

GLAUBEN UND WISSEN IN DER POLITIK.
ZU EINIGEN FOLGEN HEGELS IN DER POLITISCHEN SOZIOLOGIE MODERNER
WOHLFAHRTSSTAATEN

Wenn Hegel im Bewusstsein des Publikums eine soziologische Erbschaft hinterließ, dann in der politischen Soziologie, zumeist freilich als Erbschaft zweiter Hand, übermittlelt durch marxistische Soziologen. Nur selten wurde Hegel in die eigentliche soziologische Tradition eingeordnet.¹ Es wundert deshalb nicht, dass bis heute keine Monographie vorliegt, die die soziologische Rezeptionsgeschichte Hegels untersucht.² Nun markieren die drei zentralen Elemente in Hegels Gesellschaftstheorie – Familie, Arbeit (bzw. bürgerliche Gesellschaft) und Staat – zugleich die drei Bezugspunkte der gegenwärtigen Sozialpolitiktheorie. So drängt sich die Frage auf, was die Soziologie der Sozialpolitik gewinnen könnte, wenn sie Hegel rezipiert. Drei Thesen sollen die Überlegungen strukturieren:

1. In der Kontroverse um die logische Begründung der Sozialwissenschaften erscheint es sinnvoll, die von Hegel unter anderem in seiner Schrift »Glauben und Wissen« geforderte Anerkennung der Realität des Göttlichen, das er später »absoluter Geist« nannte, und damit sein Konzept einer »neuen« bzw. »philosophischen Religion« zu berücksichtigen.
2. In der Begründung des modernen Staates scheint gegen eine materialistische und verkürzt rationalistische Hegelkritik dessen ursprüngliche Intention wesentlich: der »wahre Staat« als das Reich bzw. die Idee der Freiheit. Gegen die Kritik, Hegel habe in seiner Theorie der Regierung ausschließlich eine monarchische Verfassung im Sinn gehabt, wird die Intention seiner soziologischen Theorieanlage betont, in der es um eine komplexe Wechselbeziehung zwischen den gesellschaftlichen Teilsystemen Familie, Bürgerliche Gesellschaft und Staat geht.
3. Aus der Rehabilitierung des Hegelschen Wahrheitsbegriffs und dem daraus resultierenden, geisteswissenschaftlich erweiterten Staatskonzept kann ein Beitrag zu einer soziologisch fundierten Theorie der Sozialpolitik folgen. Hegel hat sich in seiner – systemtheoretisch angelegten³ – Gesellschaftstheorie mit den drei bis heute zentralen Dimensionen der Sozialpolitik beschäftigt: Familie, Arbeit (als Konstituens der »bürgerlichen Gesellschaft«) und Staat. Die These lautet, dass Hegel methodologisch grundlegend ist für eine moderne Gesellschaftstheorie und damit eine Theorie der Sozialpolitik – auch wenn systematische Erweiterungen geboten erscheinen –, dass er aber auch inhaltlich zu einem Verständnis der Beziehungen zwischen den Teilsystemen beiträgt.

1. Die Wirklichkeit des Geistigen

Jede soziologische Gesellschaftstheorie steht vor dem Problem, die Legitimierung der Gesellschaft durch die Gesellschaft begrifflich zu fassen. Sie wird deshalb auch den Legitimierungsstrategien einen systematischen Ort zuweisen müssen, deren Bezugssystem außerhalb der Gesellschaft liegt. Denn neben einer gesellschaftsimmanenten Begründung letzter Werte – ein Beispiel wäre die gemeinschaftliche oder »kommunitäre Religion« des Konfuzianismus – sind drei weitere Begründungsformen denkbar, die gleichfalls als »Religionen« (im Sinne von Rück-Bindung, religio, an Letztwerte) bezeichnet werden können: die »materialistische Religion«, deren Bezugssystem die sinnliche Welt ist, eine »psychologische Religion«, die das Subjekt zum Bezugssystem wählt, und schließlich die »spirituelle Religion«, die von einer – wie es Talcott Parsons formulierte – »ultimate reality« ausgeht, einer Wirklichkeit des Geistigen.⁴ Jede dieser hier idealtypisch formulierten Religionsformen sind in sich vielfach konkretisiert und selbstverständlich existieren, wie immer in der Realität, Mischformen.

Als empirische Wissenschaft kann die Soziologie zunächst das soziale Handeln und die Institutionen beobachtend beschreiben. Doch offensichtlich erschöpft sich das Soziale nicht im sinnlich Beobachtbaren. Exemplarisch hat dies Max Weber in seiner Forderung an die Soziologie zum Ausdruck gebracht, sie müsse »deutend verstehen«. Bereits den frühen Vertretern der Soziologie als Disziplin war ganz unstrittig, dass ihr Gegenstand auch und vielleicht sogar vor allem geistiger Natur zu sein scheint, so wenn Emile Durkheim die Soziologie als »Moralwissenschaft« definiert. Nun soll Soziologie hier nicht umstandslos in Philosophie übergehen. Dass sie freilich von philosophischen Vorannahmen abhängt, wird ernsthaft nicht in Frage gestellt.

