

Michael Opielka

Der Sozialstaat als wahrer Staat? Hegels Beitrag zur politischen Soziologie

erschienen in:

Politisches Denken. Jahrbuch 2005, Berlin: Duncker & Humblot 2006, Seite 103-119

„Nun sag', wie hast du's mit der Religion?“

Margarete zu Faust. Goethe, *Faust I*, Vers. 3415

„Damit aber ihr nicht mit mir zürnt ..., muss ich euch um eines bitten: Lasst uns, auf *beiden* Seiten, jede Überheblichkeit ablegen. Lasst uns auf keiner Seite behaupten, wir hätten die Wahrheit schon gefunden. Lasst sie uns *gemeinsam* suchen, als etwas, das *keiner* von uns kennt.“

Augustinus, *In Contra Epistulam Manichaei*, (Kap. 3)¹

Wahrheit, Metaphysik und Religion sind enge Verwandte und dem politischen Denken der Gegenwart schon deshalb verdächtig. Ein „wahrer“ Staat scheint der wissenschaftlichen Reflexion des Nachdenkens nicht mehr wert. Glauben und Wissen gelten als grundlegend verschiedene Erkenntnismodalitäten. Neuerdings wird dieser Zentraldualismus der Moderne wieder als das betrachtet, was er wohl ist: Eine dialektische Relation, eingebettet in weitere, zutiefst komplexe Systembeziehungen. Besonders Jürgen Habermas hat sich seitens des Modernitätsdenkens um das Gespräch mit jenen Vertretern des von ihm selbst gern als „archaisch“ bezeichneten Lagers bemüht, zuletzt in einem öffentlichkeitswirksamen Dialog mit Joseph Ratzinger, vor dessen Wahl zum Papst. Zwar hat sich auch schon vor Habermas die Philosophie „zu einer Selbstreflexion auf ihre eigenen religiös-metaphysischen Ursprünge bewegen und gelegentlich in Gespräche mit einer Theologie verwickeln lassen, die ihrerseits Anschluss an philosophische Versuche einer nachhegelschen Selbstreflexion der Vernunft

¹ Was Augustinus nicht von einer klaren Parteinahme zugunsten der Zwei-Reiche-Lehre abhielt, einer Betonung der eschatologischen Botschaft des Christentums als Kritik der drei überlieferten Theologien, der mythischen, physischen und politischen (*genus mythicon, physicon, civile*), die Hans Maier als „Exorzismus am Staat“ pointierte (*Hans Maier*, 2003, *Politische Theologie - neu besehen* (Augustinus, *De civitate* Die VI, 5-12), in: *Zeitschrift für Politik*, 50 (2003), 4, S. 364). Hegel überwand den Augustinus-Maierschen Dualismus, so in § 552 der *Encyclopädie*: „Es ist nicht genug, daß in der Religion geboten ist: Gebt dem Kayser, was des Kaysers ist, und Gott, was Gottes ist; denn es handelt sich eben darum, zu bestimmen, was des Kaysers ist, d.i. was dem weltlichen Regimente gehöre; und es ist bekannt genug, was auch das weltliche Regiment in Willkühr sich alles angemaßt hat, wie seinerseits das geistliche Regiment. Der göttliche Geist muß das Weltliche immanent durchdringen (...)“ (*Georg W. F. Hegel*, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. Hauptwerke in 6 Bänden*, Band 6, Hamburg 1999, S. 535).

gesucht hat.² Einen Unterschied machen seine neueren, „nach“-nachmetaphysischen Schriften durch eine bislang nicht gekannte Demut: „Die Philosophie hat Gründe, sich gegenüber religiösen Überlieferungen lernbereit zu verhalten“³ - was eine Mentalität voraussetzt, „die in den säkularisierten Gesellschaften alles andere als selbstverständlich ist“⁴, nämlich gegenüber der Religion „lernbereit und agnostisch zugleich“⁵ zu sein.

Diese Perspektive einer die deutsche politische Philosophie und Soziologie revitalisierenden Hegelrezeption wirft zugleich einen frischen Blick auf alte Polaritäten. Habermas setzte sich in seiner Heidelberger Antrittsvorlesung (1961) kritisch mit Joachim Ritters These der „Entzweiung“ von „Herkunft“ und „Zukunft“ auseinander⁶, wonach Hegel zeitlebens die Notwendigkeit der Französischen Revolution bejaht habe, Philosophie und Staat zum Hüter der Entzweiung, der Nichtidentität erkläre und darin die moderne, bürgerliche Welt affirmiere.⁷ Dass Ritter als Philosoph der Bürgerlichkeit zum bürgerlichen Philosophen degradiert wurde und mit Hegel einige Jahrzehnte für kritisches Denken als nicht satisfaktionsfähig galt, sollte erinnert werden, um die Tiefenschicht der Metaphysik- und Religionsdestruktion nicht zu vergessen.

Was könnte die politische Soziologie heute gewinnen, wenn sie Hegels religiöse Begründung des „wahren Staates“ zur Kenntnis nimmt?⁸ In der Begründung des modernen Staates

² Jürgen Habermas, Vorphilosophische Grundlagen des demokratischen Rechtsstaates?, in: *Ders./Joseph Ratzinger, Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion*, Freiburg 2005, S. 28. Er meint dabei unter anderen Schleiermacher, Feuerbach oder Marx. Deren Versuche seien „immer noch sympathischer als jener Nietzscheanismus, der sich die christlichen Konnotationen von Hören und Vernehmen, Andacht und Gnadenerwartung, Ankunft und Ereignis bloß ausleiht, um ein propositional entkerntes Denken hinter Christus und Sokrates ins unbestimmte Archaische zurückzurufen“ (ebd., S. 30).

³ Ebd.

⁴ Jürgen Habermas, Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze, Frankfurt/M. 2005, S. 145.

⁵ Ebd., S. 149

⁶ Dazu Odo Marquardt, Nachwort: Positivierte Entzweiung. Joachim Ritters Philosophie der bürgerlichen Welt, in: *Joachim Ritter, Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel*, Frankfurt/M. 2003, S. 454.

