

Hegels Pöbel

Frank Ruda

Hegels Pöbel

Eine Untersuchung der
»Grundlinien der Philosophie des Rechts«

Konstanz University Press

Umschlagabbildung: Bolschewisten stürmen den Winterpalast
Szene aus: *Oktober / Zehn Tage, die die Welt erschütterten*
© Interfoto

Diese Publikation wurde gefördert von der Deutschen Forschungsgemeinschaft,
dem Sonderforschungsbereich 626 »Ästhetische Erfahrung im Zeichen der Entgrenzung
der Künste« an der Freien Universität Berlin und dem Graduiertenkolleg
»Lebensformen + Lebenswissen«

Dissertation an der Philosophischen Fakultät der Universität Potsdam, 2009

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen
Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im
Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Gedruckt auf umweltfreundlichem, chlorfrei gebleichtem und alterungsbeständigem Papier.

Alle Rechte, auch die des auszugsweisen Nachdrucks, der fotomechanischen Wiedergabe
und der Übersetzung, vorbehalten. Dies betrifft auch die Vervielfältigung und Übertragung
einzelner Textabschnitte, Zeichnungen oder Bilder durch alle Verfahren wie Speicherung und
Übertragung auf Papier, Transparente, Filme, Bänder, Platten und andere Medien, soweit
es nicht §§ 53 und 54 UrhG ausdrücklich gestatten.

© 2011 Konstanz University Press, Konstanz
(Konstanz University Press ist ein Imprint der
Wilhelm Fink GmbH & Co. Verlags-KG,
Jühenplatz 1, D-33098 Paderborn)

www.fink.de | www.k-up.de

Einbandgestaltung: Eddy Decembrino, Konstanz
Satz: EDV-Fotosatz/Verlagsservice G. Pfeifer, Germering
Printed in Germany.
Herstellung: Ferdinand Schöningh GmbH & Co. KG, Paderborn

ISBN 978-3-86253-010-6

Inhalt

Die Politik der Negativität 9

Vorwort von Slavoj Žižek

1. Einleitung: Vom Pöbel zum Proletariat 19
Adornos legitim illegitime Fiktion / Philosophie und Politik und ›politische Philosophie / Warum der Pöbel? / Hegels Theorie des modernen Staates
2. Luther und die Verklärung der Armut 27
Luthers Profanierung der Armut / Die Ununterscheidbarkeit von Pauper sacer und Pauper cum Lazaro / Die reformatorische Barrung des Heils / Alle Armen werden Lazzaroni
3. Pauper-Pöbel. Die Armutsfrage 31
Die dringende und quälende Frage / Die Struktur der bürgerlichen Gesellschaft / Stand und Teilhabe / Der Unstand der Armut
4. Die Emergenz des Pöbels aus dem Unstand der Armut 37
Hegels Lösungen / Die bürgerliche Gesellschaft und das Problem des Prinzips / Die Bettelei und das Problem des residualen Arbeitsbegriffs / Das Notrecht und das Problem der Verurteilung / Die Kolonialisierung und das Problem schlechter Unendlichkeit / Die Umverteilung der Arbeit und das Problem der Überproduktion / Die Korporation und ihre Ethik und das Problem der exklusiven Befähigung / Die Polizei und das Problem des Handlungsgeflechts contra naturam sui generis
5. Übergang 61
Die ungehinderte Bewegung der bürgerlichen Gesellschaft / Die Formel der bürgerlichen Gesellschaft: Sui generis et contra naturam / Wer oder was ist der Pöbel?
6. Pauper-Pöbel-Potens 65
Armer Pöbel / Reicher Pöbel / Luxus und Mangel an Anerkennung / Der erfolgreiche Spieler und der Zufall / Notwendiger und zufälliger Pöbel / Logik der doppelten Zufälligkeit und Logik der doppelten Latenz

7. Luxus-Pöbel vs. Armut-Pöbel 83

Gewinn und Verlust / Subjektive Operationen / Verdorbenheit und Empörung / Illegitimitätsklärungen und das pöbelhaft Böse / Verschwendung und Faulheit / Formalisierungen / Zwei Begriffe der Möglichkeit / Zwei Arten der Entbindung

8. Die Formel der unendlichen Entbindung: »das ist dann der Pöbel«
oder: Ressentiment-Pöbel und absoluter Pöbel 95

Das fehlende Glied / Ressentiment / Recht ohne Recht / gebundene Entbindung und entbundene Entbindung / *capitis diminutio maxima* / Augenblick und Ewigkeit / Reziproke Verpöbelung / Exkurs: Der Pöbel als soziale Pathologie? Zu Axel Honneth / Hegel und die fehlende Dialektik des Pöbels / Privation und Entbindung / Empörung / der Pöbel an und für sich – der absolute Pöbel

9. Die verlorene Gewohnheit: Elemente zu einer
Hegelschen Theorie der Faulheit 117

Arbeitsscheu und Verlust der Gewohnheit / Gewohnheit zwischen Subjekt und Objekt / Was ist Gewohnheit? / Drei Momente der Gewohnheit / Zwischen Mechanismus des Selbstgefühls und Bedingung der Möglichkeit von Freiheit / Gewohnheit als zweite Natur / Ist ein Verlust der Gewohnheit denkbar? / Fäulnis und Verfaulen bei Hegel / Die abgeschlagene Hand / Ver-Wesen und Un-Organ / politische Fäulnis und Krieg / Trägheit, der Pöbel als träge Materie des sittlichen Raums? / Körperloses Organ / Pöbel-Explosion / Der Mensch stirbt aus Gewohnheit / Zwischen Leben und Tod: Pöbel und die Pöbel-Zeit

10. Gesinnungslos: Pöbel und Staat 153

Hegels Gesinnungsbegriff / Gesinnung und Moralität / Was ist *doxa*? / Gewohnheit und Gewissheit / Gewohnheit schafft die Gesinnung / Gesinnungsgleichheit / Ein freier Wille, der sich selbst will / Familie, Stand und Staat / Gemeinsam Stehen lernen, wie man stehen soll / Korporationsgeist – Staatsgeist / Die Korporation ist mehr als sie selbst / Wahre Gefühle / Der organische Inhalt der Gesinnung / Gesinnung als *Answerability to my-neighbour-with-an-unconscious* / Vielheiten / Der Pöbel als bloße Partikularität des Meinens? / Die A-Sozialität des Pöbels / Das Negative überhaupt / Der Pöbel eine materialistische Figur / Die Gesinnung, die keine ist / *Populus-Pöbel-Vulgus* / Die Phantasie des Sittlichen / Zustand und Aktivität der Auflösung / Das Objekt einer reinen Implikation / »Stöße auf den Kopf, wie von einer unsichtbaren Hand«

11. Rechtlos, Pflichtlos – Pöbel, Recht ohne Recht oder das Un-Recht 187
 Verwirklichte Freiheit – verrechtlichte Freiheit / abstrakte Freiheit und abstraktes Recht / Drei Momente des Eigentums / Was bedeutet von Recht und Pflicht entbunden zu sein? Der Körper als unmittelbarer Besitz und williges Organ / Hat der Pöbel einen Körper? Der Pöbel als körperloses Organ ist die Gleichzeitigkeit der Möglichkeit und Unmöglichkeit seines Erscheinens / Unbefangenes Unrecht, Betrug und Verbrechen und ihre Urteilsformen / Der Pöbel als unendlich-unendliches Urteil / Recht ohne Recht als Un-Recht / ein unmögliches Recht als Recht des Unmöglichen / Un-Recht jenseits von Recht und Unrecht und jenseits von Gut und Böse / Un-Recht auf Gerechtigkeit
12. Das Nichts wollen oder nicht mehr wollen.
 Der Pöbel als Wille und Vorstellung? 203
 Die Konstitution des freien Willens / Abstrakter Verstand und das Nichts wollen, Exkurs: Hegels Kritik der Französischen Revolution: die Furie des Verschwindens / Politischer Fanatismus / Pöbel und Französische Revolution? / Die Passivität des Pöbels: Wollen vs. Willen / Un-Recht als Wollen und Freiheit unter Bedingungen / Un-Recht oder: unbestimmte Gleichheit? Sich selbst als Nichts wollen und Sich selbst als Alles wollen / Fünf Bestimmungen eines pöbelhaften Wollens / Pöbel-Politik: Politik der Gleichheit vs. Politik der Freiheit
13. Der alleinige Zweck des Staates und der Pöbel als unorganische Menge 219
 Einheit und Vielheit im Hegel'schen Staat / Die Vielheit jenseits des Staates / Die Formlosigkeit der formlosen Masse / Pöbel und Menge / Die elementarische Gewalt und Sprache der Menge / Welche Elemente hat die Pöbel-Menge? Exkurs: Intensionale und Extensionale Mengenbegriffe / Die Pöbel-Menge hat keine Elemente und ist daher ein Teil aller Elemente / Hegels Namenstheorie / Von der Erinnerung zum Gedächtnis / Logik der Abkürzung und Logik der Erklärung / »Dies ist dann der Pöbel...« / Pöbel: ein Name von Nichts, Pöbel als Name der Leere
14. Schluss: Hegels Pöbel – Hegels Unmöglichkeit 241
 Hegel und die Unmöglichkeit / Der Pöbel als Ununterscheidbares / Eine Gleichheit »vor« dem Staat / Der unmögliche Wille, der Unmögliches will / Gleichheit vor Freiheit / Die Denkbarkeit einer anderen Politik / Der Einbruch der Politik in die Philosophie

8 Inhalt

15. Ausblick: Anmerkungen zum Angelo-Humanismus und zur Proletariatskonzeption des frühen Marx 247

Vom Pöbel zum Proletariat / Luxus-Pöbel und Proletariat: oder wer ist der wirkliche Pöbel? / Das Proletariat als »völliger Verlust des Menschen« / Die Notwendigkeit der Entfremdung / Der Mensch als Un-Wesen / Die Kommunistische Aktion und das Gattungswesen Mensch / Leben lebendes Leben / Eine materialistische Bestimmung des Engels / Marx' Angelo-Humanismus

Dank 263

Siglen 265

Literatur 267

Personenverzeichnis 277

Die Politik der Negativität

Vorwort von Slavoj Žižek

Frank Rudas *Hegels Pöbel* ist eines dieser bemerkenswerten Bücher, die, obwohl sie auf ein spezifisches Thema fokussiert sind, implizit die fundamentalsten philosophischen Fragen behandeln: in seinem *close reading* der wenigen Paragraphen über den *Pöbel* in Hegels *Rechtsphilosophie* kristallisiert sich tatsächlich nicht nur der weite Bereich, den man »Hegels Politik« nennt, sondern auch das entscheidende Thema des post-hegelianischen Bruchs in der Geschichte der Philosophie.

Dieser Bruch hat zwei Aspekte, die man nicht verwechseln darf: die Behauptung der Positivität des tatsächlichen Seins im Gegensatz zur begrifflichen Vermittlung und die Behauptung einer reinen Wiederholung, die nicht in der idealistischen Bewegung der *Aufhebung* enthalten sein kann. Obwohl der erste Aspekt viel mehr im Vordergrund stand, bezeugt gerade der zweite eine wahre philosophische Revolution. Es gibt keine Komplementarität zwischen diesen beiden Aspekten, sie schließen sich gegenseitig aus: *Wiederholung beruht auf der Blockierung direkter positiver Affirmation*, wir wiederholen, weil es unmöglich ist, direkt zu affirmieren. Eine weitere Achse des Gegensatzes dieser beiden Aspekte liegt zwischen Endlichkeit und Unendlichkeit: Das große Motiv der post-hegelianischen Behauptung des tatsächlichen Seins ist die Betonung des Materialen, Aktualen, der Endlichkeit, während der Wiederholungszwang eine obszöne Unendlichkeit/»Unsterblichkeit«, nicht die spirituelle Unsterblichkeit, sondern die Unsterblichkeit von »Geistern«, von lebenden Toten einführt.

Wenn jedoch der Todestrieb/Wiederholungszwang das Herz der Negativität ist, wie müssen wir dann Freuds berühmte Behauptung lesen, dass das Unbewusste (wie es vom Traumuniversum veranschaulicht wird) keine Verneinung kennt? Allzu leicht lässt sich diese Behauptung empirisch widerlegen, indem man bemerkt, Freud habe wenige Seiten nachdem er sie aufstellt eine Reihe von Arten dafür angeführt, wie Träume bestimmte Zustände negieren. Freuds Beispiel der *Verneinung* (wenn ein Patient sagt »Ich weiß nicht, wer die Frau ist, die in meinen Träumen erscheint, aber eine Sache ist sicher – sie ist nicht meine Mutter!«, sollte man diese Behauptung als eine eindeutige Bestätigung interpretieren, dass die Frau im Traum die Mutter des Patienten ist) bleibt an dieser Stelle treffend: Die Negation gehört hier dem Niveau des Bewussten/Vorbewussten an, es ist für das bewusste Subjekt ein Weg, die unbewusste inzestuöse Fixierung einzugestehen. Die Hegel'sche Negation als universalisierende Beseitigung des besonderen Inhalts (d.h. als Negation des empirischen Reichtums eines Objekts in dessen Namen), diese der Idealisierung inhärente Gewalt ist das, was im Freud'schen Unbewussten fehlt. Jedoch gibt

es eine merkwürdige Negativität, die auch die gesamte Sphäre des Unbewussten durchzieht, von der brutalen Aggressivität über die Selbst-Sabotage zur Hysterie und ihrer grundlegenden Erfahrung hinsichtlich jeden Objekts, der Erfahrung des *ce n'est pas ça*, so dass es so ist, als ob (Freuds Einsicht entsprechend, dass die Vielheit der Phalli ein Zeichen der Kastration ist) die Suspension der Negation mit ihrer Vervielfachung bezahlt wird. Was ist die Grundlage und der Status dieser alles durchziehenden »Negativität«, die sich der logischen Form der Negation entzieht? Vielleicht ist eine Art, dieses Problem zu lösen, Negation selbst als positive Tatsache zu lesen (in der gleichen Weise, in welcher in einem differenziellen System die Abwesenheit selbst ein positives Merkmal sein kann, oder, um die bekannteste Zeile der Sherlock Holmes Geschichten anzuführen, die Tatsache, dass der Hund nicht gebellt hat, ist in sich selbst ein merkwürdiger Zwischenfall). Der Unterschied zwischen dem Bewusst/Vorbewusst-System und dem Unbewussten ist also nicht einfach nur, dass es eine Negation im Bewusst/Vorbewusst-System gibt, während das Unbewusste zu primitiv ist, um die Funktion der Negation zu kennen. Es ist vielmehr so, dass das Bewusste/Vorbewusste nur die negative Seite der Negation wahrnimmt, d.h. dass es Negation nur in ihrer negativen Dimension sieht (etwas fehlt, usw.) und von dem positiven Raum, den diese Negation eröffnet, nichts weiß.

Freud stellt eine ganze Reihe, ein System gar von Negationen im Unbewussten auf: Ausstoßung, Verwerfung, Verdrängung, noch geschieden in Ur-Verdrängung und »normale« Verdrängung, Verleugnung, Verneinung, bis hin zur komplexen Weise, in der Anerkennung als eine Art der Verneinung funktionieren kann, wie es bei der so genannten »Isolierung« der Fall ist, bei der eine traumatische Tatsache anerkannt, aber von ihrem libidinösen-symbolischen Kontext isoliert wird. Objekte und Signifikanten, die auf irgendeine Art teilweise mit ihrem eigenen Mangel zusammenfallen, machen das Schema noch komplexer: Für Lacan ist der Phallus selbst der Signifikant der Kastration (dies führt all die Paradoxien des Signifikanten des Mangels des Signifikanten ein, d.h. wie der Mangel eines Signifikanten selbst in einem Signifikanten dieses Mangels »geäußert« wird), ganz zu schweigen vom *objet petit a*, der Objekt-Ursache des Begehrens, das nichts als die Verkörperung des Mangels, ihr Platzhalter, ist. Die Beziehung zwischen Objekt und Mangel ist umgewendet: Weit davon entfernt, dass der Mangel auf den Mangel eines Objekts reduzierbar wäre, ist das Objekt selbst die gespenstische Positivierung des Mangels. Und man muss diesen Mechanismus in eben jene (prä-)ontologische Grundlage allen Seins extrapolieren: Die primordiale Geste der Schöpfung ist nicht die eines exzessiven Gebens, einer Behauptung, sondern die negative Geste eines Entzugs, eines Abzugs, der allererst den Raum für die Schöpfung positiver Entitäten öffnet. So »gibt es vielmehr etwas, denn nichts«: Um bei etwas anzukommen, muss man *vom Nichts sein(e) Nichts(heit) selbst abziehen*, d.h. man muss den primordialen prä-ontologischen Abgrund »als solchen«, ALS NICHTS setzen, so dass im Gegensatz zu (oder vor dem Hintergrund von) Nichts, etwas erscheinen kann.

Das zugrundeliegende Problem ist hier, welche dieser Negationen die primordiale ist, d.h. welche den Raum für alle anderen eröffnet. Aus lacanianischer Perspektive mag als naheliegendster Kandidat die berühmt-berüchtigte »symbolische Kastration« erscheinen, der Verlust, der den Raum der Symbolisierung eröffnet und aufrechterhält – erinnern sie sich, dass der Name-des-Vaters der Träger der symbolischen Kastration ist, wie Lacan mit der französischen Homonymie zwischen *le Nom-du-Père* (dem Namen des Vaters, F.R.) und *le Non-Du-Père* (dem Nein des Vaters, F.R.) spielt. Aber es scheint produktiver, einem radikaleren Weg des Denkens zu folgen, jenseits des Vaters (*père*) zu dem, was noch schlimmer (*pire*) ist. Der naheliegendste Kandidat für dieses »schlimmer« ist erneut der Todestrieb, eine Art freudianisches Korrelat für das, was Schelling die primordiale »Contraction« nennt, die starrsinnig sich wiederholende Fixierung eines kontingenten Objekts, die das Subjekt vom direkten Eintauchen in die Realität abzieht.

Trieb als solcher ist Todestrieb – nicht in dem Sinn, dass er sich nach einer universalen Negation/Auflösung aller Besonderheit sehnt, sondern im Gegenteil in dem Sinn des »spontanen« Lebens-Flusses von Erzeugen und Verderben, der an irgendeiner akzidentiellen Besonderheit »hängen bleibt« und endlos um sie herum zirkuliert. Wenn Leben ein Lied auf einer alten LP ist (was es definitiv nicht ist), taucht der Trieb auf, wenn wegen eines Kratzers auf der Oberfläche der LP die Nadel hängen bleibt und das gleiche Bruchstück des Liedes wiederholt wird. Die tiefste spekulative Einsicht ist, dass eine Universalität nur emergieren kann, wenn der Fluss der Besonderheit an einem singulären Moment hängen bleibt. Und dieser Freud'sche Begriff des Triebes bringt uns zu der radikalen Ambiguität von Hegels Dialektik: Folgt sie der Logik des Triebes oder nicht? Hegels Logik ist eine Logik der Reinigung, des »(Sich-)Ablösens« (*un-stucking*): Selbst wenn ein Subjekt seine ganze libidinöse Anlage in ein kontingentes Bruchstück des Seins legt (»Ich bin bereit, dafür alles zu riskieren!«), ist dieses kontingente Bruchstück – das Lacan'sche *objet a* – in seiner indifferenten Zufälligkeit ein Operator der Reinigung, des »(Sich-)Ablösens« von allem (anderen) besonderen Inhalt – auf Lacanianisch: Dieses Objekt ist eine Metonymie des Mangels. Das Begehren des Subjekts ist hier die transzendente Leere und das Objekt ist ein kontingenter ontischer Füllstoff dieser Leere. Innerhalb des Triebes hingegen ist das *objet a* nicht nur die Metonymie des Mangels, nicht nur ein kontingenter ontischer Füllstoff eines Mangels. Während der Trieb ein Modus des Hängenbleibens an einem kontingenten mangelhaften Objekt ist, ist die dialektische Negativität der andauernde Prozess der Ablösung alles besonderen Inhalts: Genießen (*jouissance*) »stützt sich« auf etwas, hält an seiner Besonderheit fest – dies ist, was in Hegel fehlt, und in Freud wirksam ist.

Es gibt gute Gründe, das Freud'sche Unbewusste mit dem Selbstbewusstsein als Selbstreflexivität zu verbinden: »Selbstbewusstsein ist ein Objekt«, d.h. in einem Objekt-Symptom registriere ich auf reflexive Weise die Wahrheit über mich, die meinem Bewusstsein nicht zugänglich ist. Das ist aber noch nicht ganz das Gleiche wie das Hegel'sche Unbewusste: Es ist ein besonderes (singuläres) Unbewusstes,

eine Art kontingentes Transzendental, ein kontingenter *Sinthom*-Knoten, der das Universum des Subjekts zusammenhält. In deutlichem Unterschied zu diesem Freud'schen Unbewussten ist das Hegel'sche Unbewusste formal: Es ist die Form der Äußerung, die in dem geäußerten Inhalt unsichtbar ist; es ist systemisch, nicht eine kontingente *bricolage* lateraler Verbindungen (was Lacan *lalangue* nennt), d.h. es befindet sich in der universalen symbolischen Form, auf die sich das Subjekt unwissentlich verlässt, nicht in dem kontingenten »pathologischen« Begehren, das in den Versprechern durchsickert. Hegels Unbewusstes ist das Unbewusste des Selbstbewusstseins selbst, seine eigene notwendige Nicht-Transparenz, das notwendige Übersehen seiner eigenen FORM (»das Formelle«) in dem Inhalt, dem es gegenübersteht. Unbewusst ist die universale Form des besonderen Inhalts: Wenn Hegel sagt, dass die Wahrheit in dem liegt, was ich sage, nicht in dem, was ich (zu sagen) meine, meint er die Universalität der Bedeutung der Worte im Gegensatz zur besonderen Intention.

Die Beziehung zwischen Hegels Negativität und Freuds Todestrieb (oder Wiederholungszwang) ist folglich eine sehr spezifische, jenseits ihrer (verborgenen) vollen Identität: Worauf Freud mit seinem Begriff des Todestribs – genauer, mit der entscheidenden Dimension dieses Begriffs, für die Freud selbst blind war, denn er hat nicht bemerkt, was er entdeckte – gezielt hat, ist der »nicht-dialektische« Kern der Hegel'schen Negativität, der reine Trieb zu wiederholen, ohne irgendeine Bewegung der Aufhebung/Idealisierung. Das Paradox hier ist, dass reine Wiederholung (im Gegensatz zu Wiederholung als idealisierender Aufhebung) genau durch ihre *Unreinheit* aufrechterhalten wird, durch die Beharrlichkeit eines kontingenten »pathologischen« Elements, an dem die Wiederholung hängen bleibt.

In der Kierkegaard-Freud'schen reinen Wiederholung trifft die dialektische Bewegung der Sublimierung folglich auf sich selbst, auf ihren eigenen Kern, außerhalb ihrer selbst, in der Gestalt eines »blinden« Wiederholungszwangs. Und hier sollte man das große Hegel'sche Motto der Verinnerlichung der äußeren Hindernisse geltend machen: Indem sie, die blinde nicht-aufhebbare Wiederholung, ihr äußeres Gegenteil bekämpft, bekämpft die dialektische Bewegung ihren eigenen abgründigen Grund. In anderen Worten ist die äußerste Geste der Versöhnung, den bedrohlichen Exzess der Negativität im Kern des Subjekts selbst zu erkennen. Dieser Exzess hat bei Hegel verschiedene Namen: die »Nacht der Welt«, die Notwendigkeit des Kriegs, des Wahnsinns, usw. Und vielleicht gilt das Gleiche für den Gegensatz zwischen Hegel'scher und Freud'scher Negativität: genau insofern als es eine unüberbrückbare Kluft zwischen ihnen gibt (die Hegel'sche Negativität idealisiert, vermittelt/»hebt« allen besonderen Inhalt in den Abgrund ihrer Universalität »auf«, während die Negativität des Freud'schen Triebs im Hängenbleiben an einem kontingenten besonderen Inhalt ausgedrückt wird), die Freud'sche Negativität stellt (ziemlich buchstäblich) die »materiale Grundlage« für die idealisierende Negativität bereit – um es in etwas vereinfachten Begriffen zu sagen, jede idealisierende/universalisierende Negativität muss einem singulären kontingenten »patho-

logischen« Inhalt anhängen, der als ihr »Sinthom« im lacanianischen Sinn dient (wenn dieses *sinthom* entwirrt/aufgelöst wird, verschwindet die Universalität). Das beispielhafte Modell dieser Verbindung ist natürlich Hegels Herleitung der Notwendigkeit der erblichen Monarchie: Der vernünftige Staat als universale Totalität, die allen besonderen Inhalt vermittelt, muss in der kontingenten »irrationalen« Figur des Monarchen verkörpert sein.

An genau dieser Stelle betritt Rudas Buch die Bühne: Er erkennt die gleiche Matrix in Hegels Umgang mit dem Pöbel – Hegel bemerkt nicht, dass der Pöbel, gerade durch seinen Status als zerstörerischer Exzess der sozialen Totalität, die »reflexive Bestimmung« der Totalität als solcher ist, die unmittelbare Verkörperung ihrer Universalität, das besondere Element, in dessen Gestalt die soziale Totalität sich selbst unter ihren Elementen begegnet, und als solches der entscheidende Bestandteil ihrer Identität. (Man muss die dialektische Finesse dieses letzten Befundes bemerken: Was die Identität einer sozialen Totalität als solcher »vernäht«, ist genau das »ungebundene« (*free-floating*) Element, das jede fixierte Identität jeglicher intra-sozialer Elemente auflöst.) Man kann sogar eine Verbindung zwischen Hegels residualem Antisemitismus und seiner Unfähigkeit, reine Wiederholung zu denken, herstellen: Wenn er sein Missfallen über die Juden ausdrückt, die stur an ihrer Identität festhalten anstatt wie andere Nationen »sich vorwärts zu bewegen« und ihre Identität im geschichtlichen Fortschritt aufzuheben erlauben, ist sein Missfallen nicht in der Erkenntnis begründet, dass Juden in der Wiederholung des Gleichen gefangen bleiben?

Deswegen ist Ruda vollkommen im Recht, Hegels kurze Passage über den Pöbel als symptomatischen Punkt seiner ganzen Rechtsphilosophie, wenn nicht seines gesamten Systems zu lesen. Was den Begriff des Pöbels symptomatisch macht, ist, dass er einen notwendig produzierten »irrationalen« Exzess des modernen rationalen Staates beschreibt, eine Gruppe von Menschen, für die es innerhalb der organisierten Totalität des modernen Staates keinen Platz gibt, obwohl sie formal zu ihm gehören – als solches exemplifizieren sie perfekt die Kategorie des singulär Universalen (einem Singulären, das direkt einer Universalität einen Körper gibt und die Vermittlung durch das Besondere umgeht), die Kategorie dessen, was Rancière den »Teil ohne Anteil« des sozialen Körpers genannt hat. Wir können hier deutlich die Verbindung zwischen dem überaus politischen Thema des Status' des Pöbels und Hegels grundlegendem ontologischem Thema der Beziehung zwischen Universalität und Besonderheit sehen, d.h. das Problem, wie die Hegel'sche »konkrete Allgemeinheit« zu verstehen ist. Wenn wir die »konkrete Allgemeinheit« im gewöhnlichen Sinn der organischen Aufteilung des Allgemeinen in seine besonderen Momente verstehen, so dass Allgemeinheit kein abstraktes Merkmal ist, an dem Individuen direkt partizipieren, und die Teilnahme der Individuen an dem Allgemeinen immer durch besondere Netzwerke von Bestimmungen vermittelt ist, dann ist der entsprechende Begriff der Gesellschaft ein korporativer, d.h. ich nehme teil am Staat dadurch, dass ich meine besonderen Pflichten und Verpflichtungen

erfülle. Es gibt keine Bürger an sich, man muss ein Mitglied eines besonderen Standes sein (ein Bauer, ein Staatsbeamter, Mutter einer Familie, Lehrer, Handwerker...), um zur Harmonie des Ganzen beizutragen. Dies ist der Bradley'sche protofaschistische Hegel, der gegen den atomistischen Liberalismus (in dem Gesellschaft eine mechanische Einheit abstrakter Individuen ist) im Namen eines Staates als lebender Organismus antritt, in dem jeder Teil seine Funktion hat. In diesem Raum muss der Pöbel als irrationaler Exzess erscheinen, als eine Bedrohung der sozialen Ordnung und Stabilität, als Ausgestoßene, die ausgeschlossen sind und sich selbst von der »rationalen« sozialen Totalität ausschließen.

Aber ist es wirklich das, worauf Hegel mit seiner »konkreten Allgemeinheit« zielt? Ist der Kern der dialektischen Negativität nicht ein Kurzschluss zwischen der Gattung und (einer) ihrer Arten, so dass die Gattung als eine ihrer eigenen Arten erscheint, die sich anderen entgegensetzt und eine negative Beziehung mit ihnen eingeht? In diesem Sinn ist konkrete Allgemeinheit genau eine Allgemeinheit, die sich selbst in Gestalt eines singulären Moments, dem aller besondere Inhalt fehlt, unter ihre Arten einschließt – kurz, es sind genau jene, die (wie der Pöbel) ohne eigenen Platz in dem sozialen Ganzen sind, die für die universale Dimension der Gesellschaft stehen, die sie hervorbringt. Deswegen kann der Pöbel nicht abgeschafft werden, ohne radikal das gesamte soziale Gefüge zu transformieren – und Hegel ist das vollkommen bewusst. Während er eine Reihe von Maßnahmen anführt, das Problem zu lösen (Polizeikontrolle und -repression, Wohltätigkeit, Export des Pöbels in die Kolonien...), gesteht er selbst, dass diese nur sekundäre Mittel der Linderung sind, die das Problem nicht wirklich lösen – nicht weil das Problem zu schwierig ist (d.h. weil es nicht genug Reichtum in der Gesellschaft gäbe, um die Armen zu versorgen), sondern weil es zu viel exzessiven Reichtum gibt – je reicher die Gesellschaft ist, desto mehr Armut produziert sie.

Hegel ist natürlich klar, dass objektive Armut nicht ausreicht, um den Pöbel hervorzubringen: Diese objektive Armut muss subjektiviert werden, in eine »Gesinnung« gerändert werden, als radikale Ungerechtigkeit erfahren werden, damit das Subjekt keine Pflicht und Verpflichtung gegenüber der Gesellschaft empfindet. Hegel lässt keinen Zweifel daran aufkommen, dass diese Ungerechtigkeit eine reale ist: die Gesellschaft hat die Pflicht, die Bedingungen für ein würdevolles, freies, autonomes Leben all ihrer Mitglieder zu garantieren – dies ist ihr Recht und wenn es ihnen verwehrt wird, haben sie auch keine Pflichten gegenüber der Gesellschaft. Es gibt hier aber eine tiefgreifende Ambiguität und Oszillation in Hegels Argumentation. Er scheint zunächst die Armen selbst dafür anzuklagen, dass sie ihre Position als die des Pöbels subjektivieren, d.h. dass sie das Prinzip der Autonomie, das Subjekte verpflichtet, ihre eigene Subsistenz durch ihre eigenen Arbeit zu sichern, aufgeben und dass sie es als ihr Recht ausgeben, von der Gesellschaft Mittel für ihr Überleben zu empfangen. Dann ändert er subtil den Ton und hebt hervor, dass, im Gegensatz zur Natur, der Mensch Rechte gegen die Gesellschaft geltend machen kann, weswegen Armut nicht einfach nur eine Tatsache ist, sondern

ein Unrecht, das eine Klasse einer anderen antut. Es gibt außerdem ein subtiles *non sequitur* in seiner Argumentation: Er geht direkt von der Empörung gegen die Reichen/Gesellschaft/Regierung zum Mangel an Selbstrespekt über (der in der Forderung, ohne dafür zu arbeiten von der Gesellschaft Subsistenzmittel zu empfangen, impliziert ist) – der Pöbel ist irrational, weil er ein erträgliches Leben fordert, ohne dafür zu arbeiten und auf diese Weise das grundlegende moderne Axiom, dass Freiheit und Autonomie in der Arbeit der Selbstvermittlung basieren, leugnen. Folglich, um Ruda zu zitieren, kann das Recht, ohne Arbeit zu subsistieren »nur unvernünftig erscheinen, da er [Hegel, S.Ž.] den Begriff des Rechts mit dem des freien Willens verbindet, der nur ein solcher sein kann, wenn er sich selbst durch Tätigkeit objektiv gegenständlich wird. Ein Recht auf Subsistenz ohne Tätigkeit zu beanspruchen und zugleich dieses Recht allein für sich in Anspruch zu nehmen, bedeutet für Hegel demgemäß ein Recht zu beanspruchen, das weder die Allgemeinheit noch die objektive Geltung eines Rechts haben kann. Das Recht, das der Pöbel beansprucht, ist für Hegel daher ein *Recht ohne Recht* und er bestimmt in der Folge den Pöbel als diejenige Partikularität, die sich damit auch noch vom wesentlichen Zusammenhang von Recht und Pflicht entbindet.«

Aber Empörung ist nicht das Gleiche wie der Mangel an Selbstrespekt: Er bringt nicht automatisch die Forderung, ohne Arbeit versorgt zu werden, hervor. Empörung kann ebenso ein direkter Ausdruck von Selbstrespekt sein: Da der Pöbel notwendig als Teil des sozialen Prozesses der (Re-)Produktion des Reichtums produziert wird, ist es die Gesellschaft selbst, die ihm das Recht zur Teilnahme am sozialen Universum der Freiheiten und Recht verwehrt – ihm wird das Recht, Rechte zu haben, verwehrt, d.h. sein »Recht ohne Recht« ist eigentlich ein Meta-Recht oder ein reflexives Recht, ein universales Recht, Rechte zu haben, in der Position zu sein, als ein freies autonomes Subjekt zu handeln. Die Forderung, ein Leben ohne Arbeit ermöglicht zu bekommen, ist folglich eine (möglicherweise oberflächliche) Form der Erscheinung der grundlegenden und in keiner Weise »unvernünftigen« Forderung, eine Chance zu bekommen, als ein autonomes, freies Subjekt zu handeln, in das Universum der Freiheiten und Verpflichtungen eingeschlossen zu sein. In anderen Worten, weil die Mitglieder des Pöbels von der universalen Sphäre des freien, autonomen Lebens ausgeschlossen wurden, ist ihre Forderung selbst universal – so enthält »das von ihm angerufenen *Recht ohne Recht* eine latent universale Dimension [...] und bleibt keineswegs bloß partikular. Es ist damit als partikular artikuliertes ein Recht, das jeden Beliebigen latent betrifft, und gibt so den Blick frei auf eine Forderung nach Gleichheit jenseits der bestehenden, objektiven staatlichen Verhältnisse.«

Es gibt einen weiteren entscheidenden Unterschied, der hier eingeführt werden muss, ein Unterschied, der in Hegel nur latent vorhanden ist (in der Gestalt des Gegensatzes zwischen den beiden Exzessen der Armut und des Reichtums), den Ruda ausarbeitet: Mitglieder des Pöbels (d.h. jene, die von der Sphäre der Rechte und Freiheiten ausgeschlossen sind) lassen sich nun »in zwei Kategorien aufteilen:

Es gibt Arme und es gibt Spieler. Jeder Beliebige kann *unwillkürlich* arm werden, Spieler hingegen kann nur derjenige werden, der aufgrund einer *willkürlichen* Entscheidung seine selbstsüchtigen Interessen nicht durch Arbeit befriedigen will, sondern sich gänzlich auf die zufällige Bewegung der bürgerlichen Ökonomie verlässt und dabei erhofft, ebenso zufällig – etwa durch einen Gewinn an der Börse – seine Subsistenz sicher zu können.« Die exzessiv Reichen sind folglich auch eine Art des Pöbels in dem Sinn, dass sie die Regeln der Sphäre der Pflichten und Freiheiten verletzen (oder sich selbst von dieser ausschließen): sie fordern von der Gesellschaft nicht nur den Erhalt ihrer Subsistenz ohne Arbeit, für sie ist *de facto* ein solches Leben vorgesehen. Während Hegel die Position des Pöbels dafür kritisiert, dass sie die Position einer unvernünftigen Partikularität ist, die egoistisch ihre partikularen Interessen gegen die existierende und rational organisierte Allgemeinheit setzt, zeigt diese Differenzierung folglich, dass nur der reiche Pöbel unter Hegels Verdikt fällt: »Der reiche Pöbel ist, wie Hegel zu Recht urteilt, ein bloß partikularer, der arme hingegen enthält, gegen Hegels Einschätzung, als Partikularität eine latent universale Dimension, die noch der Allgemeinheit der Hegel'schen Sittlichkeitskonzeption in nichts nachsteht.«

Man kann folglich zeigen, dass im Fall des Pöbels Hegel inkonsistent in Bezug auf seine eigene Matrix des dialektischen Prozesses war und *de facto* von dem eigentlich dialektischen Begriff der Totalität auf ein korporatives Modell des sozialen Ganzen zurückfällt. Aber hat das zur Folge, dass wir hier nun den Übergang von Hegel zu Marx durchzuführen haben? Ist die Inkonsistenz aufgelöst, wenn wir den Pöbel mit dem Proletariat als »universelle Klasse« ersetzen? Man kann genau umgekehrt dafür argumentieren, dass die Position des »universellen Pöbels« vollkommen die Notlage heutiger neuer Proletarier beschreibt. Im klassischen marxistischen Dispositiv der Klassenausbeutung, treffen sich der Kapitalist und der Arbeiter als formal-freie Individuen auf dem Markt, als gleiche Subjekte derselben legalen Ordnung, als Bürger desselben Staates, mit den gleichen zivilen wie politischen Rechten. Heute löst sich dieser legale Rahmen der Gleichheit, diese geteilte Partizipation im zivilen und politischen Raum, durch das Aufkommen neuer Formen sozialer und politischer Exklusion allmählich auf: illegale Immigranten, Slumbewohner, Flüchtlinge, etc. Es ist als ob, neben dem Rückgang von Profit zu (Miet-)Zins, das existierende System prä-moderne Formen direkter Exklusion wiederbeleben muss, um weiter zu funktionieren – es kann sich nicht länger Ausbeutung und Herrschaft in der Form legaler und ziviler Autorität erlauben. In anderen Worten, während die klassische Arbeiterklasse genau durch ihre Teilnahme an der Sphäre der Rechte und Freiheiten ausgebeutet wird, d.h. während ihre *de facto* statthabende Versklavung durch genau die Form ihrer Autonomie und Freiheit realisiert wird, durch die Arbeit, die sie leisten, um ihre Subsistenz zu besorgen, wird dem heutigen Pöbel noch das Recht, durch Arbeit ausgebeutet zu werden, verwehrt, sein Status oszilliert zwischen dem eines Opfers, das durch wohlthätige humanitäre Hilfe versorgt wird, und dem eines Terroristen, der in Schach gehalten

oder vernichtet werden muss; und, genau wie von Hegel beschrieben, formuliert er manchmal seine Forderung als Forderung der Subsistenz ohne Arbeit (wie die Somalischen Piraten).