Während drei der bereits benannten Religionstypen – die materialistische, die psychologische und die kommunitäre – hinsichtlich ihres Gegenstandes den zeitgenössischen Sozialwissenschaften geläufig scheinen und von der modernen Religionssoziologie, wenngleich nicht in den hier verwendeten Kategorien, zunehmend als »Religionen« untersucht werden,⁵ ist dies mit der Religion, die diesen Begriff üblicherweise erhält, keineswegs der Fall. Die hier als »spirituelle Religion« bezeichnete Legitimierungsstrategie der Gesellschaft – man könnte sie auch als »metaphysische Religion« benennen – hat für die Soziologie ein gravierendes Problem: viele Soziologen halten ihren Gegenstand selbst für einen Irrtum. Bislang war allerdings die Soziologie nicht dafür zuständig, über die Berechtigung von Sinngebungsstrategien zu urteilen. Soziologen ziehen dafür andere Disziplinen zurate, vor allem die Philosophie.

Für diese ist das Problem nicht neu. In seinem 1802 in Jena verfassten Text *Glauben und Wissen* hat Hegel die Unzugänglichkeit des theologischen Gegenstandes – »das Unendliche«, »Gott«, »höchste Idee« – für die Philosophie der Aufklärung, namentlich für Kant und Fichte problematisiert. Dieser Philosophie bleibe, sofern sie die Sphäre des Glaubens nicht ohnehin als unreal verwerft, keine Möglichkeit des Erkennens, »so daß (...) dieser unendliche Raum des Wissens nur mit der Subjectivität des Sehens und Ahnens erfüllt werden kann; und was sonst für den Tod der Philosophie galt, daß die Vernunft auf ihr Seyn im Absoluten Verzicht thun sollte, sich schlechthin daraus ausschliesse und nur negativ dagegen verhielte, wurde nunmehr der höchste Punct der Philosophie.«⁶ So bleibe ein »unerkennbarer Gott, der jenseits der Grenzpfähle der Vernunft liegt.«⁷ Bis heute ist diese Kontroverse zwischen, vereinfacht gesprochen, Endlichkeits- und Unendlichkeitsannahmen zwar differenziert, doch nicht gelöst. Im Gegenteil scheint rückblickend das 20. Jahrhundert als Kulminationsepoche einer antimetaphysischen Kultur. Verkürzt man das Theodizee-, Wahrheits- und Sozialbegründungsproblem auf die Frage nach der wirklichen Existenz des Geistigen, so dürften drei, in sich gewiss sehr heterogene Antwortstrategien beobachtbar sein:

- a) Die erste, man könnte sagen, »konservative« Deutung besteht in einer *Metaphysierung des Sozialen* und insbesondere des Staates. Faktisch handelt es sich um eine Verlängerung des platonischen Idealismus, die Hegel recht bruchlos in eine politische Theologie integriert. Man denkt hier an Eric Voegelin, Carl Schmitt oder Leo Strauss. Inwieweit auch der Linkshegelianismus einer Art materialistischer Theodizee anhängt und eine innerweltliche, allerdings vollkommen abstrakte Metaphysik verfolgt, ist immer wieder diskutiert worden. Wichtig an der Strategie der Metaphysierung des Sozialen dürfte ihr kollektivistischer Bias sein, ihr Problem, die Freiheit des Subjekts mit der Entwicklung des sozialen Geistes dialektisch zu denken, damit ihre Anfälligkeit für totalitaristische Staatsvergötzung.⁸
- b) Eine entgegengesetzte, vor allem an Kant anschließende Deutungsstrategie ist die *Semantisierung des Geistes*. In seiner sich an Hegels teils polemischen Äußerungen elevierenden Antrittsvorlesung in Berlin hat Herbert Schnädelbach deren Ausgangspunkt prototypisch markiert: »Hegels Lehre von der Wahrheit ist in ihrem Kern spekulative Theologie als intellektueller Gottesdienst; sie gehört in die Geschichte des Christentums.«⁹ Was für Theologen als Kompliment gelten könnte, ist hier als Fundamentalkritik gedacht: »Wir müssen erkennen, daß Hegels Lehre von der Wahrheit ein intellektueller Traum ist, der dort, wo er immer noch geträumt wird, den philosophischen Alptraum einer sich selbst dementierenden Vernunft mit sich führt.« Richtig wäre deshalb, so Schnädelbach, ein »Abschied vom Idealismus«, denn: »Die Realität aber ist die *Endlichkeit* der Vernunft, an die die träumende Vernunft erinnert werden muß.«¹⁰ Es handele sich um eine »gottverlassene Welt«, aber philosophisch sei ein »Äquivalent« in Sicht, nämlich die »kommunikative Einheit der Vernunft.«¹¹ Schnädelbach schließt unmittelbar an Karl-Otto Apel und Jürgen Habermas an und damit an einen Strom des »nachmetaphysischen« Denkens, der insoweit noch innerhalb der hier behandelten Deutungen steht, als er das Pro-

blem des Geistes sieht. Die Antwort der Semantisierung will das Geistige als Endliches denken, belässt es mit einer semiotischen oder ästhetischen Überwölbung zumindest einer vagen, insoweit unscharfen Unendlichkeitsoption. Explizit spricht Habermas in seinem Hauptwerk von der »Versprachlichung des Sakralen«,¹² die er definiert als »die Umstellung der kulturellen Reproduktion, der sozialen Integration und der Sozialisation von Grundlagen des Sakralen auf sprachliche Kommunikation und verständigungsorientiertes Handeln«. ¹³ An die Stelle der Autorität des Heiligen tritt diejenige des Konsenses: »Die Aura des Entzückens und Erschreckens, die vom Sakralen ausstrahlt, die *bannende* Kraft des Heiligen wird zur *bindenden* Kraft kritisierbarer Geltungsansprüche zugleich sublimiert und veralltäglicht.«¹⁴ Das Geistige scheint in dieser Sicht in die Sprache eingewandert – allerdings nicht vollständig. Ende 2001 hat Habermas, unter dem Hegelschen Titel *Glauben und Wissen*, angedeutet, dass seine »Nachmetaphysik« unter dem Vorbehalt des in Hegels Sinne Unwissenschaftlichem stehen könnte, wenn es um Sinn und um das Menschsein selbst geht: »Diese *Geschöpflichkeit* des Ebenbildes drückt eine Intuition aus, die in unserem Zusammenhang auch dem religiös Unmusikalischen etwas sagen kann.«¹⁵

