

Rezension

Peter Radt: *Hegels Staatsphilosophie im Spannungsverhältnis zwischen Ideal- und Realpolitik. Die Rechtsphilosophie Hegels und das „Älteste Systemprogramm“*. Diss. Aachen: Shaker Verlag, 2003

Um zwei Texte aus dem Gesamtwerk eines Autors zu vergleichen, wählt man üblicherweise ihre Situierung im jeweiligen Entstehungskontext, was einen kontrastiven Vergleich ermöglicht, oder aber man verknüpft die beiden Texte über eine Darstellung der in der Zwischenzeit entstandenen Arbeiten des Autors. Wenn Peter Radt in seiner an der Kölner Universität eingereichten Dissertation über *Hegels Staatsphilosophie im Spannungsverhältnis zwischen Ideal- und Realpolitik. Die Rechtsphilosophie Hegels und das „Älteste Systemprogramm“* die Beziehung zweier, sich in jeder Hinsicht stark voneinander unterscheidenden Texte, nämlich dem *Ältesten Systemprogramm* und den *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, durch eine „Zusammenschau“ zu beleuchten versucht, verspricht das Ungewöhnliches, zumal die Texte nach ihrer spezifischen „Wahrnehmung des Politischen“ (2) befragt werden sollen. Mit dieser Perspektive orientiert sich der Autor streng an den Untersuchungen seines Betreuers Ernst Vollrath, der ein Schema zweier Grundtypen politischer Wahrnehmung entwickelt hat und dabei das prozessual orientierte „zivilpolitische Denken angloamerikanischer Provenienz“ von dem substanzialistischen Typus eines „staatspolitischen Denkens“ (3) im deutschen Kulturkreis unterscheidet. Letzteres lasse sich wiederum in die gegensätzlichen Modelle einer Ideal- vs. Realpolitik untergliedern, denen eine Organisation des Zusammenlebens jenseits staatlicher Institutionen bzw. eine Fixierung auf den Staat als dem primären Ordnungsfaktor zugrunde liegt.

Anarchismus des *Systemprogramms* und Etatismus der *Rechtsphilosophie* – die Verwunderung, wie denn der als preußische Staatsphilosoph (miss)verstandene Hegel eine explizit antietatistische Utopie wie das *Systemprogramm* formulieren konnte, ist Anlass für die Frage nach Gemeinsamkeiten der beiden Texte trotz der auf den ersten Blick auffälligen Differenzen. Dabei folgt Radt der Einschätzung seines Mentors, dass die „autogenetische Reflexion des Subjekts, absolut-autonome Selbstbestimmung der Person, praktische Metaphysik, Projekt einer idealen Metapolis, radikale Staatsverneinung“ (33) im *Systemprogramm* dieses zu einem Schlüsseltext der Idealpolitik qualifiziert, während der sittliche Staat der *Rechtsphilosophie* das Programm einer „Totalität als die Einheit von Realität und Idealität“ (43) formuliert. Dass

beide Texte eine „Idee des gemeinsamen öffentlichen Raumes als eines Ortes herrschaftsfreier Intersubjektivität“ (44) verbindet, ist dagegen nicht überzeugend: schließlich können die intermediären Institutionen in der *Rechtsphilosophie* ebenso wie die Grundstruktur der bürgerlichen Gesellschaft zwar als nicht-staatlich, aber keinesfalls als herrschaftsfrei definiert werden. Nicht zuletzt verstößt diese enge Definition von Herrschaft gegen die Intention der *Rechtsphilosophie*, durch institutionelle Staffelung die Trennung von bürgerlicher Gesellschaft und Staat zu überwinden.

Auf der Suche nach weiteren Gemeinsamkeiten wählt der Autor aber statt der angekündigten kontrastiven Zusammenschau die Darstellung des Entwicklungszusammenhangs vom *Systemprogramm* bis zur *Rechtsphilosophie* mit der Begründung, nur diese Methode garantiere das Auffinden dessen, was „real vorhanden“ (46) sei. Man ahnt es schon: das theoretische Denken Hegels vollzieht eine „Selbstbewegung“, die, im Sinne einer „immanenten Kritik“, nicht „von dem Beobachter konstruiert werden“ (47) darf, obwohl zwei Seiten später ein Hinweis auf das notwendig konstruktive Element jeder Rekonstruktion erfolgt! Das gewählte Modell einer „Einheit von systematischer Konstruktion und Rezeption realer Vorgänge“ (50) ist dem Modell des dialektisch fortschreitenden Geistes aus der *Phänomenologie* entlehnt, dass der Autor nun auf Hegel selbst anwendet.