Man sollte hier die zwei Fehler Hegels (gemessen an seinen eigenen Standards) zusammenbringen, den Pöbel und den Sex, als Seiten der gleichen Beschränkung. Weit davon entfernt, die natürliche Grundlage des menschlichen Lebens abzugeben, ist die Sexualität genau der Bereich, in dem sich Menschen selbst von der Natur abtrennen: Die Idee einer sexuellen Perversion oder einer tödlichen sexuellen Leidenschaft ist dem tierischen Universum vollkommen fremd. Hier begeht Hegel (gemessen an seinen eigenen Standards) selbst einen Fehler: Er entwickelt nur, wie im Kulturprozess die natürliche Substanz der Sexualität kultiviert, aufgehoben, vermittelt wird – wie wir Menschen nicht länger Liebe zur Fortpflanzung machen, wie wir in einen komplexen Prozess der Verführung und Heirat hineingezogen werden, durch den die Sexualität ein Ausdruck des geistigen Bandes zwischen einem Mann und einer Frau wird, etc. Jedoch entgeht Hegel, wie, sobald wir im Bereich des Menschlichen sind, die Sexualität nicht nur transformiert/zivilisiert, sondern viel radikaler *in ihrer eigenen Substanz verändert wird*: Sie ist nicht länger der instinktive Trieb zu reproduzieren, sondern ein Trieb, der sein natürliches Ziel (Reproduktion) verhindert und dadurch in eine unendliche, wirkliche meta-physische, Leidenschaft explodiert. Das Kultur-Werden der Sexualität ist folglich nicht das Kultur-Werden der Natur, sondern der Versuch, den eigentlich un-natürlichen Exzess der meta-physischen Leidenschaft zu domestizieren. DAS ist die eigentlich dialektische Umkehrung der Substanz: Der Moment, in dem der unmittelbare substantielle (»natürliche«) Ausgangspunkt nicht nur behandelt/transformiert, vermittelt/kultiviert, sondern in seiner eigensten Substanz verändert wird. Wir arbeiten nicht nur an der Natur und transformieren sie folglich – in einer Geste retroaktiver Umkehrung wird die Natur selbst radikal in ihrer »Natur« verändert. (In homologer Weise wird, sobald wir den Bereich der legalen, zivilen Gesellschaft betreten, die vorhergehende Stammesordnung der Ehre und Rache ihrer Nobilität beraubt und erscheint plötzlich als gewöhnliche Kriminalität.) Deswegen verstehen die Katholiken, die darauf insistieren, dass nur Sex zu Zwecken der Fortpflanzung menschlich und Geschlechtsverkehr aus Lust tierisch ist, überhaupt nicht, worum es geht, und landen dabei, die Animalität des Menschen zu feiern.

Unser Rat an den Leser von Rudas Buch ist deswegen: Du hältst einen Klassiker in Deinen Händen, also lass Dich von dem Wirbel hinter dem »marginalen« Thema des *Pöbels* verschlucken – auf diese Weise wirst Du den riskanten Bereich authentischen Denkens betreten.

1.

Einleitung: Vom Pöbel zum Proletariat

»Ich glaube, was wir Hegel grundsätzlich verdanken, ist ein gewaltiges Nachdenken über das Negative.«¹

»Der war nie der schlechteste Leser, welcher das Buch mit despektierlichen Randglossen versah.«

(ADSH, S. 373)

Das vorliegende Buch beginnt mit einer Fiktion. Ein solcher Anfang mag ungewöhnlich scheinen, könnte man doch erwarten, dass eine Untersuchung der Hegel'schen *Rechtsphilosophie* ihren Weg in die Tiefen der Hegel'schen Texte von einem anderen, rechtschaffeneren Ausgangspunkt aus zu bahnen suchte. Doch setzt die Ausgangsfiktion des vorliegenden Buches weder bei etwas schlicht Irrealem, noch bei etwas Vorgetäuschem an. Vielmehr ist sie dem Versuch geschuldet, einer Problemlage gerecht zu werden, die schon Adorno in einem anderen Kontext diagnostizierte. Seine Vorlesung zur Einführung in Kants *Kritik der reinen Vernunft* am 12. Mai 1959 beginnt Adorno mit folgender Bemerkung: »Lassen sich mich mit der Fiktion beginnen, dass Sie von der ›Kritik der reinen Vernunft‹ noch nichts wissen.«² Er setzt seine Ausführungen fort, indem er darauf verweist, dass eine solche Fiktion »legitim und illegitim zugleich«³ ist. Sie ist illegitim, da jeder »irgend etwas davon gehört hat«, so

»haben [alle, F.R.] sicherlich vernommen, daß die Kantische Kopernikanische Wendung darin bestanden hat, daß diejenigen Momente der Erkenntnis, die man früher bei den Gegenständen, den ›Dingen an sich‹ gesucht hat, in das Subjekt, als in die Vernunft [...] verlegt worden seien.«

¹ Alain Badiou, *Entretien avec Christine Goémé*, France Culture 10.2.95.

² Theodor W. Adorno, *Kants ›Kritik der reinen Vernunft‹* (1959), in: ders., *Nachgelassene Schriften*, hg. von Rolf Tiedemann, Abteilung IV: *Vorlesungen*, Bd. 4, Frankfurt a. M. 1995, S. 9.

³ Ebd.

Eine solche Fiktion ist aber zugleich, so Adorno weiter, legitim, da »die üblichen Formeln, auf die man die Philosophien zu bringen pflegt, [dazu, F.R] tendieren [...], die Werke zu verdinglichen, zu verhärten und eine genuine Beziehung zu ihnen eigentlich zu erschweren.«⁴

Die Fiktion, mit der diese Arbeit beginnt, teilt die Diagnose Adornos, dass die üblichen Formeln, auf die man philosophische Werke oder auch die Beziehung zwischen unterschiedlichen Denkern in der Philosophie bringt, eine Verhärtung der Werke hervorbringen, die es erschweren, sich ihrem jeweiligen Einsatz und zugleich dem, was zwischen zwei Denkern auf dem Spiel steht, zu nähern. Ein spezifisches Gewicht erhält diese Diagnose, wenn man sie auf denjenigen Bereich der Philosophie bezieht, den man gewöhnlich »die politische Philosophie« nennt. Denn wie kann man sich den Werken derjenigen politischen Denker – etwa denjenigen Hegels oder Marx' – nähern, die als erste eine Theorie der Verdinglichung entworfen haben, wenn der Zugang zu ihren Werken selbst durch eine solche Verdinglichung erschwert wird? Die Ausgangsfiktion des vorliegenden Buches dient, wie die Adorno'sche, dazu, diese Verhärtung philosophischer Werke aufzubrechen und fungiert als ein Instrument gegen ihre Verdinglichung. Der konkrete Einsatzpunkt der Fiktion des vorliegenden Buches ist das Verhältnis von Hegel zu Marx. Es beginnt mit der Fiktion, dass »wir« noch nichts vom Übergang des einen zum anderen wissen.

Auch diese fiktive Annahme ist legitim und illegitim zugleich. Dass sie illegitim ist, erscheint offensichtlich, handelt es sich doch bei diesem Übergang um eine der meist thematisierten und diskutierten Problemkonstellationen der Geschichte der modernen Philosophie.⁵ So existieren unzählige Werke, die diesen Übergang in mannigfacher Weise durchdacht haben und jedem, der sich mit der »politischen Philosophie« beschäftigt, sind Versionen der berühmten Formel des Übergangs bekannt, wie etwa: Mit Hegel steht die Dialektik noch auf dem Kopf, Marx stellt sie auf die revolutionären Füße; der Übergang von Hegel zu Marx ist ein Übergang vom Idealismus zum Materialismus; von einer idealistischen Theorie des Staates zur Kritik der politischen Ökonomie usw. Ihnen allen ist aber, so meine Ausgangshypothese, das eigen, was Adorno an den »üblichen Formeln« kritisierte. Sie tendieren dazu, den Zugang zu den Werken zu erschweren, indem sie den ihnen eigenen philosophischen Einsatz und Einsatzpunkt verstellen.⁶ So wusste etwa »[d]ie marx-

⁴ Ebd.

⁵ Die Reihe der Autoren, die sich in unterschiedlichster Weise mit diesem Übergang beschäftigt haben und deren Werke ich hier nicht angebe, reicht von Althusser bis Žižek.

⁶ Einer der bekanntesten Kritiker der Verstellung dessen, was zumindest in den Werken Marx' gedacht wurde, ist Lenin. So beginnt dessen *Staat und Revolution* mit einer vehementen Kritik an den »Bearbeitungen des Marxismus.« Vgl. Wladimir I. Lenin, *Staat und Revolution. Die Lehre des Marxismus vom Staat und die Aufgaben des Proletariats in der Revolution* (1917), in: ders., *Werke in 40 Bänden*, hg. vom Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der KPdSU, Ost-Berlin 1955–1989, Bd. 25, S. 393–507, hier: S. 397. Eine Kommentierung des Lenin'schen Versuchs der Entstellung

istische Tradition [...] über die Beziehung von Marx und Hegel kaum mehr zu sagen, als daß Marx die Hegel'sche Dialektik umgestülpt, bzw. vom Kopf wieder auf die Füße gestellt habe.«⁷

Daher geht die vorliegende Arbeit von der Annahme aus, dass diese Formeln des Übergangs Teil einer philosophischen Doxa (geworden) sind, die dasjenige, was mit und im Übergang von Hegel zu Marx und dem Verhältnis beider zueinander auf dem Spiel steht, verstellt, verhärtet und verdinglicht. Der Effekt dieser Verdinglichung tritt deutlich in der Behandlung dieses Übergangs als ausschließlich philosophischem Problem hervor. Dem Übergang von Hegel zu Marx wird dabei die Form einer Frage verliehen, mit der sich allein die ›politische Philosophie‹ als Verwalterin ihrer eigenen Geschichte zu beschäftigen hat. Dabei wird von einer Annahme ausgegangen, dass »die Politik – oder besser noch *das Politische* – [...] eine objektive, ja invariante Gegebenheit der universalen Erfahrung« sei, und dass es die Aufgabe des Philosophen sei, »im Register der Philosophie«⁸ seine Wesenszüge zu artikulieren. Das Verhältnis von Hegel und Marx wird auf diese Weise als ein Verhältnis zwischen zwei philosophischen Positionen bestimmt, die bereits deswegen kommensurabel sind, da sie sich im gleichen Register, dem der Philosophie, begegnen oder gegenüberstehen. Hegel und Marx werden zu Philosophen des Politischen und die Beziehung des einen zum anderen zu einer Frage der Philosophie und ihrer Kategorien. So wird aber auch angenommen, dass sich die Politik als invariante, objektive Gegebenheit in einer Weise präsentiert, die zulässt, dass der – idealistische oder materialistische – Philosoph sich ihr mit einer Geste denkerischer Souveränität zuwendet und ihr stets stabiles Wesen enthüllt. Die Differenz zwischen Hegel und Marx ist aus der Perspektive der ›politischen Philosophie‹ ein Unterschied zweier philosophischer Positionen, einer Differenz der Theorien. Die Politik oder *das Politische* ist eine Kategorie der Philosophie und der Übergang von Hegel zu Marx ist ein Übergang von einer philosophischen Position zu einer weiteren: ein Übergang von (politischer) Philosophie zu (politischer) Philosophie *innerhalb* der Philosophie. Wie man die Differenz von Hegel zu Marx verstehen kann, wird damit zu einer Frage der Philosophie in und an sich selbst. Die Philosophie ist die einzige, die in dieser Angelegenheit spricht, fragt und antwortet.

Aus dieser Diagnose bezieht die Ausgangsfiktion der vorliegenden Arbeit ihre Legitimität. Denn, um die alte Frage, wie man den Übergang von Hegel zu Marx denken kann, erneut zu stellen, ist es notwendig, sie zu deplatzen und von dem

habe ich unternommen in: Frank Ruda, »Was ist ein Marxist? Lenins Wiederherstellung der Wahrheit des Namens«, in: Sylvia Sasse/Tatjana Petzer/Sandro Zanetti (Hg.), *Namen. Benennung, Verehrung, Wirkung (1850–1930)*, Berlin 2009, S. 225–242.

⁷ Solange Mercier-Josa, *Übergänge von Hegel zu Marx. Philosophie, Ideologie und Kritik*, Köln 1989, S. 151.

⁸ Alain Badiou, *Über Metapolitik*, Berlin 2003, S. 25. Eine überzeugende Kritik an der ›politischen Philosophie‹, der ich hier implizit folge, formuliert Badiou überdies in: Alain Badiou, *Ist Politik denkbar? Monale provisoire #1*, Berlin 2010.

philosophisch präfigurierten Wissen zu entfernen. Diese Deplatzierung verstehe ich so, dass »die *unaufhörliche Verlagerung* eines gedanklichen Objekts« verfolgt wird, »von dem sich sehr bald herausstellt, dass es sich nicht auf die Thesen reduzieren läßt, in denen es zunächst auftrat.«⁹ Das bedeutet an dieser Stelle zunächst, dass die Fiktion, nichts vom Übergang von Hegel zu Marx zu wissen, Abstand nimmt von den bereits angegebenen Formeln des Übergangs, von der rein philosophischen Behandlung des Verhältnisses Hegels zu Marx. Denn diese Fiktion ist eine Annahme, die versucht, den Weg von Hegel zu Marx als einen Weg zu deuten, der sich entscheidend als eine Frage nach dem *Verhältnis* der Philosophie zur Politik verstehen lässt.

Wenn aber die Politik in der Diskussion dieses Verhältnisses nicht erneut zu einer philosophischen Kategorie gemacht werden soll, deren Stabilität, Objektivität und Invarianz man voraussetzt, dann ergibt sich an dieser Stelle eine mögliche Perspektive darauf, was eine nicht-philosophische Politik sein könnte. Politik als nicht-philosophische Domäne wäre dann die Stätte eines Subjekts und der Ort von Transformationen, die sich nicht ohne Weiteres in die philosophischen Kategorien der Veränderung, der Stabilität oder Möglichkeit der Veränderung, usw. fügen würde. Die Politik wäre so vielmehr etwas, was die Philosophie zu irritieren vermöchte und fähig wäre, sie mit Anforderungen zu konfrontieren, die zugleich zu einer notwendigen Transformation philosophischen Denkens führen müssten. Sie wäre eine Bedingung der Philosophie. Das vorliegende Buch wird versuchen, einer solchen Irritation der Philosophie durch die Politik nachzugehen, die den Übergang von Hegel zu Marx betrifft. Dabei lautet die These, dass die Singularität dieses Übergangs mit der Singularität und Eigentümlichkeit der, besser: einer Politik zusammenhängt. Ich gehe im Folgenden nicht von Überlegungen eines bereits etablierten philosophischen Wissens aus – auch, wenn ich diese im Blick halte –, sondern suche von einer Suspension dessen aus, was man philosophisch von diesem Übergang zu wissen glaubt, meine Überlegungen zu entwickeln. Die Hypothese des Buchs ist folglich, dass es gerade das Verhältnis der Philosophie zur Politik – der Politik als Irritation der Philosophie – ist, was das Verhältnis von Hegel zu Marx zu verstehen hilft.

Es mag nicht verwundern, dass sich diese Irritation der Philosophie durch die Politik in der Form eines Problems zeigt. Shlomo Avineri hat angemerkt, dass Hegel an einer Stelle in seiner *Rechtsphilosophie* – dem Werk also, das man seiner »politischen Philosophie« zurechnet – ein Problem eigentümlich ungelöst lässt:

⁹ Étienne Balibar, *Für Althusser*, Mainz 1994, S. 143. »Verlagerung« übersetzt dabei das französische »déplacement«. Alle Hervorhebungen, hier und auch im Folgenden, finden sich, wenn nicht anders angegeben, im Text. Zugleich folge ich dabei nicht Balibars These, ein »Machiavelistisches Moment« im Marx'schen Denken gegen ein »Hegel'sches Moment« auszuspielen. Ich behaupte im Folgenden vielmehr die entschiedene Relevanz des »Hegel'schen Moments« für den frühen Marx. Vgl. dazu: Étienne Balibar, *Marx, the Joker in the Pack*, in: *Economy and Society*, 14/1 (February 1985).

»Obgleich seine Theorie des Staates darauf abzielt, widerstreitende Interessen der bürgerlichen Gesellschaft unter ein gemeinsames Band zu integrieren, weiß er zu dem Problem der Armut letztlich nicht mehr zu sagen, als daß es »eine vorzüglich die modernen Gesellschaften bewegende und quälende« Frage ist. An keiner Stelle sonst läßt Hegel ein Problem in dieser Weise ungelöst.« (AHT, S. 185 f.)

In Hegels Theorie des Staates, die antritt, die notwendige Entfaltung und vernünftige Struktur eines sittlichen Gemeinwesens darzulegen, ist Hegel nach Avineri mit einem Problem konfrontiert, das fundamental dessen eigenem Anspruch zuwiderläuft. Ich werde in der Folge einerseits den Gedanken Avineris aufnehmen, ihn aber andererseits variieren. Zunächst gehe auch ich davon aus, dass Hegel in der *Rechtsphilosophie* mit einem Problem konfrontiert ist, das er nicht zu lösen vermag, und das eng mit dem Problem der Armut verbunden ist. Ich variiere aber die Überlegung Avineris dahingehend, dass ich zeigen werde, inwiefern die Armut nur die Bedingung für ein weitaus fundamentales Problem darstellt, dem Hegel den Namen »Pöbel« gibt. Der Gegenstand des Buchs findet so zwar seinen Ort in der Philosophie, in der »politischen Philosophie« Hegels, er ist damit aber kein Gegenstand der Philosophie *stricto sensu*. Es wird zu zeigen sein, dass gerade das Aufscheinen des Pöbels in der Philosophie Hegels ein Problem *der* Philosophie und *in* der Philosophie mit etwas anderem als der Philosophie ist: ein Problem mit der Politik. Die eigentümliche Logik der Politik, wie ich zeigen werde, bricht in die Hegel'sche Philosophie des Rechts auf eine Weise ein, die diese zwar als Problem wahrzunehmen vermag, die jedoch von dieser zugleich nicht zu bewältigen ist. Was das Buch zu zeigen beansprucht, ist, dass man in der Hegel'schen *Rechtsphilosophie* beobachten kann, wie die philosophische Beschreibung der Verfasstheit der Politik – unter der Ägide des Staates – scheitert und zwar so scheitert, dass in diesem Scheitern ein Blick auf die eigentümlich *singuläre Logik der Politik* möglich wird. Der Name dieses Problems ist »Pöbel«. Schließlich werde ich zu behaupten suchen, dass aus diesem Scheitern am Pöbel ein anderer Ort des Übergangs von Hegel zu Marx denkbar wird. Doch wie sollte eine Arbeit, die sich einem spezifischen Problem der Hegel'schen *Rechtsphilosophie* zuwendet, einen Beitrag für die Debatte um Hegel und Marx leisten können? Wenn Marx anmerkt, dass »Hegel [] nicht zu tadeln« ist, »weil er das Wesen des modernen Staates schildert, wie es ist, sondern weil er das, was ist, für das *Wesen des Staates* aus gibt« (MKH, S. 266), dann enthält diese Bemerkung bereits die dialektische Pointierung, an welcher das Buch ansetzt.

Beschreibt Hegel noch in seinem Scheitern das, was ist, in treffender Weise und ist der Ort seines Scheiterns eine Theorie des modernen Staates, dann kann man festhalten, dass seine Beschreibung den Ort des Scheiterns selbst zu beschreiben vermag. Hegel offeriert in den Ausführungen zum Pöbel alle Ressourcen, um das Scheitern seiner eigenen »politischen Philosophie« und deren Konzeption des modernen Staates nachzuzeichnen. In gewisser Weise richtet sich damit Hegels adäquate Beschreibung der *Logik der Politik* gegen die *Logik der Philosophie*. Marx'

Bemerkung zu Hegel kann aber noch auf eine weitere Art die folgenden Untersuchungen instruieren: Wenn Hegel das, was ist, adäquat beschreibt, dann lässt sich behaupten, dass Marx – der Denker der »wirklichen Verhältnisse«¹⁰ – an genau der Stelle ansetzt, an der Hegel scheitert. Dass Marx zur Notwendigkeit der Transformation der Philosophie und ihrer Kategorien durch das Hegel'sche Scheitern getrieben wurde, bedeutet, dass sich der Pöbel – das Problem, an dem Hegels »politische Philosophie« scheitert – als Ausgangspunkt des Marx'schen Unternehmens verstehen lässt. Wenn aber der Übergang von Hegel zu Marx damit einem Problem geschuldet ist, das sich einerseits als grundlegende Irritation der Philosophie durch die Politik verstehen lässt, und andererseits damit die Notwendigkeit der Transformation der Philosophie hervorbringt, dann wird auch deutlich, dass diese Transformation von derjenigen Stelle ausgehen muss, an welcher das Scheitern der Hegel'schen »politischen Philosophie« statthat. Die Annahme, von der das vorliegende Buch ausgeht, ist daher, dass die Transformation der Philosophie durch Marx vom Pöbel ausgeht. Zwar beginnt der Weg der grundlegenden Umstrukturierung der Philosophie beim Pöbel, jedoch endet er nicht dort. Vielmehr ist der Übergang von Hegel zu Marx, so möchte ich behaupten, der Übergang vom Pöbel zum Proletariat.¹¹

Ist Hegels Theorie des Staates, wie Marx bemerkt, eine Theorie des *modernen* Staates, dann weil er in ihr zweierlei zu verbinden sucht: 1. die freiheitliche Selbstverwirklichung vernünftiger Subjekte, deren geschichtliches Aufkommen Hegel mit der Reformation verbindet, und 2. die Bedingungen rechtlich geregelter Gleichheit und Gerechtigkeit, die mit der Französischen Revolution aufkommen. Scheitert aber Hegel mit diesem Anspruch am Problem des Pöbels, so ist dieses Scheitern eines, das unter spezifisch modernen Bedingungen statthat. Die Marx'sche Transformation der Philosophie muss daher als eine Transformation gelesen werden, die den geschichtlichen Bedingungen der Moderne gerecht zu werden sucht. Wenn sich Hegels *Rechtsphilosophie* durch den Anspruch auszeichnet, eine Verbindung zwischen einem Begriff von Subjektivität, dem die tätige Verwirklichung der Freiheit eingetragen ist, und einem Begriff von Gerechtigkeit – unter der Bedingung staatlich gesicherten Rechts – zu denken, und Hegel am Pöbel scheitert, dann sind bereits die entscheidenden Koordinaten angegeben, an denen sich die Transformation der Philosophie bei Marx orientieren wird: Subjekt, Gerechtigkeit, Gleichheit. Die Formel des Übergangs von Hegel zu Marx – vom Pöbel zum Proletariat – ist deswegen eine Formel, die nicht länger auf die invariante Gegebenheit

¹⁰ Karl Marx/Friedrich Engels, *Die deutsche Ideologie. Kritik der neuesten deutschen Philosophie in ihren Repräsentanten Feuerbach, B. Bauer und Stirner und des deutschen Sozialismus in seinen verschiedenen Propheten*, in: dies., *Marx-Engels-Werke*, Bd. 3, Berlin 1978, S. 36.

¹¹ Ich nutze an dieser Stelle die Formel Werner Conzes. Vgl. Werner Conze, »Vom Pöbel zum Proletariat. Sozialgeschichtliche Voraussetzungen für den Sozialismus in Deutschland (1941)«, in: ders., *Gesellschaft – Staat – Nation. Gesammelte Aufsätze*, hg. von Ulrich Engelhardt, Reinhardt Koselleck und Wolfgang Schieder, Stuttgart 1992, S. 232–246.

des Politischen zielt, die die Philosophen nur verschieden zu interpretieren hätten, sondern auf die Politik, die in die Philosophie unter dem Namen ›Pöbel‹ als Irritation und Störung einbricht, die die Notwendigkeit der Transformation der Philosophie hervorbringt und als ein entschieden subjektives Geschehen verstanden werden muss, in dem es um Gleichheit, Gerechtigkeit und Freiheit geht. Um aber dieser Transformation der Philosophie selbst gerecht werden zu können, bedarf es einer genauen systematischen Klärung des Hegel'schen Scheiterns, dem Hegel selbst den Namen ›Pöbel‹ gibt.

Luther und die Verklärung der Armut

»Wie damals der *Mönch*, so ist es jetzt der *Philosoph*, in dessen Hirn die Revolution beginnt.«

(MKHR, S. 385)

Luther profaniert die Armut. So lässt sich in der Hegel'schen Philosophie, zumindest in eine Formel gefasst, ein wirkmächtiges Resultat der »alles verklärende[n] *Sonne*« (HVPG, S. 491) der Reformation beschreiben. Die Reformation stößt die Armut von ihrem heiligen Thron und zerstört so das Privileg einer allein sich im Besitz der Wahrheit wählenden Klasse. Damit zerschlägt Luther die marode gewordene (Heils-)Ökonomie des Mittelalters, die zuvor der Armut ihren vermeintlich fixierten Platz zugewiesen hat. Wesentlich ist zuvor die freiwillige Besitz- und Arbeitslosigkeit heilsökonomisch darüber integriert, dass der Bettler im Austausch für »diesseitige Güter [...] seinem Wohltäter das Gebet an[bietet]«¹². Das Almosen gleicht so einem mikro-(heils-)ökonomischen Ablassbrief, dessen Wirksamkeit über die Autorität der Kirche sichergestellt ist, die wiederum allererst diese Vertragsform auf makro-(heils-)ökonomischer Ebene ermöglicht. Aber bereits im Mittelalter – der »Morgenröte« (HVPG, S. 491) vor Luther – wird die Grenze zwischen den *pauperes cum Petro* (den freiwilligen, klerikalen Armen) und den *pauperes cum Lazaro* (den unfreiwilligen Armen) fragwürdig, denn »mit dem Bettlerberuf« verbindet »sich unausweichlich der Betrug oder Betrugsverdacht.«¹³ Das Almosen gerät in eine funktional-ökonomische Uneindeutigkeit: Entweder ist es verschwindender Vermittler, der das eigene Seelenheil zu sichern vermag, oder aber es stellt eine Form ultimativen Betrugs dar. Das Resultat eines fälschlich vergebenen Almosens ist nicht allein materieller Schaden, vielmehr produziert es – und dies markiert seine Gefährlichkeit – die Unsicherheit und Täuschung über das vermeintlich heilsökonomisch gesicherte Leben.

So ist es letztlich stets unklar, ob der *pauper* ein *pauper sacer*, ein *pauper cum Petro* ist oder nicht; unklar, ob die die Sünden rehabilitierende Überweisung den

¹² Bronislaw Geremek, *Die Geschichte der Armut. Elend und Barmherzigkeit in Europa*, München, Zürich, 1988, S. 63.

¹³ Ebd., S. 67.

göttlichen Adressaten erreicht oder in weltlichen Kanälen, in Brot und anderem, versendet. Diese gefährliche Ambivalenz des Almosens¹⁴ schreibt sich aber in letzter Konsequenz aus der widersprüchlichen Verfasstheit der kirchlichen Autorität selbst her. Die Möglichkeit, sich durch die Spende eines Almosens die Ewigkeit zu erkaufen, trifft auf die fundamentale Ununterscheidbarkeit zwischen freiwilligen und unfreiwilligen Armen. »Die Anhänger der freiwilligen Armut und die unfreiwillig Armen haben, was die Werte betrifft, nichts miteinander gemeinsam. Aber dank der Ähnlichkeit der äußerlichen Anzeichen, des psychischen Aussehens, der Kleidung und des Verhaltens, wird die Heiligkeit der ersteren auf die letzteren übertragen.«¹⁵ Daher emaniert die von der kirchlichen Autorität den klerikalen Armen zugedachte Legitimität auf die weltlichen Armen und pervertiert in doppelter Hinsicht ihr eigenes Prinzip. Zunächst wird nun jeder Arme des Betrugs verdächtig, weiterhin bedeutet dies aber, dass die Autorität, die Armut mit Heiligkeit liiert, selbst fragwürdig wird, da sie kein verlässliches Differenzierungsmittel zwischen den verschiedenen und konkurrierenden Formen der Armut offeriert. Die Autorität der Kirche kommt an der Armut selbst in ihrer Widersprüchlichkeit zum Vorschein. Sie gerät in den Verdacht, eine missbrauchbare Autorität, nichts anderes als eine bloße Autorität zu sein, da: 1. die mikroökonomische Problematik den Ablassbrief gleichfalls makroökonomisch fragwürdig werden lässt; 2. die von ihr der Armut zugesprochene Heiligkeit sich der Möglichkeit der Unterscheidung und damit der vernünftigen Einsicht entzieht, da sie in das angezeigte Problem der Ununterscheidbarkeit führt.

Die gesamte kirchlich gesicherte Heilsökonomie gerät damit ins Wanken. An der Kirche und gegen sie zeigt sich erstmals eine Logik des Verdachts, die für Hegel in jeder Revolution (des Geistes) eine Rolle spielen wird.¹⁶ Die äußerliche Ununterscheidbarkeit der Armen mit Petrus und der Armen mit Lazarus, die die Logik des Verdachts inauguriert, wird nun mit Luther überwunden, indem alle Armen – ob freiwillig oder nicht – Arme mit Lazarus, Lazzaronis werden. Er befreit die Gläubigen von ihrer äußerlichen Uneindeutigkeit und reinigt so den Glauben von der »eherne[n], eiserne[n] Scheidewand« (HVGP 3, S. 49) der kirchlichen Autorität. Luthers Vermittlung des Gläubigen mit Gott – eine »Vermittlung ohne Scheidewand« (ebd.) und durch den Glauben allein – bedeutet für Hegel in grundsätzlicher Weise eine Reinigung des Subjekts von der äußerlichen Gebundenheit an die Autorität und die Einführung eines Ortes in das »Innerste des Menschen« (ebd.),

¹⁴ Dass diese Ambivalenz zu einem Misstrauen gegenüber dem »bloßen Schein« und damit zu einer ganzen Literatur über Simulation und Dissimulation führt, hat bereits Luhmann bemerkt. Vgl. Niklas Luhmann, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, Frankfurt a. M. 1998, S. 623.

¹⁵ Geremek, *Die Geschichte der Armut*, S. 50.

¹⁶ Zu denken wäre hier natürlich an die Logik des Verdachts, die Hegel innerhalb der Französischen Revolution und paradigmatisch an Robespierre ausführt. Vgl. u.a. HVPG, S. 507 und HPHÄ, S. 431–440.

der »alle Äußerlichkeit in dem absoluten Verhältnis zu Gott« (ebd.) verschwinden lässt. »Es ist also jetzt das Prinzip der Subjektivität Moment der Religion selbst geworden.« (HVGP 3, S. 53) Luther bringt ein neues geschichtsmächtiges Kriterium der Wahrheit hervor, das eine entscheidende Bestimmung der Hegel'schen Moderne ausmacht: Denn als wahr gilt von nun an, »wie es sich in meinem Herzen bewährt und ergibt; daß *ich* richtig urteile, erkenne, ob das, was ich für wahr halte, die Wahrheit sei, muß sich an meinem Herzen ergeben.« (ebd.) Damit verschwindet der Unterschied von Laien und Geistlichen zunächst im Hinblick auf die Messe. Die Reformation ermöglicht durch die Einrichtung eines »Volksbuch[es]« (HVPG, S. 498) – der Bibel –, *jedem* beliebigen Subjekt, in eigener von Vernunft geleiteter Auslegungsarbeit sein Gewissen zu überprüfen und sich selbst aus eigenem Vernunftvermögen und eigener Anstrengung als legitim-allgemeine Autorität zu setzen. Das protestantische Prinzip zeichnet sich dadurch aus, »nichts in der Gesinnung anerkennen zu wollen, was nicht durch den Gedanken gerechtfertigt ist [...]«.« (HGPR, S. 27) Es lässt sich zugleich an dieser Struktur eine entscheidende Wende in der prinzipiellen Deutung der Armut erfassen. Wenn Luther die verlorene »Demuth der Katholiken« und die sich aus ihr herleitende äußerliche Armut brandmarkt¹⁷, so denkt er in dieser Hinsicht, nach Hegel, zeitgleich ein neues die Weltgeschichte verklärendes Prinzip: das Prinzip der Tätigkeit. So kann der Lutheraner¹⁸ Hegel die reformatorische Profanierung der Armut als eine entscheidende, prinzipielle Wende im Verlauf der Geschichte auslegen. Der Mensch ist nun nicht mehr von Natur aus das, was er ist, sondern kommt erst nach einem selbsttätigen (Um-)Bildungsprozess zu sich selbst und zur Wahrheit.

Das vernünftige und tätige Subjekt wird für Hegel durch die Reformation zur entscheidenden Bestimmung der Moderne. Von ihm gilt, was von seinem Fundament, dem freien Willen, gilt: Was er ist, kann er nur durch Arbeit werden.¹⁹

»Die Arbeitslosigkeit hat nun auch nicht mehr als ein Heiliges gegolten, sondern es wurde als das Höhere angesehen, daß der Mensch in Abhängigkeit durch *Tätigkeit* und Verstand und Fleiß sich selber unabhängig macht. Es ist rechtschaffener, daß, wer Geld hat, kauft, wenn auch für überflüssige Bedürfnisse, statt es an Faulenzer und Bettler zu verschenken [...].« (HVPG, S. 503)

¹⁷ Vgl. Martin Luther, *Von Menschenlehre zu meiden* (1522), in: ders., *Gesammelte Werke*, Bd. 4, S. 33.

¹⁸ Die Treue zu Luther findet sich bei Hegel u.a. in folgender Formulierung wieder: »Wir Lutheraner – ich bin es und will es bleiben – haben nur jenen ursprünglichen Glauben.« HVGP 1, S. 94. Vgl. auch: G.W.F. Hegel, *Briefe von und an Hegel*, Bd. 4, hg. von Johannes Hoffmeister und Friedhelm Nicolin, Hamburg 1969–81, S. 60.

¹⁹ Vgl. HGPR, S. 245. Dort heißt es: »[...] der Wille ist nur das, wozu er sich setzt: er ist nicht von Hause aus gut, sondern kann, was er ist, nur durch seine Arbeit werden.«

Sich selbst durch Tätigkeit unabhängig machen zu können, benennt die zentrale Formel der in sich freien Subjektivität, die mit der Reformation in die Welt gelangt, und die die Subjektivität »*aller Menschen*« (HVPG, S. 496) wird. Das Subjekt wird zur Wahrheit seiner selbst, indem es seine Partikularität aufgibt und sich die substantielle, die vernünftige Wahrheit zueignet. Nur so können »alle Menschen in ihrer Subjektivität [...] als Freie zu Subjekten der politischen, rechtlichen und gesellschaftlichen Ordnung werden.«²⁰ Doch ist diese Zueignung fundamental an das Moment der Tätigkeit gebunden, das sich zunächst in einem Umbildungsprozess der Geschichte die Wahrheit derselben selbst zueignen musste. »Die Zeit von da [der Reformation, F.R.] bis zu uns hat kein anderes Werk zu tun gehabt und zu tun, als dieses Prinzip in die Welt hineinzubilden [...]. Recht, Eigentum, Sittlichkeit, Regierung, Verfassung usw. müssen nun auf allgemeine Weise bestimmt werden, damit sie dem Begriffe des freien Willens gemäß und vernünftig sind.« (HVPG, S. 496 f.)

Man erahnt hier bereits, warum die Reformation »eine der größten Revolutionen« ist, »die geschehen konnte« (HVGP 3, S. 16). Denn alle Begriffe müssen von nun an unter der Ägide der freien, vernünftigen Tätigkeit gedacht werden, die die *conditio sine qua non* einer jeden Subjektivität geworden ist. Auch »Kunst, Industrie erhalten durch dies Prinzip neue Tätigkeit, indem sie nun auf gerechte Weise tätig sind.« (HVGP 3, S. 51) Dem Begriff der Armut wird vor diesem Hintergrund als Negation des Begriffs der Tätigkeit ein folgenreiches Schicksal in der ›politischen Philosophie‹ Hegels zuteil werden. Denn vor Luther galt »Armut [...] für höher als Besitz und von Almosen zu leben für höher als von seinen Händen Arbeit sich redlich zu nähren; jetzt aber wird gewußt, daß nicht Armut als Zweck das Sittlichere ist, sondern von seiner Arbeit leben und dessen, was man vor sich bringt, froh zu werden.« (HVGP 3, S. 49) Die Profanierung der Armut transformiert alle Armen zu Lazzaronis, die nun keinen Platz mehr in dem von der kirchlichen Autorität abgelösten heilsökonomischen Verweissystem besetzen. Denn »[w]as der Mensch sein soll, hat er nicht aus Instinkt, sondern er hat es sich erst zu erwerben.« (HGPR, S. 327) Die Barrung des Heils der Heilsökonomie entlässt die Armen in den prekären Status einer Masse, deren Ort von nun an allein die weltliche Ökonomie, die bürgerliche Gesellschaft, sein wird, und der sich die Philosophie, will sie den Staat in seiner Vernünftigkeit darlegen, zu stellen hat.

²⁰ Joachim Ritter, »Hegel und die Reformation«, in: ders., *Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel*, Erweiterte Neuausgabe. Mit einem Nachwort von Odo Marquard, Frankfurt a. M. 2003, S. 313.

Pauper-Pöbel. Die Armutsfrage

»Was die Einheit des Logisch-Vernünftigen
desorganisiert, desorganisiert ebenso die
Wirklichkeit«
(HENZ 3, S. 358)

Wenn Hegels *Grundlinien zur Philosophie des Rechts* den Versuch unternehmen, auf dem von Luther bereiteten Boden des »autonomen Denkens dem Staat die verlorene Weihe, Heiligkeit wiederzugeben«²¹, dann ist der Einsatz dieses Projektes schwerlich zu unterschätzen. Denn es handelt sich darum, das, was Luther für Hegel im Gefühl des Glaubens begann, in der vernünftigen Darstellung des Begriffs zu vollenden: Der göttliche Wille als sich in der Wirklichkeit äußernder Geist soll in seiner entfalteten Wirklichkeit, d.h. als gegenwärtige staatliche Organisation gedacht und entwickelt werden. Bereits Eduard Gans hatte anderthalb Jahre nach Hegels Tod, anlässlich der großen Hegel-Ausgabe in einem »prophetischen«²² Vorwort bemerkt, dass die *Rechtsphilosophie* – ein Werk, das ganz »aus dem einen Metall der Freiheit errichtet« sei – als Teil des philosophischen Systems Hegels, mit diesem stehen oder fallen werde.²³ Einsatz der folgenden Analysen ist eine Umkehrung der Prophezeiung Gans': Nicht nur steht oder fällt die *Rechtsphilosophie* mit dem Hegel'schen System, überdies steht oder fällt das Hegel'sche System mit der *Rechtsphilosophie*. Hierbei wird es in einem ersten Schritt nicht unbedingt darum gehen, die *Rechtsphilosophie* in ihrer Struktur oder Argumentation zu rekonstruieren. Vielmehr wird die Betrachtung der Emergenz²⁴ der post-lutherischen, profanierten Armut und ihren Orten folgen, um 1. einen geschichtsmächtigen Effekt verfolgen zu können, der für Hegel von der Reformation ausgeht und dessen Geschichtszeichen auch noch in seiner ›politischen Philosophie‹ präsent ist und um

²¹ Paul Tillich, *Vorlesung über Hegel (Frankfurt 1931/32)*, Ergänzungs- und Nachlassbände zu den gesammelten Werken von Paul Tillich, Bd. 8, Berlin, New York 1995, S. 319.

²² Manfred Riedel, »Tradition und Revolution in Hegels ›Philosophie des Rechts‹«, in: ders., *Studien zu Hegels Rechtsphilosophie*, Frankfurt a. M. 1969, S. 100.

²³ Eduard Gans, *Vorrede zu G.W.F. Hegel's Werke*, Bd. 8, Berlin 1833, S. XVII.

²⁴ Unter Emergenz soll hier ein Nicht-Nicht-Erscheinen-Können verstanden werden. Dass dies zugleich meint, dass dieses sowohl *notwendig als auch unmöglich* ist, wird in der Folge deutlich werden.

2. im Blick zu halten, dass die Hegel'sche ›politische Philosophie‹ eine des Staates ist, die aus dessen Warte mit der Armut umzugehen hat.