- c) Die dritte Antwort auf die Existenz des Geistigen gab Hegel selbst. Man könnte sie in heutigen Begriffen als *Sozialisierung des Geistigen* fassen, als ein Hereinziehen des Geistigen in die sozialen Prozesse selbst. Hegels Antwort findet sich zunächst in der *Phänomenologie des Geistes* aus dem Jahr 1807, deren Intention er bis zuletzt verteidigte. Material und zugleich methodisch weise die *Phänomenologie des Geistes* auf Intersubjektivität und freie Andersheit, zunächst als gegenseitige Negation zweier Freiheiten (Herr-Knecht-Verhältnis), also nicht als ursprünglich positive Andersheit: »Am Schluss der logisch-phänomenologischen Entwicklung steht jedoch die verzeihende Versöhnung, somit die Positivität von Freiheiten füreinander und ihre Vermittlung in der Einheit des Begriffs. Die positive Unmittelbarkeit der Freiheit erscheint also als eine höhere und höchste Vermittlungsstufe ursprünglich negativer Andersheit.«¹⁶ Die Konkretisierung der Dialektik im Intersubjektiven als Dialogik hebt erstere Bewegung des Geistes nicht auf, sondern sozialisiert sie. Auch deshalb ist die »Kritik an dem angeblich bloß monologischen Vernunftbegriff bei Hegel unhaltbar«,¹⁷ ist die »Form der Vernunft (...) freie Intersubjektivität«. ¹⁸ Das Hegelsche Projekt einer »neuen Religion«, einer »Vernunftreligion«, die das Unendliche auf den Begriff bringt, könnte mit der Deutung einer Sozialisierung des Geistes insoweit aktualisiert werden, als es die Eingangüberlegung verschiedener berechtigter Religionstypen einschließt. Pirmin Stekeler-Weithofer geht soweit nicht, wenn er gegen Schnädelbachs Probabilismus beobachtet: »Diese Einsicht in die Verfassung des allgemeinen Sinnverstehens in einer vorgängigen Begriffsgemeinschaft ist Hegels Gegenthese gegen den Individualismus etwa eines Hobbes. (...) Das Gott Geist sei, ist gegen Spinoza gesagt, dem die Person und ihr Geist Teil der Großen Natur ist. Bei Hegel ist der Satz Ausdruck der Einsicht, dass die personale Vernunft und Autonomie vom Ganzen einer kulturellen Tradition abhängt. Religion ist die Haltung der Personen zu dieser Einsicht in die gemeinschaftliche und traditionelle Bedingtheit jeder Persönlichkeit.«¹⁹ In letztem Satz wäre der Geist ganz sozialisiert. Das würde Hegel und wohl der Wirklichkeit zu weit gehen: die Differenz zum unendlichen Weltgrund drückt sich auch darin aus, dass er mit bedingt und nicht nur Intersubjektivität und Historizität. Man könnte, wenn es nicht zu nahe an der ersten Deutungsstrategie läge, auch von einer *Durchgeistigung des Sozialen* sprechen – und dabei an den Pragmatisten John Dewey erinnern, der die Säkularisierungstendenzen nicht als Verfallgeschichte deutete, sondern als Universalisierung christlicher Impulse, und das »demokratische Ideal« als »spirituelles Ideal« las.²⁰

Am Ende des ersten und zugleich komplexesten Phänomenbereichs, der Frage nach der Wirklichkeit des Geistigen und so der Frage, wie die Soziologie eine geistige Wirklichkeit als Bezugssystem von Letztwertbegründungen überhaupt vorstellen kann, stießen wir auch innerhalb des wissenschaftlichen Diskurses auf eine dialektische Bewegung: Metaphysierung des Sozialen – Semantisierung des Geistigen – Sozialisierung des Geistigen.

2. Der wahre Staat

Neben seiner geisteswissenschaftlichen Wahrheitstheorie ist Hegels Staatstheorie nach wie vor der zweite Rubikon des Denkens nach ihm. Ohne Nachvollzug der dialektischen Theorie des Geistes bleiben zentrale Sätze mystisch: »Der Staat ist die Wirklichkeit der sittlichen Idee (...) An der *Sitte* hat er seine unmittelbare, und an dem *Selbstbewusstsein* des Einzelnen, dem Wissen und der Tätigkeit desselben seine vermittelte Existenz, sowie dieses durch die Gesinnung in ihm, als seinem Wesen, Zweck und Produkte seiner Tätigkeit, seine *substantielle Freiheit* hat.«²¹ Im Nachvollzug freilich gewinnt Hegels Theorie des Staates eine geradezu atemberaubende Modernität. In der Einleitung zu den »Grundlinien der Philosophie des Rechts« erklärt Hegel dessen Begründung als Reich der Freiheit: »Dies, dass ein Dasein überhaupt, *Dasein des freien Willens* ist, ist das *Recht*. – Es ist somit überhaupt die Freiheit, als Idee.«²² Ein »wahrer Staat« ist derjenige, der dieser Bestimmung folgt: »Dahingegen besteht die Wahrheit im tieferen Sinn darin, dass die Objektivität mit dem Begriff identisch ist. Dieser tiefere Sinn der Wahrheit ist es, um den es sich handelt, wenn z. B. von einem *wahren* Staat oder von einem *wahren* Kunstwerk die Rede ist. Diese Gegenstände sind *wahr*, wenn sie das sind, was sie sein *sollen*, d. h. wenn ihre Realität ihrem Begriff entspricht. So aufgefasst ist das Unwahre dasselbe, was sonst auch das Schlechte genannt wird.«²³