Die so angekündigte Rekonstruktion des Hegel'schen Denkens verlässt aber bald dessen eigentliches Werk. In Überlänge paraphrasiert der Autor nun die Freiheitskonzeption Kants und belegt – nach anfänglicher Zustimmung – Hegels Kritik der Kant'schen „Bestimmung der Freiheit als absolute Selbstbestimmung des autoreflexiven Subjekts“ (79), dem er mit dem Konzept einer neuen organischen Religion begegnet. Der Vorstellung der das Objekt negierenden „Freiheit als Autonomie“ setzt Hegel die „Freiheit als Vereinigung“ entgegen, bei der „das Subjekt die Positivität des Objektiven durch die Vereinigung mit dem Objekt aufhebt“ (91) – hier wirkt die frühe Religionskonzeption weiter, auf die ein Modell der alle Entgegensetzungen aufhebenden Liebe folgt. Dass aber Hegel Kants Autonomiekonzeption als reine Form einseitig interpretiert hat, ist für Radt an diesem Punkt nebensächlich, da er ja nur den Gedankengang Hegels verfolgt.

Der nächste Schritt führt zu einer „Rehabilitierung der Wirklichkeit“ (96), die sich im Zusammenhang mit Hegels eigenständiger Rezeption zeitgenössischer Theorien der politischen Ökonomie entwickelt. Im Zuge der immer komplexer werdenden Beschreibung des Zusammenspiels von Staat und bürgerlicher Gesellschaft orientiert er sich weder an

partizipatorischen Theorien noch an den Versprechen des ökonomischen Liberalismus: hierin Vertreter der „deutschen“ Wahrnehmung des Politischen entdeckt er den Staat als integrativen Faktor des Disjunktiven und bewegt sich so „von der idealpolitischen Negation des Staates zu seiner realpolitischen Affirmation“ (101). An die Stelle der Vermittlung von Subjektivem und Objektivem in Gestalt absoluter Subjektivität tritt die Affirmation des Objektivem in der „absoluten Identität“ (112), die die Differenz von Objektivem und Subjektivem aufhebt.

Durch den Dreischritt von Freiheit als Autonomie, Vereinigung und Vermittlung sieht der Autor über den Entwicklungszusammenhang der beiden Texte auch ihre Gemeinsamkeit belegt: „Die Überwindung der Positivität durch die Identität der Freiheit“ ist das bestimmende Moment der Entwicklung vom *Systemprogramm* bis zur *Rechtsphilosophie*, die sich zueinander wie eine „These“ zur „Synthese“ (123) verhalten. Die „Einheit und Kohärenz“ in dem „zusammenhängenden Ganzen“ (4) des Hegel'schen Werkes zeigt sich darin, dass bereits das *Systemprogramm* „die Intentionen Hegels erkennen läßt, die eben auch noch der Rechtsphilosophie zugrunde liegt.“ (125)

Die *Rechtsphilosophie* identifiziert den Staat als Sphäre der Idealpolitik und die bürgerliche Gesellschaft als Ort der Realpolitik, die im Vermittlungsprojekts des substanziellen Staats als getrennte Sphären aufgehoben werden sollen. So bildet sich zumindest theoretisch eine „neue Apperzeption des Politischen“ (131), die mit dem Schema der Vollrath'schen Kategorien nicht mehr zu fassen ist. Daher stellt sich die Frage, ob die Vermittlung eines idealpolitischen wie realpolitischen Politikansatzes in der *Rechtsphilosophie* „tatsächlich als gelungen bezeichnet werden darf“ (5). Die in ihr visionierte politische Ordnung zeichnet sich durch jene Mängel aus, die Ernst Vollrath zu Recht an den Staatstheorien (nicht nur) des deutschen Idealismus bemängelt: ein abstrakter Etatismus, der keinerlei partizipatorischen Elemente des Staatsvolkes aufweist. Radt wendet diese Kritik nun auf Hegels staatsphilosophisches Hauptwerk an: In der Konfrontation mit einem nach den Kant'schen Publizitätsmaximen geordneten Verfassungsstaat manifestiert die *Rechtsphilosophie* eine fehlende Legitimation von Herrschaft und die mangelnde Integration des Staatsvolkes in den politischen Willensbildungsprozess. Der empirischen Gesellschaft wird eine identitätslogische Vernunft des Politischen vorgezogen: deswegen ist der Freiheitsbegriff der *Rechtsphilosophie* im Kern „apolitisch“ (151), weil er sich im absoluten Wissen realisiert und nicht gesellschaftlich aus der Differenz der politischen Subjektivität abgeleitet ist. Die *Rechtsphilosophie* vermag also keine reale Vermittlung zu leisten, sondern artikuliert nur einen idealisierten Realbegriff, in der die beiden Sphären von Staat und

Gesellschaft unbeeinflusst nebeneinander existieren, womit auch sie „das Defizit der traditionellen deutschen politischen Kultur“ (147) teilt.