⁷ Odo Marquardt resümiert die Einigkeit von Hegel und Ritter: „'Entzweiung' ist das letzte Wort über die moderne, die bürgerliche Welt, ein positives Wort. Das ist weniger als die Weltverbesserer fordern, es ist mehr, als die Kassandra fürchten: Die moderne - bürgerliche - Welt ist weder Paradies noch Inferno, sondern geschichtliche Wirklichkeit. Sie ist nicht der Himmel auf Erden und nicht die Hölle auf Erden, sondern die Erde auf Erden“ (ebd., S. 450).

⁸ Nur selten wurde Hegel in die eigentliche soziologische Tradition eingeordnet, beispielsweise bei *Friedrich Jonas, Geschichte der Soziologie 1, 2. Aufl., Opladen 1981, S. 144 ff.* oder in einem weiteren Sinne von Soziologie als „Gesellschaftslehre“ bei *Eckart Pankoke, Gesellschaftslehre, Frankfurt/M. 1991, S. 1046 ff.* Demgegenüber wird Hegel durchaus in die Klassiker der politischen Wissenschaften gereiht. Dafür spricht, dass Hegels Begriff von Sozialität mit demjenigen des (politisch definierten) Rechts konvergiert, manche sprechen übertreibend gar von „Ineinssetzung“ (z.B. *Johannes Heinrichs, Reflexion als soziales System. Zu einer Reflexions-Systemtheorie der Gesellschaft, Bonn 1976, S. 142*). Ausführlicher zum Folgenden vgl. *Michael Opieka, Gemeinschaft in Gesellschaft. Soziologie nach Hegel und Parsons, Wiesbaden 2004, v.a. S. 378ff.*

scheint gegen den mainstream einer materialistischen und verkürzt rationalistischen Hegelkritik Hegels ursprüngliche Intention wesentlich: Der „wahre Staat“ als das Reich bzw. die Idee der Freiheit. Aus der Rehabilitierung des Hegelschen Wahrheitsbegriffs und dem daraus resultierenden, geisteswissenschaftlich erweiterten Staatskonzept kann ein Beitrag zu einer sozialphilosophisch fundierten Theorie der Sozialpolitik folgen. Hegel hat sich in seiner systemtheoretisch angelegten 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. Eine moderne Auffassung von Gerechtigkeit und Verteilung darf hinter Hegels rekonstruktiven Pragmatismus nicht zurückfallen.

1. Die Wirklichkeit des Geistigen

Jede 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 rein gesellschaftsimmanenten Begründung letzter Werte – ein Beispiel dafür ist 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 können⁹: die „materialistische Religion“, deren Bezugssystem die sinnlich-empirische Welt ist, die „psychologische“ oder „subjektive 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.¹⁰

Insoweit die Soziologie, wie jede Wissenschaft, eine Phänomenologie ihres Gegenstandes zu entwickeln hat, kommt sie nicht umhin, zugleich dessen Logik zu rekonstruieren, damit auch kategoriale Aussagen zu formulieren. Während die drei erstgenannten Religionstypen –

⁹ Dazu v.a. § 554 der *Encyclopädie*: „Die Religion, wie diese höchste Sphäre im Allgemeinen bezeichnet werden kann, ist eben so sehr als vom Subjecte ausgehend und in demselben sich befindend als objectiv von dem absoluten Geiste ausgehend zu betrachten, der als Geist in seiner Gemeinde ist.“ (Hegel, Anm. 1, S. 542) Zu diesem zugleich konstruktiven (vom Subjekt ausgehende) wie rekonstruktiven (vom „absoluten Geist“ ausgehenden) Religionskonzept vgl. auch Hans Friedrich Fulda, G.W.F. Hegel, München 2003, S. 249.

¹⁰ Vgl. Michael Opielka, Religion vs. Kultur. Soziologische Analysen zu modernen Wertkonflikten, Bielefeld 2006. Zum Zusammenhang von Gesellschaft und (gesellschaftsexternem) Kultursystem vgl. Talcott Parsons, Introduction (Part Four - Culture and the Social System), in: Ders. et al. (eds.), *Theories of Society. Foundations of Modern Sociological Theory*, New York/London 1961, S. 963-993.

die materialistische, die psychologische und die kommunitäre – hinsichtlich ihres Gegenstandes dem common sense der zeitgenössischen Sozialwissenschaften geläufig scheinen und im „methodologischen Agnostizismus“¹¹ der modernen Religionssoziologie zunehmend als „Religionen“ untersucht werden, 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 – gilt im nachmetaphysischen Zeitalter als überkommen.

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.¹² Dieser Philosophie bleibe, sofern sie die Sphäre des Glaubens nicht ohnehin als unreal verwirft, keine Möglichkeit des Erkennens, „so daß (...) dieser unendliche Raum des Wissens nur mit der Subjectivität des Sehns und Ahndens 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 Punkt der Philosophie“¹³. So bliebe ein „unerkennter Gott, der jenseits der Grenzpfähle der Vernunft liegt“¹⁴. Konzentriert man das Theodizee-, Wahrheits- und Sozialbegründungsproblem auf die Frage nach der wirklichen Existenz des Geistigen, so lassen sich drei Antwortstrategien beobachten.

Die erste, „konservative“ Deutung besteht in einer *Metaphysierung des Sozialen* und insbesondere des Staates. Faktisch handelt es sich um eine Verlängerung des platonischen Idealismus, die Hegel in eine politische Theologie integriert, beispielsweise bei Eric Voegelin, Carl Schmitt oder Leo Strauss. Inwieweit auch der Linkshegelianismus einer Art materialisti-

¹¹ Vgl. *Hubert Knoblauch*, Religionssoziologie, Berlin/New York 1999, S. 14.

¹² Der dritte Adressat seiner 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.“ (*Georg 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. Band 1, Hamburg 1999, S., S. 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 *Birgit Sandkaulen*, Grund und Ursache. Die Vernunftkritik Jacobis, München 2000. Der Gedanke des „Sprunges“, des in seinen *Spinozabriefen* „Salto Mortale“ genannten „Umschwung in der Luft“ - von der wissenschaftlichen Philosophie zum Glauben -, markiert zugleich eine uns Heutigen allzu subjektive Denkbewegung: „Der Unterschied zwischen Hegel und mir bestehet darin, daß er über den Spinozismus (...), (der) auch ihm das *letzte, wahrhafte* Resultat des *Denkens* ist, auf welches *jedes* consequente Philosophiren führen muß, hinauskommt zu einem System der Freiheit, auf einem *nur noch höheren*, aber gleichwohl *demselben* (also im Grunde auch nicht *höheren*) Wege des *Gedankens* - ohne *Sprung*; ich aber nur mittelst eines Sprunges“ (Jacobi, Briefwechsel 1825-1827, zit. in ebd., S. 14).

