

Christof Schalhorn

**Zur Typisierung von Hegels 'Ethik' (anlässlich Alasdair MacIntyre's
"After Virtue")**

1995/96, bei Alfons Reckermann, LMU München, Philosophie

Inhalt

Einleitung	3
I. Hegels transzendentes Argument; <i>subjektive</i> Autonomie reiner Vernunft	6
1. Transzendentalität bei Hegel	7
2. Die Dimension einer trzdl. Ethik im Vergleich mit A. MacIntyre's "After Virtue" 10	
a. MacIntyre's "After Virtue"	10
b. Vergleich und Konsequenzen	11
II. Hegels spekulatives Argument; <i>Wirklichkeit</i> reiner Vernunft	15
1. Hegels Kant-Kritik	15
2. Hegels Ethik spekulativer Vernunft	17
Schlußbemerkung	24
Sekundärliteratur	25

Einleitung

Vorliegende Arbeit ist der Versuch, in ihren wesentlichen Zügen die Eigenart der Ethik¹ zu bestimmen, die in Hegels "Grundlinien der Philosophie des Rechts" vorliegt². Anders gewendet: Wenn die Ethik als (philosophische) Theorie der normativ verfaßten Praxis des Menschen sich in erster Linie mit der *Begründung von Normen* beschäftigt, lauten die gebotenen Fragen: *Von welcher Art ist die Normenbegründung bei Hegel? Was bringt die Rph als entscheidende, letztbegründende normative Instanz in Geltung? Welche theoretischen Voraussetzungen nimmt sie in Anspruch, und was für Konsequenzen sind mit ihr verbunden?*

Die Beantwortung dieser Fragen, d. h. die Bestimmung von Hegels Ethik, soll in zwei Schritten angegangen werden (Teil I. und II.). Sie sind zugleich als Stufen anzusprechen, insofern der zweite Schritt auf dem ersten aufbaut und über ihn hinauswächst.

Zur Konturierung der Hegelschen Auffassung wird jeweils eine entgegengesetzte bzw. alternative ethische Position beigebracht. Für den zweiten Schritt, Teil II., ist dies die Moralphilosophie Kants. Für den ersten Schritt, Teil I., dient dazu Alasdair MacIntyre's Buch "After Virtue".³

Allerdings können diese beiden Ethiken nicht eigens bzw. eigentlich zur Sprache kommen, sondern nur entsprechend ihrer Erhellungskraft für die Auffassung Hegels. Das bedeutet im Fall Kants, daß er weitgehend in Hegels eigener Interpretation

¹ Zur im folgenden verwandten Terminologie ist zu sagen: Der Begriff 'Ethik' wird unspezifisch als Oberbegriff für alle Arten von *praktischer Philosophie* gebraucht, d.h. nicht in seiner engeren Bedeutung einer quasi katechistischen Pflichtenlehre – in welchem Sinne gerade von Hegels praktischer Philosophie nicht zu sprechen wäre. Demgegenüber wird der Terminus 'Moral', *der* vielfach – so in MacIntyres "After Virtue" – die Rolle des Oberbegriffs bekleidet, nach Möglichkeit in dem von Hegel geprägten *spezifischen* Sinn verwendet (vgl. II., 1.). Zuletzt ist festzuhalten, daß Hegels eigener Sammelname für seine ethischen Formen (dazu im Text) der des 'Rechts' ist - welcher Begriff hier tatsächlich allein in diesem Sinn verstanden sein soll, d.h. nicht in dem spezifischen, juristischen-gesetzlichen Sinn, für den Hegel den Ausdruck '*abstraktes Recht*' verwendet.

² Die "Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse" erschienen 1821 und stellen bekanntlich Hegels reifes Verständnis der Ethik dar. Von diesem soll hier ausschließlich die Rede sein, *nicht* hingegen von den in Hegels "Jugendschriften" (bis 1800) sowie in der Jenaer Periode (bis 1806) vorfindlichen Ansätzen. Dagegen wird wohl gelegentlich auf die "Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften" (in der Ausgabe von 1830) zurückgegriffen. – Zitiert werden Hegels Werke gemäß der Suhrkamp-Taschenbuch-Ausgabe (erste Auflage: Frankfurt a.M. 1969), wobei als Kürzel Verwendung finden: *Rph* für "Grundlinien der Philosophie des Rechts" (kurz: Rechtsphilosophie), *PdG* für "Phänomenologie des Geistes", *WdL* für "Wissenschaft der Logik" (hierbei Band I oder II), sowie *Enzyklopädie* für das erwähnte Werk.

³ Im Original unter dem vollen Titel "After Virtue. A Study in Moral Theory", 1981, und in zweiter Auflage 1984 in Notre Dame (Indiana) erschienen. Hier findet die deutsche Übersetzung von Wolfgang Riehl Verwendung mit dem Titel "Der Verlust der Tugend" (Frankfurt a.M. 1995).

auftritt. Im Fall von "After Virture" wird zwar – aufgrund seines geringeren Bekanntheitsgrades sowie seiner nicht eben luziden Argumentationsstruktur – eine Übersicht des Buches gegeben (in 2., a.). Doch wird MacIntyre's Tugendtheorie selbst auch nur cursorisch und in negativer Abgrenzung gegen das transzendentalbewußtseinsphilosophische Argument skizziert.

Die Entscheidung darüber, zu welchem Typ (Art) ein Phänomen gehört, scheint sich aus einem kritischen *Vergleich* aller mutmaßlichen Nachbar-Phänomene rekrutieren zu können. Die Kriterien (*differentiae specificae*) ergeben sich auf diese Weise gleichsam *induktiv*. Dem läßt sich die *deduktive* Methode gegenüberstellen, die darin besteht, rein aus dem Denken selbst die Kriterien abzuleiten, welche jede mögliche Spezifizierung der fraglichen Phänomene *apriori* diktieren.

Keiner dieser einmal als gegensätzlich wie auch als gleich gangbar unterstellten Wege⁴ kann hier beschriftet werden. Statt dessen soll eine *Typologie ethischer Positionen* an dieser Stelle thetisch eingeführt werden. Allerdings mag dem gewählten Schema eine gewisse intuitive Plausibilität nicht ermangeln. Zumal in seinem Hintergrund die von Kant in der *Kritik der praktischen Vernunft* gebotene Tafel der "praktischen materialen Bestimmungsgründe im Prinzip der Sittlichkeit" hervorleuchtet (S. 68-72 in der Originalpaginierung).⁵

Die grobe Typologie normbegründender Positionen strukturiert sich dergestalt, daß grundsätzlich zwei Gegensatzpaare unterschieden werden: *Wertethik* vs. *Freiheitsethik* und *empirische Ethik* vs. *Vernunftethik*. Das distinkte Kriterium ergibt sich an der Frage nach dem *normativen Bestimmungsgrund des Willens*:

- Bei der empirischen Ethik entstammt der Bestimmungsgrund der Praxis als solcher, der bloßen Empirie: *aposteriori*.
- Dagegen wird bei der Vernunftethik ein mit der Vernunft einhergehendes *Apriori* als Quelle der Normen geltend gemacht.
- Im Fall der Wertethik ist der Bestimmungsgrund ein Inhalt – also *material* –, der dem Willen von außen zukommt: *Heteronomie*.
- Bei der Freiheitsethik demgegenüber kann nur der Wille *selbst* gesetzgebend

⁴ Eine Problematisierung des harmonischen Nebeneinanders ist überzeugend schon durch Hegel selbst grundgelegt, und zwar zuungunsten der induktiven Methode; siehe WdL II, 519ff.

⁵ Bei Kant findet sich die Spezifizierung dessen, was im Folgenden "Wertethik" genannt wird, indem er grob in "subjektive" (hier: "empirische") und "objektive" (hier: solche der "Vernunft") Bestimmungsgründe unterscheidet (siehe hier unten im Text zur "Verbindung" der Typen). – Es ließe sich zeigen, daß anderswo aufgestellte (moderne) Einteilungen auf die hier verwandte Typologie rückführbar sind; vgl. etwa bei: Frankena 1963, Baumanns 1977, Böckle 1977, Tugendhat 1993.

sein: Autonomie. Da dies nur vom Willen als Vernunft wird gesagt werden können, die Vernunft als solche aber nur *Formen* hervorbringt, so ist der Bestimmungsgrund der Freiheitsethik insgesamt *formal*.