Hegel geht ganz in der Tradition des neuzeitlichen »Naturrechts« seit Hobbes von der einen Grundnorm aus, wonach der Mensch primär als Träger von Rechten anzuerkennen ist. Für Karl-Heinz Ilting liegt »Hegels Originalität« im Aufzeigen dessen, »wie der Gebrauch der Rechte der Verwirklichung menschlicher Freiheit dient.«²⁴ Hegel schließt die Behandlung der Familie aus der Rechtsphilosophie aus. Ebenso könne der Staat nach Hegels Auffassung nicht als Vertrag autonomer Personen vernunftrechtlich rekonstruiert werden, er bleibe dabei immer nur ein »äußeres, formelles Allgemeines«, stehe den Bürgern als etwas Fremdes gegenüber: »Hegel lehnt also die Lehre vom Staatsvertrag nicht ab, weil er hinter die neuzeitlichen Formen staatlicher Vereinigung zurückgehen möchte, sondern weil ihm diese in ihrer theoretischen Grundlegung noch zu einseitig an älteren, mittelalterlichen Rechtsauffassungen ausgerichtet erscheinen.«²⁵ Gegenüber dem liberalistischen Prinzip in der Staatslehre, wonach die Rache des Naturzustandes unmittelbar in eine Einsetzung staatlicher Gewalt zwecks Durchsetzung des Vernunftrechts zu transformieren war, erkennt Hegel im Wunsch nach Gerechtigkeit und dem dann anerkannten Normensystem »Moralität«: »Abweichend von allen Theoretikern des modernen Staates vor ihm erklärt Hegel damit die Anerkennung moralischer Normen ausdrücklich zu einer notwendigen Bedingung für den Bestand des modernen Staates.«²⁶ Hegel unterscheidet zwei Grundbedeutungen im Begriff der Moralität: die »Moralität« des isoliert gedachten, verantwortlichen Individuums und die »Sittlichkeit«, zu der der Mensch infolge seiner Zugehörigkeit zu einer Gemeinschaft befähigt wird. Ausdrücklich bekennt sich Hegel zum ersten, liberalistischen Prinzip, der Proklamation der subjektiven Freiheit, sie ist durch das Christentum in die Welt gekommen und allmählich »zum allgemeinen wirklichen Prinzip einer neuen Form der Welt gemacht worden.«²⁷ Doch dieser Grundsatz gilt nicht uneingeschränkt. Er erweitert ihn im Konzept der »Sittlichkeit« um die Lehre vom Staat als einer politischen Gemeinschaft und bezieht ihn so in den größeren Kontext der von Platon und Aristoteles begründeten politischen Theorie ein. Subjektivität und »Substantialität« (die Idee der Gemeinschaft) sollen für Hegel im modernen Staat so vereinigt werden, dass beide voll zur Geltung kommen und einander ergänzen. Das ist für Ilting der »Kern der Hegelschen politischen Philosophie.«²⁸ Wer Hegel eine »Vergöttlichung des Staates« vorhält, müsste ihm zugleich eine »Vergöttlichung des Individuums« vorhalten.

Indem Hegel die Lehre von der Souveränität nicht aus der rechtlichen Freiheit der Bürger entwickelte, sondern aus der Legitimität eines Erbmonarchen, brachte er seine Theorie des modernen Staates jedoch »entscheidend durcheinander.«²⁹ Iltings interpretiert Hegels Versagen vor den eigenen Ansprüchen historisch. Wie alle großen politische Denker der Neuzeit gescheitert sind, als keine ihrer Theorien befriedigen konnte, könnte man das auch von Hegel sagen: »Aber Hegel ist nicht gescheitert wie seine Vorgänger, weil er die Größe seiner Aufgabe nicht erkannt hätte. Er hat sie erkannt, wie niemand vor ihm und im Grunde auch niemand nach ihm. Sein Scheitern ist auf seine Weigerung zurückzuführen, den Widerspruch zwischen dem Vernünftigen, das schon wirklich war, und dem Unvernünftigen, das noch existierte, anzuerkennen und geltend zu machen.«³⁰

Ist aber Hegel wirklich gescheitert, ist seine Suche nach dem »wahren Staat« im erkennenden Pragmatismus einer restaurativen Epoche erfolglos geblieben? Ging es ihm tatsächlich »nur« um eine Theorie des

modernen Staates – oder nicht vielmehr um eine Theorie der modernen Gesellschaft? Der soziologische Blick, der – Parsons und Niklas Luhmann folgend – von Staatstheorie auf Gesellschaftstheorie umstellt, liest bei Hegel eine höchst moderne, dialektische Gesellschaftskonzeption.