¹³ *Hegel* (Anm. 12), S. 316.

¹⁴ Ebd., S. 319.

scher Theodizee anhängt und eine innerweltliche 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.¹⁵

Eine entgegengesetzte, vor allem an Kant anschließende Deutungsstrategie ist die *Semantisierung des Geistes*. In seiner sich an Hegels teils polemischen Äußerungen befriedigenden 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.“¹⁶ 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.“¹⁷ Es handele sich um eine „gottverlassene Welt“, aber philosophisch sei ein „Äquivalent“ in Sicht, nämlich die „kommunikative Einheit der Vernunft“¹⁸. Schnädelbach schließt unmittelbar an Apel und Habermas an und damit an einen Strom des „nachmetaphysischen“ Denkens, der insoweit noch innerhalb der hier behandelten Deutungen steht, als er das Problem 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.¹⁹ Explizit spricht

¹⁵ Allein in Bezug auf diese Deutungsstrategie ist die in der geistigen Linie Poppers stehende, Hegel-feindliche Studie von Topitsch erhellend, vgl. *Ernst Topitsch, Die Sozialphilosophie Hegels als Heilslehre und Herrschaftsideologie*, 2. Aufl., München 1981. Elmar Holenstein hat in der Ergänzung von Hans-Georg Gadammers Laudatio zur Verleihung des Hegel-Preises 1982 an Roman Jakobson eine erhellende Konfrontation des (sprach-)analytischen Wiener Kreises (zu dem Popper rechnet) und des auf Hegel setzenden Prager Kreises (um Jakobson) skizziert: „Das Ideal einer universalen Einheitswissenschaft versuchten die Wiener durch eine Reduktion der kulturellen, psychologischen und biologischen Phänomene auf deren physikalisches Substrat zu erreichen. Den Pragern war die Autonomie der einzelnen Schichten ebenso teuer wie deren Integration in eine Hierarchie von aufeinander fundierten Gesetzmäßigkeiten“ (*Elmar Holenstein, „Die russische ideologische Tradition“ und die deutsche Romantik*, in: *Roman Jakobson/Hans-Georg Gadamer/Ders., Das Erbe Hegels II*, Frankfurt/M. 1984, S. 118).

¹⁶ *Herbert Schnädelbach, Hegels Lehre von der Wahrheit. Antrittsvorlesung Humboldt-Universität zu Berlin*, Ms. 1993, S. 16.

¹⁷ Ebd., S. 20.

¹⁸ Ebd., S. 21f.

¹⁹ Besonders deutlich beispielsweise bei Axel Honneth, der zwar den „ontologischen Begriff des Geistes“ für „völlig unverständlich“ hält (*Axel Honneth, Leiden an Unbestimmtheit. Eine Reaktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie*, Stuttgart 2001, S. 12), sich dann aber mit einer „rationalen Rekonstruktion des ‚objektiven Geistes‘“ (ebd., S. 16) begnügt, ein Vorhaben, das das Thema des „absoluten Geistes“, also des Religiösen, nicht einmal semantisiert, sondern schlicht umgeht.

Habermas in seinem Hauptwerk von der „Versprachlichung des Sakralen“²⁰, 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“²¹. 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.“²² Das Geistige scheint in dieser Sicht in die Sprache eingewandert - gleichwohl unvollständig. Ende 2001 deutete Habermas in einer weit beachteten Schrift mit dem Hegelschen Titel „Glauben und Wissen“ an, 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.“²³ Ob der Verweis auf die religiöse „Intuition“ des „methodischen Atheisten“ mehr als vage Semantik bietet, ist noch offen.

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.²⁴ Material und zugleich methodisch weist 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-phenomenologischen 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.“²⁵ Die Konkretisierung der Dialektik im Intersubjektiven

²⁰ Jürgen Habermas, Theorie des kommunikativen Handelns. Bd. 2, Frankfurt 1981, S. 118.

²¹ Ebd., S. 163.

²² Ebd., S. 119

²³ Jürgen Habermas, Glauben und Wissen. Friedenspreis des Deutschen Buchhandels 2001, Frankfurt/M. 2001, S. 30. Charles Taylor erinnert in Auseinandersetzung mit William James daran, dass die religiöse Erfahrung am Beginn der Religion stehe, ihre soziale Institutionalisierung sei sekundär, vgl. Charles Taylor, Die Formen des Religiösen in der Gegenwart, Frankfurt/M. 2002. Ohne ein gewisses „Virtuosentum“ wäre eine Kommunikation über Religion nicht möglich. Jacobus „Sprung“, auf den weiter oben Bezug genommen wurde, meint etwa diesen Vorgang, vgl. Sandkaulen (Anm. 12), S. 23ff.

²⁴ Die Behauptung von Habermas, der „späte Hegel“ habe „die Hoffnung auf die konkrete Allgemeinheit jener öffentlichen Religion (...) aufgegeben“ (Jürgen Habermas, Zu Max Horkheimers Satz: „Einen unbedingten Sinn zu retten ohne Gott, ist eitel“, in: ders., Texte und Kontexte, Frankfurt/M. 1991, S. 129) entkräftet dies nicht, unabhängig von ihrer Richtigkeit.

