf seine „radikalen Ketten“ konzentriert. Für Marx sind diese „radikalen Ketten“ nichts anderes als die extremen Negationen der Menschlichkeit in der bürgerlichen Gesellschaft. So bezeichnet Marx das Proletariat als eine Klasse, „welche keine Klasse der bürgerlichen Gesellschaft ist“<sup>521</sup>, als einen Stand, „welcher die Auflösung aller Stände ist“<sup>522</sup>. Für Marx ist das Proletariat eine Sphäre des Menschen, „welche einen universellen Charakter durch ihre universellen Leiden besitzt und kein besonderes Recht in Anspruch nimmt, weil kein besonderes Unrecht, sondern das Unrecht schlechthin an ihr verübt wird, welche nicht mehr auf einen historischen, sondern nur noch auf den menschlichen Titel provozieren kann, welche in keinem einseitigen Gegensatz zu den Konsequenzen, sondern in einem allseitigen Gegensatz zu den Voraussetzungen des deutschen Staatswesens steht, (...), welche sich nicht emanzipieren kann, ohne sich von allen übrigen Sphären der Gesellschaft und damit alle übrigen Sphären der Gesellschaft zu emanzipieren, welche mit einem Wort der völlige Verlust des Menschen ist, also nur durch die völlige Wiedergewinnung des Menschen sich selbst gewinnen kann.“<sup>523</sup>

Zur Entstehung des Proletariats äußert sich Marx so: „Das Proletariat beginnt erst durch die hereinbrechende industrielle Bewegung für Deutschland zu werden, denn nicht die naturwüchsig entstandne, sondern die künstlich produzierte Armut, nicht die mechanisch durch die Schwere der Gesellschaft niedergedrückte, sondern die aus ihrer akuten Auflösung, vorzugsweise aus der Auflösung des Mittelstandes, hervorgehende Menschenmasse bildet das Proletariat, obgleich allmählich, wie sich von selbst versteht, auch die naturwüchsige Armut und die christlich-germanische Leibeigenschaft in seine Reihen treten.“<sup>524</sup> Diese Deutung der Entstehung des Proletariats bleibt auf ähnliche Weise abstrakt wie die Position, von der sich Marx in diesem Zitat distanziert. Marxens Analyse der Entstehung des Proletariats erinnert an Hegels Auffassung vom Problem des Pöbels. Denn die Erzeugung des Pöbels schreibt Hegel gerade den Auswirkungen der Armut der Bürger zu, nämlich dem „Herabsinken einer großen Masse unter das Maß einer gewissen Subsistenzweise“<sup>525</sup> und dem „Verluste des Gefühls des Rechts, der Rechtlichkeit und der Ehre, durch eigene Tätigkeit und Arbeit zu bestehen“<sup>526</sup>. In

---

<sup>521</sup> Ebd.

<sup>522</sup> Ebd.

<sup>523</sup> Karl Marx, Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung, MEW, Band 1, S.390, Dietz Verlag, Berlin, 2006. Vgl. MEGA, I, Band 2, S.181-182, Dietz Verlag, Berlin, 1982.

<sup>524</sup> Karl Marx, Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung, MEW, Band 1, S.390-391, Dietz Verlag, Berlin, 2006. Vgl. MEGA, I, Band 2, S.182, Dietz Verlag, Berlin, 1982

<sup>525</sup> Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, § 244, S.223, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2013. Vgl. Hegel, Gesammelte Werke, Band 14, § 244, S.194, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2009.

<sup>526</sup> Ebd.