Gegen ein konservatives monistisches – aristokratisch oder monarchistisch angelegtes – Staatsverständnis zeigt Hegel, dass der Staat nur im Rückbezug auf die anderen gesellschaftlichen Teilsysteme seine spezifische Leistung erfüllt: Familie und Bürgerliche Gesellschaft sind gar nicht denkbar ohne den Staat – und umgekehrt. An die Stelle eines Dualismus Staat – Gesellschaft stellt Hegel ein komplexes System der Gesellschaft, dessen Logik dialektisch konstruiert wurde und insoweit nur dialektisch rekonstruiert werden kann. Hegel machte seinen politisch verstandenen Begriff von »Sittlichkeit«, »der zugleich auf dem Boden der spekulativen Bestimmung des Begriffs der Freiheit exponiert und am Vorbild der griechischen Polis orientiert ist, zum Grundbegriff einer Staatstheorie, in der er nicht allein ein System des Staatsrechts, sondern auch den wichtigsten Teil einer Ethik zu geben beansprucht.«³¹ Axel Honneth erinnert daran, dass in Hegels Theorie der »Sittlichkeit« solche Interaktionsverhältnisse normativ ausgezeichnet werden, die sich als »Grundgüter« moderner Gesellschaften verstehen lassen, an denen also alle Subjekte teilhaben können sollen, um zur Verwirklichung von Freiheit in der Lage zu sein. Jene Interaktionssphären müssten zudem auf den »Nenner einer Verschränkung von Selbstverwirklichung, Anerkennung und Bildung« gebracht werden können. »Hegel scheint nun aus diesen Prämissen den Schluss gezogen zu haben, dass sich nur solche Interaktionsverhältnisse der modernen Gesellschaft als soziale Elemente von Sittlichkeit begreifen lassen, die in die Organisationsbefugnisse des Staates fallen und daher positiv-rechtlich institutionalisierbar sind; denn ohne eine derartige staatliche Zugriffsmöglichkeit würden die entsprechenden Sphären gar nicht den Grund an Dauerhaftigkeit, Verlässlichkeit und Herstellbarkeit besitzen, der nötig ist, um von einer uns verfügbaren Bedingung von Freiheit zu sprechen. Daher ist der Staat, obwohl er nur die dritte Sphäre der ›Sittlichkeit‹ darstellt, zugleich der organisatorische Rahmen für die beiden anderen sittlichen Interaktionssphären.«³² Die Gefahr einer staatlichen Überintegration liegt auf der Hand. Natürlich kann man Hegel vorhalten, sein Blick sei »zu stark auf konkrete Institutionengebilde gerichtet«³³ gewesen und Hegel hätte sich »die moderne Gesellschaft auch als einen Komplex von Anerkennungssphären vorstellen können, die genügend Spielraum für unterschiedliche Formen der sozialen Institutionalisierung bieten.«³⁴ Doch das sind Überlegungen in Kenntnis einer Gesellschaftsgeschichte von bald zwei Jahrhunderten nach Hegel. Dessen spezifischer Beitrag kann deshalb kaum in der konkreten Beschreibung historischer Formen bestehen – zumal sein Konzept der »Sittlichkeit« auf ihrer Historizität besteht –, sondern vielmehr in seinem theoretischen, man kann sagen: soziologischen Gehalt.

Diesen soziologischen Gehalt verdankt Hegels Gesellschaftstheorie, ein aktualisierendes Lob Stekeler-Weithofers aufgreifend, ihrem »spekulativen« Bemühen um topographische oder logische Übersicht.«³⁵ Denn Hegels Sozio-Logik lässt sich unschwer in die bildhafte Sprache einer logischen Topographie der Gesellschaft übersetzen und darin weiter entwickeln. Wir können die drei Sphären der Sittlichkeit – Familie, Bürgerliche Gesellschaft und Staat – in soziologischer Sicht als Subsysteme des Systems Gesellschaft verstehen, auch wenn Hegel, wie Johannes Heinrichs zurecht kritisch bemerkt, hinsichtlich der Unterscheidung von korporativen und strukturellen Subsystemen unpräzise vorgeht.³⁶ In Abbildung 1 werden diese drei Subsysteme nun in eine spezifische, nicht von Hegel stammende, vielmehr an Talcott Parsons' AGIL-Schema angelehnte und erstmals in Heinrichs' »Reflexions-Systemtheorie« formulierte vierstufige, reflexionslogische Hierarchie eingebaut.³⁷

Abbildung 1: Das Gesellschaftssystem nach Hegel



Die drei Sphären der Sittlichkeit entsprechen bei Hegel dem »objektiven Geist«. Doch auch die Sphäre des »absoluten Geistes« findet ihre Entsprechung innerhalb der Gesellschaft und ihren Institutionen. Sie soll hier – in aller Unvollständigkeit und Vorläufigkeit (so stellt sich die Abgrenzung zum Kunstsystem und zur Philosophie sowie den Wissenschaften generell) – als »Religion« bezeichnet werden. Der moderne und soziologische Gedanke bei Hegel liegt nun darin, dass er die spezifischen Beziehungen dieser Teilsysteme über – mit Parsons zu sprechen – symbolisch generalisierte Interaktionsmedien sicherstellt. Diese Medien sind zugleich verantwortlich für den Bestand der jeweiligen Teilsysteme selbst: das Recht im Subsystem Staat und vom Staat aus; die Liebe im Subsystem Familie und von dort aus; das Geld in der Bürgerlichen Gesellschaft; Sinn im Religionssystem. Nun dürfen diese soziologischen Weiterführungen der Hegelschen Gesellschaftsverfassungstheorie nicht überstrapaziert werden. So ist die Familie als Markierung eines Subsystems der Gesellschaft nur dann nicht überfordert, wenn sie nicht in aristokratisch-erbmonarchistischer Tradition zugleich die Souveränität von Staaten begründen soll.³⁸ In der Bürgerlichen Gesellschaft findet sich wiederum ein großer Teil der Wohlfahrtsproduktion (Fürsorge usw.), der in einer modernen Gesellschaftstheorie eher dem auch die Familie einschließenden Gemeinschaftssystem zugerechnet werden müsste. Generell erscheint Hegels Ökonomie-Konzeption einerseits zu kameralistisch, andererseits noch an ein spätmittelalterliches, dem Zunftprinzip entlehntes Korporationsdenken gebunden, was sich beispielsweise darin ausdrückt, dass Hegel das Konzept der Markt-Allokation nur für den Güter-, nicht aber für den Arbeitsmarkt übernimmt.³⁹