Die Verbindung der opponierten Kriterienpaare gestaltet sich so, daß die heteronomen Inhalte der *Wertethik* entweder aus der *Empirie* oder in Zusammenhang mit der *Vernunft* entspringen können. Im ersten Fall ergibt sich der Typ einer *naturalistischen* Ethik, z. B. der Utilitarismus. Im zweiten Fall ist etwa an eine – wohl nur so vertretbare – *religiöse* Ethikkonzeption zu denken (göttliche Autorität).⁶

Dagegen erscheint die *Freiheitsethik* – wie schon erwähnt – nur als Vernunftethik (nicht aber als empirische Ethik) möglich⁷ und ist als solche wohl erstmals in Konsequenz der "kopernikanischen Wende" (Autonomie und Absolutheit des Subjekts) von Kant statuiert worden. Diese als *transzendental* zu bezeichnende Position ist unter dem ersten Schritt (= Teil I.) der Bestimmung von Hegels Ethiktyp näher zu erläutern.

⁶ Vgl. hierzu nur die Darstellung *katholischer* Moraltheologie bei Böckle, besonders seine aufschlußreiche Auseinandersetzung mit dem "Autonomieanspruch" philosophischer Ethiken: § 4 und 5.

⁷ Freiheit ist bekanntlich kein empirisches Phänomen - wenn sie sich auch in die Empirie zu entäußern strebt.

I. Hegels transzendentes Argument: *subjektive* Autonomie reiner Vernunft

Als das *transzendente Argument* wird hier pauschal das fundamental-philosophische, d. h. nicht spezifisch ethische, Theorem von der Unhintergebarkeit und totalen logischen Aufschlußkraft des Denkens bzw. Bewußtseins respektive Selbstbewußtseins angesehen. Alles Sein unterliegt danach, da es prinzipiell nur für *uns* als die es Wissenden ist bzw. sein kann, eben den Bedingungen seines Gedachtwerdens bzw. seiner Denkbarkeit. Bedingungen, die allein Strukturiertheit und Objektivität der Gegenstandswelt garantieren.

In den klassischen Formulierungen aus Kants "transzendentaler Deduktion": "die *Verbindung* (conjunctio), eines Mannigfaltigen [der Anschauung, CS] überhaupt, kann niemals durch die Sinne in uns kommen". Statt dessen muß "alle Verbindung" "ein Actus der Spontaneität", eine "Verstandeshandlung" sein (KrV, B 130). Was bedeutet, da "der Grund der Einheit verschiedener Begriffe in Urteilen" somit im *Subjekt* auszumachen ist: "Das: *Ich denke*, muß alle meine Vorstellungen begleiten können" (KrV, B 132).

Dabei ist es von entscheidender Bedeutung, dieses *Ich denke* nicht in dem *empirischen* Bewußtsein aufgehen zu lassen (womit die Welt bei jedem Tiefschlaf zusammenbrechen müßte). Vielmehr ist es als eine das empirische Bewußtsein allererst grundlegende, als *apriorische* Instanz zu identifizieren: als *transzendentales* Subjekt. Kant spricht deswegen auch von der "ursprünglich-synthetischen Einheit der Apperzeption" und setzt sie dem "zerstreuten" und "vielfarbigen" empirischen Bewußtsein voraus (ebd., siehe auch § 18).⁸

Diese hier im Parforceritt getätigte Einführung des Theorems transzendentaler Subjektivität sich orientierte grundsätzlich an der Frage nach *Gegenstandsbeziehung*, d. h. erfolgt in erkenntnistheoretischer Perspektive. Es ist nun noch der Anschluß zur *praktischen* Philosophie zu skizzieren und damit die Rückführung auf das in der Einleitung aufgestellte Schema der Ethiktypen.

In der gebotenen Kürze mag dies durch einen terminologischen Transfer

⁸ Als bündige Formulierung des transzendentalen Standpunktes sei noch der folgende Satz aus § 17 der KrV zitiert: "Die synthetische Einheit des Bewußtseins ist also eine objektive Bedingung aller Erkenntnis, nicht deren ich bloß selbst bedarf, um ein Objekt zu erkennen, sondern unter der jede

ebenfalls handstreichartig erledigt werden. Danach sind die Einleitungs-Kriterien Vernunft und Freiheit (s.o.) mit besagtem transzendentalen Subjekt zu *synonymisieren* bzw. *identifizieren*. In der hier paradigmatisch herangezogenen Kantischen Ausdrucksweise wäre zu sagen: Das *transzendente* Subjekt besitzt oder ist das "Vermögen" der Vernunft, die als die Quelle "reiner" Vernunftbegriffe – und hierzu gehört das "Sittengesetz" (s.u.) – zugleich der "Sitz" der Freiheit ist.⁹

Abschließend sei noch angemerkt, daß als weitere Reinform des transzendentalen Ethiktyps die Moralphilosophie *Fichtes* aufgetreten ist.¹⁰

1. Transzendentalität bei Hegel

Daß die Philosophie Hegels in dem allgemein umrissenen Sinn als Transzendental-Philosophie gelten könnte, erscheint alles andere als evident. So finden sich bis in die jüngste Zeit Interpreten, die zumal im Zusammenhang mit Hegels Logik einen *ontologischen* Zuschnitt favorisieren. Bis dorthin, daß der Hegelsche "Geist" als eine Substantialität in geradezu vorsokratischem Sinne angesehen wird.¹¹

In der Tat scheinen zum einen Selbstabgrenzungen von Hegel selbst (namentlich gegenüber Kant und Fichte¹²) gegen seine transzendentalphilosophische Einordnung zu sprechen. Zum anderen Tatbestände der Art, daß ausgerechnet in der WdL als der Grundlegungsdisziplin nicht nur nicht vom Ich ausgegangen wird (wie bei Fichte), sondern Subjekt und (Selbst-)Bewußtsein ausdrücklich nicht vorkommen.¹³

Doch ist beim einen wie beim anderen Vorsicht angebracht: Die Selbstabgrenzungen betreffen grundsätzlich fernere Differenzierungen (dazu unter II.). Und der Anschein von der unexponierten Stellung des *Ich* in der WdL hat systembedingte, gleichsam

Anschauung stehen muß, *um für mich Objekt zu werden*, weil auf andere Art, und ohne diese Synthesis, das Mannigfaltige sich nicht in einem Bewußtsein vereinigen würde." (B 138)

⁹ Vgl. hierzu lediglich Kants Einleitung zur KpV: "Von der Idee einer Kritik der praktischen Vernunft".

¹⁰ Dies demonstriert in Kürze überzeugend L. Siep in: "Philosophische Begründung des Rechts bei Fichte und Hegel" in Siep 1992, S. 66ff.

¹¹ Vgl. lediglich: Taylor 1975, passim, Baumanns 1977, S. 14 ("Ontologie (in Gestalt einer spekulativen Logik)", Tugendhat 1979, S. 305 ("Rückfall hinter Platon und Aristoteles [...] scheinbar abgestützt durch die Orientierung an der Subjektivitätsproblematik", etc.). Selbst D. Henrich spricht verschiedentlich von "Formal-Ontologie", so in "Andersheit und Absolutheit des Geistes", S. 145 ("formale Ontologie"), in: Henrich 1982.

¹² Vgl. lediglich die einschlägigen Abschnitte in Hegels "Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie", Bd. III, S. 329ff. und 387ff.

¹³ Vgl. hierzu zum einen Hegels negative Äußerungen zum "Anfang mit *Ich*" bzw. dem "unmittelbaren Selbstbewußtsein" zu Beginn der WdL (I, S. 76), zum anderen seine grundsätzliche Verbannung des Selbstbewußtseins aus der WdL im Einleitungskapitel zum "Begriff" (II, S. 257f. u. 265).

darstellungstechnische Gründe.¹⁴

Im Gegenteil seien für die schlechterdings dezidierte bewußtseinsphilosophische Grundanlage von Hegels Denken die folgenden Argumente und Belegstellen geltend gemacht:

a) Die PdG, die hier gemäß Hegels erster Intention als Einleitungsteil des Systems verstanden werden soll, welcher das "natürliche Bewußtsein" bei seinem Gang zur Selbstdurchsichtigkeit betrachtet (dem Anspruch nach: deduziert), setzt die totale Bewußtseins-Bezüglichkeit von allem Seienden von Anfang an voraus. Sie behauptet alle Formen von Gegenstandsbeziehung als szientifisch-rational, indem sie in ihnen dieselbe Wissens-(= Bewußtseins-)Struktur vorliegen sieht.¹⁵ Des weiteren beansprucht die PdG, selbst den Beweis für diese Auffassung zu geben, indem sie sukzessive die vermeintliche Selbständigkeit der jeweiligen Gegenstände der betrachteten Bewußtseinsformen als die *eigene* Gegenständlichkeit des "Geistes" demonstriert. Des Geistes, der – was zuvor nur "an sich" bzw. "für uns" (die Phänomenologen) war – am Schluß als das "absolute Wissen" "für sich", d. h. *selbst*, weiß, daß alles (Sein) seiner Struktur nach reines Denken ist.¹⁶

b) Diesen Standpunkt macht die WdL bekanntlich zu ihrem Ausgangspunkt ("Voraussetzung", II S. 67), indem in ihr das "reine Sein" als das "reine Wissen" den Gegenstand darstellt, d. h. die Struktur absolut verstandener Subjektivität überhaupt (ebd. u. 42ff). Dementsprechend heißt es in der Enzyklopädie ausdrücklich: "Bei allem aber ist das Ich, oder in allem ist das Denken." (§ 24, Zusatz 1) Denn: "Das Denken als *Subjekt* vorgestellt ist *Denkendes*, und der einfachste Ausdruck des existierenden Subjekts als Denkenden ist *Ich*." (§ 20)

c) Innerhalb der WdL tritt jene absolute Subjektivität als solche im dritten, dem "Begriffs"-Teil, auf. Dort ist sie "gesetzt", nachdem sie zuvor in spezifischer Weise nur "an sich" war. In dem mehr exoterisch gehaltenen Einleitungskapitel (II, S. 245-269) thematisiert Hegel denn auch explizit die fundamentalphilosophische Bedeutung des