---

Bezug auf das individuelle Leben eines Einzelnen ist der Pöbel nach Hegel ein zufälliges Ergebnis des Verfalls eines Teils des Bürgertums und des Herausfallens Einzelner aus dem normativen Leben ihres gesellschaftlichen Standes. Auf gesellschaftlicher Ebene verweist die Erzeugung des Pöbels bei Hegel auf die Vermehrung der armen Bürger, die zugleich zur Konzentration der Reichtümer in wenigen Händen führt. Jene Vermehrung der Armut und diese Konzentration der Reichtümer bei Wenigen machen nach Hegel nichts anderes als die Dialektik der bürgerlichen Gesellschaft aus. Hegel führt diese Dialektik auf die grundsätzliche Spannung innerhalb der Gesellschaft zwischen dem Prinzip der individuellen Freiheit und dem Prinzip des allgemeinen Zusammenhangs zurück. Er sieht diese Dialektik als Gelegenheit an, bei der die bürgerliche Gesellschaft durch ihren inneren Widerspruch in eine höhere Allgemeinheit, und zwar auf den höheren Begriff „Staat“ erhoben wird. Hegel scheint davon überzeugt zu sein, dass die Leiden des Menschen, die sich aus der Zufälligkeit und Willkürlichkeit in der bürgerlichen Gesellschaft, aus ihrem „Schauspiel ebenso der Ausschweifung, des Elends und des beiden gemeinschaftlichen physischen und sittlichen Verderbens“<sup>527</sup> ergeben und den Abstieg des Menschen in den Pöbel verursachen, durch die allgemeinen Machtmittel des Staates – die objektive Kraft der allgemeinen Herrschaft der staatlichen Gewalten und die subjektive Kraft der allgemeinen Einheit der politischen Gesinnung aller Stände – entweder aufgelöst oder reguliert werden könnten<sup>528</sup>.

Obwohl der Pöbel und das Proletariat dem gleichen leidenden Zustand, nämlich der Armut des Menschen in der bürgerlichen Gesellschaft entspringt, kommt es für Marx bei seiner Auffassung vom Proletariat in der Einleitung besonders darauf an, die Ähnlichkeit zu beseitigen. Denn im Gegensatz zum Pöbel als Gestalt des sozial absteigenden Bürgers bezeichnet Marx das Proletariat als Träger der Verwirklichung der radikalen Revolution. Marx hält das Proletariat für „die faktische Auflösung der bisherigen Weltordnung“<sup>529</sup>. Gegenüber der passiven Subjektivität des Pöbels bei Hegel, dem er einen Verlust des Gefühls der Moral zuschreibt, hebt Marx seine Überzeugung von der positiven Subjektivität des Proletariats hervor: „Wenn das Proletariat die Negation des Privateigentums verlangt, so erhebt es nur zum Prinzip der Gesellschaft, was die Gesellschaft zu seinem Prinzip erhoben hat, was in ihm als negatives Resultat der Gesellschaft schon ohne sein Zutun verkörpert ist.“<sup>530</sup> Für Marx verliert ein Proletarier zwar

---

<sup>527</sup> Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, § 185, S.183, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2013. Vgl. Hegel, Gesammelte Werke, Band 14, § 185, S.161, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2009.

<sup>528</sup> Siehe Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, Anmerkung zu § 258, S.231ff., § 261 und dessen Anmerkung, S.239ff., Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2013. Vgl. Hegel, Gesammelte Werke, Band 14, Anmerkung zu § 258, S.201ff., § 261 und dessen Anmerkung, S.208ff., Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2009.

<sup>529</sup> Karl Marx, Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung, MEW, Band 1, S.391, Dietz Verlag, Berlin, 2006. Vgl. MEGA, I, Band 2, S.182, Dietz Verlag, Berlin, 1982.

<sup>530</sup> Ebd.

---

wegen seiner Unterjochung unter die bestehende Gesellschaft seine Fähigkeit, auskömmlich zu leben, aber er bewahrt doch seine Souveränität, die er nur in der Revolution praktisch offenbaren kann. Es ist gerade Marxens Überzeugung von der positiven Subjektivität des Proletariats, die ihn schließlich zur Einsicht kommen lässt: „Wie die Philosophie im Proletariat ihre materiellen, so findet das Proletariat in der Philosophie seine geistigen Waffen, und sobald der Blitz des Gedankens gründlich in diesen naiven Volksboden eingeschlagen ist, wird sich die Emanzipation der Deutschen zu Menschen vollziehen.“<sup>531</sup>