»Die wichtige Frage, wie der Armut abzuhelfen sei, ist eine vorzüglich die modernen Gesellschaften bewegende und quälende« (HGPR, S. 390), schreibt Hegel im Zusatz zu Paragraph 244 seiner *Rechtsphilosophie*. Was aber ist das Bewegende und was das Quälende, das sich in und an der Armut der modernen bürgerlichen Gesellschaft entgegenstellt? Armut bestimmt Hegel als den Zustand, in dem alle Vorteile der bürgerlichen Gesellschaft²⁵, inklusive der Sicherung der eigenen Existenz, verloren gehen, alle Bedürfnisse jedoch erhalten bleiben. Der Arme ist derjenige, der entweder aufgrund willkürlich-unvernünftigen Umgangs mit den Mitteln, die zur Sicherung der eigenen Existenz notwendig sind, oder durch »zufällige, physische und in den äußeren Verhältnissen liegende Umstände« (HGPR, S. 385) allen Besitz verloren hat oder aber derjenige, dem konstitutiv die »unmittelbare eigene Grundlage (Kapital)« (HGPR, S. 353) abgeht, da es immer zufällig ist, »was und wie viel ich besitze« (HGPR, S. 112). Wer arm ist oder wird, geht aus singulären Schicksalen hervor, dass aber Armut entsteht und ist, ergibt sich für Hegel notwendig aus der die bürgerliche Gesellschaft stabilisierenden und sie antreibenden Bewegung.

Zunächst ist es aber wichtig, zentrale Momente des Settings zu entwerfen, das die bürgerliche Gesellschaft und ihre Bewegung für die Armutsfrage darstellt: Ein zentraler Effekt ihrer Bewegung ist, dass dem Armen neben dem Besitz auch die Möglichkeiten des Erwerbs seiner eigenen Subsistenz »mehr oder weniger verlustig« (HGPR, S. 388) gegangen sind. Daher greifen die Integrationseffekte des Staates beim Armen nicht. Zunächst stellt die bürgerliche Gesellschaft gegenüber der Familie die logisch höherrangige Stufe²⁶ innerhalb der Sittlichkeit dar. Die Familie ist die in unmittelbarer und natürlicher Form des Gefühls der Liebe erscheinende sittliche Substanz, die nach dem Verlust ihrer Einheit²⁷ zur Selbständigkeit gebildete Personen in die bürgerliche Gesellschaft entlässt. Sie entlässt ihre Mitglieder aus der Vorsorge und dem Band empfundener Einheit mit dem anderen in die formelle Allgemeinheit gleicher Bedürfnisse und der Rechtsverfassung. Beide füh-

²⁵ Hegel führt folgende Vorteile an: »Erwerbsfähigkeit von Geschicklichkeiten, Bildung überhaupt, auch der Rechtspflege, Gesundheitsvorsorge, selbst oft des Trostes der Religion usf.« Vgl. HGPR, S. 388.

²⁶ Die Familie »ist in der bürgerlichen Gesellschaft ein Untergeordnetes und legt nur den Grund [...]« HGPR, S. 386.

²⁷ Hegel nennt die Vollendungen der Familie in der 1. sittliche (Volljährigkeit des Kindes, die Fähigkeit, eigenes Eigentum zu erwerben und eine Familie zu stiften) und 2. der natürlichen Auflösungsbewegung (Tod der Eltern) als wesentliche (und verbunden auftretende) Übergangsbewegungen in die bürgerliche Gesellschaft. Vgl. HGPR, S. 330. Zusätzlich weist Hegel auf die willkürliche Auflösung durch die Scheidung der Ehe hin, die den Übergang zur bürgerlichen Gesellschaft nicht vollzieht. Vgl. HGPR, S. 329.

ren dazu, dass sich die Personen einander auf der »Stufe der Differenz«²⁸ – der bürgerlichen Gesellschaft – unter dem losen »Band des gegenseitigen Bedürfnisses« (HGPR, S. 91) und des Rechts äußerlich gegenüberreten.

Hiermit sind die beiden grundlegenden Prinzipien der bürgerlichen Gesellschaft angegeben: 1. die konkrete Person als Ganzes ihrer Bedürfnisse und 2. die Person in ihrer Beziehung auf andere Personen: Interpersonalität/Intersubjektivität. Die bürgerliche Gesellschaft ist folglich die sich aus Gemeinsamkeiten konstituierende Einheit verschiedener Personen. Ist jede Person nur an der Befriedigung ihrer je eigenen Bedürfnisse interessiert, generiert zeitgleich die unausweichliche Beziehung auf andere Personen, die den Bedürfnissen allein als Mittel der Befriedigung erscheinen, die Form der Allgemeinheit. »Meinen Zweck befördernd, befördere ich das Allgemeine, und dieses befördert wiederum meinen Zweck.« (HGPR, S. 341) Konstitutiv ist damit ein gesichertes »System allseitiger Abhängigkeit« (HGPR, S. 340), ein »System der Bedürfnisse« (HGPR, S. 382), bei dem das Wohl und Recht jedes Einzelnen formell mit dem aller in Verbund steht.

So kann Hegel die bürgerliche Gesellschaft als Ganze den »Boden der Vermittlung« (HGPR, S. 340) nennen, auf dem aber zugleich »alle Einzelheiten, alle Anlagen, alle Zufälligkeiten der Geburt und des Glücks sich frei machen« und, »wo die Wellen aller Leidenschaft ausströmen [...]«.« (ebd.) Dass es sich aber um eine bloß formelle Allgemeinheit – eine Allgemeinheit der Form und nicht des Inhalts nach – handelt, artikuliert Hegel deutlich. So kann er sagen: »Die bürgerliche Gesellschaft bietet in diesen Gegensätzen und ihrer Verwicklung das Schauspiel ebenso der Ausschweifung, des Elends und des beiden gemeinschaftlichen sittlichen Verderbens dar.« (HGPR, S. 341) Dieses Schauspiel, das einem »Wimmeln der Willkür« (HGPR, S. 347) gleicht, wird selber von einer internen, unbewussten Notwendigkeit aufrecht gehalten, deren zentrale Elemente die je eigenen Bedürfnisse und die zu ihrer Befriedigung notwendige Arbeit sind.

Das hier auftretende, spezifisch menschliche Vermögen ist die Möglichkeit, den durch Instinkt vorgegebenen Kreis der konkreten Bedürfnisse zu reflektieren und über Analyse und Differenzierung zu einer Vervielfachung dieser gelangen zu können. Die bürgerliche Gesellschaft ist deswegen neben einer umfassenden Bedürfnisdifferenzierung, die sich aus diesem menschlichen Vermögen ergibt, von einer ihr entsprechenden Differenzierung der Arbeits- und Produktionsbedingungen gezeichnet. Denn zeitgleich mit der Ausdifferenzierung der Bedürfnisse differenzieren sich die entsprechenden Mittel der Befriedigung, und die anscheinend zufällige Abhängigkeit von Produkten anderer, die meine Bedürfnisse befriedigen, ist so notwendig und allgemein geworden. »Alles Partikulare wird insofern ein Gesellschaftliches« (HGPR, S. 349), als die Befriedigung meiner partikularen Bedürf-

²⁸ HGPR, S. 338. Die Stufe der Differenz ist sowohl immanent als auch entwicklungslogisch zu verstehen. Differenz zwischen konkreten Personen (immanent), Differenz der bürgerlichen Gesellschaft zu Familie und Staat (entwicklungslogisch).

nisse vernetzt, dass ich arbeite und auf diese Weise einen Beitrag zur Befriedigung der Bedürfnisse aller leiste. Jeder genießt, produziert, erwirbt für sich und produziert damit zeitgleich die Befriedigung der Bedürfnisse aller. Weiterhin aber geht mit der Differenzierung logisch eine Zergliederung des Arbeitsprozesses einher, die die Arbeit einfacher und letztlich immer mechanischer werden lässt, so dass »der Mensch davon [von der Arbeit, F.R.] wegtreten und an seine Stelle die Maschine eintreten lassen kann.« (HGPR, S. 353) Ab einem bestimmten historisch-logischen Maß ihrer notwendigen ökonomischen Entwicklung, so die hier entscheidende These, vermag die bürgerliche Gesellschaft nicht mehr jedem den Zugang zu Arbeit und damit die selbständige Subsistenzmittelsicherung zu gewährleisten. Dieser geschichtliche Moment der Entwicklung ist das Industriell-Werden der Arbeit in der Fabrik, mit dem die Maschine an die Stelle des Menschen tritt.

Bleibt also die Dynamik der bürgerlichen Gesellschaft ungehindert wirksam, bringt sie eine sich beständig vergrößernde Bevölkerung und zugleich eine sich beständig vermindernde Möglichkeit der Erhaltung der Subsistenzen hervor. Daraus ergibt sich eine Konzentration »unverhältnismäßiger Reichtümer« (HGPR, S. 389) in den Händen Weniger und reziprok eine vermehrte »Abhängigkeit und Not« der an die(se) »Arbeit gebundenen Klasse.« (ebd.) Hier wird deutlich, wie sich aus der internen Dynamik der bürgerlichen Gesellschaft die Unausweichlichkeit der Produktion von armen oder verarmten Massen herleitet. Ohne ihre eigene Wirksamkeit einzuschränken, ist die bürgerliche Gesellschaft immer mit dem Problem ihrer eigenen Entwicklung, mit der Hervorbringung von armen Massen konfrontiert. Wie Joachim Ritter zu Recht bemerkt, gilt aber zugleich für Hegel »jeder Rat, zu einer alten Welt zurückzukehren«, als »Zuflucht der Ohnmacht [...]«. ²⁹ Unausweichlich hat sich daher die bürgerliche Gesellschaft dem Produkt ihrer Dynamik zu stellen. Doch vermag sie durch diese Unausweichlichkeit ab einem bestimmten historischen Moment ihrer Entwicklung nicht mehr allen dasjenige zu gewährleisten, was sie, um ihrem eigenen Prinzip treu zu bleiben, allen gewährleisten muss: die eigene Subsistenz durch je eigene Arbeit besorgen zu können.

Auch der Staat scheint hier ohnmächtig: Der Arme tritt nach der Auflösung der Familie als selbständige Person gegen andere Personen an, findet jedoch, und das ist entscheidend, keine Vertretung in einem die bürgerliche Gesellschaft strukturierenden Stand. Was ist ein Stand? Ein Stand konstituiert sich über die Vermittlung gemeinsamer Arbeit und Bedürfnisse und tritt demnach als logisches Produkt der ökonomischen Bewegung und ihrer Ausdifferenzierungen auf. Der Stand erscheint neben der Familie als wesentliche zweite Basis des Staates. ³⁰

Hegel unterscheidet in der Folge drei Typen von Ständen: 1. den unmittelbaren oder substantiellen Stand, der sich der Formierung des je eigenen Bodens – des

²⁹ Ritter, *Hegel und die Reformation*, S. 314.

³⁰ Hegel nennt Ehe und Ehre die subjektiven Basen des Staates; Familie und Stand seine zwei objektiven Basen, Familie und Korporation seine zwei Wurzeln.

Grundbesitzes – widmet und auf die Produkte der Natur angewiesen ist; 2. den reflektierten oder formellen Stand, der wesentlich das geformte Naturmaterial in Vermittlung mit den Bedürfnissen und Arbeiten anderer setzt und der in Handwerks-, Fabrikanten- und Handelsstand zerfällt; 3. den allgemeinen Stand, der durch Privatvermögen oder durch staatliche Versorgung von der direkten Arbeit enthoben ist und der politisch-repräsentative Funktionen ausführt. Welchem Stand nun ein Individuum angehört, ist kontingent, dass es aber einem Stand angehört, ist notwendig. Denn »darunter, daß der Mensch *etwas* sein müsse, verstehen wir, dass er einem bestimmten Stande angehöre, denn dies etwas will sagen, daß er alsdann etwas Substantielles ist.« (HGPR, S. 360) Einzig durch Standeszugehörigkeit macht sich der Mensch aus eigener Bestimmung, d.h. durch ihn bildende Arbeit, zu einem Glied der bürgerlichen Gesellschaft und strebt danach, diese Gesellschaft – und durch sie mit dem Allgemeinen vermittelt –, sich selbst zu erhalten.

Was bedeutet es nun, nicht in einem Stand zu sein? »Ein Mensch ohne Stand ist eine bloße Privatperson und steht nicht in wirklicher Allgemeinheit« (ebd.), kann man mit Hegel darauf antworten. Oder: um eine Formulierung von Neocleous zu borgen: »[...] not being a member of an estate means that a person is nothing, nobody.«³¹ Der Arme, der weder die Naturprodukte des eigenen Grundbesitzes erschließen kann, noch Handwerker, Fabrikant oder Händler ist und nicht am politisch-repräsentativen Stand partizipiert, ist für die vernünftig politische Ordnung des Staates Nichts, Niemand. Er ist bloß sozioökonomisch präsent, d.h. er erscheint zwar im ›Raum des Sozialen‹ und in demjenigen der Ökonomie. Aber als vereinzelter Mensch ohne Stand steht er nicht in der vernünftig-politischen Ordnung des Staates. Ist eine »Subsistenz und [sein, F.R.] Genuss nichts *Stehendes*« (HGPR, S. 395), kann Hegel den vereinzelt Armen und mit ihm dem ganzen *Unstand* der Armut die Existenz innerhalb der bürgerlichen Gesellschaft absprechen, »denn nur das Gemeinsame *existiert* in der bürgerlichen Gesellschaft, was gesetzlich konstituiert und anerkannt ist [...]« (ebd.) Armut ist bei und mit Hegel zum *Un-Stand* geworden, zu dem, was, da es nicht in adäquater Weise existiert, nicht wahrhaft existiert. Daher kann er auch apodiktisch festhalten: »Der konkrete Staat ist das in *seine besonderen Kreise gegliederte Ganze*; das Mitglied des Staates ist ein *Mitglied* eines solchen *Standes*; nur in dieser seiner objektiven Bestimmung kann es im Staate in Betracht kommen.« (HGPR, S. 477) Ohne Stand zu sein bedeutet, aus dem repräsentativen Bilderrahmen des Staates herauszufallen. Die armen oder verarmten Massen in Hegels *Rechtsphilosophie* lassen sich vor diesem Hintergrund mit dem identifizieren, was Rancière den *part sans-part*³², den Teil ohne Anteil genannt hat.

³¹ Mark Neocleous, *Administering Civil Society. Towards a Theory of State Power*, London, New York 1996, S. 8.

³² Jacques Rancière, *Das Unvernehmen. Politik und Philosophie*, Frankfurt a. M. 2002.

Ich werde dennoch in einem ersten Schritt zeigen, dass Hegel sowohl explizit als auch implizit Lösungsvorschläge zur Armutsfrage anbietet und in deren Rekonstruktion nachweisen, dass er das Problem der Armut in dieser Hinsicht nicht – wie etwa Avineri glaubt – ungelöst lässt. Die eigentümliche Problematik, die sich mit ihm verbindet, besteht vielmehr darin, dass Hegel in und an der Armut etwas anderes entstehen sieht. Obwohl, so die auszuführende These, alle angebotenen Lösungen aus intern-logischen Gründen scheitern, verweist das Problem der Armut auf ein weitaus größeres, das zunächst durch die Armutsproblematik vermittelt erscheint: das der Emergenz des Pöbels.

Die Emergenz des Pöbels aus dem Unstand der Armut

»Was die Armuth anbetrifft, so wird sie
immer in der Gesellschaft sein, und je mehr,
je größer der Reichthum gestiegen ist.«
(HVORL 3, S. 702)

Die bürgerliche Gesellschaft produziert arme und verarmte Massen. Dieses Urteil findet sich explizit in Hegels Herleitung ihrer Bewegungsgesetze. Da aber die bürgerliche Gesellschaft in der organischen Rahmung des vernünftigen Staates für den existenziellen Erhalt ihrer Bürger Sorge zu tragen hat, muss sie sich dem unvermeidbaren Produkt ihrer eigenen Bewegung stellen. Ihre Bewegung generiert Arme, die Qual ist es nun, diesem Problem Lösungen entgegenzusetzen, die zeitgleich ihre eigene Dynamik nicht arretieren. Die Behandlung dieses spezifisch modernen Problems ist somit auf diejenigen Mittel moderner Gesellschaft angewiesen, die ihre eigene Bewegung nicht zum Halten bringen. Für die Lösung der Armutsproblematik lassen sich bei Hegel sieben Möglichkeiten rekonstruieren. Alle, so möchte ich in einem ersten Schritt behaupten, erweisen sich aus unterschiedlichen intern-logischen Gründen als unzureichend³³ und werden in ihrem Scheitern eine genauere Markierung der Stelle ermöglichen, die der Pöbel bezeichnet. Die sieben Lösungsvorschläge³⁴, die Hegel anbietet, sind: 1. die Versorgung der Armen durch die bürgerliche Gesellschaft selbst, 2. die Bettelei, 3. das Notrecht, 4. die Kolonisation, 5. die öffentliche Arbeit, 6. die Korporation und die mit ihr verbundene Ethik (des verantwortungsvollen Konsums), 7. die Polizei und mit ihr verbunden die Religion (in der Form karitativer Einrichtungen).

1. Die bürgerliche Gesellschaft hat ihrem eigenen Anspruch gemäß ihre »Mitglieder zu schützen« (HGPR, S. 386) und sie ist schuldig, »die Individuen zu ernähren« (HGPR, S. 387), da sie »die Stelle der Familie bei den Armen« (HGPR, S. 388) einnimmt. Folglich gibt es die Forderung der Versorgung der Armen durch die bürgerliche Gesellschaft durch ihr eigenes Vermögen. Jedoch erscheint dies

³³ Wie man hier anfügen muss: Hegel ist dieses Scheitern bewusst.

³⁴ Es ist ungenau, allein auf einen einzigen Lösungsvorschlag hinzuweisen, wie dies etwa Dallmayr tut. Vgl. Fred R. Dallmayr, *G.W.F. Hegel. Modernity and Politics*, New York, Oxford 2002, S. 130 f. Auch Avineri sieht nur drei Optionen bei Hegel angelegt. Vgl. AHT, S. 183–187.

unmöglich, wie Hegel mit einem berühmt gewordenen Satz formuliert, da die bürgerliche Gesellschaft »nie reich genug« (HGPR, S. 390) ist, um die Subsistenz derjenigen ohne Arbeit, der Armen, zu sichern. Hinter dieser Formel des »nie reich genug Seins« verbirgt sich aber vor allem die Einsicht, dass eine Umverteilung von akkumuliertem Kapital – etwa vermittelt direkter Besteuerung – dem Prinzip der bürgerlichen Gesellschaft selbst widerspräche. Dieses Prinzip bestimmt sich als die Akkumulation der für den Erhalt des eigenen Lebens notwendigen Subsistenzmittel durch eigene Arbeit. Die bürgerliche Gesellschaft beginge ein Vergehen gegen ihr eigenes Prinzip und geriete so in eine Suspension ihres konstitutiven Vermittlungszusammenhanges, nähme sie von denjenigen, die durch Arbeit ihre Subsistenz sichern, und gäbe es denen, die nicht arbeiten, den Armen. In Hegels Worten: »[...] 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 [...]« (HGPR, S. 390)

In der Armut verdichtet sich so der Widerspruch der bürgerlichen Gesellschaft mit sich selbst: Sie soll die Existenzgrundlage ihrer Bürger sichern, kann dies aber nur gewährleisten, indem sie sich an ihrem eigenen Prinzip vergeht und folglich die grundsätzlichen Bedingungen ihres Bestehens gefährdet. Sie muss somit entweder von ihrem Versorgungsanspruch oder ihrem Prinzip ablassen.

Doch das Problem besitzt noch eine weitere Komponente: Denn nicht nur produzierte ein solcher Widerspruch gegen das eigene Prinzip Empörung bei denen, die sich durch Arbeit zu versorgen imstande sind. Der Widerspruch generierte überdies bei den Armen die fälschliche Einsicht, auf der Stufe der Vereinzelung, die die bürgerliche Gesellschaft ist, dennoch an quasi unentzweite, familiäre Versorgungsbande geknüpft zu sein. Er nährte neben den Armen auch den Glauben daran, an einem allgemeinen Vermögen partizipieren zu können, ohne in den durch Arbeit gestifteten Vermittlungszusammenhang eintreten zu müssen. Der Arme würde in der Folge die Einsicht und Lust in die Notwendigkeit einer wahrhaften Existenz eines rechtlichen Lebens verlieren, und es drohte das Aufkommen einer arbeits-scheuen, faulen und leichtsinnigen Masse. Kurz, es drohte die Emergenz dessen, was Hegel unter dem Namen »Pöbel« fasst. Eine seiner zentralen Bestimmungen ist hiermit bereits benannt: der zur Armut hinzutretende sekundäre Verlust der Einsicht in die notwendige tätige Subsistenzsicherung. So führt der exzessive Überschuss der Bewegung der bürgerlichen Gesellschaft, der sich in den Armen inkorporiert, im Versuch seiner Bewältigung zu einem noch größeren Exzess, zum Pöbel. »Man vermehrt also so das Übel, das geheilt werden sollte.« (HPRV, S. 224)

2. Als das »direkteste Mittel [...] gegen die Armut« aber gibt Hegel an, die Armen »ihrem Schicksal zu überlassen und sie auf den öffentlichen Bettel anzuweisen.« (HPRV, S. 391) Diese Formulierung legt nahe, dass die Bettelei die Erhaltung eines minimalen Gesinnungsstandards, d.h. die zumindest formale Stabilisierung des Arbeits- und Tätigkeitswillen und dessen Vermittlungsgehalt zu leisten fähig

wäre. So scheint Hegel Bettelei als eine residuale und verminderte Art von Arbeit bestimmen zu wollen und sie in dieser Bestimmung zugleich als Mittel zu denken, die Entstehung des Pöbels zu verhindern. In der Bettelei scheint so zunächst ein Minimalmaß an Tätigkeits-Gesinnung gesichert zu sein.

Hegel ist sich aber zugleich der Gefahr, die eine tendenzielle Restauration vor-reformatorischer Zustände mit sich bringt, bewusst. Das Almosen belohnte post-lutherisch den Faulenzer, der keinen Platz im vermittelnden Feld der Tätigkeiten einnimmt und produzierte ebenso die Bedingung der Entstehung des Pöbels. Die Konsequenz seiner Treue zu Luther drückt Hegel eindeutig aus, wenn er von einer mit der Bettelei liierten Schwierigkeit spricht: »Ein Mensch, der einmal gebettelt hat, verliert bald die Gewohnheit zu arbeiten, und er glaubt einen Anspruch darauf zu haben, ohne Arbeit zu leben.« (HPRV, S. 220) Da aber, so fährt Hegel fort, »in der bürgerlichen Gesellschaft jeder den Anspruch hat, durch seine Arbeit zu existieren« (HPRV, S. 222), d.h. in ihr nur durch Arbeit zu einem ehrhaften Leben gelangt werden kann, führt die Bettelei wider den Anschein zur Erzeugung dessen, was Hegel den »abscheulichsten Pöbel, den die Phantasie sich gar nicht mehr vorstellen kann« (HPRV, S. 223) nennt. Die faule, arbeitsscheue, ehrlose Masse, der »Pöbel«, emergiert auch durch die Bettelei unausweichlich.

3. Das Notrecht eröffnet eine komplexe Problematik. Denn zum einen, so Hegel, gibt es, wenn zur Erhaltung des eigenen Lebens eine widerrechtliche Handlung, etwa das »Stehlen eines Brotes«, nötig ist, »ein Recht« des Lebens »gegen das abstrakte Recht.« (HPRV, S. 240) D.h. es gibt ein Recht auch im Widerspruch mit dem und gegen das Eigentum anderer. Ohne es wäre ein lebensgefährdeter Mensch rechtlos und das größte Unrecht erschiene, nämlich die Negation eines besonderen Daseins der Freiheit. Damit will Hegel vermeiden, dass es in der allgemeinen Aufrechterhaltung des (abstrakten) Rechts zu besonderen Opfern dieses Rechts kommt.³⁵ Das Notrecht ist ein *Recht zur Vermeidung von Rechtsopfern*. Während es sich aber durch die »Not der unmittelbaren Gegenwart« (HGPR, S. 241) allererst legitimieren kann, erinnert Hegel daran, dass der Mensch ein vernünftiges und damit nicht dem bloßen Augenblick, der unmittelbaren Gegenwart überantwortetes Wesen ist. In der Not des Augenblicks kann der arme Mensch das Notrecht als letztes Ressort der Rettung seines minimalen, lebenserhaltenden Wohlergehens in Anspruch nehmen, innerhalb des Staates aber erscheint ein Vergehen aus Not zunächst weiterhin in der Form eines Verbrechens.³⁶ Der vernünftige Mensch hat

³⁵ Damit versucht Hegel augenscheinlich einen rigiden »Rechtsformalismus« zu vermeiden, den er paradigmatisch am Römischen Recht (am Beispiel des Sklavenverhältnisses der römischen Kinder) kritisiert. Vgl. dazu: HGPR, S. 328 und 334–338.

³⁶ Dass dem so sein muss, ergibt sich aus Hegels kritischer Diskussion der Position, die eine Handlung nur ausgehend davon zu beurteilen sucht, welche Überzeugung und Absicht ihr zugrunde lag. Ein solcher Standpunkt gehört zur Kategorie der »abstruseste[n] Form des Bösen« (HGPR, S. 265), die in der Konsequenz dazu führt, jeglichen Begriff guter und schlechter Handlungen auszustreichen. Vgl., ebd., S. 272–276.

die Notwendigkeit der bestehenden Gesetze einzusehen und seine augenblickliche Not zu transzendieren, denn »meine Überzeugung tut dem Recht der Objektivität« und – so muss man hinzufügen – der Objektivität des Rechts »keinen Eintrag.« (HGPR, S. 246) An sich scheint im Notrecht die Möglichkeit eines Anspruchs auf minimale Subsistenzsicherung auf. Jedoch führt diese die Notwendigkeit einer Unterscheidung zwischen einem Vergehen aus Not und einem herkömmlichen Verbrechen ein.

Implizit gibt Hegel an einer anderen Stelle der *Rechtsphilosophie* einen Maßstab der Not an. Sie ist bestimmt durch die in ihr auftretende Stärke der Entdifferenzierung der Bedürfnisse (HGPR, S. 348). Richtet sich das Bedürfnis einzig und allein auf ein Objekt, ist ihre extremste Form – die Begierde – erreicht. Das Notrecht ist zwar ein Recht zur Ausnahme von den Gesetzen der Welt. Über die Legitimität der Ausnahme entscheidet aber weiterhin das (weltliche) Recht. Genau diese Struktur sichert den Primat des Rechts. Denn im Einzelfall von der einzelnen Not des Augenblicks angetrieben, kann dem Verbrecher gegenüber nur eine dritte Instanz richten und »Gnade«³⁷ walten lassen. Jedoch hat diese dazu allererst die Größe der Not zu prüfen, um ihn von anderen, herkömmlichen Verbrechern zu unterscheiden. Sich auf das Notrecht zu berufen, führt den Handelnden zunächst unabdingbar ins Verbrechen und es kann als handlungsentlastendes Moment erst retroaktiv vor einem Gericht als legitim oder illegitim beurteilt werden. Nach dem Notrecht zu handeln, heißt demgemäß, Verbrechen zu begehen und obwohl das Notrecht scheinbar einen Ausweg verspricht, wird allein vom Recht entschieden, ob es sich bei der Handlung um eine »Verblendung des Augenblicks« (HGPR, S. 247) gehandelt hat oder nicht. Kommt es aber nicht zur Anwendung des Notrechts, dann muss jede Urteilsbegründung den Rekurs auf Verblendungen des Augenblicks und die »Stärke sinnlicher Triebfedern« vermeiden, um den Verbrecher nicht als »ein abstrakt Augenblickliches und Vereinzelt« zu behandeln, sondern seiner Ehre als Mensch gemäß. Er muss folglich so beurteilt werden, dass er als »Subjekt nicht das Einzelne *dieses* Augenblicks«, sondern als ein »wesentlich [...] Allgemeines« (ebd.) verstanden wird.

Deutlich ist, dass sich die Inanspruchnahme des Notrechts vor allem für Handlungen aus Begierde ergibt. Man kann die Begierde als einen Zustand der intensiven Entdifferenzierung der Bedürfnisse verstehen und dies erlaubt es, sie an dieser Stelle unter den Bedingungen moderner bürgerlicher Gesellschaft als subjektiven Zustand der Not zu lesen. Hegel bestimmt die Begierde explizit als »unmittelbar einzelner

³⁷ Zur Gnade als Sphäre der Milderungsgründe vgl. HGPR, S. 248. Dass das Begnadigungsrecht als ein »Vergeben und Vergessen« eines Verbrechens allein der Souveränität des Monarchen untersteht, ändert nichts an der Konsistenz des angeführten Arguments. Denn auch der Monarch bleibt an das zuvor durchgeführte Gerichtsverfahren gebunden, er vermag in dieses zwar durch die Begnadigung zu intervenieren, belässt den Begnadigten aber im Status des Verbrechers. Vgl. HGPR, S. 454 f.

[Wille] (Begierde)« (HGPR, S. 200), d.h. als einen Willen, der sich distanzlos und unmittelbar auf ein ihm Äußerliches bezieht, dieses als Seiniges will und damit in sich eine Form des Allgemeinen hervorbringt, die die grundsätzliche Struktur jeden Willens betrifft. Der unmittelbare Wille ist aber ein bloß natürlicher Wille, der, um ein wahrhaft freier Wille zu sein, negiert werden muss. Bei Hegel heißt es diese Auslegung unterstützend: »*unmittelbarer* Wille; natürlicher Wille, Freiheit – bei sich zu sein – durch Negation des *natürlichen* Willens, d.i. Erstes ist natürlich [...]« (HGPR, S. 307) Jeder Wille muss sich (zumindest zunächst) unmittelbar auf ein ihm Äußerliches beziehen, um sich ein Dasein zu geben oder anders: um sich überhaupt als einzelner Wille zu erhalten. Was der Wille unter den Bedingungen der Not als Allgemeines will, ist zum einen die Selbsterhaltung als (zumindest) residuale, d.h. minimale Realisierung der (je besonderen) Freiheit und zum anderen, will er dieses Allgemeine in der Form, dass es ihm um seine eigene Selbsterhaltung geht. In der Not ist das Bedürfnis, das alle Interaktionen der bürgerlichen Gesellschaft fundiert, zur Begierde, zum bloßen und unmittelbaren Trieb, regrediert. Oder anders: In der Begierde ist die Freiheit auf die eines einem einzelnen Trieb unterstehenden natürlichen Willens zurückgeworfen.

So tritt in der Begierde die Allgemeinheit des Anspruchs auf Selbsterhaltung (des Willens) in ihrer je besonderen und zugleich fundamentalen Form auf. Wenn aber die eigentümliche Vernünftigkeit der illegalen Handlungen aus der Not der Begierde jedoch erst nachträglich durch ein Gerichtsurteil in ihnen angezeigt und auffindbar wird, ergibt sich eine weitere Perspektive auf die Hegel'sche Notrechtskonzeption: Wer das Verbrechen (aus Not oder Begierde) vernünftig ansieht, den sieht es auch vernünftig an, beides ist in Wechselbestimmung.

Die Schwierigkeit, die ich hier markieren möchte, ist die folgende: Dass die Begierde als Entdifferenzierung aller Bedürfnisse und in der Folge als Konzentration aller Handlungen auf das Erreichen eines einzigen Objekts ist, trägt in die Begierde ein eigentümliches Primat des Natürlichen ein. Begierde meint die Konzentration eines freien Willens auf die bloße Erhaltung des Lebens. Diese Konzentration reduziert die Handlungsoptionen und die Bedürfnisse und macht so in der Hegel'schen Begründung des Notrechts sowohl die Vernünftigkeit der aus ihr resultierenden widerrechtlichen Handlungen aus, als sie zugleich – und aufgrund derselben Struktur – intern ein Moment der Unvernünftigkeit mittransportiert. Ist der Mensch, wenn die Begierde den Grund seiner Handlungen ausmacht, auf ein absolutes *conservare sui* verwiesen, dann ist die Vernünftigkeit seiner Handlungen, auf die das Notrechtsurteil zu rekurrieren hat, und aus der es sich herleitet, kaum unterscheidbar von der Unvernünftigkeit eines unfreien Tieres.³⁸ Denn wie Hegel an anderer Stelle über den unmittelbaren Willen sagt: »denn gerade der unmittel-

³⁸ Man kann sagen, dass die Begierde hier den Menschen wieder zurück zum »Naturbedürfnis« führt, von dem Hegel schreibt, dass es Ausdruck der »Rohheit und Unfreiheit« sei. Vgl. HGPR, S. 350.

bare Wille handelt nach unmittelbaren Einfällen und Gelüsten, nicht nach Gründen und Vorstellungen.« (HGPR, S. 327)

Erst also, wenn dem Menschen die eigene Vernünftigkeit gebietet, sein gesamtes Handeln und seinen freien Willen allein auf die Selbsterhaltung zu konzentrieren, erst also, wenn der Mensch sich vollkommen einem seiner ihm eingetragenen Triebe verschreibt, um sein bloßes Überleben zu sichern, erst dann tritt das Notrecht ein. Es findet so seinen Platz, an dem Ort, an dem Mensch und Tier nahezu ununterscheidbar geworden sind. So kommt das Notrecht bei widerrechtlichen Handlungen zum Einsatz, die sich strukturell in großer Nähe zu dem befinden, was Hegel notwendig aus der Beurteilung des Verbrechens ausschließen will und muss: zur Stärke sinnlicher Triebfedern.³⁹ Ein jedes Rechtsurteil, das sich rein auf die Begierde als Stärke sinnlicher Triebfedern gründet und in dieser Hinsicht retroaktiv eine notwendige Verblendung des Augenblicks erklärt, beurteilt so aber, gegen Hegels Ansinnen, den Menschen im gleichen Schritt nicht als Menschen, sondern rückt ihn in die Nähe des »Vieh[s]« (HGPR, S. 274).

Es findet sich bei Hegel selbst eine in dieser Richtung deutende Stelle, wenn er erläutert, warum die »Verblendung des Augenblicks« und die sinnlichen Leidenschaften aus jeder Strafbegründung suspendiert werden müssen. Er reiht an dieser Stelle aneinander, was ausgeschlossen werden muss, um schließlich in einem Einschub in Klammern einen wesentlichen Hinweis auf das hier diskutierte Problem zu geben. Was für die Begründung eines Urteils nicht in Anspruch genommen werden darf, ist also die »Verblendung des Augenblicks, Gereiztheit der Leidenschaft, [...] überhaupt was man Stärke sinnlicher Triebfedern nennt (insofern das, was ein Notrecht [...] begründet, ausgeschlossen ist) [...].« (HGPR, S. 247) Das Argument ist eindeutig. Die Stärke sinnlicher Triebfedern kann solange nicht als Grund eines Verbrechens angeführt werden, wie es sich nicht um die Inanspruchnahme des Notrechts handelt. Das Notrecht aber beurteilt nach der Stärke sinnlicher Triebfedern und damit den Menschen nicht seiner Ehre gemäß, sondern als Infamen. Vielsagend ist hierzu auch eine handschriftliche Notiz Hegels: »Not ist ein heiliges Wort, wenn wahrhaft [...].«⁴⁰ »Not« ist ein heiliges Wort, da es eben jenes Ressort benennt, das das Leben vor dem Recht selbst schützt. Damit ist die Heiligkeit, die dem Wort »Not« zukommt, schon immer bezogen auf das in ihm erscheinende Leben. »Not« ist ein heiliges Wort und das in Not sich befindende Leben ist ein heiliges Leben. Das Leben desjenigen, der in Not ist, ist heilig und das Notrecht als die juristische Einrichtung, die sein Opfer zur Aufrechterhaltung des Rechts verbietet, sucht dieses heilige Leben zu sichern. Dabei verurteilt es aber im

³⁹ Für Hegel ist der Rekurs auf die Stärke sinnlicher Triebfedern zur Beurteilung der Motivation einer widerrechtlichen Handlung eine trivial psychologische Vorstellung, die auf simplen Reiz-Reaktionsmodellen aufruht. Vgl. HGPR, S. 189.

⁴⁰ HGPR, S. 240. Vgl. dazu auch Hegels Bemerkung: »Denn *heilig* darf nur dasjenige genannt werden, was *vernünftig* ist [...].« HENZ 3, S. 232.

gleichen Atemzug zu einem infam gewordenen Leben, zu einem Leben, das der ganzen Doppeldeutigkeit des Wortes *sacer* entspricht.⁴¹ Denn das Urteil des Notrechts, das dem Hegel'schen Axiom »Recht – muss Leben haben« (HGPR, S. 241) untersteht, erkennt ihm paradoxerweise, indem es dieses Leben nicht nach seiner menschlichen Ehre und Würde beurteilt, zugleich das Recht auf Leben ab. Denn »Leben – nur Leben als [das] der Person hat, ist ein Recht [...]« (HGPR, S. 242) Das bedeutet aber auch, dass das Notrechtsurteil das Leben, das es beurteilt, im gleichen Moment, sowohl sichert wie sein Recht auf Leben aberkennt. Das Notrecht, das den Menschen von der Strafe, die ihm als Folge einer unrechtlichen Handlung zukommt, entbindet, beurteilt den Menschen so, wenn es ihn gemäß seiner Ehre beurteilt, zugleich implizit als Ehrlosen, als Infamen, als Tier. Das Notrecht gilt nur für den Menschen der begierdevollen Handlung und es gilt damit allein für den Menschen *als* ehrloses, unvernünftiges Tier, *als* Vieh.

Es gilt aber überdies anzumerken, dass die Ausnahme des objektiven Rechts, die das Notrecht darstellt, schon deswegen keine permanente sein kann, da das Recht selbst über seine eigene Ausnahme letzte Entscheidungsgewalt hat. Dies stellt eine weitere problematische Konsequenz der Notrechtsthematik bei Hegel dar. Würde das Recht die Permanenz notrechtlicher Handlungen in sich ohne weitere Entscheidung einrichten, diminuierte es selber seinen Anspruch, objektives Recht und Recht der Objektivität zu sein. Es handelt sich hierbei um ein Problem des Umschlagens von Quantität in Qualität auf zwei Ebenen. Wird dem Einzelnen in einem Fall das Notrecht zugestanden, ist allein die Not des Augenblicks *für den Augenblick* überwunden. Ob aber ein Wiedereintritt der Not als legitimer Grund für die aus ihr folgenden unrechtlichen Handlungen geltend gemacht werden kann, lässt sich allein in einem erneuten Verfahren entscheiden. Das Recht kann allein fallspezifisch, immer nur den *jetzigen*, nur *diesen* Fall, entscheiden. Ansonsten bedeutete konstante Not die konstante Möglichkeit zur uneingeschränkten und legitimen Inanspruchnahme des Notrechts. Eine jede Ausnahme vom Recht muss somit spezifische, singuläre Ausnahme vom Recht bleiben und in ihr ist daher mitnichten der Freibrief enthalten, der weitere Inanspruchnahmen des Notrechts sicherte. Oder wie es bei Hegel heißt: »Aber notwendig ist es nur, jetzt zu leben, die Zukunft ist nicht absolut und bleibt der Zufälligkeit anheimgestellt.« (HGPR, S. 241) Zusätzlich wiederholt sich auf einer zweiten Ebene die gleiche Problematik, da in der bürgerlichen Gesellschaft ein Vervielfachungseffekt der je einzelnen Not im Sinne einer Vervielfachung von Einzelschicksalen der verarmten Masse vorhanden ist. Auf beiden Ebenen wäre folglich ein gewisses Maß der Entscheidungen für die legitime Anwendung des Notrechts mit einer qualitativen Veränderung des Rechts verbunden. Das Recht verlöre damit (zumindest tendenziell) sowohl die

⁴¹ Vgl. hierzu auch Giorgio Agamben, *Homo Sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben*, Frankfurt a. M. 2002, v.a. S. 85–91.