²⁵ Johannes Heinrichs, Die Logik der ‚Phänomenologie des Geistes‘, 2. Aufl., Bonn 1983, S. 524. Dies lässt sich auch in der symbolischen Repräsentation des absoluten Geistes lesen, die Hegel vor allem in den „Vorlesungen über die Philosophie der Religion“ erörtert und zwar in den Kulturen und Ritualen der Religionen, die in ihrer äußeren Handlungsform soziale Praxis bilden, vgl. Gün-

sozialisiert die Bewegung des Geistes in der Sphäre der Objektivität. Auch deshalb ist die „Kritik an dem angeblich bloß monologischen Vernunftbegriff bei Hegel unhaltbar“²⁶, ist die „Form der Vernunft (...) freie Intersubjektivität“²⁷. 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 Eingangsüberlegung verschiedener berechtigter Religionstypen einschließt. Die Differenz zum unendlichen Weltgrund drückt sich auch darin aus, dass er mit bedingt und nicht nur Intersubjektivität und Historizität.²⁸

Man könnte auch von einer *Durchgeistigung des Sozialen* sprechen – und dabei an den Pragmatisten John Dewey erinnern, der Säkularisierungstendenzen nicht als Verfallsgeschichte deutete, sondern als Universalisierung christlicher Impulse, und das „demokratische Ideal“ als „spirituelles Ideal“ las.²⁹ Schließlich bietet sich noch eine vordergründig unsoziologische Lesart dieser dritten Bewegung der „Sozialisierung des Geistigen“. Sie nimmt ihren Ausgang am Leitbegriff der Moderne, der „Subjektivität“ in ihrer für Hegel doppelten Bedeutung: als Für-Sich-Sein im Wissen, als Selbstbewusstsein, wie als Selbstbestimmung, „und zwar nicht nur im subjektiven Willen, sondern als der formale Prozeß, in den ein Eini-ges sich aus sich selbst heraus entfaltet und das, was es ausmacht, bis zur vollständigen Konkretion aus sich heraus setzt“, so Dieter Henrich in seiner Dankesrede zur Verleihung des Hegel-Preises 2003, doch weiter: „Indem die Kontemplation des Ewigen nunmehr die Selbstbestimmung der Subjektivität in sich einbegreift, ist das Ewige dem Zeitlichen nicht

ther Dellbrügger, *Gemeinschaft Gottes mit den Menschen. Hegels Theorie des Kultus*, Würzburg 1998. Ähnlich argumentierend, dass „Intersubjektivität und Reflexion zusammengedacht werden“ müssen, vgl. *Vittorio Hösle*, *Der Idealismus der Subjektivität und das Problem der Intersubjektivität*, 2. erw. Aufl., Hamburg 1998, S. 264.

²⁶ *Pirmin Stekeler-Weithofer*, *Verstand und Vernunft. Zu den Grundbegriffen der Hegelschen Logik*, in: *Christoph Demmerling/Friedrich, Kambartel* (Hrsg.), *Vernunftkritik nach Hegel. Analytisch-kritische Interpretationen zur Dialektik*, Frankfurt/M. 1992, S. 142.

²⁷ Ebd., S. 183.

²⁸ Wenn Wolfgang Welsch in seiner Jenaer Antrittsvorlesung eine Konvergenz der modernen analytischen Philosophie mit Hegel ausmacht, dann zunächst um den Preis einer Verschiebung dieses Streits um die Wirklichkeit des Geistigen, vgl. *Wolfgang Welsch*, *Hegel und die analytische Philosophie. Über einige Kongruenzen in Grundfragen der Philosophie*, in: *Kritisches Jahrbuch der Philosophie*, 8 (2003), S. 11-73.

²⁹ Vgl. *John Dewey*, *A Common Faith* (1934), New Haven/London 1976, S. 84. Hans Joas kritisiert, unter Berufung auf Charles Taylor, den „gemeinsamen Glauben der Menschheit“ des Atheisten Dewey, dessen „Spiritualisierung der Demokratie“ als „leeren Universalismus des Demokratischen, dessen Motivationskraft unerfindlich bleibt“ (*Hans Joas*, *Die Entstehung der Werte*, Frankfurt/M. 1997, S. 193). Entgegen der Annahme von Joas dürfte diese nur formale geistige Intersubjektivität bei Dewey mit dessen Abwendung von Hegel in engster Verbindung stehen: „Dewey had become convinced that both the Christian religion and Hegel's philosophy were tainted with a preference for eternity over time - a preference which, like Marx, he thought inimical to social progress“, so *Richard Rorty*, *Some American Uses of Hegel*, in: *Wolfgang Welsch/Klaus Vieweg* (Hrsg.), *Das Interesse des Denkens. Hegel aus heutiger Sicht*, München 2003, S. 35.

mehr entrückt und entgegengestellt³⁰. Der Welteinzug des Ewigen hat soziologische Relevanz, auf die - in seiner Laudatio auf Henrich - Volker Gerhardt aufmerksam macht: „Das Selbstbewusstsein ist nämlich in seinen eigenen Vollzügen auf eine Ordnung angewiesen, die es mit den Dingen, ihren wechselseitigen Relationen und dem Selbstbewusstsein der anderen teilt. Die so genannte Innenwelt der Subjektivität befindet sich nicht nur in einer Strukturanalogie zur so genannten äußeren Welt, sie teilt sich mit ihr vielmehr das, was ihr selber wesentlich ist, nämlich ihre ‚Verkörperung‘“.³¹

Am Ende des ersten und zugleich komplexesten Phänomenbereichs, der Frage nach der Wirklichkeit des Geistigen und so der Frage, wie das heutige Denken – als Religions- und Wissenssoziologie wie als Gesellschaftstheorie – eine geistige Wirklichkeit als Bezugssystem von Letztwertbegründungen auf den Begriff bringen kann, stießen wir auch innerhalb des wissenschaftlichen Diskurses auf eine dialektische Bewegung: *Metaphysierung des Sozialen*, *Semantisierung des Geistigen* und *Sozialisierung des Geistigen*. Eine allgemeine soziologische Position kann sich nicht nur auf eine der Deutungen beziehen. Empfehlenswert erscheint vielmehr eine methodische Perspektive, die die verschiedenen Deutungen letzten Sinns beziehungsweise letzter Werte als Deutungen des Religiösen berücksichtigen kann.