¹⁴ Ohne diese Seite hier angemessen vertiefen zu können, ist doch zu sagen, daß Hegels sein gesamtes System strukturierende Methode in einer *deduktiven Konstruktion* von *zunehmender* Komplexität bzw. Konkretion besteht - ausgehend vom Einfachsten (dem reinen Sein resp. Nichts am Anfang der Logik). Allein aus diesem Grund sind Ich und Selbstbewußtsein systematisch nachgeordnet: Sie sind 'zu reiche' Strukturen. Siehe Hegels entsprechende Äußerungen an den in vorhergehender Fußnote angegebenen Stellen.

¹⁵ Vgl. hierzu vor allem im Einleitungsteil der PdG, so S. 76ff. Allgemein wäre für den subjektivitätsphilosophischen Standpunkt Hegels schon sein berühmtes Diktum aus der Vorrede zu nennen, demzufolge es darauf ankomme, "das Wahre nicht als *Substanz*, sondern ebensosehr als *Subjekt* aufzufassen und auszudrücken" (S. 23).

¹⁶ Vgl. hierzu Hegels Ausführungen zum "absoluten Wissen", dem Schlußteil der PdG, am prägnantesten vielleicht das Wort: "*Das Ding ist Ich*." Allgemein zu Gang und Ziel der PdG vgl. in der Vorrede S. 29ff. und in der Einleitung u.a. S. 80f.

Selbstbewußtseins und stellt sich nachdrücklich und rühmend in die von Kant eröffnete Tradition.¹⁷ Logisch eingeholt werden diese Antizipationen dann am Schluß des Werkes, indem dort – in der Kategorie der "Person" – das *Subjekt* strukturell als der Ort der wissenden Selbstvermittlung des Absoluten deduktiv konstruiert ist (II, S. 548ff.).

Kann damit auf höchster systematischer Ebene Hegels transzendentalphilosophische Identität als erwiesen gelten (die Belegstellen ließen sich erheblich vermehren), sollen abschließend aus dem realphilosophischen Zusammenhang¹⁸ noch zwei Stellen angeführt werden, wo sich Hegel, was die Ethik anbelangt, dem Prinzip nach ebenso deutlich zur Kantischen Position bekennt:

1. In der Rph heißt es zum einen im Zusatz zu § 133: "Es ist das Verdienst und der hohe Standpunkt der *Kantischen* Philosophie im Praktischen gewesen, diese Bedeutung der Pflicht [als das Unbedingten des Willens, CS] hervorgehoben zu haben." Und zum anderen in § 135: "[...] wie denn die Erkenntnis des Willens erst durch die *Kantische* Philosophie ihren festen Grund und Ausgangspunkt durch den Gedanken seiner unendlichen Autonomie gewonnen hat."

2. In den "*Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*" betont Hegel im Kant-Kapitel: "Es ist eine große, höchst wichtige Bestimmung der Kantischen Philosophie, daß Kant, was für das Selbstbewußtsein Wesen hat, als Gesetz, Ansicht gilt, in es selbst zurückgeführt hat." Und: "Es ist ein großer Fortschritt, daß dies Prinzip aufgestellt ist, daß die Freiheit die letzte Angel ist auf der der Mensch sich dreht [...]."

Damit kann die Hegelsche Ethik in einem ersten Schritt auf dem transzendentalphilosophischen Fundament verankert gesehen werden. Sie gehört zum Kantischen Typ der transzendentalen Ethik. *Inwiefern* sie das tut, d. h. in welcher Eigenart, soll in einem zweiten Schritt angedeutet werden. Dazu wird die transzendente Position einer verdeutlichenden Konfrontation mit Alasdair MacIntyre's Buch "After Virtue" unterzogen.

¹⁷ "Es gehört zu den tiefsten und richtigsten Einsichten, die sich in der Kritik der Vernunft finden, daß die *Einheit*, die das *Wesen des Begriffs* ausmacht, als die *ursprünglich-synthetische* Einheit der *Apperzeption*, als Einheit des "*Ich denke*" oder des Selbstbewußtseins erkannt wird." (II, S. 254)

¹⁸ Vgl. hierzu noch die Übergangs- und Einleitungsparagrafen zur Geistphilosophie insgesamt: Enzyklopädie III, S. 17-32 (= § 381-384).

2. Die Dimension einer trzdl. Ethik im Vergleich mit A. MacIntyre's "After Virture"

a. MacIntyre's "After Virture"

Das 18 Kapitel umfassende Buch "After Virture". A Study in Moral Theory" gliedert sich in drei übergeordnete Teile:

Die Kapitel 1 mit 8 des *ersten* Teils stellen eine vorwiegend moralische bzw. moralphilosophische Gegenwartsanalyse dar, und zwar in den schwärzesten Farben. Die Moral ist durch Verfall ge(kenn)zeichnet (1), der sich in einem rational unbewältigbaren "moral disagreement" bezüglich 'letzter Fragen' niederschlägt (2) und seinem Wesen nach Ausdruck der Vorherrschaft des "Emotivismus" ist ¹⁹ (2 und 3). Als die historisch-ideologische "Ursache" dieses Zustands wird das (notwendige) Scheitern "des Projektes der Aufklärung zur Rechtfertigung der Moral" ausfindig gemacht. Gemeint ist der Versuch, den mit der Neuzeit zerbrochenen traditionellen Tugend-Kosmos des Mittelalters auf rationale Weise zu sichern bzw. zu ersetzen (4 und 5). Im Anschluß daran werden die "Folgen des Scheiterns des Projektes der Aufklärung" in einer sozio-mental und vor allem humanwissenschaftlichen Phänomenologie als empiristisch-emotivistisch kritisiert (6 mit 8). Damit schließt sich der Bogen zurück zur Ausgangs-Verfalls-These ein erstes Mal.

Der *zweite Teil*, Kapitel 9 mit 13, widmet sich der Frage nach der moralphilosophischen Reaktion auf den desolaten moralischen Zustand. Er geht aus von der Alternative zwischen dem fröhlichen Nihilismus Nietzsches und der Tugendethik des Aristoteles (9). Zur Beantwortung der Frage sieht sich MacIntyre veranlaßt, "eine kurze Geschichte der Vorstellungen der Tugenden" zu schreiben. Das erfolgt in den anschließenden vier Kapiteln, von denen die ersten drei der Antike gelten (10 mit 12), das letzte dem Mittelalter (13).

Der *dritte Teil*, Kapitel 14 mit 18, zieht die Schlüsse aus der kleinen Tugendgeschichte. MacIntyre expliziert zuerst systematisch den bzw. seinen allgemeinen Begriff von Tugend (14 und 15) und diskutiert anschließend dessen Realisierbarkeit in der vom "Pluralismus" zerfressenen Gegenwart (16 mit 18): mit zahlreichen teils historischen teils zeitgenössischen Auseinandersetzungen (16 und 17). Und mit dem schließlich resignativen, ja weltflüchtigen Gesamtresümee, moralisch integrires Leben sei nur noch in nach außen abgeschlossenen, parochialen Gemeinschaften möglich,

¹⁹ Der Emotivismus als die moralphilosophische Richtung, die nach MacIntyre lehrt, "daß alle wertenden Urteile oder genauer alle moralischen Urteile *nur* Ausdruck von Vorlieben,

in denen sich der Sinn für die klassischen Tugenden erhalten hat (18, vgl. S. 350).