»Macht der Wirklichkeit« als auch den Status als »allgemein Gültiges gewusst zu werden.« (HGPR, S. 361) Die Armutsfrage bleibt durch das Notrecht ungelöst.

4. Mit der Kolonialisierung bietet Hegel eine historisch und logisch sich aus der bürgerlichen Gesellschaft notwendig ergebende Lösung an. Nachdem er statuiert, dass die bürgerliche Gesellschaft durch ihre Dynamik und die ihr anhängende Armutsfrage über sich hinausgetrieben wird (HGPR, S. 391), führt er aus, was dies bedeutet. Sie muss nämlich »in anderen Völkern Konsumenten und damit nötige Subsistenzmittel suchen.« (ebd.) Die Kolonisierung anderer Völker leistet aber aus ihrer internen Logik heraus nur eine temporale Retardierung der Armutsproblematik. Sie führt daher in eine Logik schlechter Unendlichkeit, da sie keine die Armut als solche auflösende und bändigende, sondern einzig eine sie zeitlich verschiebende Operation darstellt. Die Kolonisierung generiert eine ewige Wiederkehr des Armutsproblems im Rahmen einer schlechten Unendlichkeit, die sich aus der internen Bewegung der sich so ausdehnenden bürgerlichen Gesellschaft selbst herleitet. Sie ist eine bloße Vertagung der Armutsfrage.

5. Die Möglichkeit, denen, die ohne Arbeit sind, eine Arbeit zuzuweisen, diskutiert Hegel an mehreren Stellen als zusätzliche Variante der Armutsbekämpfung.⁴² Jedoch führt, wie er unmissverständlich deutlich macht, diese Zuteilung eines Arbeitsplatzes an jeden Armen zu zwei Folgen, deren Schaden für die gesamtgesellschaftliche Ökonomie immens ist. Zum einen kommt es zu einem unverhältnismäßigen Anstieg der Produktion, der zum anderen dazu führt, dass bestenfalls eine bloße Umverteilung derjenigen stattfindet, die arm sind. Würde den Armen eine Arbeit gegeben, produzierten sie in der Folge Produkte, die von anderen produziert wurden, die wiederum nun in die Armut absinken. Ein Beispiel dieser Bewegung lautet:

»Es leben z.B. in einer Gebirgsgegend 1200 Weberfamilien, die Consumption verringert sich so, dass im Ganzen 200 ohne Arbeit sind, giebt man diesen nun Beschäftigung, so produzieren sie alle und zwar soviel als 1200 hervor bringen können, es wird aber nur das verbraucht was 1000 leisten können und so ist die Folge daß 200 andere Familien ihre Arbeit verlieren, der Unterschied ist nur der daß 200 geholfen wird und dagegen 200 andere zu Bettlern werden.« (HVORL 4, S. 612)

Diese Umverteilung führt folglich strukturell zu einer wiederholten Einrichtung des *status quo* und bringt, was das Problem der Armut angeht, keine taugliche Lösung hervor. Jedoch kann diese Umverteilung zugleich Effekte haben, die zu einer Verschlechterung der gesamten Situation führen. Denn es kann durch die Umverteilung zu einer gefährlichen Steigerung der Produktionsrate kommen. Dadurch, dass den Armen Arbeit gegeben wird, »wird nun die Menge der Produktion vermehrt. Das Übel [dieser Lösung, F.R.] hat aber darin bestanden, daß zu

⁴² Vgl. etwa: HPRV, S. 224; HGPR, S. 390 oder: HVORL 4, S. 611 f.

viele Produkte vorhanden sind, die Arbeiter finden keinen Abgang der Waren. Man vermehrt also das Übel, das geheilt werden soll. Denn es wurden so noch die ruiniert, die noch Abnehmer fanden.« (HPRV, S. 224) Durch diese unverhältnismäßige Überproduktion kommt es in der Folge zu einer Krise, die den Wert aller Waren und die Produktion aller Güter betrifft und einen für die Gesamtheit der ökonomischen Bewegung der bürgerlichen Gesellschaft gefährlichen Effekt produziert. Hegel weist diese Möglichkeit zurück, da sie nicht nur die Armut als solche nicht beseitigt, sondern zudem einen sie intensivierenden Krisen-Effekt hervorbringt.

6. Die Korporationen scheinen ihrer logischen Verfasstheit nach die Möglichkeit einer Bändigung des Armutproblems anzudeuten. Der reflektierende Stand, der der wesentliche Stand der bürgerlichen Gesellschaft ist, versammelt in seinen Zweigen (dem Handwerker-, Fabrikanten- und Händlerstand) den Großteil der gesellschaftlichen Tätigkeit.⁴³ Händler, Handwerker und Fabrikanten bilden nun auf dem geteilten Fundament ihrer je besonderen Tätigkeits- und Arbeitsweise Genossenschaften. Innerhalb der Korporationen, die ihren Mitgliedern als »zweite Familie« (HGPR, S. 394) erscheinen, erhält der Einzelne seine Standesehre durch gegenseitige Anerkennung der jeweiligen Befähigung, und durch das Gemeinsame der Arbeit entsteht überdies die durch sie »bedingte Sicherung der Subsistenz, ein festes Vermögen [...]« (HGPR, S. 395) So sichert die Anlage eines festen Vermögens, zu dem jedes tätige Mitglied seinen Beitrag leistet, die Versorgung derjenigen Mitglieder, die in die Armut absinken. Für Hegel verliert die Armut in der Korporation »ihr mit Unrecht Demütigendes und der Reichtum in seiner Pflicht gegen seine Genossenschaft den Hochmut und den Neid [...]« (HGPR, S. 396) Die Korporation erscheint als eine durch gemeinsame Arbeit vermittelte *Institution der Vorsorge*. Jedoch: Diese Vorsorge ist eine exklusive. Denn allein Mitglieder der Korporation konstituieren die Versorgungsbande, die ausschließlich sie selbst im Notfall in Anspruch nehmen können. Hier ist eine vermeintliche Bändigung der Ökonomie und der Armutproblematik erreicht, die aber dadurch, dass sie sich exklusiv über die gemeinsame Qualität der Tätigkeit konstituiert – die Hegel deswegen Befähigung⁴⁴ nennt – alle diejenigen davon ausschließt, die keine Mitglieder der Korporation, d.h. unfähig, sind. Die Fundierung in gemeinsamer Tätigkeit

⁴³ Dass dem so ist, scheint sich mir daraus zu ergeben, dass Hegel 1. den Begriff der bürgerlichen Gesellschaft sowohl sozioökonomisch als auch politisch versteht und hier der ersten der beiden Bedeutungen den Vorrang gibt (vgl. dazu Manfred Riedel, »Der Begriff der ›bürgerlichen Gesellschaft‹ und das Problem seines geschichtlichen Ursprungs«, in: ders., *Studien*, S. 135–167) und 2. der unmittelbare Stand, vor allem aufgrund seiner Neigung zur Unterwürfigkeit (vgl. HGPR, S. 357) hinter dem formellen Stand zurückbleibt und ferner der allgemeine Stand sich auf den politischen Begriff der bürgerlichen Gesellschaft bezieht.

⁴⁴ HGPR, S. 394. Dabei ist ein zentrales Element der Befähigung die Geschicklichkeit, die Hegel in Anlehnung an Kants Bestimmung des Bürgers als *sui iuris*, als Herr über das je eigene Tun gegenüber dem bloßen *operari* zu sein begreift. Vgl. ebd., S. 352.

macht die Befähigung zur *exklusiven* Bedingung der Möglichkeit der Teilnahme an einer Korporation.

Eine Erweiterung der angegebenen Struktur findet sich im Versuch, die Hegel'sche Konzeption der Korporationen zugleich als Genese einer »ethic of responsible consumption«⁴⁵ zu lesen. Diese Auslegung Joel Andersons möchte ich hier kurz diskutieren, da sie die angegebene Bändigungsfunktion verdeutlicht. Anderson geht davon aus, dass die Korporation einen zentralen Bildungseffekt hervorbringt, der zur Schaffung eines ökonomischen Bewusstseins seiner Mitglieder führt. In Kürze bedeutet das: Der Produzent erlangt in der Korporation das Bewusstsein, dass er auch Konsument ist. Auf diese Weise wäre ein ökonomischer Einsatz des je eigenen Eigentums zum Nutzen aller anderen denkbar, der sich bei den »ungebildeten Völkern«, wie Anderson Hegel reformuliert, nicht denken ließ. Zeichnen sich diese durch »a lack of consciousness of the way the use of my property is disadvantageous for others«⁴⁶ aus, würde in einer »ethic of responsible consumption« die bürgerliche Gesellschaft selbst zu einer übergroßen Korporation modifiziert. Nur wäre diese Gesellschafts-Korporation nicht mehr durch die bei Hegel entscheidende Konstitution eines gemeinsamen Vermögens gekennzeichnet. Vielmehr erschiene dieses in der Form des Bildungseffekts – und des gesamtgesellschaftlichen Kapitals – und die daraus erwach(s)ende Ethik des ökonomisch verantwortungsvollen Konsumenten wäre ihr wesentliches Resultat. Diese Konsequenz liest sich bei Anderson wie folgt: »The general principle, however, is that a society with stable employment patterns will be a society in which consumers put their money where the jobs are.«⁴⁷ Der »Versuch der bürgerlichen Gesellschaft, Staat zu werden«⁴⁸, wie Marx die Korporation bestimmt hat, wäre damit geglückt. Der vernünftige Staat wäre zur allgemeinen Gesellschafts-Korporation und ihrer zugehörigen ökonomischen Vernunft transformiert. Die bändigende Bereichssicherung, die die Korpora-

⁴⁵ Joel Anderson, »Hegel's Implicit View on How to Solve the Problem of Poverty: The Responsible Consumer and the Return of the Ethical to Civil Society«, in: Robert R. Williams (Hg.), *Beyond Liberalism and Communitarianism. Studies in Hegel's Philosophy of Right*, New York 2001, S. 196.

⁴⁶ Ebd.

⁴⁷ Ebd. Was dies konkret bedeutet, liest sich bei Anderson wie folgt: »For example, if I am aware that a favourite restaurant is having trouble attracting business, I may frequent it more often to help keep it afloat. If a craze for this Christmas season's 'hot toy' is leading to wild retail and production fluctuation, I may choose a different gift for a child. Or I may purchase goods that are produced by labourers earning a living wage, so as to resist the downward pressures on wages that come from uncertainty and fierce competition. In small ways, these choices help to support rational and stable growth in consumer demand, and insofar as this occurs, the general resources are increased.« (ebd.)

⁴⁸ MKH, S. 248. Wie David C. Durst zu Recht angemerkt hat, führt jeder Versuch die reziproken Beziehungen in Hegels Staatsmodell auf simple ökonomische Beziehungen zu reduzieren, die es allein – ob ethisch oder nicht – zu regulieren gilt, hinterrücks zur Verwandlung des modernen Hegel'schen Staates in einen »Schweinestaat« (Platon). Vgl. David C. Durst, »The End(s) of the State in Hegel's Philosophy of Right«, in: Williams (Hg.), *Beyond Liberalism and Communitarianism*, S. 236 f.

tion – selbst eine auf den gesamten Gesellschaftskorpus ausgedehnte Korporation – zu leisten fähig ist, hat aber – auch in dieser verschärften Form der Dialektik von Produzent und Konsument – eine spezifisch qualifizierte Weise der Produktion, d.h. eine Befähigung, zur Voraussetzung. Denn die Korporation vermag vermeintlich die Sicherheit der Produzenten aufgrund ihrer gemeinsamen Befähigung zu gewährleisten. Aber sie kennt den Armen, den sie versorgt, nur als früheren, d.h. befähigten Produzenten. Oder anders: Sie versorgt nur den Armen, den sie kennt. Hegels Korporationsbegriff schließt die aus, die nicht befähigte Mitglieder einer solchen sind, Andersons verschärfte Lesart diejenigen, denen kein »employment« gegeben ist und war, und denen daraus folgend die »unmittelbare eigene Grundlage (Kapital)« (HGPR, S. 353) wie die Befähigung abgeht. Die Korporation kennt so immer einen Rest und dieser Rest, der bleibt, ist die Armut derjenigen, die sie nicht kennt.

An dieser Stelle ist eine weitere Differenzierung der Korporation notwendig. Diese leitet sich aus der Bestimmung des spezifischen Rechts der Korporation her. Denn sie hat das Recht, »ihre eigenen innerhalb ihrer eingeschlossenen Interessen zu besorgen, Mitglieder nach der objektiven Eigenschaft ihrer Geschicklichkeit und Rechtschaffenheit in einer durch den allgemeinen Zusammenhang sich bestimmenden Anzahl anzunehmen [...]« (HGPR, S. 394) Es ist vor allem Domenico Losurdo Verdienst, in einer detailreichen Rekonstruktion der Genese der liberalen Theorien der Vormärz-Politik überzeugend dargelegt zu haben, wie sich die Konzeption der Korporation innerhalb der Hegel'schen *Rechtsphilosophie* als Organisationsmodell und politisches Instrument einer sich in der Formierung befindenden Arbeiterklasse verstehen lässt. Für die Arbeiterklasse übernimmt die Korporation so eine nicht zu unterschätzende Funktion.⁴⁹ Losurdo liest dabei die Hegel'schen Ausführungen zur Korporation als paradigmatische Skizze einer Protogewerkschaft, die es dem Arbeiterstand ermöglichte, eine Organisationsform zu generieren, die einerseits Abstand nehmen würde von den verknöcherten Strukturen mittelalterlichen Gilden- und Zunftwesens und dadurch andererseits fähig würde, auf ökonomische Faktoren wie Arbeitszeitregelungen, Arbeitslöhne und weitere allgemeine Bestimmungen, die die Besorgung des besonderen Interesses des Arbeiterstandes betreffen, Einfluss zu nehmen. Die von Losurdo aufgearbeiteten vehementen Abwehrreaktionen, die sich in liberalen Diskursen nicht nur gegen die entstehenden Formierungen von Arbeiterverbänden, sondern auch gegen die Hegel'sche Rechtsphilosophie gerichtet haben, lassen sich so überzeugend als Symptom einer solchen Möglichkeit verstehen. Losurdo bemerkt treffend, dass schließlich »nach Feststellung der Unerbittlichkeit der Dialektik [die zur unausweichlichen Armutsproduktion innerhalb der bürgerlichen Gesellschaft führt, F.R.] [...] nichts übrig [bleibt, F.R.] als die Solidarität unter den Mitgliedern einer bestimm-

⁴⁹ Domenico Losurdo, *Zwischen Hegel und Bismarck. Die achtundvierziger Revolution und die Krise der deutschen Kultur*, Berlin 1993, v.a. S. 157–234.

mten Berufskategorie, um die Armut zwar nicht abzuschaffen, aber doch zu mildern.« (HGPR, S. 159)

Ihm entgeht jedoch dabei, eine für die Konstitution von Solidarität wesentliche Kategorie genau in den Blick zu nehmen. Denn Solidarität kann sich als eine spezifische Form der geteilten Standesehre innerhalb der Korporation allein aufgrund einer Eigenschaft ergeben, die für Hegel vorausgesetzt sein muss. Hier spielt die Kategorie der Rechtschaffenheit eine entscheidende Rolle. Das zeigt sich deutlich darin, dass, bevor ein neues Mitglied in die Korporation aufgenommen werden kann, seine Rechtschaffenheit durch eine Prüfung nachgewiesen werden muss. Bestimmt Hegel die Rechtschaffenheit als Tugend, »die die einfache Angemessenheit des Individuums an die Pflichten der Verhältnisse, denen es angehört«⁵⁰, ausdrückt, dann kehren über die Frage nach der Angemessenheit durch die Hintertür die ökonomischen Effekte der bürgerlich gesellschaftlichen Dynamik zurück. Die Rechtschaffenheit ist aufgrund ihrer Struktur eine Erscheinungsform des Guten, dessen basale Bestimmung in Hegels handschriftlichen Anmerkungen zu Paragraph 18 lautet: » α .) gut, was mit einem Zweck, z.B. meiner Empfindung – Vorbild – übereinstimmt – β .) das Gute – Übereinstimmung des Willens mit sich selbst [...]« (HGPR, S. 69) Die Angemessenheit ist so Angemessenheit im Sinne der Übereinstimmung des besonderen Willens mit der Objektivität. Rechtschaffenheit als Erscheinungsform des Guten bedeutet in diesem Kontext also Angemessenheit an die Pflichten der Verhältnisse, was wiederum Übereinstimmung mit diesen bedeutet. Diese Übereinstimmung ist Gegenstand der Prüfung, die jeder Aufnahme in die Korporation vorgeordnet ist. Diese Prüfung der individuellen Rechtschaffenheit operiert bei Hegel mit der Unterscheidung von »Tagelöhner« und »Gewerbsmann«, d.h. mit der Unterscheidung zwischen dem, der »Meister ist oder es werden will«, und jenem, der dies nicht werden will oder ist. »Die Glieder müssen eine gewisse Geschicklichkeit besitzen [...]«, »man examinirt« also, »welche ein Gewerbe treiben wollen« (HVORL 4, S. 629) und überprüft deren Befähigung. Prüft die Korporation ihre Mitglieder, so prüft sie die grundsätzliche Übereinstimmung mit den Pflichten der Verhältnisse, kurz: Sie prüft das, was Hegel »Gesinnung« nennt. Denn ist die Rechtschaffenheit, »was an ihnen teils rechtlich, teils sittlich gefordert werden kann« (HGPR, S. 298), bedeutet dies, dass die Prüfung, ob jemand den Verhältnissen angemessen lebt, zugleich eine ist, die untersucht, ob dieser die notwendigen Bedingungen erfüllt, um innerhalb der Korporation ein Selbstgefühl zu entwickeln. Selbstgefühl bedeutet in der Korporation, in einer Identität mit den anderen Mitgliedern derselben Korporation zu stehen und das allgemeine Vermögen unterschiedslos als allgemeines anzuer-

⁵⁰ HGPR, S. 298. Die Rechtschaffenheit ist neben der Standesehre die auf dieser Stufe (nach der Liebe in der Familie und dem »gläubigen Zutrauen« im ersten substantiellen Stand) erscheinende sittliche Gesinnung. Vgl. dazu HGPR, S. 359.

kennen.⁵¹ Allerdings schließt damit die Prüfung der Angemessenheit der Gesinnung des Individuums an die Pflichten der Verhältnisse notwendig denjenigen aus, der, wie die Armen, Ungebildeten und diejenigen ohne Befähigung, nicht Meister ist oder es nicht werden will und kann. Kurz, der Tagelöhner oder Arme handelt nicht den Pflichten der Verhältnisse angemessen und ihm geht daher die Möglichkeit verloren, Mitglied der Korporation zu werden. Die Angemessenheit des Individuums an die Pflichten der Verhältnisse impliziert so die Teilhabe an einem Stand und die Sicherung der je eigenen Subsistenz durch Arbeit. Fehlt aber wie bei den Armen diese Angemessenheit, dann verdichtet sich das ganze Problem auf der einen kategorialen Seite der Unterscheidung, mit der die Prüfung operiert, auf der Seite des »Tagelöhners«. Dieser figuriert als Verkörperung des Ungeschicks, des Unwillens, der Unangemessenheit. Das Problem des Ausschlusses aus den Korporationen zeigt sich ebenso als Problem der Gesinnung, wie es sich als Problem der bürgerlich-gesellschaftlichen Dynamik zeigt.

Auch der vermeintliche Einwand, dass ein Tagelöhner allein aufgrund einer bereits funktionierenden repressiven kapitalistischen Politik Tagelöhner ist, die jede Form der Arbeiterorganisation zu verunmöglichen sucht⁵², führt zu keiner weiterführenden Lösung. Entweder wird nämlich die Macht der kontingenten ökonomischen Verhältnisse, obwohl sie dem Anspruch nach durch das Wirken der Korporation gebändigt werden sollten, als Dominanz einer Klasse, der Kapitalisten, wie Hegel ab 1823 häufig sagt, wieder eingeführt und so zugleich die Funktion der Korporation geschwächt, was dazu führt, dass in der Folge die gleichen Fragen erneut aufscheinen. Oder aber die Diskussion verschiebt sich auf die Ebene des besonderen Individuums und dessen für seinen Ausschluss verantwortliche Gesinnung – dann aber versteht man die Armut als individuell verschuldete und fällt bereits hinter Hegels eigene Diagnose zurück. Entweder also erklärt man die Willkür der ökonomischen Bewegung, die sich gegen ihren eigenen Anspruch und dennoch ohne Unterlass in die Korporation einschreibt, mit der Willkür der Interessenbesorgung der bestimmenden Einzelnen – man erklärt so die Willkür (in der Korporation) durch die Willkür (der bürgerlichen Verhältnisse) selbst – oder aber man erklärt sie aus individuellen Verfehlungen (Willkür), die abstrakt von der Bewegung der bürgerlichen Gesellschaft abgetrennt werden. Beide Positionen führen zu keiner Lösung der Armutsfrage.

Obwohl Hegel aufgrund seiner Analyse der ökonomischen Dynamik beide Extrempunkte zurückweist, bietet die interne (begriffliche) Konstitution der Korporation keine adäquate Behandlung des Armutsproblems. Die Korporation ver-

⁵¹ Dass diese Prüfung polizeilichen Charakter aufweist, wird deutlich. »Die Corporation hat also in ihrem Kreise die Geschäfte der Polizei [...]«. HVORL 3, S. 710.

⁵² So wird Luhmann später etwa die Gelegenheitsarbeit als »Grenzfall« der Unterscheidung Inklusion – Exklusion anführen. Vgl. Niklas Luhmann, »Inklusion und Exklusion«, in: ders., *Soziologische Aufklärung 6. Die Soziologie und der Mensch*, Opladen 1995, S. 237–264, hier: S. 263.

harrt in ihrer eigentümlichen Struktur eher in der Funktion der Verwaltung des Gegebenen, auch wenn sie vom Anspruch getragen wird, das Gemeinschaftliche der je besonderen Interessen zur Allgemeinheit zu erheben. Denn diejenigen, die innerhalb der bürgerlichen Gesellschaft kein legitimes besonderes Interesse zu artikulieren vermögen, da ihnen etwa die Standespartizipation abgeht, fallen notwendig und *a priori* aus der Korporation heraus.⁵³ Die Korporation ist in Hegels Konzeption eine vorsorgende Regulationsinstitution, deren regulative Funktion aber auf die vorgegebenen Dynamiken der bürgerlichen Gesellschaft beschränkt bleibt und deren fundamentale Krankheit, die Armut, sie zwar zu lindern, jedoch nie grundsätzlich zu heilen vermag.

7. Die Polizei ist, neben der Korporation, *die* entscheidende Institution der äußeren Vorsorge.⁵⁴ Sie schreitet ein gegen die im System der Bedürfnisse und in der Rechtspflege, d.h. der rechtlichen Sicherung der bürgerlichen Gesellschaft, zurückbleibenden Zufälligkeiten. Das System der Bedürfnisse stellt in seiner rein formal aufscheinenden Allgemeinheit für das Wohl und die Subsistenz jedes Einzelnen allein »eine *Möglichkeit* [dar, F.R.], deren Wirklichkeit durch seine Willkür und natürliche Besonderheit ebenso als durch das objektive System der Bedürfnisse bedingt ist [...].« (HGPR, S. 382) Die Rechtspflege sorgt für die juristisch verankerte Sicherheit von Eigentum und damit für die Sicherung der äußeren Erscheinung der Persönlichkeit, und hebt als privat- und strafrechtliche Gerichtsbarkeit dessen vermeintliche Verletzungen auf. Aber sie tut dies allein in beschränkter Weise, da sie nur »im einzelnen Fall«⁵⁵ auftritt. So bleibt aber beständig der Verstellung jener allgemeinen Möglichkeit Tür und Tor geöffnet.

Durch die Beschränktheit der Rechtspflege ist bereits das grundsätzliche Operationsfeld der Polizei angegeben. Die Polizei agiert genau in dem Bereich, in dem sich sichern lässt, dass aus der Möglichkeit der eigenen Subsistenz und des eigenen Wohls eine Wirklichkeit werden kann. Sie sichert somit die Möglichkeit *als* Möglichkeit. Sie lässt sich daher als Verwirklichungsgehilfin verstehen, da sie die Möglichkeit, die jeder Realisierung eines einzelnen Willens auf dem Niveau des formellen Allgemeinen vorhergeht, sichert. In ihr ist die Sicherung der einzelnen Subsistenz zu einem polizeilichen (Rechts-)Anspruch geworden und sie leistet die Vermittlung von »Individuum und allgemeiner Möglichkeit [...].« (HGPR, S. 385) Ihr kommt so unter einer von vielen Aufgaben zu, als »sichernde Macht des Allgemeinen« (HGPR, S. 382) Verbrechensprävention und Strafverfolgung zu betrei-

⁵³ In dieser Hinsicht ist die Hegel'sche Korporation nicht gänzlich von ihrem mittelalterlichen Erbe befreit. Denn für die mittelalterlichen Zünfte gilt, wie Luhmann zu Recht bemerkt hat: »sie bedienen natürlich nicht die untersten Schichten [...].« Niklas Luhmann, »jenseits von Barbarei«, in: ders., *Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft*, Bd. 4, Frankfurt a. M. 1999, S. 138–150, hier: S. 141.

⁵⁴ Hegel differenziert zwischen innerer und äußerer Vorsorge. Betreibt die Korporation die innere, so die Polizei die äußere. Vgl. HPRV, S. 216.

⁵⁵ Vgl. HGPR, S. 381. Dies gilt, wie gezeigt, auch für das Notrecht.

ben, und sie besitzt daher gegen das Unrecht »polizeiliche Strafgerechtigkeit.« (ebd.) Darüber, dass sie sich aber noch auf der Stufe der Verstandesunendlichkeit, d.h. der bürgerlichen Gesellschaft, bewegt, verfährt sie ohne einen objektiven Maßstab, ohne objektive »Grenze an sich«⁵⁶, die markieren würde, was schädlich, zu verbieten oder verdächtig und gefährlich ist. Durch diesen Mangel an Objektivität reflektiert ein Wesensmerkmal des Operationsbereichs der Polizei in diese zurück, und es trägt sich in ihre Verfahrensweise etwas Willkürliches, wie Hegel sagt, etwas »Gehässiges« (HGPR, S. 383) ein. Auch für ihr Vorgehen existiert keine objektive Grenze und zuweilen kann sie »sehr pedantisch zu Werke gehen und das gewöhnliche Leben der Individuen genieren.« (HGPR, S. 384) Als letzte Instanz legitimiert sich ihr Verfahren daher durch den Verstand und Charakter derer, die ihr Geschäft betreiben (HPRV, S. 217). Als – in, an und mit Zufälligkeiten operierende – »Ordnungsmacht« (HVORL 3, S. 692) richtet sie sich gegen die Zufälligkeiten des Bösen, gegen jeden bloß partikularen Willen, der sich, als Unrecht, gegen den allgemeinen Willen und gegen das abstrakte Recht stellt. Da aber die Beziehungen der bürgerlichen Gesellschaft äußerliche, d.h. der Zufälligkeit unterworfen sind, kann es auch bei der Ausführung einer legalen Handlung unwillentlich und zufällig zu Schaden und Unrecht gegenüber anderen kommen. Dieser wird, so Hegel, in der Folge »mir aber mehr oder weniger zur Last« gelegt, »weil jene Dinge überhaupt die meinigen, jedoch auch nach ihrer eigentümlichen Natur nur mehr oder weniger meiner Herrschaft, Aufmerksamkeit usf. unterworfen sind.« (HGPR, S. 216) Unrechtmäßige Handlungen entstehen folglich nicht allein durch die Willkür eines partikularen Willens, sondern auch durch Zufälligkeiten des gesellschaftlichen Lebens. Es gibt unentwegt eine »Möglichkeit des Schadens« (HGPR, S. 383) am Recht anderer Einzelwillen, die sich nicht auf eine bloß partikuläre Möglichkeit, die allein von vereinzelt Willen abhinge, reduzieren lässt. Die Möglichkeit zur Be- und Verhinderung der Realisierung der Freiheit ist im genau gleichen Maß gegeben, wie die Möglichkeit der Realisierung.⁵⁷ Gerade im Kampf zwischen beiden Möglichkeiten hat die Polizei ihren Platz.

Bedeutsam ist ein Hinweis, der sich in der Vorlesungsnachschrift Griesheims der rechtsphilosophischen Vorlesung von 1824/25 findet. Dort verweist Hegel darauf, dass es sich mit dem möglichen Schaden, der durch den Gebrauch des Eigentums verursacht wird, so verhält »wie bei der pauperies [...]« (HVORL 4, S. 591) Die »Pauperies« verweisen zum einen etymologisch auf die Armut, zum anderen ist mit

⁵⁶ HGPR, S. 382. Hegel gibt dort als Determinanten für die genauere Bestimmung dieser Grenze die Sitten, die Gefahr des Augenblicks, den Geist der übrigen Verfassung und den je spezifischen Zustand der Gesellschaft an. Die Polizei ist damit, wie es Hegel später nennt, abhängig von der »politischen Lage«. Vgl. HVORL 4, S. 593.

⁵⁷ Hier verdeutlicht sich erneut, was auf dieser Stufe, die noch von Zufälligkeiten determiniert ist, der Begriff der Möglichkeit bedeutet. Denn wie Hegel bereits in der handschriftlichen Notiz zu Paragraph 15 formuliert: »Ein Seiendes, als nur Mögliches bestimmt, ist Zufälliges – kann sein, auch nicht sein [...]«. HGPR, S. 67.

diesem Begriff ein Terminus der römischen Rechtssprache aufgerufen, der den Schaden benennt, der in der Regel von Tieren angerichtet und in der Folge durch ein Rechtsurteil dem Eigentümer des Tieres zur Last gelegt wurde. Die Schadensersatzpflicht aber, die im römischen Recht eingeklagt werden konnte (*actio de pauperie*), entsteht nur in den Fällen, in denen das Tier *contra naturam sui generis* einen Schaden verursacht hat. Das bedeutet, dass es zur Schadensersatzpflicht allein kommt, wenn die Art oder Gattung des Tieres und deren gewöhnliches Verhalten keine Antizipation des Schadensfalls zuließ. Hierbei verfällt die Ersatzpflicht des Eigentümers, wenn dieser das Tier an den Geschädigten übergibt. Hilfreich ist dieser Hinweis, um die polizeiliche Operation genauer zu verstehen⁵⁸, da sich aus ihm schließen lässt, dass die Polizei grundsätzlich gegen jede Handlung *contra naturam sui generis* vorzugehen hat. Ich werde diese Struktur, nach kurzen grundsätzlicheren Bemerkungen, weiter verfolgen.

Die allgemeinen Bestimmungen der Polizei lassen sich wie folgt gruppieren. Sie ist als Verwirklichungshelfin a) Aufsichts- und Einwirkungsorgan (in Bezug auf die einzelnen Mitglieder der bürgerlichen Gesellschaft) und b) Überprüfungs- und Regulationsinstrument (in Bezug auf die bürgerliche Ökonomie). Man könnte auch sagen, dass polizeiliche Vorsorge im Besonderen als Aufsicht und Einwirkung auftritt und diese Aufsichts- und Einwirkungsfunktion auf allgemeinerem Niveau zu Überprüfung und Regulation wird. An dieser Stelle wird deutlicher, inwiefern die Polizei eine weitere Lösungsmöglichkeit der Armut darstellt. Denn als a) Aufsichts- und Einwirkungsorgan tritt sie in einer weitaus größeren Vorsorgefunktion auf als sich aus der reinen Verbrechensprävention ergeben würde. Sie trägt nämlich überdies Sorge dafür, dass jedes Individuum aus der je besonderen Familie in die »allgemeine Familie« eintritt und »Sohn der bürgerlichen Gesellschaft« (HGPR, S. 386) wird. Wird folglich von der Familie die vorsorgende Funktion der Sicherung des Wohls ihrer Mitglieder nicht übernommen, so hat die Polizei einzugreifen. Erscheint die Familie äußerlich in der bürgerlichen Gesellschaft auch als eine Person⁵⁹, vermag die Polizei gegen willkürliche Handlungen dieser familialen Person vorzugehen. Hierbei handelt es sich vor allem um diejenigen Handlungen, die ihrer eigenen Bestimmung und Natur widersprechen, um Handlungen *contra naturam sui generis*. Die Polizei greift ein, wenn dem Kind keine angemessene

⁵⁸ Hierbei ist es nicht von Bedeutung, ob die angegebene Stelle aus der Griesheim-Nachschrift tatsächlich von Hegel stammt oder allein der Vorlesungsnachschrift geschuldet ist, da sie die folgenden Bemerkungen einzig in unterstützender Weise verdeutlichen, nicht aber grundsätzlich instruieren soll. Unbestreitbar ist in jedem Fall, dass bereits die handschriftlichen Anmerkungen Hegels zum Paragraphen 116 der *Rechtsphilosophie* in einem Zitat von Johann Michaels Heineccius den Begriff der *Pauperies* anführen. Dort heißt es: »Heinecc[cius, Elementa Juris Civilis] § 1235. *Pauperies* est damnum sine iniuria facientis, datum nonnisi quadrupes pauperem facere dicitur.« Vgl. HGPR, S. 216.

⁵⁹ Vgl. HGPR, S. 338. Jede Person, die innerhalb der bürgerlichen Gesellschaft erscheint, untersteht der Rechte- und Pflichtendialektik, so auch die Familie.

Erziehung zuteil wird – wenn also das Recht der Kinder auf Erziehung und die Pflicht der Eltern, diese zu vollziehen, widernatürlich ausgesetzt wird – oder wenn die Familie ihre »äußerliche Realität«, ihr Eigentum und so »das Dasein ihrer substantiellen Persönlichkeit«, ihr Vermögen, d.h. ihren »bleibenden und sicheren Besitz« (HGPR, S. 323), verschwendet – wenn also ihre eigene Erhaltung und Subsistenz widernatürlich gefährdet wird. So sorgt sie als Aufsichtsorgan vor, dass das Recht der Kinder, »Glieder der bürgerlichen Gesellschaft zu werden« (GPR, S. 219), nicht missachtet wird – sie schützt hier das Recht eines potentiellen Bürgers – und erfüllt in dieser Hinsicht explizit sozialpolitische Funktion. Bereits die Erziehung der Kinder in der Familie steht also unter der Aufsicht der Polizei, der sozialpolitischen Verwirklichungsgehilfin, die etwa die Eltern zwingen kann, »ihre Kinder in die Schule zu schicken, ihnen die Pocken impfen zu lassen usw.« (HGPR, S. 387) Als Einwirkungsorgan zieht sie die Folgen aus familialen Vernachlässigungen, indem sie, so notwendig, den Eltern die Vormundschaft für diese entzieht. Der Zusammenhang von Aufsicht und Einwirkung führt hier direkt auf die Frage nach der »Verschwendung« (ebd.) und verdeutlicht die Verbindung beider angeführten Fälle mit der Armutproblematik (und ihren Folgen). Denn hat die bürgerliche Gesellschaft die Pflicht, ihren Mitgliedern die Subsistenz zu garantieren, so hat sie gleichwohl »das Recht, dieselben anzuhalten, für ihre Subsistenz zu sorgen.« (ebd.) Handelt aber eine Person gegen die eigene Pflicht und gibt sich der Verschwendung anstatt der Beschaffung der Subsistenz hin, dann hat die bürgerliche Gesellschaft das Recht, ihre Vormundschaft zu übernehmen. Dies gilt für alle Personen. Jede untersteht zumindest insofern der Aufsicht der Polizei, als jene diese daran hindert, sich selbst, *contra naturam sui generis*, zugrunde zu richten.

Die Polizei agiert also in der doppelten Rolle des Aufsichts- und Einwirkungsorgans, jedoch ist es ihr nicht allein um das durch Willkür motivierte Herabsinken in die Armut, »das Verhungern« (HGPR, S. 387), wie Hegel schreibt, zu tun, »sondern der weitere Gesichtspunkt ist, daß kein Pöbel entstehen soll.« (ebd.) Die Polizei hat Aufsicht über die Rechtspersonen, um deren Pflichterfüllung zu kontrollieren und bei Handlungen *contra naturam sui generis* einzuwirken. Damit tritt sie an, um die allgemeine Möglichkeit zur Realisierung des je eigenen Wohls vor der Möglichkeit des Schadens zu bewahren. Sie interveniert gegen widernatürliche Handlungen, da sie die je besondere Möglichkeit auch gegen die Besonderheit selbst schützt, d.h. sie schützt die allgemeine Möglichkeit auch gegen die Inhaber dieser Möglichkeit. Die Polizei nimmt den Verschwender gegen sich selbst in Schutz. Der Kampf der Möglichkeiten durchzieht so selbst noch die (je einzelne) Besonderheit. Aber es ist überdies deutlich, dass Hegel ein weiteres Problem polizeilich zu verhindern sucht: Die Polizei als Aufsichts- und Einwirkungsorgan betreibt Pöbelprävention. Denn geht dem Kind die Erziehung ab, oder »erlaubt man den Kindern zu tun, was ihnen beliebt, [...]« so entsteht in ihnen »ein beklagenswertes Sicheinhausen in besonderes Belieben, in absonderliche Gescheitheit, in selbstsüchtige Interessen – die Wurzel alles Bösen.« (HENZ 3, S. 81)

Die Polizei versucht also die Wurzel alles Bösen auszureuten⁶⁰, wie Hegel an anderer Stelle sagt, die auch eine der grundlegenden Wurzeln des Pöbels ist. Sie betreibt also in dem Maß Pöbelprävention, in dem sie gegen diejenigen Handlungen *contra naturam sui generis*, die die Möglichkeitsbedingung der Genese des Pöbels hervorbringen, vorgeht. Einerseits wird also das Funktionieren der Familie selbst beaufsichtigt und, wenn nötig, auf es eingewirkt, um die Reproduktion der bürgerlichen Gesellschaft selbst zu sichern. Denn die Familie ist der logische Ort, an dem die späteren Söhne der Gesellschaft erzogen und gebildet werden. In dieser erziehungspolitischen Beziehung scheint der Polizei, wie Hegel plausibel machen kann, die Prävention des Pöbels zu gelingen. Andererseits aber ergibt sich die Emergenz des Pöbels, dies ist das Ausgangsproblem, durch die Produktion verarmter Massen innerhalb der bürgerlichen Gesellschaft und nicht durch individuelles oder persönliches Verschulden – d.h. auch nicht durch ein Verschulden der familiären Person. Wenn die Aufsichts- und Einwirkungsmöglichkeit der Polizei so bestimmt ist, dass sie zumindest einzelnes und aus unvernünftigen Willkürhandlungen hervorgehendes Herabsinken in die Armut potentiell zu verhindern vermag, bleibt sie dennoch in dieser Funktion des Aufsichts- und Einwirkungsorgans beschränkt. Sie kann das Prinzip nicht arretieren, auf dessen Grund sie operiert, und das sie zu sichern und schützen antritt. Aber für die bürgerliche Gesellschaft gilt: Die Armut ist eben nicht in allen Fällen *sui generis*, wenn sie auch in allen Fällen *contra naturam*, kurz: ein Widerspruch ist. Auch die Polizei vermag in dieser Hinsicht keine grundsätzliche Abschaffung des Armutsproblems in Aussicht zu stellen. Damit gilt auch für die polizeiliche Pöbelprävention das, was für die Armutsprävention gilt: Sie bleibt bloß partiell und agiert nie prinzipiell.