2. Der wahre Staat

Neben seiner geisteswissenschaftlichen Wahrheitstheorie ist Hegels Staatstheorie nach wie vor der zweite Rubikon eines 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 Einzel-

³⁰ Dieter Henrich, Kontemplation und Erkenntnis. Dankesrede, gehalten anlässlich der Verleihung des Hegel-Preises der Stadt Stuttgart, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung v. 27.11.2003, S. 41

³¹ Volker Gerhardt, Das Subjekt ist die Substanz. Laudatio auf Dieter Henrich. Zur Verleihung des Hegel-Preises der Stadt Stuttgart am 26. November 2003, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie, 52 (2004), 1, S. 55. Mit dem Begriff „Verkörperung“ zitiert Gerhardt Henrich. Angesichts dieser gegenüber Hegel emphatischen Laudatio bedauert man, dass in Gerhardts jüngeren Büchern zu „Selbstbestimmung“ (1999) und „Individualität“ (2000) auf Hegel kein Bezug genommen wird. Dass die Emphase freilich gebrochen einkommt, macht Henrich im eröffnenden Beitrag eines der Aktualität Hegels gewidmeten Jenaer Bandes sichtbar: Ein Text, der - in nach meiner Auffassung bislang unübertroffenen Weise - Hegels Konzept des all-einen Absoluten rekonstruiert - um am Ende fast furchtsam gegenüber dem nun dargestellten großen Denken zu wirken, fürchtend es könnte sich um eine „bloße Projektion im Denken“ handeln, „wieso sie uns Unbedingtes als wirklich erschließen kann“ - was es freilich für eine Wissenschaft schwer machen würde, „die zu den entwickelten Wissenschaften der Zeit den Anschluß halten und die deshalb an deren ausgenüchterter Einstellung teilhaben will.“ (Dieter Henrich, Erkundung im Zugzwang. Ursprung, Leistung und Grenzen von Hegels Denken des Absoluten, in: *Welsch/Vieweg* (Anm. 29), S. 30, 31). Warum aber erscheint „Ausnüchterung“ erforderlich? Warum diese implizite Verbeugung vor den Hegelverächtern, die als „Gedankenpoesie“ denunzieren, was sie als Rhetorik nicht dechiffrieren

nen, 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.“³² Im Nachvollzug freilich gewinnt Hegels Theorie des Staates eine geradezu atemberaubende Modernität. Was soll der Staat? 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.“³³ 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.“³⁴

Bevor der Versuch für ein Verständnis der Hegelschen Staatstheorie an diesem Kern unternommen werden kann, gilt es auch noch zu Beginn des 21. Jahrhunderts das Argument zu entkräften, bereits dieser Versuch erfolge „nur um den Preis der Unterbietung unserer nachmetaphysischen Rationalitätsstandards“. So lautet jedenfalls das Honnethsche Verdikt gegen einen Versuch, die *Rechtsphilosophie* „gemäß ihrer eigenen methodischen Standards zu aktualisieren und dabei zugleich den Hegelschen Staatsbegriff zu rehabilitieren“. Honneth begnügt sich „nachmetaphysisch“ und insoweit als Schüler von Habermas mit einem „bescheidenerem Ziel“, für das „weder der substantialistische Staatsbegriff noch die operativen Anweisungen der >Logik< eine erklärende Rolle spielen“³⁵. Denn „weder der Staatsbegriff Hegels noch sein ontologischer Begriff des Geistes scheinen mir heute noch in irgendeiner Weise rehabilitierbar zu sein“³⁶. Nun mag mancher angesichts einer verzerrten und hochkontroversen Hegel-Rezeption³⁷ einen Rehabilitations-Impuls verspüren. Hegel-gemäßer erscheint der nüchterne Blick auf den Wahrheits- oder zumindest evaluativen Gehalt jener auch von Honneth diskreditierten Annahmen. Immerhin sieht selbst Honneth als „Gefahr“

können - und vielleicht, aus Ressentiment oder Furchtsamkeit gegenüber dem Tiefengrund des Religiösen, nicht wollen?

³² Georg W.F. Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts (1821). Hauptwerke in 6 Bänden, Band 5, Hamburg 1999, S. 207f. (§ 257).

³³ Ebd., S. 45 (§ 29)

³⁴ Georg W.F. Hegel, Werke in 20 Bänden. Bd. 12: Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, Frankfurt 1970, S. 369 (Zusatz zu § 213 der *Encyclopädie*, in Hegel, Anm. 1, S. 215f. nicht enthalten).

³⁵ Honneth (Anm. 19), S. 13.

³⁶ Ebd., S. 14.

³⁷ Zum aktuellen Überblick *Fulda* (Anm. 9), S. 305ff. und Walter Jaeschke, *Hegel-Handbuch. Leben - Werk - Schule*, Stuttgart/Weimar 2003, S. 501ff.

seines Aktualisierungsversuches, „die eigentliche Substanz des Werkes aus den Augen zu verlieren“³⁸.

Demgegenüber legte Karl-Heinz Ilting die wohl subtilste Analyse von Hegels Staats- und Rechtstheorie vor.³⁹ Während die antike Polistheorie nicht mit dem Grundsatz begann, das Individuum als Träger von Rechten zu begreifen, sondern als gemeinschaftsgebundenes Wesen, dessen Gemeinschaft nicht als den Ansprüchen des Individuums entgegengesetzt aufgefasst werden dürfe, müssen in der Moderne beide Grundsätze vereinbart werden können. Die platonische „Idee des Guten“ als vorindividualistisches, gleichwohl republikanisches Gemeinschaftsdenken erscheint Hegel letztlich harmonistisch und obsolet. Das mag als eine wohlwollende Deutung zurückgewiesen werden, zumal seine Idee der „Sittlichkeit“ durchaus mit einer Idealisierung des antiken politischen Lebens einher kommt. Doch das Wohlwollen findet seinen Halt, wenn wir Hegels Theorie als Suche lesen nach „einer Antwort auf die Frage, wie sich unter den Bedingungen der Moderne die sozialmoralischen Grundlagen einer Republik reproduzieren lassen.“⁴⁰ Subjektivität und „Substanzialität“ (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“⁴¹. Wer Hegel eine „Vergöttlichung des Staates“ vorhält, müsste ihm zugleich eine „Vergöttlichung des Individuums“ vorhalten.

³⁸ Honneth (Anm. 19), S. 14.

³⁹ Karl-Heinz Ilting, Die Struktur der Hegelschen Rechtsphilosophie, in: Manfred Riedel (Hrsg.), Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie. Band 2, Frankfurt/M. 1975, S. 52-78. Zu einer ausführlicheren Diskussion im Anschluss an Ilting vgl. Michael Opielka, Glauben und Wissen in der Politik. Zu einigen Folgen Hegels in der politischen Soziologie moderner Wohlfahrtsstaaten, in: Andreas Arndt u.a. (Hrsg.), Hegel Jahrbuch 2005. Glauben und Wissen - Dritter Teil, Berlin 2005, S. 42ff.