Aus diesem großen Reichtum von "After Virtue" – de facto handelt es sich um eine Kritik nicht nur aller wesentlichen Moralphilosophien aus Vergangenheit und Gegenwart, sondern auch der ihnen teilweise korrelierenden sozio-mentalenen Zustände – soll hier fürs erste nur MacIntyre's Gegenwartsanalyse interessieren. Die Frage lautet: Wie verhält sich zu einem derartigen Befund (ob er zutrifft, spielt keine Rolle) eine transzendente und näher die Hegelsche Ethik?

b. Vergleich und Konsequenzen

Als Indiz für unsere moralische Lage wertet MacIntyre den Umstand, daß moralische Debatten (z. B. über Abtreibung oder Krieg und Frieden) "offenbar zu keinem Ergebnis kommen können" (S. 19). Aus dem Befund, daß es "in unserer Kultur keinen vernünftigen Weg zu geben [scheint], eine moralische Übereinstimmung zu erzielen" (ebd.), zieht er die Schlußfolgerung, daß "der Grundgehalt der Moral in erheblichem [!] Umfang aufgebrochen und teilweise [!] zerstört worden ist" (S. 18).

Diese "These" von der "Verwahrlosung des moralischen Denkens und Handelns" (S. 15) und insbesondere der "Sprache der Moral" (S. 15 u. 25) bildet, wie schon erwähnt, Ausgangs- und latenten Bezugspunkt des Buches. Getrieben ist es von der Frage danach, ob es aus dem Dilemma einen Ausweg gebe. Indem nun MacIntyre diese Möglichkeit am Ende des Buches definitiv verneint, besteht konsequenterweise die (welt-)historische Situation eines Verschwindens der Moral, das die apokalyptischen Züge ihres totalen *Aussterbens* trägt.

Für den Darstellungszweck im vorliegenden Zusammenhang sei diese These vom *Tod der Moral* einmal ernstgenommen – ohne den gelegentlichen Relativierungssignalen des Autors selbst sowie der grundsätzlichen Frage nach Stringenz und Evidenz seiner Argumentation nachzugehen.²⁰

Die Frage, wie sich Hegels Position als transzendente zu solcher These verhält, macht – im Grunde trivial, gleichwohl bemerkenswert – das Folgende deutlich:

Zwar ist für eine transzendente Auffassung ein moralischer Verfall der *empirischen Realität* möglich. Apriori unmöglich ist hingegen ein Aussterben des *Sinns* für Ethik (das genau nimmt MacIntyre jedoch in seinem Eingangs-"Szenario"

Einstellungen oder Gefühlen sind, soweit sie ihrem Wesen nach moralisch und wertend sind." (S. 26)

²⁰ Hierzu sei lediglich auf die verschiedenen und zum Teil entlarvenden Kritikpunkte hingewiesen, die E. Tugendhat – bei aller Sympathie für MacIntyres Unternehmung – in der zehnten seiner "Vorlesungen über Ethik" geltend macht: vor allem S. 210f., 211f., 216, 221, 224.

an, S. 13-15). Unmöglich ist also ein Aussterben des subjektiven Wissens um und Bedürfnisses nach Moral – wenn auch nur in minimaler Form. Das aber artikuliert sich gerade noch als Bedingung der *Möglichkeit*, eine *schlechte* gesellschaftliche Konstellation als solche bewerten zu *können*.

Denn unter der Voraussetzung, daß die Menschheit als solche nicht ausstirbt, d. h. solange es nur überhaupt Menschen gibt, gibt es notwendig auch Denken, Freiheit und Vernunft als die absolut-autonomen Quellen von Ethik. Und somit diese selbst. Ethik ist ihrem subjektiv-absoluten Ursprung nach unzerstörbar: weil unvordenklich bzw. instantan mit dem Denken gegeben.

Dabei ist ohne weiteres einzuräumen, daß diese Einschätzung für Kant unproblematischer Geltung beanspruchen kann. Kennzeichnet seine kritische Philosophie doch die Zwei-Welten-Lehre, die Scheidung in "Phaenomena" und "Noumena"²¹. Und definiert sich bei ihm das Subjekt doch in gewissermaßen unproblematischer Weise *gegen* die empirische, den Gesetzen der Kausalität unterworfenen Realität als moralisches: entweder in sich (als "schöne Seele") oder in der jenseitigen Welt (Postulatenlehre, s.u.).

Läßt sich dasselbe allerdings von *Hegel* sagen, der – dazu unter II. – gerade gegen die moralische Innerlichkeit Kants die *Wirklichkeit* des Rechts behauptet?

Hierfür ist gleich beim letzten Punkt einzusetzen und festzuhalten, daß Hegel "Wirklichkeit" und "Realität" begrifflich – terminologisch und logisch – unterscheidet. *Realität* ist ganz kantisch die Außenwelt ("das Äußere") gegenüber "dem Inneren". *Wirklichkeit* dagegen ist als die "Einheit von Innen und Außen" definiert (WdL II, 200f.).

Bedeutungsvoll im vorliegenden, realphilosophischen, Kontext ist es nun, daß Hegel von dieser logischen Differenzierung hinsichtlich der Ethik als des "objektiven Geistes" ausdrücklich Gebrauch macht. So wird an mehreren Stellen betont, daß in Zeiten der Sittenlosigkeit, d. h. wo – in MacIntyre's Sprache – die Moral verwahrlost ist, der Kantische (wie sich zeigen wird: der im eigentlichen Sinne *moralische*) Standpunkt der Innerlichkeit der Ethik in sein Recht gesetzt ist.²²

Das bedeutet: Obwohl Hegel der Realität anders als Kant *rechtskonstitutive* Bedeutung zuspricht (dazu s.u.), bleiben auch bei ihm Vernunft und Denken in nur

²¹ KrV, B 294-314: "Von dem Grunde der Unterscheidung aller Gegenstände überhaupt in Paenomena und Noumena"; vgl. ebenso KrV, B 832-847: "Von dem Ideal des höchsten Guts, als einem Bestimmungsgrunde des letzten Zwecks der reinen Vernunft", sowie bezüglich der im Folgenden genannten Postulatenlehre (bzw. allgemein der Lehre vom "höchsten Gut"): KpV, S. 192ff., besonders S. 219-241.

²² Siehe Rph § 138, 140, 212.

subjektiver Bedeutung von Belang. Hier wird Ernst gemacht mit den Lobeserklärungen gegenüber dem transzendentalen Subjektivismus.

Ja, die Entsprechung geht soweit, daß sich sogar etwas der Kantischen Maximen-Prüfung (*kategorischer Imperativ*) Analoges ausmachen läßt. Auch die Hegelsche Vernunft gibt als "Gerichtshof" (Kant) *subjektiv* Kriterien zur ethischen Überprüfung von Handlungen an die Hand. Allerdings: da dieser Fall für Hegel nur als Ausnahme erscheint, und vielmehr die – im Prinzip: immer – bestehende "Sittlichkeit" als die Wahrheit gedacht wird (s.u.), ist er nur rekonstruierbar:

Wo Kant in Form der widerspruchsfreien Generalisierbarkeit das Kriterium der strikten Allgemeinheit bzw. der Gesetzmäßigkeit überhaupt als die Stimme des Sittengesetzes geltend macht²³, ist Hegels andersgearteter *Vernunftbegriff* zu aktivieren. Dessen Profilierung – es handelt sich bekanntlich um das Verständnis der Vernunft als "*konkrete Allgemeinheit*"²⁴ – ist im Teil II. im Unterschied bzw. als Erweiterung der transzendentalen Position Kants anzudeuten. Eine genauere, die Kriterien betreffende Konstruktion einer subjektiven Prüfung im Hegelschen Sinn läßt sich dort beschreiben.

Zuvor soll andeutungsweise und ausgehend von der beschriebenen fatalistischen Haltung *MacIntyre's* eigene ethische Position teils erschlossen teils seinem Buch entnommen werden. Wenn MacIntyre das totale Aussterben der Moral für möglich ansieht, bedeutet dies, daß er keine *Vernunftethik* im oben definierten, nämlich auf ein Apriori gestützten Sinne, vertritt. Diese sei material, als – religiöse – Wertethik (b), oder formal, als Freiheitsethik (a), verfaßt.

a) In der Tat wendet sich MacIntyre, was die Freiheitsethik betrifft, ausdrücklich gegen den Versuch, (allein) die Rationalität als moralische Instanz zu inthronisieren. Denn, wie erwähnt, hält er das auf eine derartige "Regelethik" ausgerichtete "Unternehmen der Aufklärung" für notwendig gescheitert, weil aporetisch. Angreifbar wird diese Ansicht vor allem in MacIntyre's – wie er meint – vernichtender Widerlegung des kategorischen Imperativs.²⁵ MacIntyre's eigene Position kann darüber hinaus allein deswegen keine transzendente sein, weil dem Begriff der *Freiheit* in seinen systematischen Überlegungen nirgends konstitutive Bedeutung

²³ Siehe Kants Darstellung in der KpV: "Von den Grundsätzen der reinen praktischen Vernunft" (S. 35-100), mit der Formulierung des kategorischen Imperativs in § 7 (S. 54).