Doch ist das Spektrum der polizeilichen Aufgaben innerhalb der bürgerlichen Gesellschaft nicht allein auf das einer beaufsichtigenden und einwirkenden Vorsorgeinstitution begrenzt. Für die Diskussion der Armutsfrage ist ihre Funktion als b) Regulations- und Prüfungsinstrument ebenfalls entscheidend. Denn für Hegel übernimmt sie auch die weit reichende Aufgabe der allgemeinen Regulierung der Konsumenteninteressen, kurz gesagt: die Polizei als Vorsorgeinstitution betreibt »Marktregulierung.« (HVORL 4, S. 595) Zu dieser Regulierung gehört die Sorge für »Straßenbeleuchtung, Brückenbau, Taxation, der täglichen Bedürfnisse sowie für die Gesundheit [...]« (HGPR, S. 385) Sie führt Passkontrollen (HVORL 4, S. 593) durch, kümmert sich um »Landstrassen, Häfen, Wasserkommunikation« (HVORL 4, S. 595), Ladenöffnungszeiten (HVORL 4, S. 599) und tritt zudem zum »Schutz der Verbraucherinteressen« (HVORL 4, S. 597) an, indem sie, wie Hegel in den späten Vorlesungen detaillierter bestimmt, die Qualität von Lebensmitteln, Arzneien und die »Gesundheit des Viehes« (ebd.) prüft und schon die

⁶⁰ Hegel spricht davon, dass den Kindern »das bloß Natürliche und Sinnliche ausgereutet werde.« HGPR, S. 327. »Ausreuten« verweist auf das Doppel von Ausrotten und etymologisch genauer: die Wurzel entfernen.

Herstellung der Lebensmittel – etwa über die Einführung von Warennormen – überwacht. In dieser regulierenden und prüfenden Funktion ist sie eine (biopolitisch operierende) Vorsorgeinstitution, die sich dem »*allgemeinen Geschäfte* und *gemeinnützigen Veranstaltungen*« (HGPR, S. 384), dem »wesentlichen Bedürfnis« (HVORL 4, S. 595) widmet, an dem alle Einzelnen in ihren alltäglichen Handlungsvollzügen ein Gemeinsames haben. In dieses vielgestaltige polizeiliche Aufgabenfeld gehört auch die Ergänzung der Almosen. Die zufällige Hilfe gegen die Armut wird durch »öffentliche Armenanstalten, Krankenhäuser, Straßenbeleuchtung usw.« (HGPR, S. 388) ergänzt, deren Verwaltung und Betrieb der Polizei unterstehen. Diese leisten eine (Schadens-)Regulation der Armut, d.h. eine Verwaltung und Minimalversorgung der vorhandenen armen Massen. Dass dabei den Armenanstalten zweierlei Bestimmung zukommt, muss an dieser Stelle erwähnt werden. Einmal operieren sie in der Funktion eines ›Subsistenzmessgeräts‹; an ihnen lässt sich das einer Gesellschaft spezifische Subsistenzminimum ablesen: »Das Minimum der Subsistenz kann man in den Armenanstalten, Hospitälern kennen lernen, da wird nur das Notwendigste gereicht, es zeigt sich da, was für das geringste Maß an Bedürfnissen in der bürgerlichen Gesellschaft angesehen wird.« (HVORL 4, S. 608)

Darüber hinaus aber findet in diesen Einrichtungen der Übergang der rein karitativen *Fürsorge der Straße* zur »administrativen« (HVORL 4, S. 607) *Fürsorge der Spitäler* statt. Sie stellen als Institutionen die Schnittstelle dar, an der sich die Polizei und das religiöse Gefühl der Nächstenliebe miteinander verbunden finden. Denn ist die rein karitative Mildtätigkeit zufällig im Verhältnis zur Not und Armut und hängt von der zufälligen Bestimmtheit der Moralität des je einzelnen Willens ab, dann wird eine Steigerung und Intensivierung dieser Mildtätigkeitseffekte durch ihre Institutionalisierung erreicht. Eine solche Steigerung leistet für Hegel die christliche Religion auf zweifache Weise: Zum einen ›institutionalisiert‹ sie *innerlich* in jedem Gläubigen das Gefühl der Nächstenliebe, und erreicht so eine Effektivitätssteigerung der bloßen Moralität⁶¹, sie steigert die *Fürsorge der Straße*. Zum anderen aber institutionalisiert sie die Nächstenliebe *äußerlich* in den Armenanstalten und die *Fürsorge der Spitäler* erlangt so stabiles und dauerhaftes Dasein. Armenhäuser und Spitäler finden sich daher, so Hegel, eher in »katholischen Ländern« (HVORL 4, S. 607), da es vor allem religiöse, d.h. christliche Orden sind, die »die Spitäler unterhalten [...]« (HPRV, S. 221) Dass aber auch die »wesentliche Religiosität« (HVORL 4, S. 607) des Christentums und ihre zweifache Intensivierung der Fürsorge allein Schadensbegrenzung betreibt, wird darüber deutlich, dass sie einzig Minimalversorgung betreiben kann. Denn geht der Arme selbst »des Trosts der Religion verlustig«, da er »in Lumpen« nicht die Kirche betreten kann und »die Geistlichen auch lieber in die Häuser der Reichen, als in die Hütten der

⁶¹ Hierzu vgl. HVORL 4, S. 607.

Armen«⁶² gehen, so ist er in den Armenanstalten – wie die Funktion des ›Subsistenzmessgeräts‹ verrät – auf das »bloße Überleben«⁶³ verwiesen. Der Arme wird in den Spitälern und Armenhäusern *als* Armer erhalten. Das bedeutet aber, dass sich hier ein doppeltes Problem wiederholt: Einmal erzeugt die Versorgung der Armen, die nicht vermittelt ist durch die arbeitende Tätigkeit derer, deren Subsistenz gesichert wird, die pöbelhafte Gesinnung, Anspruch auf Subsistenz geltend machen zu können, auch ohne sich selbst um diese zu besorgen⁶⁴; zum anderen aber ist die Sicherung des bloßen Überlebens eine Art Stillstand des Armutsproblems, da es zu keiner Behebung, sondern allein zu einer Perpetuierung des *status quo* führt. Die Armen bleiben Arme, an denen sich jederzeit der Pöbel zu bilden vermag.

In das Aufgabenfeld der Polizei fallen aber überdies noch zwei Dinge, die eng mit der Frage der Armut und der Pöbelprävention liiert sind. Es handelt sich wiederum um Aufgaben, die der Prävention von Handlungen *contra naturam sui generis* dienen. Die Polizei kümmert sich auch um das Streikrecht und das, was man, etwas moderner, als Produktionsmanagement bezeichnen kann. Die Frage des Streikrechts ist Teil der (markt-)regulativen Funktion der Polizei, da sich in ihr die Frage nach einer Möglichkeit der Arretierung der ungehinderten Wirksamkeit der bürgerlich-gesellschaftlichen Dynamik stellt. Zunächst haben alle Produzenten innerhalb der bürgerlichen Gesellschaft »das Interesse für sich, ihre Bedürfnisse zu befriedigen.« (HPRV, S. 217) Dadurch aber, dass ihre je selbstsüchtige Produktion Teil des allgemeinen Systems der Bedürfnisse ist, entsteht zugleich mit jedem einzelnen Produktionsvorgang ein allgemeiner Anspruch der Produzenten auf das je vom anderen Einzelnen gefertigte Produkt. Da aber jeder Produzent insofern Konsument ist, als er auf die Versorgung mit Produkten anderer angewiesen ist, entsteht formal in jedem Produzenten ein Anspruch (auf Fortführung der Produktion) und dies kann möglicherweise bedeuten: auch gegen ihn selbst. Das Recht oder die Berechtigung, innerhalb der bürgerlichen Gesellschaft nach selbstsüchtigen Interessen zu produzieren, schlägt auf diese Weise um in die Pflicht, zu produzieren. Diese Verpflichtung zur Produktion kommt aber nur »in manchen Fällen zum Vorschein« (HPRV, S. 218), sie bleibt in der Regel unsichtbar, da es sich um keine »eigentliche physische Notwendigkeit« (HVORL 4, S. 598) handelt. Vielmehr erscheint diese Verpflichtung zur Perpetuierung der Produktion in jenen Momenten, in denen sich der Einzelne missversteht und auf seine alleinige Rolle als Produzent reduziert. So unterschlägt er aber den (formellen) allgemeinen Anspruch aller auf die Produkte seiner Arbeit. So vergisst er seinen eigenen Anspruch als Konsument auf die Produktion anderer, der ihn selbst auszeichnet. Das formelle Allge-

⁶² HVORL 4, S. 606. 1824/25 benennt Griesheim diesen Punkt als »Versagen der Religion«.

⁶³ Christoph Menke, *Tragödie im Sittlichen. Gerechtigkeit und Freiheit nach Hegel*, Frankfurt a. M. 1996, S. 257.

⁶⁴ Wie Hegel festhält: »Ebenso befördern die Klöster die Armuth indem sie Faulheit befördern, da sie die Befriedigung der Bedürfnisse unabhängig machen von der Arbeit.« HVORL 4, S. 611.

meine erscheint in jedem einzelnen Produzenten in einer Spaltung, die ihn selbst in Produzenten und Konsumenten teilt. Das Ineinander von Recht und Pflicht auf dem Niveau der bürgerlichen Gesellschaft lässt sich so als logische Verflechtung verstehen, die sich als das jedem Einzelnen innewohnende Allgemeine zeigt. Vor dem Hintergrund dieses allgemeinen Anspruchs, der durch jeden einzelnen Produzenten verläuft, kann Hegel die Notwendigkeit der polizeilichen Intervention im Streikfall begründen. Er stellt in diesem Kontext fest: »Die Gesellen können sich verabreden, nicht mehr um den bisherigen Lohn zu arbeiten, dies kann die Polizei nun nicht zugeben.« (HPRV, S. 218) Denn »[d]er Zweig den sie übernommen haben muß befriedigt werden, es ist ihre Pflicht zu leisten, das Publikum hat einen Anspruch auf ihre Arbeit und kann dasselbe geltend machen.« (HVORL 4, S. 598)

Steht jeder in der bürgerlichen Gesellschaft notwendig auf der Seite des Produzenten *und* Konsumenten, dann ist der Anspruch des Konsumenten gegen ihn als Produzenten strukturell sein eigener Anspruch gegen sich. Kann man hier bemerken, dass die Natur jedes einzelnen Produzenten gespalten ist, so legitimiert sich die Intervention der Polizei gegen jede Form des Streiks erneut als Intervention gegen Handlungen *contra naturam sui generis*. Denn handelt der Produzent, wenn er streikt, nicht den Interessen der Konsumenten, auch nicht seiner eigenen gemäß, dann handelt er gegen das formelle Allgemeine seiner Natur, gegen seine eigensten Ansprüche und damit gegen seine eigene Bestimmung innerhalb der bürgerlichen Gesellschaft. Oder anders: Da die Natur des Einzelnen hier selbst in Produktion und Konsumtion gespalten ist, ist der Streik eine widernatürliche Handlungsweise gegen die eigene Natur. So muss die Polizei gegen jene »gefährlichen Zuckungen«⁶⁵ der streikenden Partikularitäten vorgehen, die das Allgemeine außer Acht lassen und gegen die eigene Natur selbstsüchtig agieren, indem sie die Produktion aussetzen. Kurz: die Polizei muss einwirken, damit diese Partikularitäten »zum Allgemeinen zurückgeführt« (HGPR, S. 385) werden. Das heißt aber nichts Anderes, als dass für Hegel die rechtliche Legitimierung des Streiks unmöglich ist. Streik ist nur der selbstsüchtige Aufstand von partikularen Interessen, den die Polizei im Interesse des Allgemeinen, und das heißt: im Interesse des konsumierenden Produzenten gegen den produzierenden Produzenten, zu verhindern hat. Die Streikenden werden der Widernatur ihrer Handlung – in ihrem eigenen Interesse – überführt. Somit ist aber jegliche Form der innerökonomischen Verhinderung von Lohnabfall und Armutsprävention von Seiten der Produzenten unmöglich. Dabei liegt das Problem nicht nur im Streik, sondern vor allem in der Unmöglichkeit, das Aussetzen des allgemeinen Anspruchs als wiederum allgemein gültiges Recht zu veran-

⁶⁵ HGPR, S. 385. Wie gefährlich diese Streik-Zuckungen sind, wird deutlich, wenn Hegel anführt, dass sich aus ihnen im Verlauf der bisherigen Geschichte vielfach »Handelskriege« entwickelt haben. Vgl. HPRV, S. 218.

kern.⁶⁶ Denn ist die bürgerliche Gesellschaft »der Kampfplatz des individuellen Privatinteresses aller gegen alle« (HGPR, S. 458), dann zeigt sich, dass ein weiteres Terrain dieses Kampfplatzes der innere Spalt des je individuellen Produzenten (in Produzent und Konsument) ist. Auf der Ebene der bürgerlichen Gesellschaft ist es für Hegel undenkbar, dass eine Partikularität, hier der Produzent, in sich die Ansprüche des Allgemeinen verkörpert, denn dieses hat ihn immer schon hinter seinem Rücken eingeholt.

Eine letzte regulative Funktion der Polizei, die erneut eng verwoben mit der Frage der Armut ist, ist das Produktionsmanagement. Die Produktion zu koordinieren, fällt der Polizei zu, denn es ist »eine allgemeine Vorsorge und Leitung notwendig«, da »große Industriezweige von auswärtigen Umständen und entfernten Kombinationen« (HGPR, S. 385) abhängen, die kein einzelnes Individuum übersehen kann. Das Produktionsmanagement, das die Polizei als »eine leitende Behörde« (HVORL 4, S. 600) zu betreiben hat, lässt sich also zunächst als Regulation der Produktion verstehen, deren Maßstäbe sich aus der Prüfung der handelspolitischen Konjunktur im Verhältnis zu anderen Staaten ergeben. Die produktionstechnische Regulation besteht darin, »Maßregeln« zu treffen, um vermeintlichem »Uebel abzuhelfen« und »einen neuen Abfluss [zu, F.R.] eröffnen.« (ebd.) Die Polizei ist in dieser Funktion eine Art *visible hand*, die regulierend in das Marktgeschehen interveniert, wenn eine Prüfung der handelspolitischen Situation zur Diagnose einer vermeintlichen Gefährdung der inneren ökonomischen Stabilität geführt hat. Man kann hier feststellen, dass diese regulative Aufgabe der Polizei sie als eine moderne Institution der Vorsorge erscheinen lässt. Sie beobachtet die Produktion im eigenen wie in anderen Staaten und unternimmt den Versuch, Überproduktionskrisen zu vermeiden, Abflüsse für überzählige Produkte zu schaffen und Krisen abzuwenden. Damit hat Hegel das ökonomische Modell der bürgerlichen Gesellschaft implizit auf alle anderen Staaten ausgedehnt. Es ist somit nicht auf nur einen Staat mehr begrenzt, was folgerichtig bedeutet, dass sich die ökonomische Konjunktur nicht allein aus innerstaatlichen, sondern auch aus zwischenstaatlichen Interdependenzen herleitet, die die Polizei im Blick zu halten hat. Aber auch hier gilt, was Hegel deutlicher kaum sagen könnte: Bei ungehinderter Wirksamkeit wird die bürgerliche Gesellschaft »über sich hinausgetrieben [...]« (HGPR, S. 391)

Dass ihre eigene dialektische Dynamik zum permanenten Auftauchen, zur permanenten Hervorbringung von Instabilitäten, von armen Massen führt, ändert sich auch nicht, wenn diese Dynamik als Verfahrensmodell auf andere Staaten ausgedehnt wird und einer Aufsichtsbehörde regulativ unterstellt wird. Die regulierende Kraft der Polizei hat das Prinzip und die Gesetze der bürgerlich-gesellschaft-

⁶⁶ Man kann hier sehen, dass Hegel durch die Ablehnung des Streikrechts ein Problem zu lösen sucht, das er auch in der Diskussion des Notrechts thematisiert: das Recht einer Ausnahme vom Recht.

lichen Dynamik selbst zu ihrer inneren Grenze. Dass die Polizei aufgrund ihres reichen Aufgabenfeldes »die zur Staatsverwaltung gewordene alte Politik, welche einst die politische Verfassung der bürgerlichen Gesellschaft und die Kunst ihrer Regierung zum Ausdruck brachte,«⁶⁷ ist, ist deutlich geworden. Jedoch tritt sie bei Hegel damit im beständigen Kampf gegen die Tendenzen und die Wirksamkeit der bürgerlichen Gesellschaft an, um diesen Kampf beständig unter Bedingungen zu führen, der ihren Sieg *a priori* verunmöglichen. Versucht sie permanent die Gefahren ökonomischen Exzesses und ökonomischer Desintegration einzudämmen, so wird überdies deutlich, dass sie sich als ein »Medium der Verwaltung« vor allem gegen die »Existenz des Pöbels« richtet, der nicht länger, wie in der »philosophischen Tradition der Politik«, die »positive Schranke darstellt«, an der sich der Staat geschichtlich legitimierte, sondern der vielmehr »zu integrieren«⁶⁸ ist. Dass dieser Versuch aufgrund der strukturellen Unauflöslichkeit des Armutproblems in einem beständigen Scheitern begriffen ist, liegt daran, dass ihre Möglichkeiten zur Regulation und Einwirkung immer schon vorbedingt sind durch eben die Bewegung der bürgerlichen Gesellschaft, die beständig Lazzaronis hervorbringt.

⁶⁷ Riedel, *Das Problem der bürgerlichen Gesellschaft*, S. 161.

⁶⁸ Ebd., S. 162.

Übergang

»Pöbel usque recurret.«⁶⁹

Was führen aber nun all diese Lösungsvorschläge vor? Sie alle führen nicht zur Behebung der Armutproblematik, denn »dafür kennt das freie Kräftespiel der kapitalistischen Gesellschaft, deren liberale ökonomische Theorie Hegel akzeptiert hatte, kein Heilmittel [...]« (ADSH, S. 275) Die Versorgung durch die bürgerliche Gesellschaft ist untauglich, da sie entweder ihrem eigenen Prinzip zuwider läuft (*contra naturam* ist) oder die falsche Gesinnung bei den Versorgten hervorbringt; die Bettelei scheitert ebenfalls aufgrund des Gesinnungsproblems; die Kolonialisierung retardiert die Problematik und vermag sie nicht prinzipiell zu beheben; die öffentlich zugeteilte Arbeit produziert eine Überproduktionskrise; das Notrecht ist allein in Einzelfällen anzuwenden und regrediert den Menschen zugleich zu einem bloß auf das Überleben setzenden Tier; die Teilhabe an der Korporation bringt eine exklusive Versorgung der Armen hervor, die diejenigen ausschließt, denen die notwendige Befähigung abgeht; die Polizei bleibt stets gebunden an das Prinzip der bürgerlichen Gesellschaft, das selbst der Grund dafür ist, dass es zur Hervorbringung armer Massen kommt. Armut bleibt »notwendig mit der modernen Gesellschaft verknüpft« (AHT, S. 184) und die Armen fallen folglich aus den Bindungsmechanismen der bürgerlichen Gesellschaft und des Staates heraus, da sie nicht einem der zentralen impliziten Imperative der *Rechtsphilosophie* Folge leisten, nämlich dem, »etwas« zu sein. Wie Hegel es formuliert: »darunter, daß der Mensch *etwas* sein müsse, verstehen wir, daß er einem bestimmten Stande angehöre, denn dies etwas will sagen, daß er alsdann etwas Substantielles ist.« (HGPR, S. 360)

Der Arme ist darüber, dass ihm die Teilhabe an einem Stand abgeht, nicht länger Etwas, vielmehr ist er ein Nichts, das innerhalb der bürgerlichen Gesellschaft aufscheint. Der *Unstand* der Armut fällt aus allen institutionellen und repräsentativen Eingliederungen heraus und steht als widernatürliche Tatsache, wie ein nicht zu beseitigendes und zugleich nicht zu übersehendes Hindernis in der sozialen Ökonomie und im ökonomisch vermittelten Sozialen des Staates. In dieser Hinsicht

⁶⁹ Friedrich Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft*, in: ders., *Kritische Studienausgabe*, Bd.5, hg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, S. 219.

kann man zu Recht urteilen, dass der Arme als »Teil ohne Anteil«⁷⁰ im Sinne Rancière oder als »singulärer Term« im Sinne Alain Badiou⁷¹ beschrieben werden kann, da er sowohl sozialiter als auch ökonomisch vorhanden ist, aber zugleich aus den Mechanismen der Repräsentation – die sich, wie einsichtig wird, aus der Standeszugehörigkeit herleiten – ausgeschlossen ist. Rancière und Badiou stimmen beide zumindest darin überein, dass sie die Stelle, an der die Armen erscheinen, als eine Strukturstelle von Veränderung beschreiben, als eine Stelle, an der, aufgrund des ihr eigentümlichen Mangels, etwas geschehen kann. In der *Rechtsphilosophie* wird deutlich, dass alle Lösungsvorschläge Hegels ein weitaus fundamentaleres Problem perpetuieren: Die Unbehebbarkeit der Armutsfrage führt zur permanenten und unabweisbaren Möglichkeit der Entstehung des Pöbels. Oder anders: Aus dem *Unstand* der Armut führt ein Weg zur Emergenz des Pöbels. Worauf genau dieses eigentümliche Scheitern aller vermeintlichen Lösungen des Armutsproblems aber hinweist ist, dass Hegels Satz, die bürgerliche Gesellschaft sei an ihrem eigentümlichen Vermögen nie reich genug, auf zwei Weisen gelesen werden muss.

Zum einen, wie bereits diskutiert, muss man darunter verstehen, dass die bürgerliche Gesellschaft nicht in der Lage ist, ihrem eigenen Anspruch nachzukommen und für die Subsistenzsicherung jedes Einzelnen zu sorgen. Überdies aber – und dies zeigt sich hier – bedeutet dieses Hegel'sche Urteil, dass die bürgerliche Gesellschaft intern durch einen Mangel ausgezeichnet ist, den sie nicht beheben kann. »Wenn die bürgerliche Gesellschaft sich in ungehinderter Wirksamkeit befindet« (HGPR, S. 389), so ist damit auch immer ungehindert die Wirksamkeit ihres eingeschriebenen Mangels mitgeführt, der zur Produktion verarmter und armer Massen führt und in dessen Folge der Pöbel emergiert. So findet sich die Bewegung der bürgerlichen Gesellschaft unaufhörlich genötigt, die unausweichliche Hervorbringung dessen anzuerkennen, das sie nicht anerkennen darf. Wenn, auf der einen Seite »nur das Gemeinsame *existiert* in der bürgerlichen Gesellschaft, was gesetzlich konstituiert und anerkannt ist« (HGPR, S. 395), dann zeigt sich in der Konstellation, die das Armuts-Problem aufruft, dass in der Hegel'schen Philosophie die Denkbarkeit von etwas Anderem deutlich wird, eines ›Etwas‹, das nicht (als gesetzlich Konstituiertes und Anerkanntes) existiert und dennoch vorhanden ist. Von der Emergenz des Pöbels, mit einem Wort Adornos gesprochen, »weiß der Geist, ohne es wissen zu dürfen [...]«.«⁷² In dieser Hinsicht gewinnt ebenso die Bemerkung Manfred Riedels, dass »[d]ie Bewegung des Anerkennens und des

⁷⁰ Rancière, *Das Unvernehmen*, S. 24.

⁷¹ BASE, S. 113–122. Ich übernehme hier nicht die deutsche Übersetzung, sondern übersetze verändert aus dem Französischen, vgl. Alain Badiou, *L'être et l'événement*, Paris 1988, S. 109–120.

⁷² ADSH, S. 272. Inwiefern Hegel damit eine Einsicht aufrechterhält, die in vierlei Hinsicht in der politischen Theorie vergessen wurde, habe ich paradigmatisch an Foucault diskutiert: Frank Ruda, »Back to the Factory. A Plea for a Renewal of Concrete Analysis of Concrete Situations«, in: Mark Potocnik/Frank Ruda/Jan Völker (Hg.), *Beyond Potentialities? Politics between the Possible and the Impossible*, Berlin (im Erscheinen).

Anerkannenseins als allgemeine gesellschaftliche Vermittlungsform [...] in die Bewegung des ökonomischen Prozesses eingelassen«⁷³ sind, eine erweiterte Bedeutung. Für die bürgerliche Gesellschaft gilt, dass sich ihr struktureller Mangel als exzessive Hervorbringung ihres eigenen Gegenteils ausagiert findet. Die interne Vernünftigkeit ihrer eigenen Natur erscheint ihr in Inkorporationen ihrer eigenen Unvernünftigkeit. Die bürgerliche Gesellschaft erscheint unter dieser Perspektive wie ein übergroßes Handlungsgeflecht *contra naturam sui generis*, oder anders: Die Natur und Bestimmung der bürgerlichen Gesellschaft ist gegen ihre eigene Natur gerichtet, ihre eigenste Natur ist widernatürlich. Denn ist die Armut in der bürgerlichen Gesellschaft eine Form der Widernatur, da sie unverhinderbar dem Vermittlungszusammenhang der Arbeit und des Austauschs entzogen ist, dann ist sie doch zugleich durch die Natur der bürgerlichen Gesellschaft notwendig hervorgebracht. *Sui generis* begegnet ihr so in der Armut ihr Anderes. *Sui generis et contra naturam*: Das ist die Formel der bürgerlichen Gesellschaft selbst. Dass aber die Bestimmungen der bürgerlichen Gesellschaft zur Produktion eines ihrer Natur Widersprechenden führt, trägt in das Hegel'sche Denken die Notwendigkeit ein, dass »[d]er Staat [...] verzweifelt als eine jenseits dieses Kräftespiels stehende Instanz angerufen« (ADSH, S. 275) wird. Denn dazu »bedarf es eines *Deus ex machina*, der Notwendigkeit und Zufall im Gesetz aneinander bindet. Dieses Gesetz, das die gesellschaftlichen Antagonismen ausgleicht und die Bewegung des Ganzen wieder mit sich und der Bewegung des einzelnen vermittelt, ist für Hegel – der *Staat* [...]«⁷⁴

Die zentralen Einwirkungsinstrumente des Staates sind aber die Institutionen – mit Ausnahme der Rechtspflege –, die zugleich innerhalb der bürgerlichen Gesellschaft zur Armutsbekämpfung angeführt werden: die Korporation und die Polizei. Wie gezeigt, führen beide aber keineswegs zur Abschaffung des Mangels der bürgerlichen Gesellschaft oder zur daraus resultierenden Behebung der exzessiven und notwendigen Hervorbringung verarmter Massen. Der prinzipielle Mangel, der in die Bestimmung der bürgerlich-gesellschaftlichen Dynamik eingeschrieben ist, setzt sich in seiner exzessiven Wirkung zunächst in einer radikaleren ›Form‹ fort, von der sich, so meine These, zeigen wird, dass sie sich bis in den Staat hinein perpetuiert. Denn der Widerspruch, der die bürgerliche Gesellschaft ausmacht, lässt sowohl den Pöbel als auch den Staat (logisch) koemergieren. Der Name des eigentümlichen Exzesses der bürgerlichen Gesellschaft ist ›Pöbel‹, dessen Emergenz unausweichlich, ja dessen Möglichkeit des Auftauchens unvermeidbar ist. Wer oder was aber ist der Pöbel?

⁷³ Manfred Riedel, »Die Rezeption der Nationalökonomie«, in: *Studien*, S. 75–99, hier: S. 89.

⁷⁴ Ebd., S. 95.

Pauper-Pöbel-Potens

»Die Armut an sich macht keinen
zum Pöbel [...].«
(HGPR, S. 389)

Der Pöbel »macht sich von selbst.« Denn obwohl er zunächst als »niedrigste Weise der Subsistenz« bestimmt wird, stellt Hegel daraufhin fest, dass »die Armut an sich« (HGPR, S. 389) niemanden zum Pöbel macht. Damit erscheint zwar die Armut als Bedingung des Pöbels, aber wann und wo genau der Pöbel an und in den Armen entsteht, ist kontingent. Damit ist auch gesagt, dass seine Entstehung allein und entscheidend durch eine subjektive Operation, einen subjektiven Akt, bestimmt ist. Der Pöbel wird erst »durch die mit der Armut sich verknüpfende [...] Gesinnung [...].« (HGPR, S. 389) Denn der Pöbel bezeichnet nicht einfach die Armen, sondern die Armen, die neben allem Besitz auch ihre Ehre, die eigene Subsistenz durch Arbeit zu sichern, Teil eines Standes zu sein, und überdies die Einsicht in das vernünftige Ganze des organisch gegliederten Staates verloren haben. »Der Pöbel ist verschieden von Armut [...].« (HVORL 4, S. 608); er ist vielmehr *der infam gewordene Arme*. »Im Staate erhält der Bürger seine Ehre durch das Amt, das er bekleidet, durch das von ihm betriebene Gewerbe und durch seine sonstige arbeitende Tätigkeit.« (HENZ 3, S. 222) Jeder ohne Amt, Gewerbe und Tätigkeit wird ehrlos. Der weitere und vertiefende Verlust führt dazu, dass er voller »innere[r] Empörung gegen die Reichen, gegen die Gesellschaft, die Regierung, usw.« (HGPR, S. 389) ist, da er sich »in einem Zustand der Rechtlosigkeit« (HPRV, S. 222) zu befinden dünkt. Das, was Hegel an anderer Stelle auch »[d]ie dürftige Pöbelhaftigkeit« (HPRV, S. 223) nennt, bezeichnet in seiner zusätzlichen Bestimmung des Pöbels implizit diesen vertiefenden Verlust genauer. Das Wort »dürftig« ist in dieser Formulierung bedeutsam. Es verweist auf das althochdeutsche »durft«⁷⁵, das sowohl das Bedürfnis als auch die Notdurft meint. Was Hegel auch die »Notdurft« (HGPR, S. 388) der Armut nennt, ist der Pöbel.

Der Pöbel ist in doppelter Hinsicht dürftig, da er an den Bedürftigen, den Armen erscheint und sobald er emergiert nichts anderes als das Exkrementale, das

⁷⁵ Vgl. den Eintrag zu »dürftig« in: Friedrich Kluge, *Etymologisches Lexikon der deutschen Sprache*, Berlin 1989.

Ausgeschiedene, das Entbundene der bürgerlichen Gesellschaft selbst darstellt. Er ist das, was selbst noch von den Armen ausgeschieden wird. Der Pöbel entsteht an den Bedürftigen, ist aber selbst noch dürftiger als diese, da er das Erzeugnis einer weitergehenden, vertiefenden Privation ist. Diese weiterreichende Privation unterscheidet ihn von dem Armen und macht seine eigentümliche Dürftigkeit aus. So sieht er sich selbst als rechtlos an. Denn »in der bürgerlichen Gesellschaft hat jeder den Anspruch, durch seine Arbeit zu existieren« (HPRV, S. 222), indem aber der Arme seine Subsistenz in ihr nicht sichern kann »und weil er [der Pöbel, F.R.] weiß, daß er das Recht hat, seine Subsistenz zu finden, so wird seine Armut ein Unrecht, eine Kränkung seines Rechts [und, F.R.] dies bringt eine Unzufriedenheit hervor, die zugleich die Form des Rechts annimmt.« (HVORL 4, S. 609) Der Pöbel misst die bürgerliche Gesellschaft an ihrem eigenen Anspruch. Er misst sie an dem allgemeinen Anspruch, der aus ihrer eigenen Natur erwächst und den sie aufgrund des ihr eingeschriebenen Mangels nicht aufrechterhalten kann. Wenn die Hervorbringung der armen Massen unausweichlich und unabstellbar zur Bewegung der bürgerlichen Gesellschaft gehört, dann geht mit ihrer Existenz die Möglichkeit der Empörung über diese Existenz einher. Der Pöbel empört sich über die exzessiven widernatürlichen Effekte der ökonomischen Bewegung der Gesellschaft, da in und an ihnen deutlich wird, dass der Rechtsanspruch auf Subsistenz aller Einzelnen sich nur aufrechterhalten lässt unter der rückwirkend sichtbar werdenden Voraussetzung der konstanten ›Entrechtung‹ großer Massen verarmter Einzelner. Die Möglichkeit, das Recht auf Subsistenz aller zu erhalten, bedeutet innerhalb der Gesellschaft zugleich die Unmöglichkeit, das Recht auf Subsistenz *für* alle zu gewährleisten. Diese kontingente Einsicht in die Widernatur ist es, die den Pöbel und seine ihm eigene Empörung generiert. Er ist so, um mit Marx zu sprechen, »[...] in der Verworfenheit die *Empörung* über diese Verworfenheit, eine Empörung, zu der sie notwendig durch den Widerspruch der menschlichen Natur mit ihrer Lebenssituation, welche die offenherzige, entschiedene, umfassende Verneinung dieser Natur ist, getrieben wird.«⁷⁶

Dass diese Empörung aber als »rechtlose Gesinnung« (HVORL 3, S. 703) erscheint, hängt nun nach Hegel damit zusammen, dass der Pöbel »die Ehre nicht hat, seine Subsistenz durch seine Arbeit zu finden, und doch seine Subsistenz zu finden als sein Recht anspricht«, denn im »Zustande der Gesellschaft gewinnt der Mangel sogleich die Form eines Unrechts.« (HGPR, S. 390) Hier wird erstmals die dialektische und komplexe Struktur des Pöbelproblems deutlich: Wahrhaft existiert in der bürgerlichen Gesellschaft nur, was durch Arbeit und Tätigkeit vermittelt ist; dennoch bringt ihre eigene Dynamik etwas hervor, das unmöglich durch Arbeit und Tätigkeit vermittelt sein kann; die Empörung, die über diesen strukturellen Mangel entstehen kann und Empörung über ihre eigene Widernatur ist, kann ihr

⁷⁶ Karl Marx/Friedrich Engels, *Die heilige Familie oder Kritik der kritischen Kritik. Gegen Bruno Bauer und Konsorten*, in: dies., *Marx-Engels-Werke*, Bd. 2, Berlin 1990, S. 37.

selbst nur als widernatürlich erscheinen. In der anklagenden Empörung des Pöbels vernimmt die bürgerliche Gesellschaft nichts als die widernatürliche Stimme, die sie selbst erzeugt, oder genauer: entbunden hat. Der Pöbel wird somit zur widernatürlichen Entbindung der und von der bürgerlichen Gesellschaft und erscheint ihr als widernatürliche Empörung. So kann die »dürftige Pöbelhaftigkeit« als »Bewußtsein der Rechtlosigkeit unter Voraussetzungen des Rechts« von Hegel als »unverschämt« (HPRV, S. 223), ja mehr noch als »Schamlosigkeit« (ebd.) gelesen werden. Der Pöbel wirft die »subjektiven Basen der Gesellschaft«⁷⁷ – Scham und Ehre – von sich ab und in der Folge wird er darüber »leichtsinnig und arbeitsscheu [...], wie z.B. die Lazzaronis in Neapel« (HGPR, S. 389). So verliert er grundsätzlich die »Gewohnheit der Arbeit« und »das Bedürfnis der Arbeitsamkeit verschwindet« (HVORL 4, S. 609) und er gibt sich »Faulheit und Verschwendung« (HGPR, S. 390) hin. Hier wird aber zusätzlich deutlich, und das erweitert das Pöbelproblem um eine entscheidende Komponente, dass der faule, leichtsinnige, arbeitsscheue, ehrlose, gewohnheitslose, schamlose, unverschämte, sittenlose⁷⁸ Pöbel nicht allein an der Armut entstehen kann.

»Es gibt auch reichen Pöbel«⁷⁹, bemerkt Hegel weitsichtig in den Vorlesungen 1821/22. In den nachgelassenen Vorlesungen spricht er an gleicher Stelle von der Unterscheidung zwischen »Proletarier[n] und Kapitalisten«.⁸⁰ Damit ist bereits eine entscheidende strukturelle Vergleichbarkeit von Pöbel und Proletarier durch Hegel selbst implizit angeführt, die im Folgenden im Hintergrund mitgeführt werden soll. Jedoch lohnt es sich, diesen Bemerkungen, die Vorlesungsmitschriften⁸¹ entstammen, nachzugehen, da so entscheidende Charakteristika des Pöbels genauer rekonstruiert werden können. Es gibt also reichen Pöbel. Diesen zeichnen ähnliche Privationsmechanismen wie den armen Pöbel aus. Dass diese Entsprechung besteht, ergibt sich, wie Hegel diagnostiziert, daraus, dass er die »Macht des Reichtums« nutzt, um sich »aus vielem herauszuziehen, was andern übel bekommen würde.« (HPRV, S. 222 f.) Der reiche Pöbel zieht sich heraus, er entbindet sich von »vielem«. Er erscheint somit ebenfalls als das Resultat einer Privation, auch wenn diese zunächst nicht wie beim armen Pöbel als eine vertiefende Privation erscheint. War

⁷⁷ HGPR, S. 390. Hegel spricht dort ausdrücklich vom »Abwerfen der Scham und Ehre«.

⁷⁸ Dass dem Pöbel grundsätzlich die Sitte und die Ehrfurcht abgeht, macht Hegel deutlich in HPRV, S. 223.

⁷⁹ HPRV, S. 222. Vgl. auch: HVORL 4, S. 608.

⁸⁰ Vgl. HVORL 2, S. 682; HVORL 3, S. 703; HVORL 4, S. 608 f.

⁸¹ Ich möchte dennoch den editionsphilologischen Einwand vorwegnehmen, dass diese Stellen ebenso gut nicht von Hegel stammen können und die folgenden Kommentierungen somit auf wackligem Grund stünden. Sollten diesen Bemerkungen nicht Hegel'schen Ursprungs sein, so zeugen sie dennoch von tiefem Verständnis der Logik der Hegel'schen *Rechtsphilosophie*. Denn sie verdeutlichen eine strukturelle Analogie, die sich ansonsten bei Hegel nicht explizit auffinden lässt. Man könnte sagen, dass hier in veränderter Gestalt das berühmte Wort Hegels über den Begriff und die Tatsachen gilt: Sollten diese Stellen nicht von Hegel stammen, umso schlimmer für Hegel.

bereits der dürftige Pöbel von einem Verlust von Scham, Ehre, usw. gekennzeichnet, so wiederholt sich in Grundzügen diese Verlustbewegung beim reichen Pöbel. Zeichnet überdies den Armut-Pöbel aus, dass er allem, was als legitim, anerkannt, und rechtmäßig innerhalb der bürgerlichen Gesellschaft gilt, die Legitimität abspricht, dann teilt er grundlegend diese Verurteilung mit dem reichen Pöbel. Aber der arme Pöbel deklariert alles Bestehende für null und nichtig, weil er von der empörrten Einsicht angetrieben ist, dass der Arme selbst Produkt der gesellschaftlich verdrängten Unmöglichkeit der Aufrechterhaltung des Rechts auf Subsistenz aller ist. Er empört sich so über die »subsistentielle Entrechtung«, die dem Armen widerfährt, und klagt das Ganze der Gesellschaft an, indem er ihre eigentümliche Widernatur zur Grundlage nimmt, um sich von ihr zu distanzieren. Denn der arme, dürftige Pöbel klagt etwas als (s)ein Unrecht an, um daraus zu folgern, dass dieses Unrecht ihn außerhalb des Rechts setzt. Wie Avineri bemerkt hat, ist der Pöbel »ein Haufen äußerst atomisierter und der Gesellschaft entfremdeter Menschen, die sich nicht an die Gesellschaft gebunden fühlen und nicht einmal mehr den Wunsch haben, in sie integriert zu werden.«⁸²

Atomisierung, Entfremdung, Entbindung, Desintegration. Das sind die Charakteristika, die den Pöbel auszeichnen. Im Gegensatz zum armen Pöbel aber, spricht der reiche Pöbel allem Bestehenden aus anderen Gründen alle Legitimität ab. Er setzt einen »Zustand von Rechtlosigkeit« (HPRV, S. 223) – eine Art ökonomischen Naturzustand⁸³ – voraus, in welchem sein Reichtum die einzige und alles bestimmende Macht darstellt. Da von seinem Reichtum viele Subsistenzen abhängen, deutet er deren Abhängigkeit als seine Herrschaft (über sie). Er versteht sich als Souverän, der über ihre Not und damit grundsätzlich auch ihre Rechte, entscheidet. So setzt er seine rein ökonomische Macht gegen das abstrakte Recht, gegen den allgemeinen Rechtsanspruch aller und damit gegen das sittliche Gemeinwesen als solches. Er stellt sich mit seinem Vermögen ganz »gegen die Sitte [...]« (ebd.) Den reichen Pöbel zeichnet die »Verdorbenheit« aus, dass er für »sich alles für erlaubt hält« (ebd.), da er ebenfalls jeder Institution, gleich ob sittlich, rechtlich oder staatlich, das Existenzrecht abspricht. So versteht er sich als Außerhalb des (bestehenden) Rechts, da er vermeint, über dem Recht zu stehen oder: Er steht

⁸² AHT, S. 180. Avineri kennt die Unterscheidung von armem und reichem Pöbel nicht. Ihm entgeht daher die Einsicht, dass die desintegrative Bewegung nicht nur an einer, sondern vielmehr an zwei strukturellen Stellen der Gesellschaft statthat. Zugleich ist an dieser Bemerkung wichtig, dass hier noch der Wunsch, an der Gesellschaft teilzuhaben, verloren geht. Ebenso entgeht Vittorio Hösle die Unterscheidung von reichem und armem Pöbel. Zugleich verkennt er die Problematik des Pöbelproblems und sieht vorschnell oder schlicht, wie sich zeigen wird, falsch in »arbeitlosen Punks« ein zeitgenössisches Pendant. Vgl. Vittorio Hösle, *Hegels System: Der Idealismus der Subjektivität und das Problem der Intersubjektivität*, Hamburg 1998, S. 553.