⁴⁰ Karsten Fischer, Die Tugend, das Interesse und der Weltlauf. Hegel jenseits des Etatismus, in: Politisches Denken. Jahrbuch 2002, S. 117. Ilting fragt, warum sich Hegel in der „Rechtsphilosophie“ nicht Rousseaus Überwindung der liberalistischen Staatsauffassung und sein Ideal eines demokratischen Staates zu eigen macht. Neben möglichen opportunistischen Erwägungen betrifft „Hegels ausdrücklich erhobener Einwand gegen Rousseaus Staatsauffassung (...) indes die Radikalität, mit der in Rousseaus demokratischem Staat alle sozialen und politischen Verhältnisse auf politische Entscheidungen zurückgeführt werden sollen. (...) Dieser Auslöschung des Individuums in der radikalen Demokratie stellt Hegel das Postulat entgegen, die Freiheit des Individuums mit der Kraft der Gemeinschaft zu verbinden. (...) Der Staat soll zwar den Sphären des Privatrechts und des Privatwohls, der Familie und der Bürgerlichen Gesellschaft Grenzen setzen; aber grundsätzlich soll er in diese Sphären nicht hineinwirken und sie den autonomen Individuen überlassen. Hegels Staat soll also, im Gegensatz zu Rousseaus radikaldemokratischer Demokratie, nicht totalitär sein“ (Ilting, Anm. 39, S. 66f.).

⁴¹ Ebd., S. 67f.

3. Die Wahrheit des Sozialstaats

Der moderne Staat ist ein Sozialstaat. Ist dieser Sozialstaat in unserer Epoche 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.⁴²

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 bekannt waren. In den §§ 240-245 der Rechtsphilosophie skizziert er diese Möglichkeiten entlang der Frage der Zwangsintervention in die Familie (§ 240), der Armutsbekämpfung (§§ 240f.) 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.“⁴³ Allerdings macht er auch sittliche - die Konstruktionslogik der „bürgerlichen Gesellschaft“ betreffende - 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.“⁴⁴

Ein zweiter Grund für die Hegelsche Zurückhaltung dürfte darin zu sehen sein, dass die staatliche Regulierung der Wohlfahrtsproduktion auch im gemeinschaftlichen System der

⁴² Vgl. *Manfred Riedel*, Studien zu Hegels Rechtsphilosophie, 2. Aufl., Frankfurt/M. 1970, S. 75ff.; *Gerhard Göhler*, Dialektik und Politik in Hegels frühen politischen Schriften. Kommentar und Analyse, in: *Georg W. F. Hegel*, Frühe politische Systeme, Berlin 1974, S. 337-610. In der Tradition der marxistischen Kritik des Privateigentums hält Stepina gegen Hegel an, dass dieser zwei Begriffe von Eigentum konfundiere, den Begriff des durch selbständige, letztlich ideell definierte Arbeit definierten Eigentumsbegriff *an sich* und den letztlich egoistischen Begriff des Privateigentums *für sich*, der auch die Aneignung der Leistung fremder Arbeit einschließt (vgl. *Clemens Stepina*, Handlung als Prinzip der Moderne, Wien 2000, Kap. III). In der Tat opfert Hegel die auf Gleichheit zielenden normativen Grundsätze seiner Rechtsphilosophie zunächst dem rekonstruktiven Prinzip der bürgerlichen Gesellschaft als Sphäre der Egoität.

⁴³ *Hegel* (Anm. 32), S. 201.

Gesellschaft, vor allem der Familie, zu jener Zeit noch nicht 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.⁴⁵ Seit den 1980er Jahren zeichnet sich nun ab, dass neben den Zusammenhang von Wirtschaft und Sozialstaat ein zweiter Begründungszusammenhang tritt: Demographische Trends – die Zunahme der Älteren und Pflegebedürftigen und die Abnahme der Geburtenraten – sowie 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 die drei für Hegel zentralen Sphären – Familie, Bürgerliche Gesellschaft und Staat – wenngleich in modifizierter Form zu sozialpolitischen Arenen.⁴⁶ Bereits Hegel führte und die heutige 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 Kaufmann zutref-

⁴⁴ Ebd.

⁴⁵ In vergleichender Hinsicht wird die komplexe „sittliche“ Voraussetzung dieser Funktion evident, beispielsweise im Europäischen Einigungsprozess: Die sozialpolitischen Leistungsstrukturen bedürfen einer komplexen sozialkulturellen Wertsituation, vgl. *Michael Opielka, Soziale Verfassungswerte. Die Entwicklung des Wohlfahrtsstaates als Projekt Europas*, in: *Helmut Heit* (Hrsg.), *Die Werte Europas. Verfassungspatriotismus und Wertegemeinschaft in der EU?*, Münster/Hamburg 2006 (i.E.).

⁴⁶ Es sind damit jene drei von Hegel differenzierten Sphären, die in der gegenwärtigen Sozialstaats-
theorie zur Geltung kommen, beispielsweise bei Claus Offe und Rolf G. Heinze mit den Steuerungsprinzipien „Markt“, „Staat“ und „Gemeinschaft“, vgl. *Claus Offe/Rolf G. Heinze, Am Arbeitsmarkt vorbei. Überlegungen zur Neubestimmung „haushaltlicher“ Wohlfahrtsproduktion in ihrem Verhältnis zu Markt und Staat*, in: *Leviathan*, 14 (1986), 4, S. 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, vgl. *Opielka* (Anm. 8 und 10).

fend erinnert⁴⁷. 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.“⁴⁸? Freilich, wenn Soziologie tatsächlich eine Theorie der modernen Gesellschaft anstrebt, muss man Luhmanns Seufzer zustimmen: „das müsste man können“⁴⁹ - und daraus Konsequenzen ziehen.