²⁴ Baumanns 1977, S. 14.

²⁵ Siehe zentral S. 66-70. Zu dieser Widerlegung merkt Tugendhat 1993, S. 215, in höflicher Formulierung an, sie sei "eigentlich unter dem Niveau dieses Buches".

zukommt.²⁶

b) Auf der anderen Seite nimmt MacIntyre auch keine Autorität an (sei diese ein Gott oder ein ewiger Werte-Himmel), welche die Vernunft heteronom mit Werten ausstattet.

Ausgehend von der Ethiken-Typologie muß MacIntyre's Moraltheorie sonach eine *empirische* Willensbestimmung vertreten. In der Tat ließe sich zeigen, daß seine Position, in welcher der aus einer recht verstandenen Praxis resultierende *Tugendbegriff* zentral ist, keine Kriterien geltend macht, deren Objektivität in einem ernstzunehmenden Sinne aus einer apriorischen Quelle entspringend angesehen werden könnte.²⁷

²⁶ Den Terminus 'Freiheit' verwendet - und versteht - MacIntyre offensichtlich nur im liberalistisch-individualistischen Sinn; siehe die Stellen entsprechend dem Registereintrag auf S. 379.

²⁷ Wenn es auch reizvoll wäre, MacIntyres eigene Ethikkonzeption genauer herauszuarbeiten, muß dies im vorliegenden, dem Ansatz Hegels gewidmeten Zusammenhang doch unterbleiben. Es sei lediglich noch einmal hingewiesen auf die Darstellung in Tugendhat 1993, besonders auf S. 219ff.

II. Hegels spekulatives Argument: *Wirklichkeit* reiner Vernunft

Nachdem in Teil I. eine grundsätzliche Übereinstimmung von Hegels Position mit einer transzendentalen Ethik skizziert wurde, ist nun ihre Besonderheit zu umreißen. Hierfür bietet sich als idealer Ausgangspunkt Hegels Kritik am Moralkonzept *Kants* an. Sie fällt im systematischen Kontext der Rph bezeichnenderweise in den Übergang zum dritten (und letzten) Teil, der *Sittlichkeit*. In ihr sieht Hegel bekanntlich die wahre Form des Rechts deduziert.²⁸

1. Hegels Kant-Kritik²⁹

Hegels Kritik an Kant steht am Schluß des zweiten Teils der in die drei Teile *abstraktes Recht*, *Moralität* und *Sittlichkeit* gegliederten Rph. Wie erwähnt (Fußnote 28), verfährt die Darstellung dessen, was das wahre Recht ist, so, daß die rundum wahre Ansicht sich als *Resultat* erweist. Und zwar als Resultat seiner zuerst jeweils separat deduzierten "Momente". Diese sind somit einerseits zwar wahr, andererseits jedoch in ihrer *Einseitigkeit* – ohne ihr Gegenteil – falsch.

Exakt in diesem Sinn ist Hegels Auseinandersetzung mit Kant am Ende des Teils *Moralität* aufzufassen. Die *Wahrheit* des "moralischen Standpunkts" besteht darin, daß in ihm – im Unterschied zum abstrakten Recht – die *Subjektivität* in ihrer absoluten Relevanz gedacht wird. Das "Recht des subjektiven Willens" erweist sich als notwendiges Moment (siehe § 105-108). So ergeben sich allein auf diesem Standpunkt die ethischen Kategorien subjektiver Anteilnahme und Verpflichtbarkeit

²⁸ Zum *Aufbau* der Rph sei bloß angemerkt, daß im Prinzip wie bei der WdL (siehe Fußnote 14) die Methodik zunehmender Komplexität (Konkretion) bei Ausgang vom Einfachsten orliegt. In der Rph gestaltet diese Vorgehensweise sich insofern, als mit der Zunahme an Konkretion eine deutlichere Abnahme an *Einseitigkeit* einhergeht. Das bedeutet: Es werden sukzessive Rechtsformen bzw. Rechtsphänomene deduziert, die zwar grundsätzlich wahr sind, jedoch in der Regel darin mangelhaft, daß in ihnen der Akzent nur auf *einem Aspekt* der ethischen Gesamtwirklichkeit liegt. Deswegen verschwinden sie auch nicht einfach mit ihrer Ablösung durch den wahreren Rechtsaspekt, sondern sind in ihm "aufgehoben" auch in dem Wortsinn des Aufbewahrt-Seins (conservare). So taucht beispielsweise das "abstrakte Recht" des ersten Teils im dritten Teil, der "Sittlichkeit", wieder in der "Rechtspflege" auf (§ 209-229). Vgl. hierzu Hösle 1988, S. 462ff., Fulda 1982 sowie Siep 1992, S. 68ff. ("Philosophische Begründung des Rechts bei Fichte und Hegel").

²⁹ Hegels Kritik gerade an der praktischen Philosophie Kants stellt bekanntlich eine Konstante seines Werkes dar, wo nicht einen seiner wesentlichen Motivationspunkte. Neben den bereits zitierten Stellen aus der Rph (§ 133 u. 135) und dem Passus in den "Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie" seien lediglich noch genannt die Schriften "Glauben und Wissen" (von 1802), die PdG (darin: V. C. c. "Die gesetzprüfende Vernunft" Und VI. C. "Der seiner selbst gewisse Geist. Die Moralität") sowie die Erörterung der Kategorie des "Sollens" in der seinslogischen Behandlung des Unendlichkeitsbegriffs (WdL I, S. 142ff.). – Vgl. zu Hegels Kant-Kritik bzw. der Frage des Übergangs von Moral in Sittlichkeit die Aufsätze von Ritter 1969 und Siep 1992 ("Was heißt 'Aufhebung der Moralität in Sittlichkeit' in Hegels Rechtsphilosophie?")

(z. B. Vorsatz, Absicht), die in den ersten beiden Abschnitten unproblematisch-affirmativ dargestellt werden (§ 115-128).

Der problematische Aspekt resultiert erst aus einer Übersteigerung. Indem das Subjekt in sich geht ("Gewissen"), um das Gute zu bestimmen und zu tun, erscheinen ihm die Außenwelt (sowohl sachlich-reell wie rechtlich-sozial) als das eine Moment und es selbst als Individuum als das andere Moment radikal *unterschieden*. Unterschieden gegenüber dem *Guten*, das definiert ist als die *Einheit* der genannten Seiten.³⁰

Die Realisierung des Guten kann sonach nur *gesollt* werden, weil sie ihrer innerweltlichen Vollendung nach unmöglich ist – und zwar notwendig unmöglich, weil das Subjekt prinzipiell *durch seine Innerlichkeit* die Momente als sich äußerliche Größen *fixiert*. Hegel versteht und bezeichnet den moralischen Standpunkt deshalb als das Recht in seiner "Endlichkeit".³¹

In diesem Kontext formuliert sich Hegels Kritik³² an Kant als der Vorwurf des gestörten Verhältnisses der Momente – abstrakt – *Allgemeinheit* und *Besonderheit*. Kant schließe nämlich die (empirische) Besonderheit des Subjekts als dessen Streben nach Glückseligkeit aus. Das Gute werde nur in seiner *abstrakten* Allgemeinheit, als bloße Gesetzesform, zum Unbedingten der Pflicht gemacht.

Damit jedoch handle Kant sich zwei unlösbare Probleme ein: *erstens* das Problem der *Besonderung* der Pflicht. Denn es sei schließlich *konkret* zu beantworten *Was soll ich tun?* bzw. *Darf ich das?* Hegels Kritik gilt dem kategorischen Imperativ, genauer: dem von Kant in Anschlag gebrachten Kriterium der widerspruchsfrei generalisierten Denkbarkeit einer zu prüfenden Maxime. Er argumentiert, daß die bloße Widerspruchsfreiheit (= abstrakte Allgemeinheit) als nur "formelle Identität" *jeder Sache* als solcher zukomme. So lasse sich jede – und d. h. auch jede böse – Maxime rechtfertigen.

Es sei denn, man mache eine *äußere Voraussetzung* (z. B. *Es soll Eigentum sein.*), *der* eine generalisierte Maxime dann in der Tat entweder widersprechen könne

³⁰ Vgl. hierzu in der Rph § 129. Aufschlußreich ist in diesem Zusammenhang auch § 483 in der Enzyklopädie, wo Hegel eine Aufzählung der hier im folgenden so genannten Faktoren (oder Momente) als "das äußerliche Material für das Dasein des Willens" gibt. Es wird ausgeführt die "*äußerliche* vorgefundene Objektivität" des Willens, "welche sich spaltet in das Anthropologische der partikulären Bedürfnisse, in die äußeren Naturdinge, die für das Bewußtsein sind, und in das Verhältnis von einzelnen zu einzelnen Willen, welche ein Selbstbewußtsein ihrer als verschiedener und partikulärer sind". Hierzu im weiteren unter 2.