⁸³ Dass er damit sogar grundsätzlich richtig liegt, ergibt sich aus Hegels Bemerkung, dass die Sphäre der Besonderheit, die die bürgerliche Gesellschaft ist, »den Rest des Naturzustandes in sich« behält. HVORL 2, S. 647.

außerhalb des (bestehenden) Rechts, da er vermeint, selbst das einzige gültige Recht zu sein. Dies kann er nur behaupten, da er von einem ökonomisch bestimmten Naturzustand ausgeht, in dem er das ebenfalls ökonomische Recht des Stärksten, das ihm zufiele, geltend machen kann.⁸⁴ Der reiche Pöbel setzt so die Souveränität seiner rein ökonomischen Macht gegen die Souveränität des Staates und seiner Institutionen. Er setzt so (sein vermeintliches) Recht gegen das Recht (des Bestehenden). Damit dünkt er sich zugleich als einzig wirkliche Instanz von Recht und Ordnung: Jenseits des bestehenden Rechts des sittlichen Gemeinwesens herrscht ein Recht, das nur ihn als Souverän kennt. Pointiert formuliert erkennt er »die sittliche Substanz, ihre Gesetze und Gewalten« nicht als »absolute, unendlich feste Autorität« (HGPR, S. 295) an, da er sich selbst als einzig Absolutes glaubt. Wenn man hier aber grundlegend sagen kann, dass der dürftige Pöbel fundamental durch eine »Unzufriedenheit« (HVORL 4, S. 609) der Armen mit deren eigener Situation hervorgebracht ist, wie kommt es zur Verdorbenheit des reichen Pöbels? Oder anders: Ab welchem Punkt ist ein Vermögen in eine derartige »Macht des Reichtums« übergegangen, dass die Bedingungen der Möglichkeit gegeben sind, um an diesem Verpöbelungseffekte festmachen zu können?

Diese Fragen sind Fragen nach der Genese dessen, was Hegel »Luxus« (HPRV, S. 229) nennt. Zunächst kann man in gewisser Weise *ex negativo* festhalten, dass, sobald der reiche Pöbel erscheint, diejenigen Institutionen, die innerhalb der bürgerlichen Gesellschaft für Hegel den Übergang zur Sittlichkeit des Staates vollziehen oder zumindest in ihr eine erste sittliche Sphäre einrichten sollen, ihren Auftrag nicht erfüllt haben. So hatte etwa die Korporation nicht allein die Aufgabe, der Armut entgegen zu wirken, sondern auch die Konzentration des Reichtums und damit die Entstehung des Luxus zu verhindern. Deswegen hatte Hegel das Ziel der Korporation nicht ausschließlich so bestimmt, dass in ihr die Zufälligkeit des Almosens abgeschafft wäre. Vielmehr sollte sie, indem sie ein allgemein hervorgebrachtes und ihre Mitglieder versorgendes Vermögen einrichtet, zugleich »dem Reichtum in seiner Pflicht gegen die Genossenschaft den Hochmut und den Neid, den er [...] erregen kann« (HVORL 3, S. 689), nehmen. Die Konzentration von Reichtümern in den Händen Einzelner erregt außerhalb der Korporation *immer* Neid und bleibt *immer* gezeichnet von der Habsucht des Einzelnen, so Hegels radikal anti-liberale Diagnose. Somit zeugt auch der Reichtum außerhalb der Korporation wie das Almosen, das den Armen gegeben wird, von Willkür. Anders

⁸⁴ Der reiche Pöbel vertritt eine Position, die einem durch Macpherson gelesenen anti-hobbeschen Hobbes gleich kommt. Er behauptet einen Naturzustand, der rein besitzindividualistisch verstanden wird und der sich nicht vertraglich, sondern über die Dynamik der Ökonomie, d.h. des Naturzustandes selbst – eine Art *visible hand*, die dem (ökonomisch) Stärksten zukommt – regulierte. Der Kampf um Anerkennung ist in dieser Logik transformiert in den Kampf um Kapital. Zum Naturzustand aus Perspektive des Besitzindividualismus: C.B. Macpherson, *Die politische Theorie des Besitzindividualismus. Von Hobbes bis Locke*, Frankfurt a. M. 1973.

gesagt: *Jeder Reichtum außerhalb der Korporation und des Standes ist Eigentum des reichen Pöbel.* Kurz: Der Reiche, der außerhalb beider steht, ist immer reicher Pöbel. Um aber diese doppelte Willkür (des Reichtums, des Almosens) zu bändigen, hatte Hegel die Korporation eingeführt. Denn innerhalb der Korporationen treten sowohl Armut als auch Reichtum bereits in aufgefangener Form auf, d.h. immer schon mit dem allgemeinen Vermögen der Korporation vermittelt. Aber »[w]enn über Luxus und Verschwendungssucht der gewerbetreibenden Klassen, womit die Erzeugung des Pöbels zusammenhängt, Klagen zu erheben sind, so ist bei den anderen Ursachen [...] der *sittliche* Grund [...] nicht zu übersehen.« (HGPR, S. 395)

Der Fehler, so deutet Hegel hier an, schreibt sich nicht aus der Verfasstheit der Korporation her. Der Grund liegt vielmehr bei jenen einzelnen Willen, die nicht Mitglieder einer berechtigten Korporation sind und sich so »auf die selbstsüchtige Seite des Gewerbes reduziert« (ebd.) finden. Genau diese Reduktion gibt die grundsätzliche Bedingung der Möglichkeit des reichen Pöbels an. Auch er, wie die Armen, lebt als »bloße Privatperson« (HGPR, S. 360) ohne jegliche Form der Allgemeinheit in der bürgerlichen Gesellschaft, da auch er nicht an einem Stand und in der Folge nicht an der Korporation partizipiert. Der arme wie der reiche Pöbel lebt als Privatperson damit zugleich atomisiert, entfremdet, entbunden, desintegriert. Wenn folglich die Korporation von Hegel aber als »zweite, [...] in der bürgerlichen Gesellschaft gegründete *sittliche* Wurzel des Staats« (HGPR, S. 396) bestimmt wird, kann man ferner folgern, dass sowohl der Luxus- wie auch der Armuts-Pöbel sittlich entwurzelt ist. Sittlich entwurzelt zu sein, bedeutet als bloße Privatperson zu leben. Dennoch ergibt sich hier eine wichtige Differenz in der Erscheinungsform der beiden Pöbelarten, die zugleich eine Unterscheidung zwischen unterschiedlichen Dimensionen der Zufälligkeit ermöglicht. Der Arme ist auf das Almosen und die öffentlichen Anstalten und Einrichtungen, d.h. letztlich auf nichts anderes als Zufälligkeiten, zur Erhaltung seiner Subsistenz angewiesen. Die Privatpersonen aber, die auf die egoistische Seite des Gewerbes, d.h. auf die rein selbstsüchtige Kapitalakkumulation reduziert sind, sind zwar auch strukturell auf Zufälligkeiten angewiesen, jedoch ist entscheidend, dass sie sich zufällig, d.h. hier willkürlich, für diese Zufälligkeiten entschieden haben. Wen es nach Luxus dürstet, untersteht dem Zufall, wen es in die Armut verschlägt, auch. Dennoch lässt sich nicht behaupten, dass man hier vom gleichen Zufall spräche. Ist der Arme *unwillkürlich* in der Situation auf Zufälligkeiten angewiesen, so geht auf der anderen Seite die *willkürliche* Entscheidung einer einzelnen Privatperson dieser Angewiesenheit voraus. Daher kann Hegel sagen, dass die willkürliche Entscheidung gegen das Allgemeine des Standes und der Korporation die Existenz des Spielers hervorbringt.⁸⁵

⁸⁵ Bei Hegel liest sich dies wie folgt: »[E]r befindet sich in dem Fall eines Spielers.« HPRV, S. 230. Dass es ein »natürliches Startkapital« dieses Spielers geben kann, macht er implizit deutlich, wenn

Ist der Einzelne durch seine Entscheidung, sich nur auf die Zufälligkeiten der bürgerlichen Gesellschaft zu verlassen und so sowohl seine Subsistenz als auch seine Existenz auf diese zu gründen, zum Spieler geworden, dann wird für ihn zugleich die gesamte ökonomische Dynamik zu einem gigantischen Roulette- und Würfeltisch. Hier sollte kurz an die grundsätzliche Struktur der *Rechtsphilosophie* erinnert sein. Ihre Dreiteilung in die Abschnitte über abstraktes Recht, Moralität und Sittlichkeit⁸⁶ wiederholen sich innerhalb jeder einzelnen Stufe, auch in der letzten Stufe, der Sittlichkeit. Dort findet sich die Dreiteilung wieder in der Form der Familie, der bürgerlichen Gesellschaft und schließlich des Staates. Verbindet man die jeweils zweite Stufe miteinander, stehen Moralität und bürgerliche Gesellschaft auf dem gleichen Niveau und so lässt sich die bürgerliche Gesellschaft als Sphäre der Moralität innerhalb der Stufe der Sittlichkeit verstehen. Die Sphäre der Moralität ist grundsätzlich dadurch bestimmt, dass in ihr das Subjekt aus sich heraus und in sich zu bestimmen antritt, was das eigene Wohl, eine je subjektiv und je einzelne Bestimmung des Guten, ist. Die Moralität lässt sich in dieser Hinsicht als Bestimmung des an sich Guten auf dem Niveau des für sich freien Willens verstehen. Wie Josef Derbolav zu Recht formuliert hat: »Im Recht sind die Menschen lediglich als formell freie Personen anerkannt, in der Moralität aber kommen sie auch als Subjekte, d.h. als individuelle, wollende und handelnde Menschen zur Geltung.«⁸⁷

Erst hier erscheint also das, »das man *Mensch* nennt« (HGPR, S. 348), da es erst hier aus konkreten Bedürfnissen zur Bestimmung eines je eigenen Wohls, eines je konkreten Guten kommt. Jedoch muss dieses Gute an sich in und durch Handlungen objektiviert, d.h. realisiert werden und gibt nur abstrakt dasjenige an, was der Zweck einer Handlung heißen kann, der ein solcher aber zugleich nur durch und in der Handlung wird.

Parallelisiert man nun die Moralität und die bürgerliche Gesellschaft strukturell, dann erlaubt dies zu erklären, wie es zur Existenz des Spielers kommt. Wie es in Hegels handschriftlichen Notizen zur Bestimmung des je eigenen Wohls, d.h. zur Bestimmung derjenigen Form, in der das Gute zunächst im Subjekt erscheint, heißt »[...] beim Individuum Sache der Zufälligkeit, Willkür, seines eigenen besonderen Entschlusses [...]« (HGPR, S. 238) Oder noch prägnanter: »Wohl ist erst

er das Erbe »als Erwerb [...] ohne Arbeit [...] durch die Zufälligkeiten bloß äußerlicher Verhältnisse« bestimmt. Vgl. HGPR, S. 331.

⁸⁶ Genauer müsste man natürlich sagen, dass diese grundsätzliche Dreiteilung, welche der Teilung des freien Willens in an sich freien, für sich freien und an und für sich freien Willen folgt, sich auf jeder einzelnen Stufe je noch einmal einschreibt. Eine zeitgenössische Auslegung, die versucht, die Wiederholung jeder Stufe auf jeder anderen *ad infinitum* zu beschreiben und so eine Rekonstruktion des Hegel'schen Systems als Denken rein unendlicher Beziehungen unternimmt, findet sich bei Jean-Luc Nancy, *Hegel. The Restlessness of the Negative*, Minneapolis 2002.

⁸⁷ Josef Derbolav, *Hegels Theorie der Handlung*, in: *Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie*, Bd. 2, hg. von Manfred Riedel, Frankfurt a. M. 1975, S. 201–216, hier: S. 204.

bestimmt durch das Partikulare, [durch das, F.R.] Meinen« (HGPR, S. 238) und dieses Meinen kann sich, so muss man hinzufügen, da es dem Zufall unterliegt, täuschen. Durch den eigenen zufälligen Entschluss macht sich das Individuum zum Spieler. Jeder ist auf die Existenz als bloße Privatperson reduziert, der sich willentlich – oder unwillentlich – der Teilhabe an einem Stand und der Korporation entzieht, kurz, der willkürlich – oder unwillkürlich – nicht *etwas* (Anerkanntes) sein will. Daher kann Hegel das Erscheinen des Spielers innerhalb der bürgerlichen Gesellschaft grundsätzlich als eine zufällige und partikulare Bestimmung des eigenen Wohls und Zwecks beschreiben. Diese zufällige Bestimmung gibt sich aber in der Folge als eigentliches Allgemeines aus. Der Spieler ist so doppelt durch die Willkür bestimmt. Er wird durch je eigene Willkür zum Spieler und bleibt in der Folge stets dem gleichen Zufall (des Spiels) unterworfen. Er ist also auf alle Dimension der Zufälligkeiten innerhalb der bürgerlichen Gesellschaft angewiesen. Spieler leben daher nur von Augenblick zu Augenblick, ohne dass ihre Subsistenz etwas Sichereres oder Festes, Stehendes werden könnte. Denn der Spieler setzt, so kann man formulieren, aus seiner partikularen Meinung heraus, *das* Zufällige an sich als Allgemeines. Sicherheit für ihn gibt es je »nur für heute« (HPRV, S. 230) und dadurch, dass ihm überdies keine über einen Stand oder die Korporation vermittelte andauernde Anerkennung und Ehre (als Meister) zukommt, befindet er sich in einem Zustand des Mangels. Diesen Anerkennungsmangel versucht er nun durch Luxus⁸⁸ zu kompensieren – was wiederum nur gelingt, wenn das je heutige Spiel für ihn glücklich ausgegangen ist. Der Luxus drückt dabei die ins Grenzenlose gehende äußere Darlegung, die »äußeren *Bezeugungen*« (HGPR, S. 395) des im Spiel akkumulierten Reichtums aus. Dabei zeigt sich im Luxus deutlich die »unbestimmte Vervielfältigung und Spezifizierung der Bedürfnisse, Mittel und Genüsse« (HGPR, S. 350 f.), die nicht mehr von einer äußeren Abhängigkeit oder Notwendigkeit hervorgebracht ist. So wird der Luxus, d.h. die sich stetig mehr differenzierende und vervielfältigende äußerliche Darlegung der eigenen Bedürfnisbefriedigung, zum vermeintlichen Kompensationsmedium mangelnder Anerkennung.

⁸⁸ In Hegels Formulierungen: »Hat dieser Stand sicheres Auskommen, hat er seine Ehre gesichert, braucht er sich nicht zu geben durch Luxus.« Oder: »Luxus zu zeigen, das hat er nicht nötig, wenn er Meister ist.« Oder erneut anders: »Wer nur sein Patent hat, hat keine sittliche Verpflichtung. Und endlich hat er keine Ehre. Die Anerkennung von den anderen kann er nur hervorbringen durch den Luxus, den er zeigt.« (HPRV, 230) Dass diese Bestimmung des Luxus keineswegs mit jener kollidiert, die Hegel in den Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie vorschlägt, ist deutlich. »Die Philosophie kann man daher eine Art Luxus nennen, eben insofern Luxus diejenigen Genüsse und Beschäftigungen bezeichnet, die nicht der äußeren Notwendigkeit angehören.« (HVGP 1, S. 70). Die Philosophie steht vielmehr aufgrund der ihr eingeschriebenen Zweckfreiheit für einen wahren Begriff des »inneren Luxus«, des »inneren Reichtums«, wohingegen der reiche Pöbel schon immer nur auf einen zweckgebundenen und rein äußerlichen Begriff von Luxus rekurriert. Innerer und äußerer Luxus verhalten sich dann zueinander wie gute und schlechte Unendlichkeit.

Luxus ist Kompensation eines Mangels an Anerkennung. Doch der Luxus verdeutlicht zugleich, was den Spieler als solchen auszeichnet. Denn die Logik der Spielerexistenz ist eine Logik des doppelten *happy few*. Zum einen setzt das Spiel als solches voraus, dass nicht jeder in ihm gewinnen kann, sondern allein die *happy few*, zum anderen aber ist der Gewinn in diesem Spiel kein dauerhafter oder andauernder, vielmehr sind es die *few happy moments*, die dem Spieler seine Subsistenz sichern lassen.

Dem Spieler, der für heute das Spiel gewinnt und so seine Subsistenz sichert, geht also ebenso die Standesehre ab, wie dem Armen, jedoch vermag er die ihm versagte Anerkennung »auf unverschämteste Weise« (HPRV, S. 230), zumindest scheinbar, über den Luxus zurückzuerlangen. Der Spieler, der für heute gewinnt, ist der reiche Pöbel. Luxus meint in Bezug auf den Spieler also »die äußerlichen Darlegungen seines Erfolges« (ebd.), eines Erfolgs im immer währenden Spiel des Zufalls. Damit ist auch gesagt: Es gibt nur Luxus durch den und auf Seiten des Spielers. Luxus ist immer der Luxus des Pöbels; genauer, Luxus ist die eigentümliche (äußerliche) Erscheinungsform des reichen Pöbels. Ihm stehen das allgemeine und anerkannte Vermögen in der Korporation und weiterhin der Arme ohne Vermögen und ohne Erfolg gegenüber. Kurz und formelhaft, lässt sich bei Hegel festhalten: Wo Luxus ist, da ist der reiche Pöbel; wo der reiche Pöbel ist, da ist Luxus. Er geht von der vermeintlichen Einsicht aus, dass es eine Logik der Anerkennung jenseits der gegenseitigen Vermittlung durch Arbeit gibt: die Logik des Luxus selbst. Denn der reiche Pöbel prätendiert ein Anerkanntsein jenseits des Standes, ein Anerkanntsein ohne Standesehre, ein Anerkennen ohne Scham und Ehre. Jedoch ist bereits darüber, dass diese vermeintliche Anerkennung allein eine rein äußerliche und d.h. zugleich rein augenblickliche ist, die Struktur der Anerkennung selbst suspendiert. Zwar nimmt der Spieler an, sobald er dem zufälligen Spiel einen Gewinn abgetrotzt hat, dass er über die äußerliche Darlegung dieses Erfolges sein Anerkennungs- und Ehrdefizit ausgleichen kann, jedoch treibt ihn diese fälschliche Annahme nur umso tiefer in die Ehrlosigkeit, umso tiefer in die bloße Äußerlichkeit und den Schein von Anerkennung. Er pervertiert die spezifisch reziproke Bezugnahme, die die Anerkennungslogik auszeichnet, indem er sie in eine rein äußerlich konstituierte und überdies einseitige Beziehung auflöst. Er bezieht alle sozialen Beziehungen allein auf seinen Reichtum, wie er überhaupt jedwede Beziehung auf seinen Reichtum bezogen denkt. Damit präsupponiert er aber fälschlich eine Anerkennung ohne die (institutionellen und rechtlichen, d.h. sittlichen) Strukturen der Anerkennung des Anderen als Gleichen. Eine Anerkennung weder der Anderen als Gleichen, noch der Gleichen als Anderen, sondern eine des Einen, des Einzelnen als Vereinzelten. Der Spieler und sein Reichtum stiften und sind das einzig denkbare Allgemeine in dieser Logik. Die äußerliche Darlegung seines Erfolgs, die aus eben diesem Grund nie an ein Ende kommen kann, ist an eine Logik der schlechten Unendlichkeit gekoppelt. Immer wieder muss er sich bestätigen und äußerlich seine vermeintliche Anerkennung sichern. Der Spieler

kennt für Hegel das Allgemeine nur als äußerliches Verhältnis und darum bleibt er ihm immer bloß äußerlich. Über die äußere Darlegung seines einzelnen Eigentums ist jeder andere von diesem Eigentum immer schon abgetrennt. Jeden Augenblick kann diese vermeintliche Anerkennung verloren gehen und in jedem Augenblick ist ungewiss, ob der Luxus und der Prunk je werden ausreichen können, um wahrhaft anerkannt zu sein. Obwohl er von Ehre und Scham frei ist, vermeint der Spieler Anerkennung äußerlich erlangen zu können und wird so immer weiter in die Ehr- und Schamlosigkeit getrieben, da er sich immer weiter im und durch den Luxus veräußert. Kurz, der Spieler scheitert, da er eine Perversion der Logik des Anerkennens vornimmt, die zugleich und instantan zur Unmöglichkeit der Anerkennung führt.

Auch deswegen sind der erfolgreiche Spieler und der Arme die beiden Gestalten, an denen sich der Pöbel bilden kann. Jedoch muss man anmerken, dass der Arme zwar der gescheiterte Spieler sein kann, es aber nicht notwendig sein muss. Das verlorene Spiel ist nur einer von vielen zufälligen, nicht notwendigen, Gründen der Genese der Armut. Denn Armut entsteht in jedem Fall notwendig durch die ungehinderte Wirksamkeit der bürgerlichen Gesellschaft. Der Spieler vertraut aber auf eben diese ungehinderte Wirksamkeit, die den Armen hervorbringt, allein steht er auf Seiten ihrer Zufälligkeit und nicht auf jener ihres notwendigen Resultats. Wird der Spieler aber zum Armen, so bedeutet dies, dass die ökonomischen Zufälligkeiten, in deren Abhängigkeit er sich begeben hat, sich gegen ihn gewendet haben und sein Erfolg und Reichtum sich als das gezeigt haben, was beide immer schon im Voraus gewesen sind: schlechthin augenblicklich und bloß partikular. Der scheiternde Spieler, der von keinem allgemeinen Vermögen aufgefangen werden kann, und der Spieler, der sein augenblickliches Vermögen verliert, fallen also wiederum in die Armut. Daher führt immer ein Weg vom Spiel und vom Luxus zur Armut, jedoch keiner von der Armut zum Luxus. Hegels Sorge betrifft aber, wie man bemerken muss, den erfolgreichen Spieler, der der reiche Pöbel ist. Denn dieser hat einen »Erwerb [...] ohne Arbeit« (HGPR, S. 331) gemacht, einen »zufälligen Gewinn« (HGPR, S. 332), so dass für diesen gilt, was Hegel hier handschriftlich notiert: »Es wird ein äußerlicher, gemüts- und gesinnungsloser Zusammenhang [...]« (ebd.) Die Begründung seiner eigentümlichen Gefährlichkeit führt erneut zurück zur Frage der Anerkennung.

Der erfolgreiche Spieler ist gefährlich, da er zum einen – im Gegensatz zum armen Pöbel – seine Subsistenz sichert, ohne in den Vermittlungszusammenhang der Arbeit und der Tätigkeit einzutreten⁸⁹, und er entbindet sich so zum anderen

⁸⁹ Es ist bezeichnend, dass Hegels Beispiel für den Spieler der Besitzer eines Patents ist (vgl. HPRV, S. 230). Hier findet sich bereits antizipiert, was in späteren Vorlesungen »Kapitalist« (HVORL 4, S. 609) heißen wird. Das Problem ist, dass die Spaltung des Einzelnen in Produzenten und Konsumenten, die den allgemeinen Bezugsrahmen angibt, bei dem Patentbesitzer auf eine rein konsumtive Haltung reduziert ist. Er konsumiert die Produktionen anderer, ohne selbst tätig zu wer-

durch einen scheinbaren Rechtsanspruch⁹⁰ von jeglicher Form der Allgemeinheit. Für den erfolgreichen Spieler gilt ausschließlich die erste fundamentale Bestimmung der Ebene der bürgerlichen Gesellschaft: »In der bürgerlichen Gesellschaft ist jeder sich Zweck, alles andere ist ihm nichts.« (HGPR, S. 339) Jedoch ist dies nicht das eigentliche Problem, da dies die formelle Verfasstheit der »*Erscheinungswelt* des Sittlichen« (HGPR, S. 338) beschreibt und damit zur Bestimmung eines jeden Bürgers der Gesellschaft wird. Vielmehr generiert sich die Gefährlichkeit daraus, dass die zweite Bestimmung für ihn nicht gilt, die lautet: »Aber ohne Beziehung auf die anderen kann er den Umfang seiner Zwecke nicht erreichen [...]« (HGPR, S. 339) Der zufällige Gewinn ermöglicht ihm, sich so zu verstehen, dass er sich selbst Zweck ist und ihm zugleich alle anderen nichts sind. Damit ist er aber nicht mehr an die »Bedingung der Allgemeinheit gebunden [...]« (HGPR, S. 340) Diese eigentümliche Suspension der formellen Allgemeinheit hat weit reichende Folgen. Hegel bestimmt in einer handschriftlichen Notiz zum Paragraphen 155 der *Rechtsphilosophie* die Form der in der Sittlichkeit bestehenden reziproken Anerkennungslogik wie folgt: »Nicht bloß: Andere haben Recht, ich bin ihnen gleich, bin Person wie sie, ich soll Pflichten gegen ihre Rechte haben – als ihnen gleich soll ich durch diese Pflichten auch Rechte haben [...]« (HGPR, S. 305)

Allein dadurch, dass der Andere in allen meinen Vollzügen als Gleicher adressiert und vorausgesetzt wird, kann ich reziprok als ein solcher Gleicher anerkannt werden. Ich als Person respektiere die Anderen als Person dann und nur dann, wenn alle meine Vollzüge bereits voraussetzen, dass sie nur gelingen können, wenn ich den Anderen als eine ebensolche Person bereits anerkannt habe. Anerkennung beruht wesentlich auf dieser Form der Reziprozität. Der reiche Pöbel – d.h. der erfolgreiche Spieler – setzt aber diese Reziprozität aus. Denn er sieht seine ökonomische Macht, seinen Reichtum als alleiniges Recht, das absolut über dem Recht aller Anderen steht. Damit aber setzt er, und dies ist die sich dialektisch ergebende Folge, seine Pflicht gegenüber den Anderen aus. Da er zum einen durch seinen Reichtum »die Subsistenzen vieler in seiner Hand« (HPRV, S. 223) halten kann und er zum anderen sich seiner Pflichten ihnen gegenüber entsagt, »sieht [er, F.R.] sich als Herr ihrer Not und damit auch vieler Rechte derselben.« (HPRV, S. 223) Der reiche Pöbel setzt sich als Quelle dieser Rechte. Durch diese rein äußerliche Abhängigkeit einer bestimmten Anzahl von Subsistenzen von seinem Reichtum sieht er sich nicht als Gleicher anerkannt, sondern als Ungleicher, als Stärkerer, als ihr Herr. Durch die Abhängigkeit der Subsistenzen von ihm sieht er sich als Herr anerkannt. Dies kann er aber nur tun, wenn er seine ökonomische Macht⁹¹ als einzig legitime Macht versteht, die sich gegen alle andere Macht und Autorität

den. Augenscheinlich drängt sich hier der Gedanke an die Strukturen einer Herr-Knecht Dialektik auf, die jedoch von der Todesdrohung befreit ist. Vgl. HPHÄ, S. 145–154.

⁹⁰ Hier im doppelten Sinn: »rechtlicher Anspruch auf x« und »Anspruch auf das Recht als solches«.

⁹¹ Hegel spricht von »Macht« des Reichtums. Vgl. HPRV, S. 222 f.

stellt und in der Folge ihre Abhängigkeit von seinem Reichtum als seine Herrschaft missversteht.

Er setzt sich damit selbst als Einzelner und die Macht seines einzelnen Vermögens als einzig autorisiertes und autorisierendes Allgemeines. Darüber setzt er grundsätzlich *die* Partikularität, das Partikulare seiner Position, als einzig legitimes Allgemeines, d.h. als Allgemeines, das ihm und nur ihm zukommt, und so hypostasiiert er strukturell *die* Partikularität (überhaupt) zum Allgemeinen. Der reiche Pöbel ist, seinem Verständnis nach, der Einzige, der über dem sittlichen Allgemeinen des Staates steht; der Einzige, der sich aufgrund seines Reichtums selbst *als* eigentliches Allgemeines verstehen kann. Der reiche Pöbel ist: Der Einzige und sein Eigentum, genauer: Das Einzige ist das Eigentum. Derart begibt er sich auf den Standpunkt jener »Prinzipien, aus welchen die Zerstörung ebenso der inneren Sittlichkeit und des rechtschaffenen Gewissens, der Liebe und des Rechts und der Privatpersonen, als die Zerstörung der öffentlichen Ordnung und der Staatsgesetze folgt.« (HGPR, S. 22)

Der reiche Pöbel (ist) atomisiert, entfremdet, entbindet, desintegriert. Er setzt sich als atomisierter Einzelner als das Allgemeine, entfremdet dieses damit in die Form der bloßen Partikularität, entbindet sich von ihm⁹² und desintegriert damit die Logik des sittlichen Gemeinwesens als solche. Der Luxus stellt somit vielmehr den Ausdruck eines Scheins von Anerkennung dar, der jeden Tag auch wieder weichen kann. Denn zu einer Anerkennung rein selbstsüchtiger Interessen kann es nur kommen, wenn diese mit dem Allgemeinen aller selbstsüchtigen Interessen zumindest formell vermittelt erscheinen. Wie Hegel schreibt, ist es notwendig,

»sich, und zwar aus eigener Bestimmung, durch seine Tätigkeit, Fleiß und Geschicklichkeit zum Gliede eines der Momente der bürgerlichen Gesellschaft zu machen und als solches zu erhalten nur durch diese Vermittlung mit dem Allgemeinen für sich zu sorgen sowie dadurch in seiner Vorstellung und der Vorstellung anderer anerkannt zu sein.« (HGPR, S. 359)

Diese Vermittlung kappt der Spieler, als bloße Privatperson, notwendig bereits im Keim, und der erfolgreiche Spieler, der reiche Pöbel, ist nur die augenscheinliche Vertiefung dieses Mangels an Allgemeinheit. Auch hier lässt sich also ein vertiefender Verlust markieren, der aber in entscheidender Hinsicht von dem des armen Pöbels differiert. Anerkennung beruht auf einem Minimum an Allgemeinem, das Anerkennender und Anerkennendes teilen⁹³: Das einzig Allgemeine, das hier

⁹² Man sollte hier nicht vergessen, dass Hegel über die Pflicht bemerkt: »Pflichten sind bindende Beziehung [...]« (HGPR, S. 304) Ich werde auf diese Formulierung zurückkommen.

⁹³ Dass dies selbst noch das Ineinander von Möglichkeit und Unmöglichkeit einer (geteilten) allgemeinen ›Struktur‹ sein kann, findet sich ausgeführt in: Alexander Garcia Düttmann, *Zwischen den Kulturen. Spannungen im Kampf um Anerkennung*, Frankfurt a. M. 1997.

bleibt, ist aber unvermittelter Egoismus, die Absolutheit einer partikularen Position, die behauptet, die einzig legitime zu sein. So schreibt Hegel, als hätte er den reichen Pöbel dabei im Auge: »Wären auf einer Seite alle Rechte, auf der anderen alle Pflichten, so würde das Ganze sich auflösen [...]« (HGPR, S. 305) Über den vereinzelt Anspruch, das Ganze des Rechts in sich zu vereinen und die anderen allein in einer Pflicht gegenüber diesem seinem Recht zu erhalten, konstituiert sich der Anspruch des reichen Pöbels, den er konstant in den äußerlichen Deklarationen seiner Macht zum Ausdruck bringt. Jedoch ist dieser Anspruch »nichts *Stehendes*« (HGPR, S. 395), wie man mit Hegel sagen kann. Denn vom Anspruch des reichen Pöbels, das absolute Recht inne zu haben, gilt, was Hegel vom Anspruch auf Recht überhaupt sagt: »Anspruch überhaupt, nur ein unvollständiges Recht.« (HGPR, S. 181)

Durch seinen Reichtum stehen Subsistenzen in seiner Abhängigkeit und er verkennt diese äußerliche Abhängigkeit, indem er sie als seine Macht begreift und sich als Herr dieser Subsistenzen anerkannt sieht. Hier kann man von einem *doppelten Missverständnis des reichen Pöbels* sprechen. Denn er missversteht sich zum einen als Herr der ihm unterstehenden Subsistenzen und zum anderen missversteht er so dasjenige, was ihm als äußerliche Abhängigkeit und Neid entgegenschlägt, als eine vermeintlich allgemeine Beziehung (der Anerkennung), deren Stiftung einzig von ihm selbst und seinem Eigentum abhängt. Damit nimmt er Hegels Wort, dass »die Besonderheit das Recht, sich nach allen Seiten zu entwickeln und zu ergehen« in gewisser Weise zu ernst, da er das »System allseitiger Abhängigkeit« (HGPR, S. 340) schlichtweg in ein System einseitiger Abhängigkeit verwandelt. Der reiche Pöbel deutet so den Neid der anderen als Kompensation seines Anerkennungsman-gels. Neid ist aber bereits ein Effekt der Vereinzlungsbewegung, die schon den Spieler hervorgebracht hat, und hat damit den Charakter verloren, ein wesentlich Allgemeines zu sein. Durch den Neid reflektiert nun diese Vereinzlungsbewegung äußerlich auf ihn zurück: Was er in den Anderen als Anerkennung zu erblicken glaubt, ist nichts Anderes als das, was ihn selbst auszeichnet – nämlich selbstsüchtiges Interesse, dieses Mal in der Form des Neids (auf seinen Reichtum). Das Allgemeine, das er durch seinen Reichtum zu stiften glaubt, zerfällt in seiner äußerlichen Beziehung auf andere sofort wieder in das, was dieses vermeintliche Allgemeine schon immer gewesen ist: in selbstsüchtige Affekte partikularer Willen. Der Schein von Anerkennung, den der reiche Pöbel vermeint, in seiner Herrschaft über andere zu erkennen, zeigt sich in dieser Beziehung als das, was er wesentlich ist: als bloßer Schein.

Der reiche Pöbel ist selbst ein zum Allgemeinen hypostasiertes selbstsüchtiges Besonderes und genau dieses tritt in jeder Beziehung, die es eingeht, wieder hervor: als Luxus und Neid. Hier wird die Logik der schlechten Unendlichkeit erneut in aller Klarheit deutlich: Zur Kompensation seines Anerkennungsman-gels legt er seinen Reichtum als Luxus äußerlich dar; dieser Luxus bringt keine Anerkennung hervor, sondern produziert Neid; Neid bedeutet aber keine Anerkennung des rei-

chen Pöbels, sondern richtet sich selbstsüchtig auf die Ungleichheit seines Reichtums; die äußerliche Darlegung des Luxus bringt also eine rein äußerliche Beziehung auf diesen hervor; der reiche Pöbel vermeint sich darüber aber als absolut Ungleicher, als Herr anerkannt; da aber seine vermeintliche Macht und Herrschaft nur auf der Äußerlichkeit seines Reichtums basiert, muss er diese äußerliche Darlegung permanent wiederholen, um seine Herrschaft nicht als Schein von Herrschaft erscheinen zu lassen; damit steht der reiche Pöbel aber selbst in der konstanten und unüberwindlichen Abhängigkeit von der Äußerlichkeit seines Vermögens; so folgt er einer Logik des »immer wieder«, die seinen Anspruch, als legitimes Allgemeines und absolutes Recht zu gelten, wieder und immer wieder von seinem äußerlich zufällig erworbenen Reichtum abhängig macht; folglich untersteht er konstant den Gesetzen (der Äußerlichkeit), die ihn selbst hervorgebracht haben: Der Herr aber, vor dem der reiche Pöbel damit wiederum das Knie beugt, ist der Zufall.

Hier zeigt sich die ganze »Inkonsequenz des Unsittlichen« (HGPR, S. 337), die den reichen Pöbel auszeichnet. Kann man einerseits sagen, dass die Bedingungen der Möglichkeit des reichen Pöbels subjektiv generiert werden, d.h. durch eine willkürliche Entscheidung sich außerhalb des sittlichen Vermittlungsbandes zu stellen, dann folgt daraus, dass dieser Spieler immer von der objektiven, d.h. äußerlichen Zufälligkeit abhängig bleibt. So geht dem reichen Pöbel auch noch das ab, was etwa die familiale Person bestimmt, nämlich »das Bedürfnis [...] eines bleibenden und sicheren Besitzes, eines Vermögens«, kurz: eines »festen Eigentums [...]«. (HGPR, S. 323) Sowohl im reichen Pöbel als auch in seiner Erscheinungsform (Luxus), erscheint immer ein anderer Regent, der die ihm eigene Bestimmung der Instabilität ausmacht: der Zufall. Auf die subjektive Zufälligkeit der Entscheidung, bloße Privatperson zu bleiben, und so zum Spieler zu werden, folgt die äußerliche Zufälligkeit des Spiels der bürgerlich gesellschaftlichen Ökonomie. Der reiche Pöbel verharret damit in einer heteronomen Bestimmtheit durch den Zufall.

Man kann das bereits Gesagte auch zusammenfassen: Es geht dem Spieler nicht um Anerkennung. Indem sich der Spieler auf die Seite des Zufälligen als solches schlägt, setzt er sich bereits immer »in das Verhältnis von Unfreiheit und Unehre« und bekommt das, was er von Grund auf ist, in invertierter Form als Neid zurück, als »eine fremde subjektive Überzeugung« (HGPR, S. 276), die ihm immer fremd, d.h. bloß äußerlich bleiben wird. Das ist gelungene Kommunikation.⁹⁴ Der Spieler verwehrt sich bereits durch seine Hypostasierung der bloß zufälligen Besonderheit als solcher, der »normativen Präsupposition, auf die wir uns schon immer eingelassen haben, sobald wir an der entsprechenden Handlungspraxis teilnehmen [...]«. ⁹⁵

⁹⁴ Vgl. dazu die Ausführungen zu Lacans Begriff der Kommunikation als »gelungenes Missverständnis« in: Slavoj Žižek, *How to read Jacques Lacan*, London 2006, S. 21.

⁹⁵ Axel Honneth, *Leiden an Unbestimmtheit. Eine Reaktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie*, Stuttgart 2001, S. 118.