Die Frage, inwieweit der Sozialstaat als „wahrer“ Staat im Sinne Hegels gelten könne, kann von uns Heutigen bejaht werden. Hegel selbst war diesbezüglich nur für *seine* Epoche pessimistisch. In einer der seltenen Untersuchungen von Hegels Analyse der Armut im Kontext seiner sozialphilosophischen Gerechtigkeitstheorie kommt Michael Hardimon zur Einschätzung, „es wäre ein Fehler daraus zu schließen, dass Hegel die Auffassung vertrete, es könne keine Lösung des Armutproblems geben“⁵⁰. Während Hegel Armut als Bestandteil einer unperfekten Welt akzeptiert, insoweit von „einem Moment der Melancholie“⁵¹ umflort scheint, erlaubt die Rekonstruktion seiner Staats- und Rechtstheorie aus ihren logischen Grundlagen einen weiter gespannten, perspektivischen Blick über seine Zeit hinaus: „Nicht zufrieden, daß vernünftige Rechte, Freiheit der Person und des Eigentums gelten, (...) setzt der *Liberalismus* allem diesen das Prinzip der Atome, der Einzelwillen entgegen: alles soll durch ihre ausdrückliche Macht und ausdrückliche Einwilligung geschehen. Mit diesem Formellen der

⁴⁷ Franz-Xaver Kaufmann, Sozialpolitik zwischen Gemeinwohl und Solidarität, in: *Herfried Münkler/Karsten Fischer* (Hrsg.), 2002, Gemeinwohl und Gemeinsinn. Rhetoriken und Perspektiven sozial-moralischer Orientierung, Berlin 2002, S. 22.

⁴⁸ Niklas Luhmann, Paradigm lost: Über die ethische Reflexion der Moral. Rede anlässlich der Verleihung des Hegel-Preises 1989, Frankfurt/M. 1990, S. 47f.. Zu einem überzeugend-kritischen, allerdings synthesefreien Vergleich von Luhmann und Hegel vgl. *Lutz Ellrich*, Entgeistertes Beobachten. Desinformierende Mitteilungen über Luhmanns allzu verständliche Kommunikation mit Hegel, in: *Peter-Ulrich Merz-Benz/Gerhard Wagner* (Hrsg.), Die Logik der Systeme. Zur Kritik der systemtheoretischen Soziologie Niklas Luhmanns, Konstanz 2000, S. 73-126.

⁴⁹ Luhmann (Anm. 46), S. 48. Wie im ersten Abschnitt diskutiert „kann“ eine kantianische Wertbegründung, wie von Habermas vorgeschlagen, das keineswegs, handelt es sich bei ihr, wie Georg Vobruba zurecht kritisiert, doch um eine Raumbefreiung für „posttraditionale Ontologien“ (*Georg Vobruba*, Gesellschaftsinterne Gesellschaftskritik. Eine Positionsbestimmung, in: *Dialektik*, 2001/2, S. 7) ohne dies selbst zu erkennen. Soziologische Theorie auf der nötigen Höhe müsste der philosophischen Forderung genügen, zugleich kohärente Wertbegründungen wie ihre faktische Anerkennung in einer konkreten, zugleich immer auch diffusen Gemeinschaft zu reflektieren (vgl. *Pirmin Stekeler-Weithofer*, Normative Kulturentwicklung oder evolutiver Zivilisationsprozeß? Eine Verteidigung der Vernunftphilosophie Kants und Hegels, in: *Nikos Psarros /Ders./Georg Vobruba* (Hrsg.), Die Entwicklung sozialer Wirklichkeit. Auseinandersetzungen mit der historisch-genetischen Theorie der Gesellschaft, Weilerswist 2003, S. 34-57). Der von Honneth in Hegels Jenenser Frühschriften gelesene „Kampf um Anerkennung“ als sittlicher Bildungsprozess des Geistes (vgl. *Axel Honneth*, Moralische Entwicklung und sozialer Kampf. Sozialphilosophische Lehren aus dem Frühwerk Hegels, in: *Ders. u.a.* (Hrsg.), Zwischenbetrachtungen. Im Prozeß der Aufklärung, Frankfurt/M. 1989, S. 549-573) bleibt soziologisch noch zu reflektieren.

⁵⁰ *Michael O. Hardimon*, Hegel's Social Philosophy. The Project of Reconciliation, Cambridge 1994, S. 244 (Übers. M.O.). Hardimon ist sich dabei unsicher, ob Hegel das Problem der Armut als Problem der „Entfremdung“ analysiert - wenn wir dies heute so sehen (und viele diese Sicht schon bei Hegel verorten), dann geschehe dies im Lichte der Marxschen Analysen (ebd., S. 246f.).

Freiheit, mit dieser Abstraktion lassen sie nichts Festes von Organisation aufkommen. Den besonderen Verfügungen der Regierung stellt sich sogleich die Freiheit entgegen, denn sie sind besonderer Wille, also Willkür. (...) Diese Kollision, dieser Knoten, dieses Problem ist es, an dem die Geschichte steht und den sie in künftigen Zeiten zu lösen hat.“⁵² Für Hans Friedrich Fulda wäre es unter Hegels Prinzipien der Sittlichkeit nicht nur „möglich, genauso genommen sogar erforderlich gewesen“, gegen diese unerwünschten Folgen der Atomisierung die „Sozialrechte der Einzelnen“ zu postulieren.⁵³ Erst dann, mag man Hegel (mit Fulda) weiter lesen, wäre der Staat ein „wahrer“ Staat, der „Knoten“ gelöst - eine Andeutung davon findet sich in § 537 der *Encyclopädie*, seinem Spätwerk: „Das Wesen des Staates ist das an und für sich Allgemeine (...). Sein *Werk* überhaupt besteht in Beziehung auf (...) (die) Individuen in dem gedoppelten, *einmal* sie als Personen zu erhalten, somit das *Recht* zur nothwendigen Wirklichkeit zu machen, und dann ihr *Wohl*, das zunächst jeder für sich besorgt, das aber schlechthin eine allgemeine Seite hat, zu befördern, die Familie zu schützen und die bürgerliche Gesellschaft zu leiten (...)“⁵⁴.