³¹ Siehe Rph § 106ff., besonders 108. 'Endlichkeit' bedeutet als Getrenntheit der an sich zusammengehörigen Momente folglich soviel wie der oben verwendete Terminus der 'Einseitigkeit'.

(z. B. Diebstahl) oder nicht (z. B. Schenkung). Jedoch stünde diese Voraussetzung nicht nur außerhalb des kategorischen Imperativs, sondern sei selbst völlig beliebig, d. h. in ihrer Notwendigkeit – ist gleich Moralität – de facto unbegründet.

Angenommen jedoch, man habe eine moralische Maxime, stelle sich – so Hegels Kritik – *zweitens* das Problem ihrer Erfüllbarkeit als unbedingte Pflicht. Denn das Subjekt als natürlich-empirisches (= defizitäres) könne die Realisierung des moralischen Gesetzes nie wirklich erreichen, sondern immer nur erreichen können *sollen* (vgl. o.). An dieser Stelle kommt Hegels Kritik an der Postulatenlehre zum Tragen. Mit der will Kant bekanntlich dem auch von ihm gesehenen Problem derart begegnen, daß er die Erlangung der Glückseligkeit in das Jenseits verlegt. Zu diesem Zweck muß er die Unsterblichkeit der Seele und die Existenz eines rechtfertigenden Gottes postulieren. Den mit dieser Konstruktion verbundenen logischen Widersprüchlichkeiten ("Antinomien") widmet Hegel sich ausführlich in der PdG und der WdL (siehe Fußnote 29).

Die Trennung von Allgemeinheit und Besonderheit im moralischen Standpunkt als dem der abstrakt-allgemeinen Vernunft führt – nach Hegel – theoretisch und praktisch (als Amoralismus und Weltlosigkeit) in Widersprüche.

Will Hegel sie lösen, muß er ihre Aufhebbarkeit in einem Einheitsbegriff von Allgemeinheit und Besonderheit einsichtig machen. Er muß einen *konkreten* Vernunftbegriff haben.

2. Hegels Ethik spekulativer Vernunft³³

Wie bereits angesprochen, besteht das Eigentümliche der Vernunft bei Hegel darin, daß sie nicht etwas Innerliches bzw. *nur* Subjektives ist – also etwas bloß *Formal-*Allgemeines –, dem gegenüber die Gegenstände der Realität – also die *Besonderheit* – in ihrer Inhaltlichkeit prinzipiell Anderes bleiben. Vielmehr wird die gegenständliche Seite in die Vernunft als das reine Denken mit einbezogen. Damit ist für das allem Sein zugrundeliegende Prinzip insgesamt die *Einheit* von Innerem und Äußerem

³² Das nun folgende Hegel-Referat bezieht sich – ohne die Darstellung durch je satzweise Belegzitate unnötig zu verkomplizieren – auf die in Fußnote 29 genannten Texte, besonders den in Hegels 'Philosophiegeschichte'.

³³ Um die Darstellung nicht terminologisch unnötig zu überlasten, wurde (und wird weiter) das an sich ebenso unabdingbare wie vielmißbrauchte Hegelsche Methoden-Theorem der *Dialektik* nicht mit ins Spiel gebracht. Denn in vorliegender Arbeit ist es ja nur um Hegels Thesen und Resultate zu tun ist, nicht aber um die Frage ihrer *internen Begründung* (welche Sache der Dialektik ist). Statt dessen wird die Eigenart von Hegels Vernunftbegriff allein unter den Titel '*spekulativ*' gestellt. Das ist insofern zutreffend und konsequent, weil nach Hegel selbst dieser Terminus sich auf das positive *Resultat* einer *dialektisch-negativen* Entwicklung bezieht: die *Einheit* des zuvor auseinandergetretenen Widerspruchs; vgl. hierzu in der Enzyklopädie die §§ 80-82 (vor allem 82).

geltend gemacht.³⁴

Kategoriell in Erscheinung tritt diese Einheit freilich erst gegen Ende des zweiten Teils der WdL, der Wesenslogik, unter dem Titel "das Absolute".³⁵ Doch ist es erst im dritten, dem eigentlich wahren Teil der WdL – der "Begriff" – , wo dieser logische Komplex hinsichtlich seines *Einheits*-Aspektes dezidiert thematisch wird und sich sukzessive konkret vollendet. Als die für den vorliegenden Zusammenhang erhellendsten Bestimmungen sind die folgenden festzuhalten:

Der Begriff ist in seiner "Unmittelbarkeit", d.h. vor der erwähnten sukzessiven Konkretion, bereits *Einheit von Allgemeinheit und Besonderheit*. Als diese Einheit bezeichnet und denkt Hegel ihn als "das Einzelne", welches "das Freie" ist. Letzteres deshalb, weil hier erstmals (in der logischen Darstellung) die kategorialen Opponenten ineinander übergreifen, worin die Thematisierung des Einheits-Aspektes besteht (das ist hier nicht im Detail nachzuvollziehen ist, vgl. aber besonders II, S. 277).

Im weiteren konkretisiert sich diese Definition dahin, daß der Begriff unter dem Namen "die Idee" die Einheit ist von *Subjektivität* und *Objektivität* bzw. *Idealität* und *Realität* – als den Nachfolge-Bestimmungen von Innen-Außen bzw. Allgemeines-Besonderes (II S. 462ff.).

Mit diesem *Totalitäts*-Verständnis ist der erste Aspekt von Hegels Vernunftbegriff markiert. Es ist in ihm alles als vereinigt gedacht, namentlich die Seiten der Subjektivität (Idealität etc.) und Objektivität (Realität etc.).

Wenn diese Kategorien in der WdL auch in rein logischer Bedeutung zu verstehen sind, darf doch ihre realphilosophische Bedeutung assoziiert werden.³⁶ Das heißt, daß an dieser Stelle bereits über die spezifisch *ethische* Grundlegungs-Problematik entschieden ist. Hegels Vernunft-Ethik ist eine *Einheits*-Ethik hinsichtlich der genannten Momente.

Und weil die Vernunft als die "absolute Form" auch das allein Seiende ist (siehe Fußnote 34), ist auch die *Ethik* prinzipiell und immer schon *vorhanden*.

Es ist also exakt diese (logische) Stelle, an sich der legitime Sinn von Hegels vielverdrehem Wort ergibt, wonach "die Idee" ("das Vernünftige") "das Wirkliche"

³⁴ Programmatisch ausgeführt ist dies im Einleitungsteil der WdL, wo der üblicherweise (und noch in Kants Zwei-Stämmigkeits-Lehre) "vorausgesetzten Trennung *des Inhalts* der Erkenntnis und der *Form* desselben" (S. 36) im Begriff der "absoluten Form" (S. 44) die entsprechend *monistische* Konzeption entgegengestellt wird. Vgl. hierzu allgemein: Rolf-Peter Horstmann: Wahrheit aus dem Begriff. Frankfurt a.M. 1990.

³⁵ WdL II, S. 186f., bzw. S. 200f. unter dem spezielleren Titel "Wirklichkeit".

ist.³⁷ Wie bereits betont (s.o. unter 2., b.), ist die *Realität* – also das Äußere (= Objektivität) – danach keineswegs *als solche* vernünftig, sondern nur insoweit sie dem an sich zugrundeliegenden Einheitsbegriff *entspricht*. Das macht Hegel erfreulicherweise in der WdL selbst am Beispiel des Staates deutlich:

"Wenn aber ein Gegenstand, z.B. der Staat, seiner Idee *gar nicht* angemessen, d.h. vielmehr gar nicht die Idee des Staates wäre, wenn seine Realität, welche die [der] selbstbewußten Individuen ist, dem Begriffe ganz nicht entspräche, so hätten seine Seele und sein Leib sich getrennt; jene entflöhe in die abgeschiedenen Regionen des Gedankens, dieser wäre in die einzelnen Individuen zerfallen." -

Die Realität *kann* also auch gegenüber der "Idee" (die hier anhand des Staates in ihrer Besonderung genommen ist) divergieren.

Doch ist mit dem Beispiel des Staates nicht nur innerhalb der deduktiven Genese des gesamten *Systems* vorgegriffen (der Staat ist erst die Krönung des "objektiven Geistes"), sondern auch innerhalb des Systemteils der *WdL*. Denn nach der "Idee" als der grundlegenden Einheit kommt noch die erneute *Trennung* der Idee in Subjektivität und Objektivität – eine Trennung, durch welche nicht weniger als der (logische) Begriff des *Bewußtseins* bzw. *Wissens* gewonnen ist. Denn nun ist es die subjektive Idee *selbst*, welche sich auf ihre Objektivität *bezieht* – welchen Komplex Hegel dementsprechend die "Idee des Erkennens" nennt (II, S. 487ff.).