Die einzige Norm, die der Spieler kennt, ist der Zufall und die Partikularität als solche. Damit desozialisiert, besser a-sozialisiert er sich. In der Folge ist auch der erfolgreiche Spieler desintegriert und a-sozial. Denn ist beispielsweise die Familie – der erste Sozialverband im Staat – bei Hegel fundamental dadurch bestimmt, dass in ihr das »Bewusstsein nicht selbstsüchtig« ist, dann weil in ihr der Einzelne bereits in einem Verhältnis steht, das ihn hat erfahren lassen, dass er ohne andere mangelhaft wäre. Jedoch geht dem reichen Pöbel und bereits der Spielerexistenz als solcher diese Form von Sozialität ab und er verharrt im »willkürliche[n] Moment des *bloß Einzelnen* [...]« (HGPR, S. 323) Für ihn gilt daher die Umkehrung dessen, was Hegel in seinen Notizen zum Paragraphen 170, der sich mit dem Vermögen der Familie als allgemeinem Vermögen beschäftigt, formuliert: »Hahn ißt nichts für sich – sucht die Hühner und Küchlein – rührend [...]« (HGPR, S. 324) Dem reichen Pöbel geht selbst noch das rührende Sozialverhalten eines Tieres ab, er stellt vielmehr den Hahn dar, um im Bild zu bleiben, der alles für sich is(s)t.

Der reiche Pöbel, der der erfolgreiche Spieler ist, ist atomisiert und vereinzelt im doppelten Sinn: temporal, gemäß einer Logik der *few happy moments*, und wesentlich, da er der Einzige ist, dem sein Eigentum nützt, ist er ist die Inkarnation der *happy few*. Damit widerspricht er dem formellen Allgemeinen der Bedürfnis- und Tätigkeitsvermittlung, die die Handlungspraxis der bürgerlichen Gesellschaft ausmacht. Denn ist die bürgerliche Gesellschaft für Hegel in die (vernünftige) dialektische Bewegung eingebunden, die zum Staat führt, dann weil sie als formelle Allgemeinheit eine Vermittlung der Zufälligkeit je egoistischer Einzelwillen und Notwendigkeit allgemeiner allseitiger Abhängigkeit beschreibt. Das leibhaftige Vorhandensein des reichen Pöbels im Luxus verweist so erneut auf einen Widerspruch der bürgerlichen Gesellschaft mit sich selbst: Ergibt sich auf der *Seite des Allgemeinen*, d.h. in ihrer notwendigen Bewegung, der Widerspruch, der sich in der unausweichlichen Produktion armer Massen ausdrückt, dann ergibt sich auf der *Seite des Formellen*, d.h. der partikularen selbstsüchtigen Interessen in ihrer Zufälligkeit, der Widerspruch, dass das zufällige Spiel der bürgerlichen Gesellschaft zufällig eine partikulare Position hervorbringen kann, welche die Vermittlung und damit das Allgemeine vollkommen auflöst. Diese Position ist sich selbst Zweck, wie alle in der bürgerlichen Gesellschaft, dennoch bedarf sie zur Besorgung dieses Zwecks nicht der anderen. Damit gibt sich ihr besonderer Zweck nicht die »Form der Allgemeinheit.« (HGPR, S. 340) Der erfolgreiche Spieler, der reiche Pöbel, ist vielmehr die zufällige Besonderheit, die sich *als solche* allgemein und absolut setzt.

So lässt sich in diesem Kontext auch ein Wort Hegels über den Pöbel in einer anderen Weise verstehen: »[E]s ist gerade das Übermaß an Reichtum, wodurch die bürgerliche Gesellschaft zu arm wird dem [sic] Übermaß des Pöbels zu steuern.« (HVORL 4, S. 611) Die bürgerliche Gesellschaft wird durch das Übermaß an Reichtum zu arm (an Allgemeinem), da das Übermaß an Reichtum das Übermaß des reichen Pöbels ist. Man kann festhalten: Es gibt einen Pöbel, der auf Seiten der Notwendigkeit der bürgerlichen Gesellschaft an den Armen emergiert, und einen

Pöbel, der auf Seiten der Zufälligkeiten der bürgerlichen Gesellschaft an Spielern emergiert. Oder: Es gibt einen *Pöbel der Notwendigkeit* und einen *Pöbel der Zufälligkeit*. Schreibt man diese Formel erneut um, kann man auch sagen: Es gibt einen *allgemeinen und einen partikularen Pöbel*.

Die Allgemeinheit des Armuts-Pöbel ergibt sich daraus, dass er an den notwendig hervorgebrachten Armen zufällig emergiert und diese Emergenz an dem notwendigen Produkt der bürgerlichen Gesellschaft eine eigentümliche und dennoch unwiderrufliche Einsicht ermöglicht. Seine Emergenz gibt den Blick auf eine Logik frei, die ich *Logik der doppelten Latenz* nennen werde: Jeder innerhalb der bürgerlichen Gesellschaft und im Staat kann durch je singuläre Schicksale in den *Unstand* der Armut hinabsinken. Da es aber in der bürgerlichen Gesellschaft unausweichlich zur Produktion verarmter Massen kommt, und die Armut daher nicht individuellen Verfehlungen geschuldet ist, bedeutet dies, dass jeder Beliebige im Staat latent arm ist. Zugleich kann aber jeder beliebige Arme, der aus den institutionellen Zusammenhängen des Staates heraus fällt, zum Pöbel werden, da sich der Pöbel von selbst macht und damit keinen weiteren objektiven Bedingungen unterliegt. Denn er ist vielmehr das Erzeugnis einer genuin subjektiven Operation, eines subjektiven Akts. Dies bedeutet aber in der Konsequenz, dass *jeder Beliebige* im Staat latent arm und damit latent Pöbel ist. Präzisieren muss man, dass diese Logik sich allererst in der dialektischen Bewegung, d.h. in der Form, um ein Wort Žižeks zu nutzen, »retroaktiver Performativität«⁹⁶ zeigt. Mit und am Pöbel wird die Einsicht möglich, dass *jeder Beliebige* im Staat latent Pöbel gewesen sein wird. Hier findet man ein gutes Beispiel für »das Umschlagen von Notwendigkeit in Zufälligkeit und umgekehrt.« (HGPR, S. 218) Die notwendige Produktion der Armen schlägt um in die zufällige Erzeugung des Pöbels und dessen Hervorbringung schlägt erneut um in die nachträgliche Einsicht, dass notwendig jeder Beliebige im Staat latent Pöbel gewesen sein wird. Aufgrund dieser *Logik der doppelten Latenz*, die jeden Beliebigen im Staate zum latenten Pöbel werden lässt, ist der Armuts-Pöbel ein allgemeiner Pöbel. Man kann diese *Logik der doppelten Latenz* auch in der Umkehrung einer Hegel'schen Bemerkung zum Ausdruck bringen. Sagt Hegel, dass »der gebildete, innerlich werdende Mensch will, dass er selbst in allem sei, was er tut« (HGPR, S. 206), so kann man über den Pöbel sagen, dass dieser mit seiner Emergenz in allem ist (genauer: gewesen sein wird), *ohne* etwas zu tun. Zwar setzt auch er seine vermeintlich bloß partikulare Position als ein Allgemeines, jedoch vermag er auf eine Allgemeinheit, die in dieser *Logik der doppelten Latenz* aufscheint, zu rekurrieren, die hinter dem Rücken der bürgerlichen Gesellschaft selbst von ihr hervorgebracht wird. In gewisser Weise kann man vorgreifend sagen, und dies ist eine Formel, die es genauer zu klären gilt, dass der arme Pöbel eine Gleichheit ein-

⁹⁶ Slavoj Žižek, *For they know not what they do. Enjoyment as a Political Factor*, London, New York 2002, S. 161 und 164 ff., sowie: ders., *Der erhabenste aller Hysteriker. Lacans Rückkehr zu Hegel*, Wien, Berlin 1991, S. 29–49.

setzen wird, die eine andere ist als diejenige, die Hegel angibt, wenn er sagt, dass die »einzig abstrakte Bestimmung der Persönlichkeit [...] die wirkliche *Gleichheit* der Menschen« (HENZ 3, S. 332) ausmacht. *Jeder Beliebige ist latent Pöbel* ist die Formel, die diese Gleichheit ausdrücken wird.

Die Partikularität des reichen, des Luxus-Pöbels bestimmt sich hingegen darüber, dass er durch seinen Reichtum die bürgerliche Gesellschaft zu einem System nicht allseitiger, sondern einseitiger Abhängigkeit transformiert. Er postuliert damit die Absolutheit einer einzigen und immer einzelnen Partikularität gegen das und als das Allgemeine. Er missversteht dieses System als ein System seiner einzelnen Bedürfnisse und deklariert, ohne Arbeit und Tätigkeit seine Subsistenz zu erlangen, als sein Recht. Jeder Beliebige ist zwar im Staat als Bourgeois – und nicht als *citoyen* – selbstsüchtig, jedoch kann er dies nur sein unter der Bedingung der Allgemeinheit, an die er stetig verwiesen und gebunden bleibt. Sich jedoch fernab der vernünftigen Gliederung des Staates, d.h. außerhalb der Korporation und des Standes, auf seine selbstsüchtigen Interessen zurückzuziehen bedeutet, dass die Bedingung der Möglichkeit des reichen Pöbels ein willkürlicher Willensakt des Einzelnen ist, sich der allgemeinen Vermittlung zu entziehen. *Jeder Beliebige* – und das ist entscheidend –, *der* sich rein auf seine selbstsüchtigen Interessen beruft und sich zugleich außerhalb eines Standes bewegt, wird zum Spieler. *Jeder beliebige Spieler, der* das Glück im Spiel des Zufalls auf seiner Seite hat, wird zum Luxus-Pöbel verkommen. An dieser Stelle ist bereits anzugeben, dass ein willkürlicher Willensakt den Einzelnen dazu führt, sich außerhalb des allgemeinen Vermittlungsrahmens zu stellen und darauf erst die objektive und äußerliche Zufälligkeit des Spiels den reichen Pöbel hervorbringen kann. Diese Logik, die ich *Logik der doppelten Zufälligkeit* nennen werde, macht den reichen Pöbel zu einem partikularen Pöbel. Zunächst bedarf es des subjektiven Zufalls (des willkürlichen Entschlusses, Spieler zu werden) und dann des objektiven Zufalls (Erfolg im zufälligen Spiel). Diese doppelt zufällige Bestimmung ist der Grund der Partikularität des Luxus-Pöbels. Die Hypostase der Partikularität und Zufälligkeit zum eigentlich Allgemeinen, die im reichen Pöbel als *Logik der doppelten Zufälligkeit* augenscheinlich wird, partikularisiert immer schon seine Struktur. Doch wie verhalten sich allgemeiner und partikularer Pöbel zueinander?

Luxus-Pöbel vs. Armuts-Pöbel

»Pöbel oben, Pöbel unten!«⁹⁷

Sowohl dem reichen als auch dem armen Pöbel eignet eine je eigentümliche Privation.⁹⁸ Diese Privation gibt bereits das beide Verbindende an – das beiden Gemeinsame ist das ihnen Abgehende. Jedoch kann man nach dem Bisherigen bereits bemerken, dass die Privationseffekte des reichen Pöbels sowohl einen anderen Grund als auch eine andere Spezifität haben als die des armen. In der Folge wird es darum gehen, diesen Privationseffekten und ihren Eigentümlichkeiten genauer nachzugehen. Dabei soll einerseits deutlich werden, dass sich mit dem Namen ›Pöbel‹ *zwei* verschiedene Probleme für die Hegel'sche Philosophie verbinden, die, so sehr sie sich in manchen Punkten annähern, durch eine große Kluft geschieden bleiben.

Einerseits wird im Nachvollzug der Privationsbewegung, die am Pöbel statthat, deutlich, dass die Radikalität des Pöbelproblems sich allein am armen Pöbel ergibt und diese unter anderem darin besteht, dass dieser sich weder in einer Kategorie des Wissens (der Objektivität, des Staates, letztlich der Philosophie Hegels) fassen lässt, noch auf irgendeine andere Weise objektivierbar ist. Hegel weiß nichts und kann *per definitionem* nichts vom armen Pöbel wissen, außer dass dieser an der Armut erscheinen kann oder besser: könnte. Jedoch ist zugleich nie klar, ob er erscheint, erscheinen wird oder bereits erschienen ist. Dementsprechend kann man den Pöbel bei Hegel nicht einfach als »eine unterständische, numerisch noch bedeutungslose Schicht verstehen.«⁹⁹ Man kann vielmehr sagen, dass die Hegel'sche *Rechtsphilosophie* ab einem bestimmten Moment – dem seiner Emergenz – beständig vom Pöbel heimgesucht wird, ohne die Logik dieser Heimsuchung, die alle ihre Bereiche durchziehen wird, unterbrechen zu können.

⁹⁷ Friedrich Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, in: ders., *Kritische Studienausgabe*, hg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Bd. 4, S. 336.

⁹⁸ Man muss darauf hinweisen, dass Hegel in der *Rechtsphilosophie* nicht von Privation spricht. Ich benutze hier Privation im doppelten Sinn von 1. Beraubung, Entziehen eines Prädikats und 2. als Negation, bei welcher das negierende Prädikat dem Subjekt sowohl die Eigenschaft als auch das Wesen abspricht.

⁹⁹ Rolf Konrad Hocevar, *Stand und Repräsentation beim jungen Hegel. Ein Beitrag zu seiner Staats- und Gesellschaftslehre sowie zur Theorie der Repräsentation*, München 1968, S. 31.

Damit ist in Ausblick gestellt, dass die Unmöglichkeit der Einordnung und der Bändigung des Pöbels nur für den armen Pöbel gilt, da der reiche sich in unterschiedlichsten Formen in die objektiven Zusammenhänge des sittlichen Gemeinwesens und somit in Strukturen des Wissens einbindet. Ich werde also in immanenter Rekonstruktion der Pöbelproblematik in der Hegel'schen Philosophie versuchen etwas aufzudecken, das Hegel selbst in gewisser Weise unerklärlich bleibt, oder besser: Ich werde zu markieren versuchen, wie die Hegel'schen Bestimmungen und Ausführungen permanent scheiternde Versuche darstellen, den (armen) Pöbel als solchen zu fassen. Zur Herleitung dieser Thesen, bedarf es in einem ersten Schritt der genauen Differenzierung von Luxus- und Armuts-Pöbel, um sowohl die Strukturen der Einbindung als auch die der Entbindung beschreiben zu können. Paradigmatisch lässt sich sagen, dass der Luxus-Pöbel Ehre, Ehrfurcht, Sitte, Scheu verliert, weil er sich aufgrund zufälligen Entschlusses im Spiel einen zufälligen Gewinn ›sichern‹ konnte. Obgleich sein Reichtum instabil ist, erscheint dieser ihm so mächtig, dass der reiche Pöbel sich selbst als einzig legitime Rechtsinstanz – jenseits des Staates – verstehen kann. Der arme Pöbel ist hingegen vielmehr nach einem ›ersten‹ Verlust, den für ihn die Armut bedeutet, von einem weiteren und vertiefenden Verlust gezeichnet. Für die Spezifität der Privationslogik ergibt sich so die grundlegende Differenz der logischen Folge:

1. ›Gewinn – Verlust‹ (*reicher Pöbel*) gegenüber der Folge ›Verlust – Verlust‹ (*armer Pöbel*). Denn der arme Pöbel verliert nicht nur seinen Besitz, sondern in der Folge auch all das, was die Bestimmung eines Bourgeois in der bürgerlichen Gesellschaft ausmacht. Sein Verlust von Scham, Ehre, usw. hängt nicht vom zufällig erworbenen und äußerlichen Reichtum ab, vielmehr ist der vertiefende Verlust, der ihn auszeichnet, das Resultat einer genuin, wie ich sagen möchte, *subjektiven Operation*, die Hegel »die mit der Armut sich verknüpfende Gesinnung« (HGPR, S. 389) nennt. Die Entstehung des reichen Pöbels hängt demgegenüber in entscheidender Weise von der äußerlichen Zufälligkeit des Erfolgs im Spiel ab, obwohl er die Bedingung dieser Möglichkeit ebenfalls allererst durch eine willkürliche subjektive Operation schafft. Darüber, dass sowohl der arme Pöbel und der reiche Pöbel durch eine *subjektive Operation* hervorgebracht werden, ergibt sich:

2. die Möglichkeit, die jeweiligen *subjektiven Operationen* bezüglich ihrer Stellung voneinander zu unterscheiden. Die Gesinnung, die sich mit der Armut verknüpft, ist kategorial verschieden von der, die den Spieler auszeichnet. Denn die willkürlich und partikulare Entscheidung, sich außerhalb des Standes und der Korporation zu stellen und selbstsüchtig als bloße Privatperson seine je eigenen Zwecke zu verfolgen, bringt allererst die Bedingungen der Möglichkeit der Entstehung des reichen Pöbels hervor. Die subjektive Operation, der subjektive willkürliche Entschluss schafft allererst die Bedingungen des reichen Pöbels. Ob aber dieser aus diesen Bedingungen hervorgeht hängt, der *Logik der doppelten Zufälligkeit* gemäß, in der Folge wiederum von der äußerlichen Zufälligkeit des Spiels selbst ab. Denn: »Was von der Natur des Zufälligen ist, dem widerfährt das Zufällige, und dieses

Schicksal ist somit die Notwendigkeit [...]« (HGPR, S. 492) Hingegen sind die Bedingungen der Möglichkeit für die Entstehung des armen Pöbels schon immer durch die ökonomische Dynamik gegeben, durch jene unabstellbare Produktion armer Massen, die innerhalb der bürgerlichen Gesellschaft aufscheint. Einerseits handelt es sich so um eine *subjektive Operation*, die die Bedingungen der Möglichkeit des Erscheinens selbst zufällig hervorbringt, andererseits ruht die *subjektive Operation* bereits auf einer unabwendbaren objektiven Bedingung der Möglichkeit dieser Operation auf. Man kann sagen, dass hier die logische Folge ›subjektive (willkürliche) Operation – zufälliger Gewinn – Verlust‹ (reicher Pöbel) der Folge ›Verlust – subjektive Operation – Verlust‹ (armer Pöbel) gegenübersteht. Darüber variiert aber zugleich der Grund, warum die beiden Pöbeltypen den bestehenden Institutionen die Legitimität absprechen. So erscheint diese Differenz reflektiert im:

3. Unterschied zwischen »*Verdorbenheit*« (HPRV, S. 223) und »*Empörung* [...]« (HPRV, S. 222, meine Kursivierung, F.R.) Beide sprechen, sobald sie emergieren, jeder konkreten und besonderen Institution und jeder gegliederten Einrichtung des Staates ihre Legitimität ab, indem sie die organische Einheit von bürgerlichem und politischem Leben in eine disparate Menge von Individuen mit besonderen Interessen auflösen. Einerseits jedoch generiert sich diese Illegitimitätserklärung dadurch, dass sich der reiche Pöbel aufgrund seines zufällig gewonnenen Reichtums selbst als absolut und allen bestehenden Institutionen übergeordnet versteht. Der reiche Pöbel hypostasiert sich und seinen Reichtum selbst als einzig gültiges Recht. In der rechtsphilosophischen Vorlesung von 1821/22 benennt der Hegel'sche Begriff der *Verdorbenheit*¹⁰⁰ genau diese Hypostasierung. Sie stellt dabei die eine Seite des pöbelhaften Bösen dar. Das Böse bezeichnet in dieser Hinsicht für Hegel das heteronome Bestimmtsein des Willens durch den Zufall. Denn wie er bereits 1820 deutlich macht, wenn »sich der Einzelne in seiner Besonderheit für das Allgemeine« hält und jede Teilhabe an einem Stand allein als Beschränkung versteht, so ist dies »die falsche Vorstellung [...]« (HGPR, S. 360) Andererseits aber wird beim armen Pöbel die *Empörung* über die Widernatur der bürgerlichen Gesellschaft aus »einem scheinbaren Rechtsempfinden« (HGPR, S. 223) hervorgebracht. *Empörung* ist *Empörung* über die bürgerliche Gesellschaft und ihre Bewegung. Dass sich nur der arme Pöbel empört, bedeutet, dass nur am notwendigen Produkt der ökonomischen Bewegung *Empörung* überhaupt entstehen kann. Diese leitet sich aus dem Empfinden eines vermeintlichen Unrechts her. Denn der arme Pöbel deklariert die Resultate der widernatürlichen Bewegung der bürgerlichen Gesellschaft zum ihm widerfahrenen Unrecht. Da er damit aber die Bewegung der beste-

¹⁰⁰ Vgl. HPRV, S. 222. »Man kann dies auch *Verdorbenheit* nennen, daß sich der Reiche alles für erlaubt hält.« Interessant in diesem Kontext ist die Bemerkung Hegels aus der *Enzyklopädie*: »Alles, was in der Welt verdorben worden ist, das ist aus guten Gründen verdorben worden.« (HENZ 1, S. 252)

henden Ordnung selbst als unrechtliche ankreidet, versteht er den Zustand des Rechts als »Zustand der Rechtlosigkeit [...]« (HPRV, S. 222) Er bezieht sich damit auf die objektiven Verhältnisse im Modus der Negation, macht »das Negative zum Ausgangspunkt« (HGPR, S. 434) seines Verhältnisses zum sittlichen Gemeinwesen und ist so, für Hegel, das Produkt einer spezifischen »Unzufriedenheit, die auf diese Weise sich macht«, als ein innerlich-subjektives Privationsprodukt der ökonomischen Bewegung. Indem er sein partikulares Urteil als einzig geltendes Richtmaß gegen die Objektivität der bestehenden Verhältnisse setzt, stellt die Empörung des armen Pöbels die andere Seite des pöbelhaften Bösen dar. Denn auch er setzt die Zufälligkeit seiner Gesinnung hypostasiert gegen den sich objektiv im sittlichen Gemeinwesen verwirklichenden freien Willen. Armer und reicher Pöbel kommen also in dem Urteil darüber überein, dass der rechtliche Zustand für sie einem Naturzustand, einem Zustand vollkommener Rechtlosigkeit gleicht. Jedoch geschieht dies zum einen, weil der Luxus-Pöbel sich in ihm als der alles transzendierende Stärkste, als das eigentliche Recht vermeint, zum anderen, weil der arme Pöbel sich in ihm als der Schwächste, das vollkommen Rechtlose versteht. Verdorbenheit als Ausdruck der Hypostasierung der eigenen, vereinzelt Besonderheit zur einzigen absoluten Form der Allgemeinheit und Empörung als Ausdruck einer erfahrenen Entrechtung, sind die beiden Seiten der Medaille, die der Name ›Pöbel‹ beschreibt. Verdorbenheit und Empörung sind die Hegel'schen Namen für die zwei Seiten einer sich gegen das sittliche Gemeinwesen als solches richtenden subjektiven Position und Gesinnung. Das macht aber deutlich, dass:

4. der beiden eigene Verlust von Ehre, Scham und all jenen Bestimmungen, die den Bürger im Staat ausmachen, damit beginnt, dass beide es aus verschiedenen Gründen als *ihr Recht ansehen, sich vom (bestehenden) Recht zu entbinden*. Daher lautet auch eine der deutlichsten Definitionen des Pöbels bei Hegel: »macht der Mensch sich selber rechtlos und hält sich auch der Pflichten *entbunden*, [...] dies ist dann der Pöbel.« (HPRV, S. 222, meine Hervorhebung, F.R.) Armer und reicher Pöbel entbinden sich – wenn auch in unterschiedlichen Graden – aus »einem scheinbaren Rechtsempfinden« (HGPR, S. 223) von der Rechte- und Pflichtendialektik, die als zentrales Moment sittlicher Ordnung operiert. Denn sind, wie Hegel deutlich macht, »*Pflichten* [...] bindende Beziehungen«, dann bedeutet sich von diesen loszusagen, sich von bindenden Beziehungen zu *entbinden*. Der Pöbel ist, gleich ob reich oder arm, das Produkt einer Entbindung und entzieht sich damit den sittlich-staatlichen Bindungs(an)gebote.¹⁰¹ Jedoch ist es wichtig zu differenzieren: Entbindet sich der reiche Pöbel allein, um eine neue Bindungsordnung einzuführen, die aus seinem Reichtum entspringt und auf ihn selbst, auf seinen Reichtum zentriert ist, dann entbindet sich der arme Pöbel ohne eine Möglichkeit erneuter oder revidierter Bindung angeben zu können.

¹⁰¹ Inwiefern in jeglichen Begriff des ›Staats‹ ein Verbot der Entbindung eingeschrieben ist, findet sich ausgeführt in: BASE, S. 123–130, v.a. S. 128.

Erinnert man sich in diesem Kontext an Hegels Bemerkung, dass »Heiligkeit der Ehe und die Ehre in der Korporation [...] die zwei Momente [sind, F.R.], um welche sich die Desorganisation der bürgerlichen Gesellschaft dreht« (HGPR, S. 396), dann wird deutlich, dass das, was von der Korporation und fundamentaler von der Rechte- und Pflichtendialektik entbunden ist, als eine Art Bastard der bürgerlichen Gesellschaft selbst erscheint. Geht dem Pöbel die Ehre ab, da er nicht in einen Stand und folglich nicht in die Korporation eingebunden ist, so geht ihm überdies auch ab, was wesentlich mit der Ehe verbunden ist. Denn schreibt Hegel, dass es »die sittliche Pflicht« ist, »in den Stand der Ehe zu treten« (HGPR, S. 311) und entbindet sich der Pöbel von der Gesamtheit der Rechte- und Pflichtendialektik, geht ihm auch diese fundamentale Erfahrung eines unmittelbar sittlichen und sozialen Gemeinwesens ab. In logischer Konsequenz folgt für Hegel die Familie aus der Ehe, da er so die Filiation der Gattung zu sichern sucht.¹⁰² Der Pöbel ist in genau dieser Hinsicht a-sozial. Zugleich schreibt er aber der Ehe noch einen wesenhaften historischen Index zu. Denn die Einführung der Ehe ist neben der Einführung des Ackerbaus – den Hegel als Einführung des ausschließenden Privateigentums versteht – das zweite entscheidende Moment, das überhaupt zur historischen Stiftung der Staaten führt. Mit Ehe und Ackerbau endet das nomadisch »schweifende Leben des Wilden« und wird zur »Ruhe des Privatrechts und zur Sicherheit der Befriedigung des Bedürfnisses zurückgeführt [...]« (HGPR, S. 355) Denn: »Ehe ist Verbindung« (HGPR, S. 314), notiert Hegel und gibt bereits damit an, was dem Pöbel abgeht. Der arme Pöbel ist das »Gegenteil« von Verbindung: Entbindung. Die Folgen davon zeigen sich deutlich, wenn neben der Scham auch das Bedürfnis nach festem Eigentum verloren geht. Vom »Glück *durch* einander« (HGPR, S. 312), das die Ehe als solche auszeichnet, bleibt allein das schweifende Durch-einander des Pöbels, der neben dem Privatrecht und der gesicherten Bedürfnisbefriedigung auch noch von jenem Glück entbunden ist. So kann man sagen, dass der Pöbel von der dialektischen Bewegung selbst im doppelten Sinn des Wortes entbunden ist. Aufgrund seiner »rechtlosen Gesinnung«, die den Grund der Entbindung bezeichnet, gibt er es als ein Recht vor, »ohne Ehre und Arbeit und Tätigkeit zu bestehen« (HVORL 3, S. 703), und dies führt ihn aus dem Vermittlungszusammenhang von Rechten und Pflichten hinaus. Ohne Arbeit und Tätigkeit bestehen zu können, gibt aber:

5. den Grund dafür an, *warum der arme Pöbel faul und der reiche Pöbel verschwenderisch* wird. Ich verstehe hier die Unterscheidung Hegels von »Faulheit und Verschwendung« (HGPR, S. 390) als Unterscheidung, die sich auf die verschiedenen Pöbeltypen bezieht. Denn beide verlieren die Gewohnheit zu arbeiten. Dieser Verlust führt einerseits beim reichen Pöbel zu einer rein konsumtiven Haltung, die sich in verschwenderischem Luxus entäußert, und die Hegel als »Verdorbenheit« bestimmt, und andererseits beim armen Pöbel zu einer rein passiven Verweige-

¹⁰² Vgl. HGPR, S. 326.

runghaltung, deren Grund die Empörung ist. Beide werden untätig und hausen sich entweder in der Ansicht ein, eine alle Institutionen transzendierende Macht inne zu haben oder sprechen ihnen derart die Legitimität ab, dass sie empört ihre augenscheinliche Ohnmacht angesichts der Effekte der gesellschaftlichen Dynamik ankreiden. Forciert man die hier aufscheinende Differenz etwas, kann man sagen, dass der reiche Pöbel sich zu dem armen Pöbel verhält, wie sich ein ›Gott zu einem Tier‹ verhält. Weist sich der reiche Pöbel selbst den Standpunkt des Absoluten, der absoluten Instanz des Rechts, die alles transzendiert, und damit in gewisser Weise den Standpunkt eines Gottes zu, dann weil er über allem (Konkretem, Rechtlichem und Institutionellem) steht und seinen Reichtum als eine Macht begreift, die jeglicher bestehenden Macht übergeordnet ist. Die untätige Verdorbenheit des reichen Pöbels leitet sich in dieser Hinsicht aus einer Vergöttlichung der eigenen Besonderheit aufgrund des ihm zukommenden Vermögens her. Dementgegen weist Hegel dem armen Pöbel die Position eines Tieres zu, das gänzlich entrechtet und auf seine Interessen und Instinkte zurückgeworfen ist. Zugleich vermag er im sittlichen Gemeinwesen nichts Anderes zu erkennen als ein solches atomistisches Agglomerat von Bedürfnissen und Interessen, denen selbstüchtig jede Form des Allgemeinen und der Legitimität abgeht und die ihm als bloßes Spiel der Instinkte erscheint. Der reiche Pöbel wäre diesem Bild gemäß ein untätiger und doch zugleich (dem eigenen Selbstverständnis nach) omnipotenter Gott. Der arme Pöbel aber wäre ein untätiges, da unfähiges Tier. Die beiden unterschiedlichen Typen von Untätigkeit führen erneut auf die bereits angegebene Unterscheidung differenter Verlustlogiken, denn:

6. gilt es zu beachten, dass die beiden Seiten, die sich auf dem Niveau der bürgerlichen Gesellschaft – Besonderheit und Allgemeines – in formeller Weise vermittelt finden, auf die *zwei verschiedenen Arten des Pöbels* zurückreflektieren. So lässt sich vermerken, dass die scheinbar flüchtige Unterscheidung von Empörung und Verdorbenheit, die die Differenz zwischen armem und reichem Pöbel angibt, eine entscheidende ist. Denn werden arme Massen notwendig durch die allgemeine Dynamik der bürgerlichen Gesellschaft erzeugt, dann generiert sich die Empörung über diese Armut, die den Grund des armen Pöbels angibt, zufällig. Dieser Differenz habe ich bislang die Form »subjektive Operation – zufälliger Gewinn« (reicher Pöbel) vs. ›Verlust – subjektive Operation – Verlust‹ (armer Pöbel) gegeben. Damit ist aber bereits die Differenz von allgemeinem und partikularem Pöbel mit angegeben. Damit lassen sich aber für die beiden Pöbeltypen zugleich zwei verschiedene Logiken formulieren, die den in ihnen deutlich werdenden Zusammenhang von Zufälligkeit und Notwendigkeit wiedergeben. Mit beiden sind unterschiedliche Arten der Konsequenzen verbunden: beide erscheinen als Verkettung von einerseits notwendig deduzierbaren und andererseits kontingent hinzutretenden und nicht deduzierbaren Koordinaten.

Die unterschiedliche Logik der Emergenz beider verdeutlicht ihre Verschiedenheit: Während die Logik, die zur Emergenz des reichen Pöbels führt, nach dem

Schema ›zufällig-zufällig-notwendig‹ verfährt, operiert sie beim armen Pöbel nach der Formel ›notwendig-zufällig‹. Zufällig – durch eine willkürliche subjektive Operation – ergeben sich die Möglichkeitsbedingungen, die den reichen Pöbel hervorbringen; zufällig gewinnt dieser im Spiel; notwendig erscheint dann in der Folge, dass der aus diesem zufälligen Gewinn hervorgegangene reiche Pöbel sich der selbstsüchtigen Willkür seines Willens unterstellt, die ihn dazu treibt, äußerlich seine Macht zu beweisen. Die Formel des reichen Pöbels ist: $Z - Z - N$.¹⁰³ Hierbei ist es produktiv, diese Form mit der vorangegangenen zusammen zu lesen: ›subjektive Gesinnung (innerlich, zufällig im Sinn von willkürlich) – zufälliger Gewinn (äußerlich, zufällig) – Verlust (notwendig)‹. Entscheidend ist, beide Varianten der Formel zusammen zu denken, da so deutlich wird, dass zwischen dem ersten und dem zweiten Glied eine Differenz aufsteht. Die subjektive Operation, die die Spielerexistenz hervorbringt, lässt sich mit der Partikularität, der Besonderheit als solcher identifizieren. Die zweite Zufälligkeit des Gewinns hingegen ist eine äußerliche. Deswegen durchzieht ebenfalls das dritte Glied, nämlich den notwendigen Verlust, die Spaltung zugleich innerlich notwendig (Scham, Ehre usw. zu verlieren) und äußerlich notwendig (auf den Reichtum angewiesen zu bleiben und ihn in der Form des Luxus darzulegen) zu sein. Die genaue Logik der Emergenz des reichen Pöbels lässt sich so in abgekürzter Form angeben als: $Z_i - Z_a - N_{i/a}$.¹⁰⁴

Die Emergenz des armen Pöbels untersteht einer anderen Logik. Es erscheint zufällig, ob die Empörung über die notwendigen Ergebnisse der ökonomischen Entwicklung hinzukommt und als Gefühl der Entrechtung erscheint oder nicht. Liest man erneut beide Formeln zusammen, ergibt sich für den armen Pöbel die logische Gliederung: ›Verlust/Armut (notwendig) – subjektive Operation (zufällig)‹. Dabei lässt sich die Produktion armer Massen als äußerliche Notwendigkeit beschreiben, die sich aus der objektiven, äußerlichen Bewegung der bürgerlichen Gesellschaft ergibt (N_a). Die Logik der Emergenz des armen Pöbels ließe sich so angeben als: $N_a - Z_i$. Oder anders gesagt: Verdorbenheit ist ein notwendiges Resultat der Hypostase der Zufälligkeit (und damit der Seite der Partikularität) der bürgerlichen Gesellschaft; Empörung ist ein kontingent Hinzukommendes zur notwendigen Entwicklung ihrer ungehinderten Wirksamkeit. Im Luxus-Pöbel sieht die bürgerliche Gesellschaft in das Antlitz der widernatürlichen Hypostase ihrer eigenen Zufälligkeit ($Z_i - Z_a - N_{i/a}$), im Armuts-Pöbel jedoch sieht sie in jenes der zufälligen Empörung über das notwendige Produkt ihrer eigenen Widernatur ($N_a - Z_i$). Damit ergibt sich aber eine Differenz:

7. *zweier Begriffe von Möglichkeit*, die den armen und reichen Pöbel auszeichnen. Denn kommt es überhaupt zur zufälligen Macht des Reichtums außerhalb der

¹⁰³ Die formale Schreibweise dient hier und im Folgenden allein der Abkürzung der logischen Verkettungen.

¹⁰⁴ Ich schreibe tief gestellt ›ä‹ als Kürzel für äußerlich und tief gestellt ›i‹ als Kürzel für innerlich, d.h. für das, was der Begriff der Gesinnung beschreibt und ich als *subjektive Operation* bezeichne.

Institutionen, muss der reiche Pöbel erscheinen: Seine Möglichkeit ist unabtrennbar von seiner Wirklichkeit, sie steht und fällt mit dieser. Oder anders: Sobald durch eine äußerliche Zufälligkeit Reichtum in einer Privatperson konzentriert auftritt, emergiert notwendig der reiche Pöbel. Die Möglichkeit des armen Pöbels hängt davon ab, ob er sich oder ob er sich nicht »selbst macht«, d.h. seine Möglichkeit ist und bleibt und harrt ihrer Aktualisierung, die durch einen subjektiven Akt, die die ihm eigentümliche Gesinnung benennt, eingesetzt wird.

Diese Differenz unterschiedlicher Möglichkeitsgrade gilt es aber weiter zu differenzieren: Die Möglichkeit der Entstehung des reichen Pöbels erscheint zunächst zwar ihrem Prinzip nach ähnlich allgemein (oder universal) wie die des armen Pöbels, da *jeder Einzelne als Einzelner* zum glücklichen Spieler zu werden vermag. Jedoch hängt diese allgemeine oder universale Möglichkeit von objektiven Bedingungen ab. Die angeführte *Logik der doppelten Zufälligkeit* bedingt die Struktur der Möglichkeit des reichen Pöbels. Seine Möglichkeit ist eine bloße Möglichkeit, solange sie sich nicht zufällig (im Spiel) verwirklicht wird. Die Möglichkeit des reichen Pöbels steht immer unter den objektiven und äußerlichen Bedingungen, denen sich der Spieler willkürlich unterworfen hat. Er steht somit in »durchgängiger Abhängigkeit von äußerer Zufälligkeit und Willkür [...]« (HGPR, S. 341) Die *happy few* hängen von der Äußerlichkeit der *few happy moments* ab. Die Möglichkeitsstruktur des armen Pöbels hingegen findet sich durch die *Logik der doppelten Latenz* bestimmt, so dass sich mit seinem Erscheinen rückwirkend die Einsicht verbindet, dass jeder zum Armen und folglich jeder zum Pöbel werden kann. Diese Logik verdeutlicht, dass die Möglichkeit des armen Pöbels an keine weitere Bedingung, d.h. vor allem an keine äußere Bedingung, geknüpft ist. Vielmehr besteht allgemein und permanent die Möglichkeit, dass der arme Pöbel entsteht (Armut), und dieses Entstehen selbst hängt ausschließlich von einer genuin *subjektiven Operation* (Gesinnung) ab. Dialektischer gesprochen bedeutet dies, dass des reichen Pöbels einzelne und vereinzelte Wirklichkeit schon immer auf einer bloßen, rein zufälligen Möglichkeit und der arme Pöbel auf einer notwendigen Möglichkeit beruht haben wird, die durch den Fortbestand der bürgerlichen Gesellschaft selbst konstant eingerichtet wird.

Die Wirklichkeit des reichen Pöbels gründet sich auf einer Möglichkeit, die schon immer von einer *Logik der doppelten Zufälligkeit* gezeichnet ist und sich daher nicht anders denn als partikulare beschreiben lässt. Die Möglichkeit des reichen Pöbels ist im doppelten Sinn eine *Möglichkeit der Partikularisierung*: 1. da sie denjenigen, dessen Möglichkeit sie ist, vereinzelt und an die bloße Zufälligkeit verweist und 2. da sie als Möglichkeit selbst partikularisiert, bereits immer schon abhängig von der doppelten Zufälligkeit ist. Die Möglichkeit des reichen Pöbels bleibt auch als vermeintlich allgemeine immer partikular. Damit ist zugleich mit angegeben, dass nicht jeder Beliebige zum reichen Pöbel werden kann. Die Wirklichkeit des Luxus-Pöbels gründet auf einer bedingten Möglichkeit der Partikularisierung, die auch als vermeintlich allgemeine oder universale stets partikular bleibt.