Zwei aktuelle Probleme sollen abschließend zumindest angesprochen werden. Sie betreffen zum einen das Verhältnis von Staat und Ökonomie, zum zweiten das Verhältnis von Staat und Familie bzw. gemeinschaftlichen Beziehungen. In den letzten Jahren wird diskutiert, ob in Ausweitung vorhandener Mindestsicherungssysteme ein voraussetzungsloses Grundeinkommen etabliert werden sollte. Die gesellschaftstheoretische Pointe dieser Pläne kann darin gesehen werden, dass der Sozialstaat zwar noch vordergründig subsidiär gegenüber dem individuellen privaten Einkommenserwerb tätig wird, faktisch jedoch eröffnen solche Modelle eigenständige, allein am politischen Bürgerstatus anknüpfende Existenzpfade.⁵⁵ Die Diskussion ist keineswegs hypothetisch. Bereits jetzt sind für einen relevanten Teil der Bevölkerung in den westlichen Wohlfahrtsstaaten längere biographische Phasen sozialpolitisch finanziert, vor allem die Altersphase, mit der Ausweitung des Familienlastenausgleichs (Kindergeld, Erziehungs- bzw. Familiengeld) wird auch die Kindheitsphase zunehmend sozialpolitisch gesichert und reguliert. Was aber bedeutet diese Entwicklung für das Verhältnis von Staat und – nehmen wir den alten Begriff – „bürgerlicher Gesellschaft“? Steht damit zu befürchten, dass ihre für Hegel ganz fraglose Begründung in der produktiven Arbeit erodiert und damit ihre freiheitskonstitutive Wirkung auf die Gesellschaft insgesamt? Oder reflektierte ein Grundeinkommen schlicht den Wandel der Formbeziehung von Politik und Wirtschaft, vor

⁵¹ Ebd., S. 250 (Übers. M.O.)

⁵² *Georg W.F. Hegel, Werke in 20 Bänden. Bd. 12: Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Frankfurt 1970, S. 534f.

⁵³ Vgl. *Fulda* (Anm. 9), S. 259.

⁵⁴ *Hegel* (Anm. 1), S. 508.

⁵⁵ Vgl. dazu *Michael Opielka, Sozialpolitik. Grundlagen und vergleichende Perspektiven*, Reinbek 2004.

allem aber der Verwirklichung der Idee der Menschenrechte auch als Sozialrechte, als Organisation von „Anerkennung“ innerhalb der Staats- und Rechtssphäre?

Eine weitere Entwicklung findet sich im Verhältnis von Staat und Familie bzw. anderen Formen voluntaristischer Gemeinschaftsbildung. Auf der einen Seite zeichnet sich ein zunehmender Rückzug des Staates aus der Formierung der Familie ab, beispielsweise in der Anerkennung gleichgeschlechtlicher Lebensgemeinschaften als eheähnlich. Andererseits beobachten wir eine kontroverse Debatte um die Frage, welche Aufgabe dem Sozialstaat bei der Förderung bürgerschaftlichen Engagements im weitesten Sinne zukommen soll. Hier findet sich eine klassisch liberalistische Position, die auf einen Rückzug des Staates setzt und daraus – dank Steuersenkungen und Deregulierung von Bildungs- und Wohlfahrtssystem – auf ein Wachstum freier Initiativen hofft. Wir sehen zweitens eine, man könnte sagen: aristotelisch-kommunitaristische Option, die in der Frage der Staatstätigkeit unentschieden scheint. Als dritte kann man eine hegelianisch inspirierte Option beobachten, die recht eindeutig die regulierenden Leistungen eines das Gemeinwohl wahrenen Staates auch und gerade in Bezug auf gemeinschaftliche Wohlfahrtsproduktion einklagt.⁵⁶ Jede dieser Optionen hat offensichtlich weitreichende Folgen für das Verhältnis von Staat und Familie bzw. voluntaristischer Gemeinschaftsbildung.

Die Darstellung und Diskussion des Hegelschen Beitrags zur politischen Soziologie des Sozialstaats hat wohl zeigen können, dass die hier vorgelegte Begründung von Staatlichkeit im Telos der Freiheit des Individuums die je historische Gemeinschaftsbildung als Sittlichkeit material und methodisch einbezieht. Hegels ontologischer, metaphysischer Duktus, sein Insistieren auf der „Wahrheit“ des Staates hat ihm viel Kritik eingetragen. „Kein anderes philosophisches System hat so viel zur Vorbereitung des Fascismus und Imperialismus getan, als Hegels Lehre vom Staate“⁵⁷ - Ernst Cassirer ergänzte sein 1945 im amerikanischen Exil verfasstes Verdikt freilich um „einen Punkt, in welchem der Unterschied zwischen Hegels Lehre und modernen Theorien vom totalitären Staat offenkundig wird“: Kunst, Religion und Philosophie, diese „drei höchsten kulturellen Güter“ seien „Zwecke in sich selbst“, eine „höhere Sphäre, die über dem objektiven im Staat verkörperten Geist steht“⁵⁸. Cassirer stand wie alle Kantianer skeptisch und ein wenig staunend vor Hegels Systementwurf, der sich nicht scheute, Moral, Ethik und Recht im Ganzen der Welt zu erklären.⁵⁹

⁵⁶ Vgl. ausführlich *Fischer* (Anm. 40).

⁵⁷ *Ernst Cassirer, Vom Mythos des Staates*, Hamburg 2002, S. 356.

⁵⁸ Ebd., S. 357f.

⁵⁹ Warum Cassirer keine Theorie der Ethik wie des Rechts und damit keine positive Theorie des Staates ausgearbeitet hat, wird überzeugend untersucht von *Birgit Recki*, *Kultur als Praxis. Eine Einführung in Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen*, Berlin 2004. Cassirers Hegelskepsis, seine „Kritik am demoralisierenden Effekt des geschichtsphilosophischen Denken

Es sei der Gedanke erlaubt, dass die Forderung Hegels, die Vernünftigkeit der Welt zu entdecken um darin das Wahre zu tun, eine zugleich inspirierende wie anspruchsvolle Programmatik anbietet. Sie verweist auf die Historizität unseres Handelns. Zugleich nötigt sie zu Respekt gegenüber der Wirklichkeit, die zu erkennen die Aufgabe der Wissenschaft bleibt.

Autor:

Prof. Dr. Michael Opielka, Fachhochschule Jena, Fachbereich Sozialwesen, Carl-Zeiss-Promenade 2, 07745 Jena/University of California at Berkeley, School of Social Welfare.

Hegels“ (ebd., S. 190), übersieht aber den moralisierenden Effekt dort, wo es verstanden, also kritisch angeeignet wird.