Damit ist die Untersuchung an ihrem Ausgangspunkt angekommen, wenn auch über einen anderen Weg als dem eingangs angekündigten: Denn statt einer Gegenüberstellung zweier Texte und einer detaillierten sprachlichen und argumentativen Analyse geht der Autor den ausgetretenen Pfad einer Rekonstruktion der genetischen Entwicklung und hält sich streng an den selbst gesteckten engen Rahmen, was der Argumentation bisweilen einen zirkulären Charakter verleiht. Die Reflexion über die politischen Apperzeptionstypen ermöglicht es, Staatstheorie nicht nur als eine diskursive Objektivierung politischer Institutionen zu lesen, sondern auch die zugrunde liegenden „Wahrnehmungen des Politischen“ zu erfassen. Allerdings besteht die Gefahr, Texte nur als Ausdruck bestimmter Apperzeptionstypen zu subsumieren und ihre Komplexität als vielfältig anschlussfähige diskursive Äußerungen zu übersehen. Radt übernimmt fast bruchlos die Vollrath'sche Argumentation, ohne die Schwächen der äußerst rigiden Schematik zu diskutieren, die politisch-philosophische Theoriebildung auf der Basis eines problematischen Kulturkreis-Modells in einem nationalen Entwicklungstrang zu vereinheitlichen neigt. Nicht zuletzt legt sich der Autor eigene Fesseln an, ist doch seine Untersuchung einer überholten ganzheitlich-organischen Vorstellung der theoretischen Entwicklung des Philosophen verpflichtet, die in ihrer immanenten Auslegung aus dem Werk nur einen logisch fortschreitenden Prozess herauslöst und Widersprüche und Brüche nur am Rande wahrzunehmen fähig ist. Gerade ein kryptischer Text wie das *Systemprogramm* offenbart den Ansatz einer objektivistischen Hermeneutik als unangemessen, zumal die Inbeziehungsetzung eines kurzen Fragments mit einem ausgearbeiteten System wie der *Rechtsphilosophie* weitere Schwierigkeiten mit sich bringt.

Der konkrete politische Kontext und äußere theoretische Einflüsse bleiben mit der Ausnahme von Kant weitgehend unberücksichtigt und daher bleibt der im zweiten Teil angeführte Beweis der Widersprüchlichkeit auf eine logische Explikation in einem irritierend geschichtsfreien Raum beschränkt. Man muss schon einen erheblichen Abstraktionsgrad erreichen, um die *Rechtsphilosophie* in ihrer Zeit als einen Ausdruck einer „traditionellen deutschen politischen Kultur“ (37) zu betrachten. Die Geschichtsferne zeigt sich auch bei einem der wenigen Sprünge in die jüngere Zeitgeschichte, wenn z. B. Joachim Fests Hitler-Biografie die These belegen soll, nach welcher der Widerspruch zwischen einer autonom gesetzten Vernunft und der gesellschaftlichen Realität Ausdruck einer „deutschen Spannung zwischen theoretischer

Radikalität und empirischer Wirklichkeit“ (145) dienen soll. Die genetischen Faschismustheorien jüngeren Datums haben dagegen gezeigt, dass allein der Nationalsozialismus als einziger der europäischen Faschismen bereit und fähig war, seine Utopie gegen alle gesellschaftlichen Widerstände durchzusetzen.

Der Verfasser demonstriert anhand eines umfangreichen Fußnotenapparates seine profunde Kenntnis der Hegel-Literatur. Die Darstellung von bereits hinreichend Bekanntem und die Rezeption sekundärer Quellen dominieren die Arbeit jedoch so weit, dass selbst Zwischenthesen durch Verweise abgesichert werden. Verspricht die Ausgangsthese einer Konfrontation des Widersprüchlichen noch einen interessanten Ansatz, so zeigen die mehrfachen Wiederholungen der Grundthese und eine methodische Vorgehensweise, die immer noch von einem überholt geglaubten „ganzen (wahren) Hegel“ (125) ausgeht, den geringen Forschungsertrag einer Arbeit, die kaum neue Akzente zu setzen vermag.

In: Hegel-Studien, Nr. 39/40, S. 253-257

Torsten Liesegang (Hamburg)