Die Überwindung dieser Trennung *im Bewußtsein* vollzieht sich dann in der "Idee des Wahren" (Theorie). Vor allem aber in der "Idee des Guten", der *Praxis*, und vollends in der "absoluten Idee" (S. 548f.).

Was mit dieser Trennung und ihrer Aufhebung logisch gedacht wird und als Konkretisierung der skizzierten spekulativen Grundanlage mit dem unmittelbaren "Begriff" und der "Idee" neu hinzukommt, ist die Struktur des (*Sich-*)*Wissens der Idee*. Hierin besteht neben dem oben genannten Totalitäts-Aspekt der zweite Aspekt von Hegels Vernunftbegriff: Das Absolute muß so gedacht werden, daß es *selbst* sich *als* das Absolute weiß.

Zugleich hat sich in diesem – höchsten – Zusammenhang die nähere Dimension und Relevanz der Praxis bzw. *Ethik* bestimmt ("Idee des Guten"). Sie ist die Form, in

³⁶ So Hegel selbst z.B. in WdL II, S. 264f., 549, 572f.

³⁷ Siehe nur die Formulierungen in Rph, S. 24, und Enzyklopädie § 6, wo Hegel sich bereits mit den mißverstehenden Interpretationen seines Diktums auseinandersetzt, und zwar im Sinne des Folgenden im Text.

welcher sich die Selbsterkenntnis der Vernunft entscheidend realisiert.

Näher bedeutet dies, daß die absolute Einheit von *Allgemeinheit und Besonderheit* etc., welche die Vernunft *an sich* ist, *für sich* wird. Das aber (da Wissen, wie sich zeigte, an Gegenständlichkeit gebunden ist³⁸), kann nur so erfolgen, daß die Einheit eine *Sphäre* besitzt, in der bzw. als welche sie *existiert*.

Es ist genau das Recht als diese *existierende* spekulative Einheit, worin als der wahren 'Ethik' die Hegelsche Position der *Sittlichkeit* besteht. Anders gesagt: Die sittliche *Institution* – als die existierende Rechtsform – ist die als eigene Sphäre die *reale* absolute Einheit aller vorhandenen relevanten Faktoren. D. h. all dessen, was in den Bereich einerseits des Allgemein-Ideellen, des Geistigen, und andererseits des Besonders-Realen, des Natürlichen, fällt (erster und zweiter Aspekt).

Damit ist präziser zweierlei verbunden:

Zum einen soll hat das individuelle Bewußtsein an den Institutionen das *Wissen um die Freiheit*, welche es "an sich" *unbewußt* immer schon ist, nämlich als die – ganz Kantische – Bedingung der Möglichkeit von Gegenstandsbezug überhaupt. Anders gesagt: In den wie beschrieben integrativ verfaßten Institutionen hat sich das Absolute *real* vor Augen – den Augen der Individuen nämlich, *als welche* es existiert.

Zum andern ist als weitere Konsequenz festzuhalten, daß, da die Faktoren eben nicht nur ideell-apriorisch sind, sondern auf der Seite der Besonderheit auch empirische Größen umfassen, sich mit der *Zufälligkeit* der Empirie notwendig die *Relativität* der Sittlichkeit ergibt. Das bedeutet: die Relativität des Absoluten selbst.

Das Absolute ist bei Hegel also gerade nicht eine fixe, womöglich inhaltlich bestimmte und dazu noch über den Häuptionen schwebende "Entität" (Adorno p.p.). Es ist als die "absolute *Form*" (s.o.) eine auf die zu integrierenden Größen hin *relative* Einheitsfunktion.

Angesichts dessen liegt die Befürchtung nahe, es könnte sich bei dieser Relationalität der Sittlichkeit um einen ethischen *Relativismus* handeln – wo sie nicht überhaupt eine mit viel absoluter Terminologie kaschierte Beliebigkeit vorstellt.

Daß dem nicht so ist, ergibt sich aus folgenden Umständen: einerseits aus der begrifflich-ideellen wie auch der natürlich-realen *Konstanz* der Faktoren; andererseits aus ihrer nicht wahllosen, sondern nur *bestimmten* logischen Kombinierbarkeit zur als

³⁸ Vgl. zu diesem Hegelschen Grundtheorem lediglich oben die Andeutungen zur PdG, ansonsten Hegels Ausführungen zum "Bewußtsein" in der Enzyklopädie (§ 413ff.). In der WdL fällt dieser Punkt

Sitte existenten Einheitsform. Die absolute Form läßt nicht alles mit sich machen.

Das sei anhand zweier Beispiele erläutert:

1) Was die natürlich-reale Seite betrifft, gibt es nur *bestimmte* und mit ihrer spezifischen Vernünftigkeit *definitiv* strukturierte Triebe und Bedürfnisse (z. B. Nahrung, Sexualität, Wohnung), die des weiteren an irreversible Standortfaktoren gebunden sind (z. B. Klima), darüber hinaus aber mit den übrigen – zumal – ideellen Bedürfnissen zusammenstimmen müssen (z. B. dem Bedürfnis nach Anerkennung). Daraus mag dann – konkret und kategorisch – beispielsweise die Unsittlichkeit sexueller Promiskuität bzw. umgekehrt die sittliche Pflicht zur Ehe prinzipiell zu folgern sein.

2) Ebenso kann das "absolute" Recht der *Allgemeinheit* als Staat niemals so weit gehen, daß es sich in Widerspruch setzt (Unterdrückung) zum ebenfalls "absoluten" Recht der Individualität, welches vielmehr prinzipiell zu integrieren gefordert ist.

Und im letzten ist sogar zu sagen, daß, wenn Hegel auch die *Eigenheit* der "Volksgeister" nicht nur akzeptiert, sondern lehrt (§ 34Iff.), er gleichwohl den Anspruch erhebt, in der Rph nicht weniger als die für seine Zeit vernünftigsten, d. h. eigentlich *allein* wahren Rechts- und Staatsverhältnisse gedacht zu haben. Von Relativismus kann also keine Rede sein.³⁹

Allerdings ist hinsichtlich der bislang gegebenen Darstellung von der spekulativen Verfaßtheit der Hegelschen Vernunft Vorsicht anzumelden. Formulierte sie doch – wenigstens zuletzt – in der methodischen Fiktion des Sollens (*Was soll entsprechend Hegels Vernunftbegriff für ein ethisches Handeln gewährleisten sein?*) recht eigentlich die Perspektive des *moralischen* Standpunktes. D. h. genau das, was oben als der Ausnahmefall im Hegelschen Rechtsdenken vorweggenommen wurde.

Umgekehrt ist allerdings die oben offen gebliebene Antwort auf die Frage nach Hegels *Kriterien für eine subjektive (Maximen-) Prüfung* gegeben. Und zwar konsequent aus Hegels gegenüber Kant anders gelagertem Vernunftbegriff, der sich – wie beschrieben – einerseits als integrativer (erster Aspekt) andererseits als gegenständlicher (zweiter Aspekt) versteht. D. h. die moralische Argumentation gemäß Hegel hat alle die oben genannten Faktoren zu berücksichtigen, und hierbei

– in zunehmender Komplexität – zentral unter "das Absolute" (und seine "Auslegung") (II, S. 187ff.), den Übergang des Begriffs zur "Objektivität" (S. 402ff.) sowie die "Idee des Erkennens" (S. 487ff.).

³⁹ Bekanntlich lautet der Vorwurf gegen Hegel auch von Anfang an gerade nicht auf Relativismus, sondern auf Rigorismus, Etatismus, Preußendienerei etc. Vgl. als einen der jüngsten Fackelträger dieser Ansicht Höhle 1988, S. 471ff. An Gegenstimmen dazu sei nur auf die in Fußnote 29 genannten Aufsätze von Ritter und Siep verwiesen.

namentlich – und über Kant hinaus – auch die der Besonderheit im weitesten Sinn.