Mit dieser Einsicht macht Marx weiter deutlich, dass die Kritik, die das empirische Positive verändern kann, nicht die Kritik sei, die sich bloß durch die Gedanken einlöst und nur sich auf die Veränderung der Gedanken richtet, sondern die Kritik, die die Begrenztheit einer Strategie zur bloßen Veränderung der Gedanken erkennt und somit die menschliche Praxis, also die verändernde Handlung des Menschen, in sich selbst zu integrieren weiß. Die Verwirklichung der menschlichen Praxis in sich selbst einschließenden Kritik fällt nach Marx dem Proletariat als einer besonderen Klasse in der bürgerlichen Gesellschaft zu. Hierbei meint Marx, dass der Träger der zur Revolution der gesamten Gesellschaft führenden Kritik die das allgemeine Interesse der Gesellschaft repräsentierende Klasse des Menschen sein muss. Die Vorstellung von dem, was die Allgemeinheit enthält, setzt Marx hierbei aus der Sphäre der Gedanken in die Sphäre der Gesellschaft um. Für Marx kann nur das Proletariat unter allen Klassen der bürgerlichen Gesellschaft die einzige Klasse sein, die das allgemeine Interesse der gesamten Gesellschaft repräsentiert. Denn das Proletariat hat nach Marx nichts. Für Marx macht eben das Nichts-haben des Proletariats den besonderen Inhalt der Allgemeinheit in der bürgerlichen Gesellschaft aus. Das Proletariat hat das Nichts, deswegen hat es das Alles. Aus solcher Bestimmung des Proletariats ist zu folgern, dass Marx das Proletariat und die anderen Klassen der Menschen nicht durch ihre konkreten Lebenstätigkeiten in der bürgerlichen Gesellschaft erfasst, sondern dass er das Proletariat sowie die anderen Klassen der Menschen nur in einem abstrakten Verhältnis ihres Eigentums zum gesellschaftlichen Vermögen, nämlich in seiner Verteilung am gesellschaftlichen Vermögen, versteht. Im Kontrast zu der später entwickelten Bestimmung des Menschen als Arbeiter bleibt die Bestimmung des Proletariats hierbei sehr abstrakt. Aber das abstrakte Proletariat ist im Kontext der Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie nicht sinnlos; als eine allgemeine Klasse der bürgerlichen Gesellschaft dient das von Marx so abstrakt aufgefasste Proletariat dazu, einen gesellschaftlichen Gegensatz zu der von Hegel betonten allgemeinen Idee des absoluten Geistes aufzustellen. Demnach ist das abstrakte Proletariat weiter auch als Resultat der Zurückführung bei Marx zu sehen, die die abstrakte Welt der Gedanken auf deren Grundlage in der konkreten empirischen Welt des menschlichen Lebens reduziert. Gerade auf dieser

---

<sup>531</sup> Ebd.

---

konkreten empirischen Welt gründet Marx seinen Anspruch auf die Umwälzung der mystischen Spekulation sowie auf die Umwälzung der bereits verkehrten Welt der abstrakten Gedanken. Im Kontext der Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie setzt Marx schließlich die Zurückführung der Hegelschen Spekulation oder des abstrakten Denkens auf die unbestimmte empirische Wirklichkeit durch, die zwar zu der Sphäre des bürgerlichen Lebens gehört, aber wegen der Mängel des Wissens von den konkreten Tätigkeiten des Menschen in der bürgerlichen Gesellschaft nicht zu wirklichen Erfahrungen des Menschen in der materiellen Produktion gelangt. Für Marx stellt sich die so bezeichnete Wirklichkeit des bürgerlichen Lebens deutlich so dar, dass der moderne Staat nicht eine Verkörperung der von Hegel bestimmten wirklichen Idee ist, die die ideale Harmonie zwischen den Tätigkeiten der individuellen Menschen und der Herrschaft des Monarchen direkt als gültiges Prinzip in die wirkliche Welt versetzen könnte. Vielmehr lebt der individuelle Mensch als Staatsbürger in der Tat nicht in der Harmonie mit dem Monarchen, sondern in den unauflösbaren Konflikten.