Hält man sich gleichwohl vor Augen, dass eine vergleichbare, auf Interpenetration von logisch begründeten Subsystemen angelegte Gesellschaftstheorie erst in der Soziologie nach dem zweiten Weltkrieg auftaucht – Versuche, wie Tönnies' »Gemeinschaft und Gesellschaft«, im Bezug auf Hegel, oder Webers »Wirtschaft und Gesellschaft«, eher in Rückgriff auf Kant (und Rickert) einmal außer Acht lassend –, wird die Leistung Hegels sichtbar.

3. Die Wahrheit des Sozialstaats

Der moderne Staat ist ein Sozialstaat. Ist dieser Sozialstaat ein »wahrer Staat«, der die Zeit der Idee des Staates folgend auf den Begriff bringt? Man wird dies mit Hegel und seinem Verzicht auf idealstaatliche Utopien, von denen er als Chimären und Hirngespinnsten spricht, so sehen können. Insbesondere in seiner politischen Ökonomie wird der Zusammenhang von Wirtschaftsleben und staatlicher Ordnung als sittlicher und insoweit auf eine die Freiheit des Subjekts zu zielender formuliert, dessen Verwirklichung die logische Eigenständigkeit des Staates – man könnte sagen: gerade auch als Sozialstaat – gegenüber der vertragstheoretisch begründeten bürgerlichen Gesellschaft als Sphäre des wirtschaftlichen Egoismus fordert. Gleichwohl konnte Hegel eine Theorie des Sozialstaats noch nicht gelingen. Der Grund dafür liegt zum einen in der Damaligkeit seiner Analysen, denen staatliche Interventionen in den Wirtschaftsprozess mit sozialpolitischen Zielsetzungen kaum vorlagen.⁴⁰ Ein zweiter Grund dürfte darin zu finden sein, dass die staatliche Regulie-

rung der Wohlfahrtsproduktion auch im gemeinschaftlichen Subsystem der Gesellschaft, vor allem der Familie, zu jener Zeit kaum einmal angedacht war.

Noch bis in die jüngste Zeit schien der moderne Sozialstaat vor allem durch zwei eng verbundene funktionale Zusammenhänge bestimmt: einerseits durch seine Funktion, die »Verlohnarbeit« (Claus Offe) sicherzustellen und zugleich durch »Dekommodifizierung« der Arbeitskraft, also durch die Minderung der Marktabhängigkeit der auf den Verkauf ihrer Arbeitskraft Angewiesenen mittels sozialpolitischer Leistungssysteme, dem Marktprozess eine soziale Demokratie einzuschreiben; andererseits durch seine Herstellung von »Massenloyalität«, also durch die staatliche Sicherung arbeitsmarktexterner Existenzsicherungsoptionen, zugleich die Sphäre des Politischen zu befrieden wie sie kontinuierlich im Innern der Gesellschaft zu befestigen. Seit den achtziger Jahren des zwanzigsten Jahrhunderts zeichnet sich nun ab, dass neben dem Zusammenhang von Wirtschaft und Sozialstaat ein zweiter Begründungszusammenhang tritt: demographische Trends – die Zunahme der Älteren und Pflegebedürftigen und die Abnahme der Geburtenraten – und die Tatsache, dass die sogenannte reproduktive Leistung der Familie nicht mehr umstandslos vorausgesetzt werden kann, haben in den modernen Sozialstaaten zu neuen Akzentsetzungen geführt, die von vielen Beobachtern als Boten eines erweiterten Sozialpolitikverständnisses gedeutet werden: Die Familie und überhaupt die Förderung von voluntaristischen Gemeinschaften, von bürgerschaftlichem Engagement, werden neben der Sicherung lohnarbeitsbezogener Risiken zu neuen Politikfeldern. Man spricht von der Pflege des »sozialen Kapitals«, von Vertrauen, Moral, kurz von dem, was bei Hegel mit dem Begriff der »Sittlichkeit« gefasst wird.

Am Beginn des 21. Jahrhunderts werden mithin die drei für Hegel zentralen Sphären – Familie, Bürgerliche Gesellschaft und Staat – in modifizierter Form zu sozialpolitischen Arenen, beispielsweise bei Claus Offe und Rolf G. Heinze mit den Steuerungsprinzipien »Gemeinschaft«, »Markt« und »Staat«. ⁴¹ Wir wissen von Hegel – und die Globalisierung der Wirtschaft führt es nachdrücklich vor Augen –, dass die soziale Ungleichheit der Personen das konstitutive Merkmal der bürgerlichen Gesellschaft ist: »Es ist Aufgabe des Staates, für das erforderliche Maß an Gleichheit zu sorgen, das jedoch bei Hegel nicht näher bestimmt wird«, wie Franz-Xaver Kaufmann zutreffend erinnert. ⁴² Mehr als der eher topographische Blick der modernen systemtheoretischen Soziologie dürfte hier Hegels wahrheitstheoretische Perspektive als ethische Reflexionshilfe dienen. Ob man hier Luhmann folgen muss: »Für einen Soziologen ist das dünne, zu dünne Luft.« ⁴³ Wenn Soziologie eine Theorie der modernen Gesellschaft anstrebt, wäre vielleicht eher Luhmanns Seufzer zustimmen: »das müsste man können.« ⁴⁴