Im Normalfall demgegenüber *besteht* Sittlichkeit immer einfach schon. Denn das Bedürfnis nach dem Staat (um die Sittlichkeit bündig in ihrer höchsten Form anzusprechen) ist, eben weil das Individuum in ihm das Bewußtsein seiner an sich zugrundeliegenden Absolutheit – seiner Freiheit – hat und intuitiv haben *will*, kein fakultatives und unter äußerliche Gesichtspunkte zu stellendes (Liberalismus), sondern ein notwendiges, weil: konstitutives.⁴⁰

Ganz in diesem Sinne spricht sich Hegel denn auch gegen die Ansicht des ethischen *Atomismus* aus bzw. entscheidet sich, in der alten Universalienfrage, für die Vorrangigkeit des Allgemeinen, das freilich als spekulativ die Einzelheit umfasst:

"Beim Sittlichen sind daher immer nur die zwei Gesichtspunkte möglich, daß man entweder von der Substantialität ausgeht [= Allgemeinheit, CS] oder atomistisch verfährt und von der Einzelheit als der Grundlage hinaufsteigt: dieser letztere Gesichtspunkt ist geistlos, weil er nur zu einer Zusammensetzung führt [d.h. empirisch ist, CS], der Geist aber nichts Einzelnes ist, sondern Einheit des Einzelnen und Allgemeinen." (Rph § 156 Z)

Aus alledem ist das Resümee zu ziehen, daß Hegel neben der *transzendentalen* Unvordenklichkeit der Ethik (s.o.) auch – wenngleich schwächer, nämlich nicht absolut *unanfällig* – eine Unvordenklichkeit seiner wahren Ethik, der *Sittlichkeit*, annimmt.

So lautet schon in der WdL die oben bereits zitierte Stelle aus dem Einleitungs-Abschnitt zur "Idee" weiter:

"aber indem der Begriff des Staates so wesentlich ihre [der Individuen, CS] Natur ausmacht, so ist er als ein so mächtiger Trieb in ihnen, daß sie ihn, sei es auch nur in der äußeren Form der Zweckmäßigkeit, in Realität zu setzen oder ihn so sich gefallen zu lassen gedrungen sind, oder sie müßten zugrunde gehen. Der schlechteste Staat, dessen Realität dem Begriffe am wenigsten entspricht, insofern er noch existiert, ist er noch Idee; die Individuen gehorchen noch einem machthabenden Begriffe." (II S. 466f.)

Um abschließend nochmals auf den desaströsen Gegenwartsbefund in "After Virture"

40 Hier wäre zentral die in ihrer rechtskonstitutiven Bedeutung kaum überschätzbare Dialektik der Anerkennung zu erörtern, wie sie Hegel bekanntlich – um nur seine Hauptwerke in Betracht zu ziehen – in der PdG (S. 145ff.) wie auch in der Enzyklopädie (§ 430ff.) dargelegt hat. Es wäre zu zeigen (was allerdings nur unter weitestgehender Bezugnahme auf die kategoriale Dialektik möglich ist, vgl. Fußnote 33) , wie allein aus der Selbstbewußtseinsnatur der Individuen ihr Aufeinander-Angewiesensein in einem schlechterdings unvordenklichen Sinne hervorgeht. Vgl. hierzu Siep 1970 und 1992 ("Zur Dialektik der Anerkennung bei Hegel"), aber auch Tugendhat 1993, S. 274ff., sowie besonders die Werke von B. Liebrucks, so den Band zur PdG (= Band 5 von ders. "Sprache und Bewußtsein", Frankfurt a.M. 1970).

zu kommen, ist von diesem Hegelschen Standpunkt aus das Folgende zu sagen: Im Unterschied zur rein transzendentalen Position kann ihm zufolge auch noch in der "emotivistischen" gesellschaftlichen Realität die Moral keineswegs ausgestorben sein. Denn wir leben schließlich nach wie vor in der Form von Staatsgebilden.

Allerdings könnte sich von Hegel her doch kritisch konstatieren lassen: daß in der Tat heute das Ausmaß der "Entsprechung von Realität und Begriff" im Hinblick auf staatliche Gemeinschaft abzunehmen scheint; daß in der Tat Staatsverständnis und Staatsverhalten von der Tendenz hin zur "äußeren Form der Zweckmäßigkeit" geprägt sein dürften.

Schlußbemerkung

Als Fazit des Typisierungsversuches von Hegels "Grundlinien der Philosophie des Rechts" kann somit festgehalten werden, daß es sich bei der Hegelschen Ethik grundsätzlich um den transzendentalen Typ handelt; jedoch in einer derart "spekulativ" erweiterten Version, daß zu der Verbindung von Freiheits- und Vernunftsethik das hinzukommt, was im Schema gerade als der Antipode der Vernunftethik aufgestellt war: das Moment der *empirischen* Ethik. Und genau in solcher – kantisch gesprochen – Quadratur des Kreises besteht ja das Programm des Hegelianismus: die "Versöhnung" des Geistes mit der Natur.

Die Gangbarkeit dieser Position, und das heißt auch: die Entscheidung über das von ihr garantierte Grundvertrauen in die Realität, steht und fällt indes mit der Möglichkeit, nicht nur den transzendentalen, sondern darüber hinaus den spekulativen Begriff von der Vernunft als dem alles Sein tragenden reinen Denken theoretisch und praktisch zu bewahrheiten.⁴¹

⁴¹ Vgl. beispielsweise zur Infragestellung schon der Kantischen Ethikbegründung: "Der naturalistische Fehlschluß bei Kant", von Karl-Heinz Ilting, in (ders.): Grundfragen der praktischen Philosophie, hrsgg. von Paolo Becchi und Hansgeorg Hoppe, Frankfurt a.M. 1994, sowie D. Henrichs "Ethik zum nuklearen Frieden" (Frankfurt a.M. 1990), wo – im Gegensatz dazu – "die Entscheidungsprozedur, die Kant als 'das Sittengesetz' aus dem Begriff des vernünftigen Wollens aufgestellt hat" (S. 40) zur Gewinnung ethischer "Primärregeln" positiv fruchtbar gemacht wird. Allerdings unter dem Vorzeichen einer notwendigen "Erweiterung d[ies]er Ethik-Theorie" im Angesicht der "wirklichen Verhältnisse" (= "zweite Stufe in der sittlichen Orientierung des Handelns"). Letztendlich ist so eine "Synthese" gefordert, in welcher "die Universalität der Beurteilungsregel [= Primärregel, CS] mit der Perspektive auf Richtigkeit, die sich aus einer besonderen Situation in der Welt ergibt" zusammengeführt wird (S. 136ff). Es ist unschwer zu erkennen, daß diese Position einmal mehr die Probleme berührt, die auch Hegels Kant-Kritik motivieren: eine *vernünftige* Vermittlung von Allgemeinheit und Besonderheit.

Sekundärliteratur

(weitere Titel in den Anmerkungen)

- *Baumanns*, Peter: Einführung in die praktische Philosophie. Stuttgart-Bad Cannstatt 1977.
- *Böckle*, Franz: Fundamentalmoral. München ⁴1985 (¹1977).
- *Frankena*, William K.: Analytische Ethik. Eine Einführung. München ⁵1994 (Originalausgabe ¹1963).
- *Fulda*, Hans Friedrich: Zum Theorietypus der Hegelschen Rechtsphilosophie. In: Henrich/Horstmann (Hrsg.) 1982. S. 393-427.
- *Henrich*, Dieter: Selbstverhältnisse. Gedanken und Auslegungen zu den Grundlagen der klassischen deutschen Philosophie. Stuttgart 1982.
- *Henrich*, Dieter/Rolf-Peter *Horstmann* (Hrsg.): Hegels Philosophie des Rechts. Stuttgart 1982.
- *Hösle*, Vittorio: Hegels System. Der Idealismus der Subjektivität und das Problem der Intersubjektivität. Hamburg 1988.
- *Kuhlmann*, Wolfgang (Hrsg.): Moralität und Sittlichkeit. Das Problem Hegels und die Diskursethik. Frankfurt a.M. 1986.
- *Riedel*, Manfred (Hrsg.): Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie. Bd. 2. Frankfurt a.M. 1975.
- *Ritter*, Joachim: Moralität und Sittlichkeit. Zu Hegels Auseinandersetzung mit der Kantischen Ethik. In: Riedel (Hrsg.) 1975. S. 217-244.
- *Siep*: Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie. Untersuchungen zu Hegels Jenaer Philosophie des Geistes. Freiburg/München 1970.
- *ders.*: Praktische Philosophie im Deutschen Idealismus. Frankfurt a.M. 1992.
- *ders.*: Philosophische Begründung des Rechts bei Hegel. In: Siep 1992. S. 65-80.
- *ders.*: Zur Dialektik der Anerkennung bei Hegel. In: Siep 1992. S. 172-181.
- *ders.*: Was heißt "Aufhebung der Moralität in Sittlichkeit" in Hegels Rechtsphilosophie? In: Siep 1992. S. 217-239.
- *Taylor*, Charles: Hegel. Frankfurt a.M. 1978 (Originalausgabe 1975).
- *Tugendhat*, Ernst: Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung. Sprachanalytische Interpretationen. Frankfurt a.M. 1979.
- *ders.*: Vorlesungen über Ethik. Frankfurt a.M. 1993.