In der letzten Zusammenfassung der *Einleitung* wird offenkundig, dass Marx die Unterscheidung zwischen Philosophie und Theorie dadurch beseitigt, dass er die Bezeichnung „Philosophie“ und „Theorie“ im gleichen Sinne verwendet. Obwohl Marx selbst noch den Namen der Philosophie gebraucht, unterscheidet er diesen Begriff der Philosophie und dessen Verwendung radikal von der damals bestehenden deutschen Philosophie, hauptsächlich von der Hegelschen Philosophie. Im Gegensatz zu Hegels Standpunkt, dass die Philosophie als Wissenschaftssystem der geistigen Begriffe bestimmt werden müsse, legt Marx das Gewicht der von ihm gemeinten Philosophie auf den Menschen. Marx beharrt also auf dem Standpunkt, dass das höchste Wesen des Menschen der Mensch selbst sei. In Bezug auf sein Wissen von der bürgerlichen Gesellschaft und dem Staat hat Marx die von Hegel behauptete Allgemeinheit des Begriffs ausdrücklich verneint. Er findet in der von Hegel entwickelten Wirklichkeit der Philosophie nichts anderes als ein Mysterium. Durch Marxens Einsicht in das Verhältnis der deutschen Rechtsphilosophie und in das Verhältnis der revolutionären Theorien zu dem anachronistischen Zustand der deutschen Politik stellt sich die verkehrte Lage der wirklichen Welt des Menschen in einem abstrakten Denken dar. In der wirklichen Welt des Menschen soll das Subjekt nach Marx das Menschliche sein, und das Prädikat das abstrakte; aber in der verkehrten Welt der abstrakten Gedanken erheben die abstrakten Gedanken das wirkliche Prädikat ins abstrakte Subjekt, und das wirkliche Subjekt erhält somit ein abstraktes „Prädikat“, also eine abstrakte Bestimmung. Mit Bezug auf Marxens Auffassung von theoretischer Kritik in seinen Fragmenten der *Kritik des Hegelschen Staatsrechts*, in seiner Rezension *Zur Judenfrage* kann man Marxens Zusammenfassung der *Einleitung* so beurteilen, dass, was Marx als Philosophie fordert, wesentlich eine kritische

---

Theorie ist, die sich auf die empirische Wirklichkeit der Gesellschaft richtet und nur dazu dient, das Wesen des Menschen aus den verschiedenen existentiellen Erscheinungen her zu begreifen. Diese kritische Theorie enthält demnach die Bestimmung des Wesens des Menschen erneut. Vom durch die kritische Theorie erkannten Wesen des Menschen her kann Marx schließlich fordern, dass man über die begrenzte Emanzipation eines bestimmten Volkes in einem bestimmten Staate hinausgeht und daher die allgemeine Emanzipation des Menschen anstrebt. Nach Marx ist es nichts anderes als das Wesen des Menschen, das die Untrennbarkeit von kritischer Theorie und von einer Praxis, die der allgemeinen Emanzipation dient, begründet.

---

## **Literaturverzeichnis**

### 1. Quellen

Bruno Bauer, *Die Judenfrage*, Druck und Verlag von Friedrich Otto, Braunschweig, 1843.

Ludwig Feuerbach, *Gesammelte Werke*, Band 5, hrsg. von Werner Schuffenhauer Akademie Verlag, Berlin, 1984.

G.W.F. Hegel, *Werke in 20 Bänden*, Band 1, hrsg. von Eva Moldenhauer u. Karl Markus Michel, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1972ff.

–, *Werke in 20 Bänden*, Band 7, hrsg. von Eva Moldenhauer u. Karl Markus Michel, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1972ff.

–, *Gesammelte Werke*, Band 5, hrsg. von Manfred Baum u. Kurt Rainer Meist, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1998.

–, *Gesammelte Werke*, Band 13, hrsg. von Wolfgang Bonsiepen u. Klaus Grottsch, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2000.

–, *Gesammelte Werke*, Band 14, hrsg. von Klaus Grottsch u. Elisabeth Weisser-Lohmann, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2009.

–, *Gesammelte Werke*, Band 20, hrsg. von Wolfgang Bonsiepen u. Hans Christian Lucas, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1992.

–, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaft im Grundrisse (1830)*, hrsg. von Friedhelm Nicolin u. Otto Pöggeler, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1991.

–, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, hrsg. von Horst D. Brandt, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2013.

Karl Marx, *Marx und Engels Werke (MEW)*, Dietz Verlag, Berlin, 1977ff.

–, *Marx und Engels Gesamtausgabe (MEGA)*, Dietz Verlag, Berlin, 1980ff.

–, *Ökonomisch-Philosophische Manuskripte*, Kommentar von Michael Quante, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 2009.

–, *Ökonomisch-Philosophische Manuskripte*, hrsg. u. Einleitung von Barbara Zehnpfennig, Meiner Verlag, Hamburg, 2005.

Friedrich Schiller, *Sämtliche Werke*, hrsg. von P.- A. Alt, A. Maier u. W. Riedel unter Mitarbeit von I. Müller und J. Robert, Deutscher Taschenbuch Verlag, München, 2004.

### 2. Weitere Literatur

Luca Basso, *Marx and Singularity. From the early writings to the Grundrisse*, trans. by Arianna Bove, Brill, Leiden/Boston, 2012.

Heribert Boeder, *Topologie der Metaphysik*, Karl Alber Verlag, Freiburg/München, 1980.

- 
- , Das Vernunft-Gefüge der Moderne, Karl Alber Verlag, Freiburg/München, 1988.
- , Seditious: Heidegger and the Limit of Modernity, hrsg. u. übers. von Marcus Brainard, SUNY Press, Albany, 1997.
- , Die Installationen der Submoderne, Königshausen & Neumann Verlag, Würzburg, 2006.
- , „Was vollbringt die Erste Philosophie?“, in Mitteilungen der Technischen Universität Carlo – Wilhemina zu Braunschweig, Jahrgang VII, Heft III, Braunschweig, 1973.
- , „Die Unterscheidung der Vernunft“, in Osnabrücker Philosophische Schriften, Osnabrück, 1989.
- , „Logotektonisch Denken“, in Sapientia, Argentinien, 1998.
- Warren Breckman, *Marx, the Young Hegelians, and the Origins of Radical Social Theory. Dethroning the Self*, Cambridge University Press, Cambridge, 1998.
- Auguste Cornu, Marx und die Entwicklung des modernen Denkens, übers. von Josef Schlesinger, Dietz Verlag, Berlin, 1950.
- Hui Dai, Von Feuerbachs Weltanschauung zu Marx' und Nietzsches Besinnung auf die Welt der Moderne, Königshausen & Neumann Verlag, Würzburg, 2006.
- Roberto Finelli, A Failed Parricide. Hegel and the Young Marx, trans. by Peter D. Thomas and Nicola Iannelli Popham, Brill, Leiden/Boston, 2015.
- Jürgen Habermas, Der philosophische Diskurs der Moderne, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1985.
- Alex Honneth, Leiden an Unbestimmtheit, Reclam Verlag, Stuttgart, 2001.
- Walter Jaeschke, Hegel Handbuch, Leben-Werk-Schule, J.B. Metzler Verlag, Stuttgart, 2010.
- Karl Löwith, Von Hegel zu Nietzsche, S. Fischer Verlag, Frankfurt am Main 1969.
- , Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie, J.B. Metzler Verlag, Stuttgart, 2004.
- Georg Lukács, Schriften zur Ideologie und Politik, H. Luchterhand Verlag, Neuwied, 1967.
- Michael Quante (Hrsg.), David P. Schweikard (Hrsg.), Marx-Handbuch: Leben – Werk – Wirkung, J.B. Metzler Verlag, Stuttgart, 2016.
- Arnim Regenbogen, Chronik der philosophischen Werke, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2012.
- Herbert Schnädelbach, Hegels praktische Philosophie, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 2000.
- Ludwig Siep (Hrsg.): G.W.F. Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, Akademie Verlag, Berlin, 1997.
- Jonathan Sperber: Marx: A Nineteenth-Century Life, W. W. Norton & Company, New York/London 2013.