Prof. Dr. Michael Opielka

Fachhochschule Jena – Fachbereich Sozialwesen

Postfach 100314

07703 Jena

michael.opielka@isoe.org

ANMERKUNGEN

- 1 Zum Beispiel bei Friedrich JONAS, *Geschichte der Soziologie 1*, 2. Aufl., Opladen Jonas 1981, 144 ff. oder in einem weiteren Sinne von Soziologie als »Gesellschaftslehre« bei Eckart PANKOKE, *Gesellschaftslehre*, Frankfurt 1991, 1046 ff.
- 2 Mit Ausnahme der Arbeit von Ernst TOPITSCH, *Die Sozialphilosophie Hegels als Heilslehre und Herrschaftsideologie*, 2. Aufl., München 1981, die im wesentlichen eine Polemik gegen Hegel als Totalitarismuskritik darstellt und kaum rekonstruktive Absichten zu verfolgen schien, wird Hegel nur als fungibler Bezugsautor soziologischer Aussagen zu Arbeit, Staat oder Dialektik eingesetzt, nicht wirklich rezipiert.
- 3 So jedenfalls Niklas LUHMANN, *Paradigm lost: Über die ethische Reflexion der Moral. Rede anlässlich der Verleihung des Hegel-Preises 1989*, Frankfurt 1990.
- 4 Vgl. Michael OPIELKA, *Religiöse Werte im Wohlfahrtsstaat*. in: *Entstaatlichung und soziale Sicherheit. Verhandlungen des 31. Kongresses der Deutschen Gesellschaft für Soziologie in Leipzig 2002*, hg. v. Jutta Allmendinger, Opladen 2003 (CD-ROM); zur hier nur angedeuteten »Theorie der Viergliederung« vgl. v. a. ders., *Gemeinschaft in Gesellschaft. Soziologie nach Hegel und Parsons*, Wiesbaden 2004, und ders., »Die groben Unterschiede. Der Wohlfahrtsstaat nach Parsons und Luhmann«, in: *Das System der Politik*.

- Niklas Luhmanns *politische Theorie*, hg. v. Kai-Uwe Hellmann u. a., Opladen 2003, 239–254; sie verdankt wesentliche Impulse den Arbeiten des Hegelforschers und Sozialphilosophen Johannes Heinrichs, vgl. J. HEINRICHS, *Reflexion als soziales System. Zu einer Reflexions-Systemtheorie der Gesellschaft*, Bonn 1976, und auch den Bemühungen um eine »mehrwertige Logik« Gotthard Günters, vgl. v.a. G. GÜNTHER, *Idee und Grundriß einer nicht-Aristotelischen Logik. Die Idee und ihre philosophischen Voraussetzungen*, 2. Aufl., Hamburg 1978.
- 5 Die religionssoziologische Theoriebildung verabschiedete sich seit den sechziger Jahren des 20. Jahrhunderts zunehmend von einer Identifikation von »Religion« und »Kirche« und öffnete sich damit einem weiten Religionsbegriff, der die Funktion von Sinnggebung überhaupt fokussiert, vgl. Thomas LUCKMANN, *Die unsichtbare Religion*, Frankfurt 1991; *Religion und Kultur. Sonderheft der KZfSS*, hg. v. Jörg Bergmann u. a., Opladen 1993.
 - 6 G.W.F. HEGEL, »Glauben und Wissen. Oder die Reflexionsphilosophie der Subjectivität in der Vollständigkeit ihrer Formen, als Kantische, Jacobische, und Fichtesche Philosophie«, in: ders., *Hauptwerke in 6 Bänden*, Bd. 1, Hamburg 1999, 316. Der dritte Adressat von Hegels Kritik ist die „Jacobische Philosophie“: „sie verlegt den Gegensatz und das absolut postulierte Identischseyn in die Subjectivität des Gefühls, als einer unendlichen Sehnsucht und eines unheilbaren Schmerzens“ (ebd., 321). Der zu Hegels Zeit bedeutsame Friedrich Heinrich Jacobi war lange als „Glaubensphilosoph“ vergessen, erst neuerdings wird seine Rolle in der idealistischen Philosophie wieder gewürdigt, z.B. bei B. SANDKAULEN, *Grund und Ursache. Die Vernunftkritik Jacobis*, München 2000.
 - 7 Ebd., 319.
 - 8 Allein in Bezug auf diese Frage ist die Studie von TOPITSCH, *Die Sozialphilosophie Hegels als Heilslehre und Herrschaftsideologie*, materialreich und erhellend.
 - 9 Herbert SCHNÄDELBACH, *Hegels Lehre von der Wahrheit. Antrittsvorlesung Humboldt-Universität zu Berlin*, Ms. 1993, 16.
 - 10 Ebd., 20.
 - 11 Ebd., 21 f.
 - 12 Jürgen HABERMAS, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Bd. 2, Frankfurt/M. 1981, 118.
 - 13 Ebd., 163
 - 14 Ebd., 119
 - 15 HABERMAS, *Glauben und Wissen. Friedenspreis des Deutschen Buchhandels 2001*, Frankfurt/M. 2001, 30.
 - 16 Johannes HEINRICHS, *Die Logik der ›Phänomenologie des Geistes‹*, 2. Aufl., Bonn 1983, 524.
 - 17 Pirmin STEKELER-WEITHOFER, »Verstand und Vernunft. Zu den Grundbegriffen der Hegelschen Logik«, in: *Vernunftkritik nach Hegel. Analytisch-kritische Interpretationen zur Dialektik*, hg. v. Christoph Demmerling, Friedrich Kambartel, Frankfurt/M. 1992, 142
 - 18 Ebd., 183
 - 19 Ders. / Herbert SCHNÄDELBACH, »Streit um Hegel. Antwort und Replik«, in: *Information Philosophie 1*, (2001), 72.
 - 20 John DEWEY, *A Common Faith*, New Haven/London 1976, 84.
 - 21 G.W.F. HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, in: *Hauptwerke in 6 Bänden*, Bd. 5, Hamburg 1999, 207 f. (§ 257).
 - 22 Ebd., 45 (§ 29)
 - 23 G.W.F. HEGEL, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, in: *Werke in 20 Bänden*, Bd. 8, Frankfurt/M. 1970, 369.
 - 24 Karl-Heinz ILTING, »Die Struktur der Hegelschen Rechtsphilosophie«, in: *Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie*, Bd. 2, hg. v. Manfred Riedel, Frankfurt/M. 1975, 55.
 - 25 Ebd., 57.
 - 26 Ebd., 59.
 - 27 HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, 112 (§ 124).
 - 28 Ebd., 67 f.
 - 29 Ebd., 72.
 - 30 Ebd., 73.
 - 31 Manfred BAUM / Kurt Rainer MEIST, »Recht – Politik – Geschichte«, in: *Hegel. Einführung in seine Philosophie*, hg. v. Otto PÖGGELER, Freiburg/München 1977, 120.
 - 32 Axel HONNETH, *Leiden an Unbestimmtheit. Eine Reaktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie*, Stuttgart 2001, 111.
 - 33 Ebd., 123
 - 34 Ebd., 116
 - 35 STEKELER-WEITHOFER / SCHNÄDELBACH, »Streit um Hegel. Antwort und Replik«, 78.
 - 36 Vgl. HEINRICHS, *Reflexion als soziales System*, 143.

- 37 Vgl. OPIELKA, *Gemeinschaft in Gesellschaft*. Darin wird das Kunst-System - anders als es die Abbildung nahe legt - nicht dem Legitimationssystem (L4) der Gesellschaft zugeordnet, sondern als vierte Stufe (L4) des Gemeinschaftssystems betrachtet.
- 38 Vgl. dazu Martin WEBER, *Zur Theorie der Familie in der Rechtsphilosophie Hegels*, Berlin 1986, 98.
- 39 Vgl. Birger P. PRIDDAT, *Hegel als Ökonom*, Berlin 1990, 200.
- 40 In den §§ 240–245 der Rechtsphilosophie skizziert er diese Möglichkeiten entlang der Frage der Zwangsintervention in die Familie (§ 240), der Armutsbekämpfung (§§ 240 f.) und der Heranziehung der »reicheren Klasse« zugunsten der »der Armut zugehenden Masse« (§ 245). Hier freilich kann sich Hegel eine sozialpolitische Umverteilung mangels Masse noch nicht vorstellen: »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.« HEGEL, *Rechtsphilosophie*, 201. Allerdings macht er auch sittliche Einwände geltend, denn würden die Armen öffentlich unterhalten, »so würde die Subsistenz der Bedürftigen gesichert, ohne durch die Arbeit vermittelt zu sein, was gegen das Prinzip der bürgerlichen Gesellschaft und des Gefühls ihrer Individuen von ihrer Selbständigkeit und Ehre wäre« (ebd.).
- 41 Vgl. Claus OFFE/Rolf G. HEINZE, »Am Arbeitsmarkt vorbei. Überlegungen zur Neubestimmung ›haushaltlicher‹ Wohlfahrtsproduktion in ihrem Verhältnis zu Markt und Staat«, in: *Leviathan* 4 (1986), 471–495. In unserer Sicht würde man als viertes Prinzip das der »Legitimation« (bzw. Ethik oder Gerechtigkeit) hinzustellen, insoweit Werte selbst – auch über ihre Institutionalisierung in Wissenschaft und vor allem Religion – einen Beitrag zur Wohlfahrtsproduktion leisten, OPIELKA, *Gemeinschaft in Gesellschaft*. Genauer zu den Erträgen dieser Perspektive für die Sozialpolitikforschung siehe M. OPIELKA, *Sozialpolitik. Grundlagen und vergleichende Perspektiven*, Reinbek 2004.
- 42 Franz-Xaver KAUFMANN, »Sozialpolitik zwischen Gemeinwohl und Solidarität«, in: *Gemeinwohl und Gemeinsinn. Rhetoriken und Perspektiven sozial-moralischer Orientierung*, hg. v. Herfried Münkler / Karsten Fischer, Berlin 2002, 22.
- 43 LUHMANN, *Paradigm lost: Über die ethische Reflexion der Moral*, 47 f.
- 44 Ebd., 48.

Sonderdruck aus

Hegel-Jahrbuch 2005

Glauben und Wissen

Dritter Teil

Herausgegeben von
Andreas Arndt
Karol Bal
Henning Ottmann

in Verbindung
mit Klaus-M. Kodalle und Klaus Vieweg

ISBN 3-05-004027-0



Akademie Verlag