Die Wirklichkeit des Armuts-Pöbels hingegen gründet auf einer unbedingten Möglichkeit der Universalisierung, die auch als vermeintlich bloß partikuläre allgemein oder universal bleibt. Jeder Beliebige kann zur Armut hinabsinken und in der Folge zum Pöbel werden, die Möglichkeit des Armuts-Pöbel kennt keine (objektiven) Bedingungen. Die Möglichkeit als bedingte Möglichkeit allgemeiner und universaler Einzelheit und Vereinzelung oder die Möglichkeit als unbedingte Möglichkeit einer partikulären Allgemeinheit oder Universalität ist, was fundamental zwischen Luxus- und Armuts-Pöbel unterscheidet. Somit lässt sich sagen, dass die Verallgemeinerung, die sich retroaktiv aus der Emergenz des reichen Pöbels ergibt nichts anderes als eine Hypostase der bloßen Partikularität und ihrer bloß partikulären Möglichkeit ist. Hingegen ist die Verallgemeinerung, die sich nachträglich und gemäß der *Logik der doppelten Latenz* durch die Emergenz des Armuts-Pöbels ergibt, eine allgemeine Möglichkeit.

Eine bloße Möglichkeit der Partikularisierung unterscheidet sich von einer notwendigen Möglichkeit der Universalisierung.¹⁰⁵ Jedoch lassen sich beide erst rückwirkend erschließen, denn erst retroaktiv wird deutlich, dass durch den reichen Pöbel in der bürgerlichen Gesellschaft eine Möglichkeit zur Vereinzelung gewesen sein wird, »das allgemeine Prinzip ist das der Vereinzelung.«¹⁰⁶ Ebenso lässt sich erst retroaktiv bestimmen, dass in ihr durch den Armuts-Pöbel eine notwendige und allgemeine Möglichkeit gewesen sein wird, die jedem Beliebigen (als latentem Pöbel) zukommt. Dadurch wird:

8. deutlich, dass die Unterscheidung zwischen *bedingter und unbedingter Möglichkeit* eine Differenz in die Formen des Erscheinens einträgt, die fundamental Privations- und Entbindungsgrad beider Pöbeltypen differenziert. Der reiche Pöbel erscheint im und als Luxus, der arme Pöbel erscheint an den Armen. Der reiche Pöbel besitzt – im doppelten Sinn – darüber eine eigentümliche Weise der Erscheinung, eben weil er besitzt. Zwar ist die Subsistenz des Luxus-Pöbels nicht dauerhaft gesichert, dennoch ist sie augenblicklich, in den *few happy moments* seines Reichtums gesichert. Da der reiche Pöbel nur erscheint, solange er reich ist, d.h. da er überhaupt nur erscheint, solange er seinen Erfolg äußerlich darzulegen fähig ist, macht diese Bedingung seine ihm eigentümliche Erscheinungsform aus. Der reiche Pöbel erscheint, solange er besitzt. Und: Solange er erscheint, erscheint er *als* Eigentümer. Damit ist angegeben, dass der Luxus-Pöbel für jene glücklichen Augenbli-

¹⁰⁵ Man könnte anders sagen, dass sich hier der Gegensatz zwischen einem Denken der Partikularisierung des Universalen und einem Denken der Universalisierbarkeit der Partikularität auftut. Während ersteres behauptet, dass die Partikularität immer und überhaupt *als* und *in der Form* der Partikularität stabil zu bleiben hat, geht das letztere von der Behauptung aus, dass die Partikularität selbst in sich einen universalen Charakter tragen kann, der als Effekt der Universalisierung jegliche Stabilität aller Partikularitäten aussetzt. Vgl. dazu: Alain Badiou, *Paulus. Die Begründung des Universalismus*, München 2002.

¹⁰⁶ Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik*, in: ders., *Gesammelte Schriften*, Bd. 6, hg. von Rolf Tiedemann, Frankfurt a. M. 1997, S. 307.

cke, in denen er einen zufälligen Besitz sein Eigen nennen kann, auf dem rechtlichen Boden des Staates steht. Denn mit diesem Besitz fällt er weiterhin unter den Zugriff des Staates, der etwas von ihm fordern kann – etwa Steuern. So untersteht er dem Satz Hegels, »daß man jemand nur an dem ergreift, an welchem er ergriffen werden kann.« (HGPR, S. 469) Für den reichen Pöbel bedeutet dies, an seinem Eigentum ergriffen werden zu können. Denn der Luxus-Pöbel ist in den Momenten, in denen er Eigentum besitzt, Eigentümer und als solcher kommt ihm das Recht zu, die Sicherheit dieses Eigentums fordern zu können, und auf das Recht eines Eigentümers, Anspruch zu haben. Mit diesem Recht gehen aber Pflichten – etwa steuerliche – einher. Genau dies markiert seine eigentümlich paradoxe Position: Einerseits versteht er sich kraft seines Eigentums als alles überragende Macht, andererseits ist diese Macht eine rein ökonomische, die zugleich vom im Staat geltenden Recht weiter gesichert wird. Dass der reiche Pöbel die Sicherheit seines Eigentums konstant selbst unterminiert, da er sie immer wieder neu aufs Spiel setzt, ändert nichts daran, dass der reiche Pöbel, obwohl er aus der Anerkennungslogik, die die bürgerliche Gesellschaft und den Staat instruiert, herausfällt, zumindest in den *few happy moments*, in denen er Eigentümer ist, als ein solcher Eigentümer rechtlich anerkannt ist.¹⁰⁷ Es ist diese Struktur, die die besondere Gefährlichkeit und eigentümliche Widernatur des Luxus-Pöbels ausmacht: Er unterminiert die Strukturen der Anerkennung und kann dennoch in den glücklichen Augenblicken, in denen er Eigentümer ist, auf zumindest abstrakte, rechtliche Anerkennung setzen. Hier wird deutlich, dass der reiche Pöbel allein in gebändigter Form vom Staat und seinen Institutionen entbunden ist und sein kann. Denn sobald er Eigentum besitzt, bleibt er weiterhin in die staatliche Sphäre des Rechts als Person eingebunden.¹⁰⁸ Der Luxus-Pöbel ist aus genau diesem Grund deswegen die wohl denkbar radikalste Hypostase des Handlungsgeflechts *contra naturam sui generis*, das die bürgerliche Gesellschaft selbst ist.

Demgegenüber geht der Armuts-Pöbel aus einem der bürgerlichen Gesellschaft notwendig innewohnenden Verlustzusammenhang hervor. Dass er aus einem vertiefenden Verlust hervorgeht, bedeutet, dass seine Entbindung keine Form der Bändigung kennt. Denn ihm geht selbst noch die eigene Weise der (äußerlichen) Erscheinung verloren. Ist die spezifische Erscheinungsform des reichen Pöbels der Luxus und ist dieser eine äußerliche und sich ins unbestimmte differenzierende Darlegung des Eigentums, dann lässt sich sagen, dass dem armen Pöbel auch noch

¹⁰⁷ Hegel scheint diese eigentümliche Position des reichen Pöbels und seine spezifische Gefährlichkeit für das sittliche Gemeinwesen deutlich erkannt zu haben, wenn er vom schädlichen Effekt der Konzentration großer Reichtümer in den Händen Einzelner handelt. Vgl. etwa: HVORL 4, S. 611.

¹⁰⁸ So geht er aber wieder, wenn auch wider Willen und in einer Weise, die auch Hegel nicht schmecken kann, in den formell allgemeinen Vermittlungszusammenhang des sittlichen Gemeinwesens ein.

eine eigentümliche Erscheinung abgeht. Denn sind dem Armen bereits durch den ersten, den ökonomischen Verlust der Besitz und zugleich alle Vorteile der bürgerlichen Gesellschaft genommen, so ist der arme Pöbel eine Vertiefung dieses primären Verlustes. Deutlichstes Zeichen davon gibt wohl, dass der arme Pöbel ununterscheidbar ist von dem Armen als solchem. Was den armen Pöbel auszeichnet, ist die mit der Armut sich verknüpfende Gesinnung, die aber zugleich nicht äußerlich erscheint. Was erscheint, sind einzig die Armen, ganz gleich, ob es sich dabei um armen Pöbel handelt oder nicht. Es existiert kein äußerliches Kriterium, das festzustellen ermöglichte, ob der Arme armer Pöbel oder nur ein armer Teufel ist.¹⁰⁹ Die minimale Differenz, die die beiden unterscheidet, und die beim Pöbel durch die Gesinnung, die zur Armut hinzukommt, markiert wird, generiert keinerlei Möglichkeit äußerlicher Differenzierung.

¹⁰⁹ Vielmehr lässt sich sagen, dass der arme Pöbel sich zu dem Armen verhält wie das weiße Quadrat zu dem weißen Grund auf dem 1918 von Malevitch gemalten Bild »Weißes Quadrat auf weißem Grund«. Das weiße Quadrat auf weißem Grund gibt die minimale Differenz an, die selbst nicht sichtbar wird. Vgl. dazu auch: Badiou, *Le siècle*, S. 87.

Die Formel der unendlichen Entbindung: »das ist dann der Pöbel« oder: Ressentiment-Pöbel und absoluter Pöbel

»Wenn ein Mensch sich über etwas nicht auf die Natur und den Begriff der Sache oder wenigstens auf Gründe, die Verstandesallgemeinheit, sondern auf sein *Gefühl beruft*, so ist nichts anderes zu tun, als ihn stehenzulassen, weil er sich dadurch der Gemeinschaft der Vernünftigkeit verweigert, sich in seine isolierte Subjektivität, die *Partikularität* einschließt.« (HENZ 3, S. 248)

»Wer vom Pöbel ist, der will umsonst leben [...].«¹¹⁰

Bislang habe ich verschiedene Spaltungen beschrieben: die bürgerliche Gesellschaft spaltet sich in jene, die in ihr ihre Arbeit und ihren Platz in einem Stand finden und in jene, die bloße Privatpersonen sind; die Privatpersonen spalten sich in Arme und Spieler; die Armen spalten sich in Arme und armen Pöbel; die Spieler spalten sich in Spieler und reichen Pöbel; der Pöbel spaltet sich in reichen und armen Pöbel.¹¹¹ Dabei habe ich gezeigt, wie die immanente Spaltung in Armuts- und Luxus-Pöbel, die den Pöbel bei Hegel durchzieht, eine jedem Typen eigene und eigentümliche Logik der Emergenz bestimmt, in die wiederum je spezifische Begriffe der Möglichkeit eingetragen sind. Während das Auftreten des Luxus-Pöbels einer stets bedingten und bloß partikularen Möglichkeit geschuldet ist, ist die Möglichkeit des armen Pöbels notwendig und allgemein, letztlich unbedingte vorhanden. Wenn die Logik der Emergenz des Luxus-Pöbels sich als logische Folge von »innerer Zufälligkeit (subjektive Operation/Gesinnung) – äußerlicher Zufälligkeit (zufälliger Gewinn) – äußerer Notwendigkeit (der Darlegung des Reichtums)/innerer Notwendigkeit (des

¹¹⁰ Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, S. 250.

¹¹¹ Der hier rekonstruierte Verlauf folgt der Maxime des frühen Alain Badiou: »Der Widerspruch hat keinen anderen Existenzmodus als die Spaltung.« Alain Badiou, *Théorie du sujet*, Paris 1985, S. 32. Übersetzung F.R.

Verlusts von Scham, Ehre, usw.), als › $Z_1 - Z_a - N_{i/a}$ ‹, bestimmen lässt, so ist bislang die Formel des Armuts-Pöbels als ›äußere Notwendigkeit (Armut) – innere Zufälligkeit (subjektive Operation/Gesinnung)‹, als › $N_a - Z_1$ ‹, angegeben worden. Damit enthält die Formel des armen Pöbels bislang ein logisches Glied weniger als diejenige des reichen Pöbels. Es handelt sich um dasjenige Glied, das beim reichen Pöbel beschreibt, wie auf den zufälligen Gewinn sowohl ein notwendiger innerer Verlust (von Scham, Ehre, usw.) als auch eine dauerhafte Notwendigkeit folgt, den eigenen Reichtum äußerlich in Form von Luxus darzulegen.

Man kann sagen, dass das dritte Glied in abstrakter Weise die Spezifik des Verlusts markiert. Notwendig zeigt sich auf der letzten Stufe, dass der reiche Pöbel immer schon ein Produkt der absoluten Hypostase des Zufälligen gewesen sein wird. Wenn die Rekonstruktion der Bestimmung des armen Pöbels jedoch bislang beim zweiten logischen Glied endet, so hat dies den Grund darin, dass Hegel selbst diese Bestimmung seiner Entstehung nicht weitergehend beschreibt. Er lässt, so möchte ich in der Folge behaupten, das dritte Glied der Emergenzlogik des armen Pöbels aus, indem er ihn allein als »negativen Verstand« (HGPR, S. 434) deutet. Zwar beschreibt er das Moment seiner Genese aus subjektiver Gesinnung, die zur notwendigen vorhandenen Möglichkeit hinzukommt, jedoch verzeichnet er das nicht, was in der Logik des reichen Pöbels als letzte Stufe bestimmt werden konnte, nämlich die spezifische Form des Verlusts des Pöbels. Hegel beschreibt die letzte Stufe der Logik der Emergenz des armen Pöbels nicht, da er sie der zweiten gleichsetzt. Zugleich scheint damit bereits implizit angegeben, was dem armen Pöbel ermangelt, nämlich die dritte logische Stufe; diejenige, die adäquat seine Privation anzugeben erlaubte.

Ich werde in den nachstehenden Überlegungen dem dritten, noch fehlenden Glied der Formel des Armuts-Pöbel nachgehen, um zu zeigen, inwiefern sich in und an ihm eine Bewegung entzündet und entbindet, die Hegel selbst nicht expliziert, die aber logisch in seinen Ausführungen zu den zwei Stufen des armen Pöbels eingeschrieben ist. Damit zeige ich, dass Hegel in seinen Ausführungen und Bestimmungen des armen Pöbels nicht dialektisch genug vorgegangen ist. Vielmehr wirkt es, als »erschärke die Dialektik vor sich selber« (ADSH, S. 318), sobald sie sich dem Pöbel nähert. So geht es im Folgenden im weitesten Sinn um die Vervollständigung der Logik des armen Pöbels, die sich mit der besonderen Weise, dem eigentümlichen Grad des Verlusts und dem sich daraus ergebenden Begriff von Entbindung beschäftigt wird.

Um die Komplettierung der Logik des armen Pöbels zu entwickeln, ist es nötig, die Differenzen zwischen reichem und armem Pöbel weiter zu vertiefen und Gemeinsamkeiten im Blick zu halten, die verdeutlichen, was sich am und im armen Pöbel zeigen lässt. Eine der Bestimmungen des Pöbels, die sich bei Hegel auffinden lässt ist die des Ressentiments.¹¹² Mir ist bewusst, dass der Begriff des »Ressenti-

¹¹² Ich verwende hier den Begriff des Ressentiments in bewusster Auslassung seiner Bestimmung bei Nietzsche.

ments« in Hegels *Ceuvre* nicht auftaucht. Es geht im Folgenden also um eine Hegel'sche Theorie des Ressentiments. Ihre Bestimmung ergibt sich bereits aus der Hegel'schen Verwendung des Wortes ›Empörung‹. So nutzt er es sowohl als (affektive) Bestimmung der Pöbelgesinnung als er es auch in der Bedeutung von Aufstand, Aufruhr, Trotz verwendet, etwa wenn er schreibt: »Wenn in einer im Kriege eroberten Provinz ein Aufstand geschieht, so ist dies etwas anderes als eine Empörung in einem wohlorganisierten Staat.« Er macht in der Folge deutlich, dass Letzteres ein »Staatsverbrechen« (HGPR, S. 454) darstellt. Man kann so das Ressentiment zunächst als das bestimmen, was in den beiden Pöbelformeln als innerliche Zufälligkeit (Z_i) beschrieben ist. Es erscheint also zunächst an der Stelle, an der für Hegel eine *subjektive Operation*, nämlich die Gesinnung, zufällig dazu führt, dass der Pöbel emergiert. Für den reichen Pöbel bedeutet dies, dass die Bewegung, die zu seiner Erscheinung führt, durch Ressentiment einsetzt. Für den armen Pöbel bedeutet dies, dass er zwar das Produkt eines Ressentiments ist, jedoch 1. dieses Ressentiment auf einer notwendig gegebenen Möglichkeit dieses Ressentiments aufruht und 2. dass es für Hegel in bloßem Ressentiment, d.h. Empörung, Unzufriedenheit aufzugehen scheint. In der Formel des reichen Pöbels, $Z_i - Z_a - N_{i/a}$, hat sich bereits gezeigt, dass die erste Stufe darin besteht, den Zufall an sich zu hypostasieren und die weiteren logischen Schritte (über das zufällige Für sich und das notwendige An und Für sich) Produkte dieser ersten Hypostase sind. Die bisherige Formel des armen Pöbels, $N_a - Z_i$, weist aber darauf hin, dass sein Ressentiment ein (zufälliges) Produkt einer notwendigen Möglichkeit ist. Hier lässt sich im Unterschied zum reichen Pöbel bemerken, dass der arme Pöbel von einem notwendigen An Sich ausgeht, das in der zufälligen Form des Für sich, Ressentiment ist. Wie lässt sich das Ressentiment genauer beschreiben? Was verbindet in dieser Hinsicht reichen und armen Pöbel und was unterscheidet ihn?

Luxus-Pöbel und Armuts-Pöbel sind beide Ressentimentgestalten, da sie durch eine je eigentümliche und widersprüchliche Gesinnung gekennzeichnet sind. Man kann sagen, dass bei beiden die Gesinnung dazu führt, dass sie »von dem Respekt der Rechte anderer entbunden« (HPRV S. 222) sind. Sie verwehren damit nicht allein den anderen ihre Anerkennung, sondern machen sich überdies in der Folge (auch für die anderen) selber rechtlos und pflichtlos. Die Regierung erscheint ihnen allein als böser Wille und ihr »die Wirklichkeit anfressendes Dasein« stellt das politische Leben »sozusagen in die Luft [...]«. (HGPR, S. 427) Deutlich wird hier, dass die Gesinnung ein wesentlicher Kristallisationspunkt des Pöbelproblems ist. Denn wie Hegel statuiert, kann man in die »Überzeugung des Menschen [...] nicht einbrechen; ihr kann keine Gewalt geschehen [...]«. (HGPR, S. 205) Sie ist, mit einem Wort Joachim Ritters, »das jedem Zugriff der Gewalt Entzogene.«¹¹³ So fol-

¹¹³ Joachim Ritter, »Moralität und Sitlichkeit. Zu Hegels Auseinandersetzung mit der kantischen Ethik (1966)«, in: ders., *Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel*, erweiterte Neuausgabe. Mit einem Nachwort von Odo Marquard, Frankfurt a. M. 2003, S. 284.

gert Hegel konsequent, dass »die moralische Seite und [die, F.R.] moralischen Gebote, [...] welche den Willen nach seiner eigensten Subjektivität und Besonderheit betreffen [...] nicht Gegenstand der positiven Gesetzgebung« (HGPR, S. 365) sein können. Wie lässt sich neben den bisher genannten, im weitesten Sinn affektiven, Momenten der Empörung, Unzufriedenheit, Verdorbenheit, eine genaue Bestimmung des Ressentiments angeben? Betrachtet man eine, wenn nicht *die* entscheidende Bemerkung zum Pöbel aus der Hegel'schen *Rechtsphilosophie*, so ergibt sich ein deutliches Bild davon, was Ressentiment genannt werden kann:

»Die niedrigste Weise der Subsistenz, die des Pöbels, macht sich von selbst: dies Minimum ist jedoch bei verschiedenen Völkern sehr verschieden. In England glaubt auch der Ärmste sein Recht zu haben; dies ist etwas anderes, als womit in anderen Ländern die Armen zufrieden sind. Die Armut an sich macht keinen zum Pöbel: dieser wird erst bestimmt durch die mit der Armut sich verknüpfende Gesinnung, durch die innere Empörung gegen die Reichen, gegen die Gesellschaft, die Regierung usw. Ferner ist damit verbunden, daß der Mensch, [...] die Ehre nicht hat, seine Subsistenz durch seine Arbeit zu finden, und doch seine Subsistenz zu finden als sein Recht anspricht. Gegen die Natur kann kein Mensch ein Recht behaupten, aber im Zustande der Gesellschaft gewinnt der Mangel sogleich die Form eines Unrechts, was dieser oder jener Klasse angetan wird.« (HGPR, S. 390 f.)

Klagt der Pöbel empört und unzufrieden die Gesellschaft, die Regierung usw. an und erklärt den Zustand der bürgerlichen Gesellschaft und des Staates zu einem Zustand der Rechtlosigkeit, dann ist diese Empörung der Ausdruck eines tiefer liegenden Widerspruchs. Denn der Pöbel klagt die bestehenden Verhältnisse als rechtlose an, *jedoch gewinnt er seine Vorstellung von Recht an diesen selbst*. Er übernimmt damit ohne sein Wissen den vorhandenen Begriff des Rechts, um überhaupt bestimmen zu können, dass das, was ihm widerfährt, ein Unrecht ist. Dass es sich hier aber überhaupt um ein Unrecht handelt, lässt sich zugleich nicht aus den bestehenden Bestimmungen des Rechts herleiten. Vielmehr befindet sich der Arme in einem Zustand des Mangels, den er durch eigene Beurteilung als ein Unrecht versteht. »[S]o wird seine Armuth ein Unrecht, eine Kränkung seines Rechts, dieß bringt eine Unzufriedenheit hervor, die zugleich die Form des Rechts annimmt.« (HVORL 4, S. 609) Daraus, dass zum einen sein Mangel vom bestehenden Recht nicht als Unrecht anerkannt ist, und zum anderen er selbst diesen aber als Kränkung seines Rechts, als Unrecht beurteilt, urteilt er zugleich, dass der gegebene Zustand des Rechts kein Zustand des Rechts ist. Da das Recht sein Urteil über das ihm widerfahrene Unrecht nicht unterstützt, verliert das Recht für ihn die Funktion des Rechts und so die *Rechtlichkeit* selbst. Dies ist der Grund der Empörung. Empörung entsteht im Pöbel, wenn er seinen Mangel als Unrecht beurteilt, das bestehende Recht aber dieses Urteil nicht teilt. Im Pöbel treffen so Bedingung der Möglichkeit des Unrechts und Bedingung der Unmöglichkeit des Unrechts

aufeinander. Der arme Pöbel behauptet, in der bürgerlichen Gesellschaft sei ihm Unrecht geschehen (Mangel, Armut); dass dieses Unrecht nicht als ein solches beurteilt wird und damit keine Aufhebung erfährt, macht die bürgerliche Gesellschaft für ihn zu einem Zustand der Rechtlosigkeit; daraus – und hier zeigt sich für Hegel die Widersprüchlichkeit der Pöbelposition am deutlichsten – folgert der Pöbel aber ein (anderes) Recht, das ihm gewährt, seine Subsistenz ohne Arbeit zu finden. Dieses Recht ohne Arbeit zu sein, opponiert aber dem (bestehenden) vernünftigen und allgemeinen Begriff des Rechts selbst.

Setzt das bestehende Recht vor allem auf objektive Vergegenständlichung und Realisierung der je besonderen Freiheit, dann lässt sich diese allein durch Handlung und Arbeit erfüllen. Gegen das Vernunftrecht, das die bürgerliche Gesellschaft und den Staat organisiert, nimmt der Pöbel ein Recht in Anspruch, das die Vermittlung durch eigene Tätigkeit und Arbeit aussetzt. Darüber aber, dass je eigene Tätigkeit den Grund angibt, wie sich in der bürgerlichen Gesellschaft einzelne selbstsüchtige Bedürfnisse und Interessen mit dem Allgemeinen aller selbstsüchtigen Interessen vermitteln, wie sich also in jede vereinzelte Befriedigung eines besonderen Bedürfnisses ein Allgemeines einschreibt, ist das Recht, das der Pöbel gegen das bestehende Recht setzt, ein bloß besonderes, partikularisiertes Recht: ein Recht, das für den Pöbel allein und nur für ihn gilt. Ein Recht aber anzurufen, das nicht nur ein Recht des Besonderen, ein Recht der Partikularität ist, sondern als Recht partikular und bloß besonders ist, kennzeichnet ein zentrales Merkmal der Gesinnungsstruktur des Pöbels. Ein Recht anzugeben, das fundamental nicht die Bedingungen der Möglichkeit ein Recht zu sein erfüllt – da es bloß partikular ist –, kurz: ein *Recht ohne Recht* einzusetzen, kann man grundlegend als Struktur dessen bestimmen, was bei Hegel *Ressentiment* genannt werden kann. Die Formulierung eines *Rechts ohne Recht* soll zum einen besagen, dass das Recht, das der Pöbel anruft, für Hegel nicht die notwendige Allgemeinheit enthält, die dem Rechtsbegriff eingeschrieben ist und insofern sich als Recht ohne Rechtmäßigkeit lesen lässt. Damit soll aber zum anderen gesagt sein, dass ein solcher ›Begriff‹ des Rechts keinen vernünftigen Anspruch auf Legitimität geltend machen kann und insofern kein Recht gegen das bestehende Recht hat. Überdies ist ein *Recht ohne Recht* der Punkt, auf den sich der Pöbel bezieht um das eigentümliche und ihm widerfahrende Unrecht anzugeben. *Ressentiment* bedeutet ein *Recht ohne Recht* zu beanspruchen und dies ist eines der wesentlichen Merkmale der Pöbelgesinnung. Denn der Pöbel »prätendiert« es als ein Recht, ohne »Arbeit und Tätigkeit zu bestehn.« (HVORL 3, S. 703) Diese Prätention ist, für Hegel, bloße Prätention, da sie sowohl dem Begriff des Rechts selbst widerstreitet und zugleich immer an diesen verwiesen bleibt, da er diese Anmaßung allererst ermöglicht. Wenn man diese Struktur des *Ressentiments*, eines *Rechts ohne Recht* aufruft, wird augenscheinlich, dass nun nicht allein der arme Pöbel, sondern beide Pöbeltypen unter diese Kategorie fallen können. Das sagt auch, warum beide als *Ressentimentgestalten* verstanden werden können. Zugleich wird hier aber eine Unterscheidung sichtbar:

Damit der reiche Pöbel seinen Reichtum als 1. *seinen* Reichtum und 2. als seinen *Reichtum* überhaupt legitimieren kann, muss er schon immer ohne sein Wissen Rekurs auf die Kategorie des Eigentums und damit auf die der Rechtsperson nehmen. Er verbleibt so innerhalb bestehenden Rechts. Der reiche Pöbel spricht gegen das (bestehende) Recht ein bloß partikulares Recht (seines Reichtums) aus, von dem er annimmt, dass es seine Existenz legitimiert und ihm zugleich zusichert, ohne Arbeit zu subsistieren. Das Recht des Reichtums, das der reiche Pöbel anruft, und das er als alles Bestehende übersteigend versteht, ist gegen das bestehende Recht schon immer ein *wirkliches Recht ohne Recht*; ein rein zufälliges, partikulares Ressentiment. Ganz im Gegensatz dazu hält sich der arme Pöbel zunächst an die bürgerliche Gesellschaft, die jedem zusichert, sich durch seine Arbeit zu erhalten. Doch produziert diese unweigerlich verarmte Massen, die in ihr nicht ihre Subsistenz zu sichern vermögen. »Dass er die Ehre nicht hat, seine Subsistenz durch seine Arbeit zu finden, und doch seine Subsistenz zu finden als sein Recht anspricht« (HGPR, S. 391), bedeutet beim armen Pöbel, dass dieser die bürgerliche Gesellschaft beim Wort nimmt. Jeder Beliebige hat das Recht auf Subsistenz in der bürgerlichen Gesellschaft; diese Subsistenz hängt notwendig von Arbeit und Tätigkeit ab; die Bewegung der bürgerlichen Gesellschaft selbst aber verunmöglicht, dass jeder in ihr Arbeit findet, und es entsteht notwendig Armut; der arme Pöbel hält nun am Prinzip der bürgerlichen Gesellschaft fest, und indem er dies tut, ruft er das gleiche Recht an, das ihn subsistentiell entrechtet hat, um diese Entrechtung als Unrecht anzugeben. Dass aber dieses Unrecht weder als Unrecht gilt, noch Aufhebung erfährt, führt ihn dazu, ein *Recht ohne Recht* anzurufen, das seiner partikularen Position als Armer gemäß ist. Das Recht, das der arme Pöbel deklariert, ist das Recht der Armut, ein Recht des Mangels, das Hegel als Ressentiment erscheint.

Der reiche Pöbel setzt das Recht aus, indem er sich in widersprüchlicher Weise auf ein übergeordnetes, omnipotentes Recht seines Reichtums – letztlich auf die Käuflichkeit des Rechts selbst – beruft, zugleich aber als Eigentümer und damit als Rechtsperson in die rechtlichen Strukturen sittlichen Gemeinwesens eingebunden bleibt. Der arme Pöbel hingegen beruft sich allein auf das Recht der bürgerlichen Gesellschaft und hält diesem die Treue, auch wenn es ihn schon längst verlassen hat. Beide rekurren damit aus verschiedenen Gründen beständig auf bestehendes Recht und setzen ein anderes Recht gegen dieses. »Dass er die Ehre nicht hat, seine Subsistenz durch seine Arbeit zu finden, und doch seine Subsistenz zu finden als sein Recht anspricht«, bedeutet beim reichen Pöbel, dass er seinen Reichtum zum einzig gültigen Recht erklärt; deswegen vermeint bereits der Spieler das Recht zu haben, das bestehende Recht auszusetzen und vermeint sich überdies ohne Arbeit und Tätigkeit erhalten zu können. Hier gilt weiterhin die *Logik der doppelten Zufälligkeit* ($\langle Z_i - Z_a - N_{i/a} \rangle$). Er bleibt jedoch zugleich, in den Augenblicken, in denen er, wie unsicher auch immer, als Eigentümer existiert, als Rechtsperson in die bestehende Ordnung eingebunden.

Innerhalb der Ressentimentkategorie wiederholt sich somit die Spaltung zwischen reichem und armem Pöbel.¹¹⁴ Sind beide von der widersprüchlichen Struktur bestimmt, ein *Recht ohne Recht* anzurufen, so lassen sich doch augenscheinlich zwei Formen desselben unterscheiden. Auch im Ressentiment stehen sich das *Recht ohne Recht* der Armut und das *Recht ohne Recht* des Reichtums gegenüber: Ein präntendiertes Recht des Mangels einem präntendierten Recht des Exzesses. Der reiche Pöbel deklariert ein *Recht ohne Recht*, da er den Zufall zur einzigen Form des Rechts und damit das Recht selbst zu etwas Zufälligem macht. Dieses Recht beruht notwendig auf einer einerseits innerlichen, wie andererseits äußerlichen Abhängigkeit vom Zufall selbst; oder anders gesagt: Dieses Recht ist der Zufall und der Zufall ist hier Recht. Beachtet man die Emergenzlogik des reichen Pöbels ($\langle Z_i - Z_{\bar{a}} - N_{i/\bar{a}} \rangle$), ergibt sich eine genaue Bestimmung des ihm eigentümlichen Ressentiments. Man kann sagen, dass in einem ersten Schritt mit Ressentiment die subjektive Operation beschrieben wird ($\langle Z_i \rangle$). Trägt man nun die grundsätzliche Struktur des Ressentiments, ein *Recht ohne Recht* in Anspruch zu nehmen, ein, dann zeigt sich mit der Emergenz des reichen Pöbels (auf der letzten Stufe), dass das diesem eigene Ressentiment schon immer auf der ersten Stufe eingetragen war. Das bedeutet, dass die Anrufung eines Rechts des Reichtums, eines Rechts, das gegen das bestehende Recht ohne Recht ist, den reichen Pöbel nachträglich als das konstituiert, was er schon immer gewesen sein wird: als eine bloße Ressentimentgestalt. Der notwendige Verlust von Scham und Ehre, der ihn dazu führt, ein *Recht ohne Recht* einsetzen zu wollen, wird in seiner dialektischen Genese schon immer nichts anderes gewesen sein als das notwendige Resultat einer zufälligen und bloß subjektiven Ressentiment-Gesinnung.

Der arme Pöbel deklariert ein *Recht ohne Recht*, das auch auf Zufälligkeit aufruht. Jedoch ist dieser Zufall rein innerlich und kommt zu einer prinzipiellen Notwendigkeit hinzu. Dem Armen mangelt es; diesen Mangel versteht er als Unrecht; der Mangel wird aber aus Sicht der bürgerlichen Gesellschaft und des Staates nicht als Unrecht, sondern als bloßer Mangel verstanden und deswegen nicht aufgehoben. Diese Verkettung generiert die Empörung, die eine Deklaration eines *Rechts ohne Recht* beinhaltet. Hier offenbart sich die tiefe strukturelle Unentscheidbarkeit dieser Stelle. Für Hegel ist es unmöglich, aus der dialektischen Entwicklung heraus zu entscheiden, ob es sich um einen Mangel oder ein Unrecht handelt. Denn würde die Armut den Status eines Mangels innehaben, dann dürfte sich der Arme nicht über seinen Mangel beklagen. Warum? Weil Hegel den Mangel wie folgt bestimmt: »Wenn das, was Mangel hat, nicht zugleich über dem Mangel steht, so ist der Mangel für dasselbe kein Mangel. Für uns ist das Tier ein Mangelhaftes, für sich nicht.« (HGPR, S. 59) Der Mangel ist eine Kategorie des Natürlichen. Das Tier, dem für

¹¹⁴ Bereits in den rechtsphilosophischen Vorlesungen 1819/20 verweist Hegel darauf, dass das Bewusstsein der Käuflichkeit des Rechts bei den Reichen das Pendant zum Verlust der Rechtsloyalität bei den Armen ist.

uns etwas mangelt, hat kein Bewusstsein seiner eigenen Mangelhaftigkeit. Wäre der Mangel, den die Armut darstellt, ein in diesem Sinne natürlicher Mangel, so gäbe es keine Möglichkeit der Klage über diesen. So wäre das Problem des armen Pöbels nicht länger ein Problem Hegels.

Jedoch siedelt sich das hier markierte Problem nicht im Bereich der Natur, sondern in dem der bürgerlichen Gesellschaft, d.h. in einem Bereich kultureller Produktion an. Der Mangel der Armut ist nicht natürlich, sondern künstlich hervorgerufen. Damit wird aber eine weitere Ebene des Problems sichtbar: Auf dem Niveau der Sittlichkeit und ihrer Erscheinungswelt der bürgerlichen Gesellschaft ist jeder produzierte Mangel *per definitionem* ein Unrecht. Auch dieses Problem würde noch eine Lösung kennen, wenn Hegel behaupten könnte, dass die Armut durch eigenes Verschulden, privates oder individuelles Versagen zustande käme. Dann könnte er behaupten, dass Armut je eigenen Verfehlungen geschuldet sei und Resultat unrechtmäßigen Handelns darstellte. Jedoch ist auch hier Hegels Einsicht weit reichender. Denn die bürgerliche Gesellschaft bringt unausweichlich und notwendig Armut hervor. Die entscheidende Konsequenz aus dieser Einsicht besagt: die bürgerliche Gesellschaft selbst produziert beständig Unrecht. Hegel kann aber gerade diese Konsequenz nicht ziehen, da die bürgerliche Gesellschaft als Teil der vernünftigen Gliederung des Sittlichen erscheint, ja sogar dessen eigentümliche »Erscheinungswelt« (HGPR, S. 338) ausmacht, und daher nicht konstitutiv ein Unrechtszusammenhang sein kann. Das Dilemma der Position, die der arme Pöbel einnimmt, ist, dass sie eine des künstlich produzierten Mangels ist, der als ein solcher von Hegel nicht anerkannt werden kann. Die Hegel'sche Philosophie des Rechts trifft hier so auf ein Kategorisierungsproblem, auf ein Problem der Ununterscheidbarkeit. Es besteht Mangel auf einem Niveau der Entfaltung der Freiheit, wo es Mangel nur als Unrecht geben kann und zugleich dieser nicht als Unrecht anerkannt werden kann, obgleich er beständig als Mangel anerkannt wird. Man kann sagen, dass Hegel den Mangel der Armut als Mangel zugleich anerkennt und nicht anerkennt. Die Stelle des armen Pöbels ist aus diesem Grund einzigartig für die gesamte Hegel'sche Philosophie¹¹⁵, da sie einen Punkt der Ununterscheidbarkeit und eine Unmöglichkeit der Kategorisierung markiert, für den Hegel keine Lösung kennt. Man muss die Reichweite dieses Konflikts deutlich festhalten: Das Problem, das der arme Pöbel markiert, übersteigt Hegels begriffliche und philosophische Mittel der Kategorisierung.

Man kann sagen, dass der arme Pöbel in gewisser Weise widersprüchliche Konsequenzen aus Hegels eigener Einsicht in diese Ununterscheidbarkeit und Unmöglichkeit der Kategorisierung zieht. Wie Peter Landau treffend angemerkt hat, gilt,

¹¹⁵ Den Hinweis darauf, dass sie im gesamten Hege'schen Denken kein Problem finden lässt, das Hegel erstens in dieser Art und Weise ungelöst lässt, da es ihm zweitens unmöglich ist, mit den Mitteln seiner eigenen Konzeption eine Antwort darauf zu finden, verdanke ich Christoph Menke.

»dass allgemeine Rechtsfähigkeit nur dann mehr als eine leere Fiktion ist, wenn dem Einzelnen die Möglichkeit gegeben wird, in der Welt der Sachen Rechte zu erwerben, die von anderen anerkannt werden.«¹¹⁶ Dass die bürgerliche Gesellschaft konstant aber von der Unmöglichkeit heimgesucht ist, diese Möglichkeit aufrechtzuerhalten, führt dazu, dass der arme Pöbel dieses Verständnis allgemeiner Rechtsfähigkeit als leere Fiktion, als in sich rechtlos, aburteilt. Genau dies führt ihn ins Ressentiment: ein Recht anzurufen, das für ihn und nur für ihn gilt, ein Recht, ohne Arbeit bestehen zu können. Dies ist ein Recht, das nicht mehr auf die Möglichkeit setzt, in der Welt der Sachen Rechte zu erwerben, und das bedeutet in der Folge ein Recht, das von jener »Grundbedingung des Glanzes« (HGPR, S. 382) jeden Staates abgetrennt ist: der Möglichkeit freien Eigentums. Beachtet man hier die logische Formel, die die Emergenz des armen Pöbels beschreibt ($\text{N}_i - Z_i$), dann wird zweierlei deutlich. So erscheint zum einen das Ressentiment als zufälliges und subjektives Produkt einer notwendigen Möglichkeit und muss daher zum anderen von dieser Grundlage aus verstanden werden. Das *Recht ohne Recht* des armen Pöbels ist ebenso partikular und zufällig wie das des reichen Pöbels, da es von der zufällig zu der notwendigen Bedingung hinzukommenden subjektiven Gesinnung produziert wird. Jedoch ist die jeweilige Zufälligkeit fundamental verschieden. Das wesentliche Kriterium der Differenz zwischen reichem und armem Pöbel wird in der Untersuchung des Ressentiments in seinem ganzen Ausmaß sichtbar. Hier zeigt sich die Reichweite der Unterscheidung der *Logik der doppelten Zufälligkeit* und der *Logik der doppelten Latenz*.

Grundsätzlich besagt diese Struktur der vollkommenen Abhängigkeit des Rechts von äußerer oder innerer Zufälligkeit, dass das Recht zu einem partikularen Recht und d.h. zu einem *Recht ohne Recht* wird. *Recht ohne Recht* = Ressentiment. Auf der einen Seite macht aber die *Logik der doppelten Zufälligkeit*, die den reichen Pöbel auszeichnet, dessen Recht auf eine Weise zu einem partikularen, auf die der Luxus-Pöbel die Forderung auf ein Recht, ohne Arbeit zu subsistieren, aufrechterhält, *solange* er faktisch ohne Arbeit subsistiert. Damit gibt er aber als sein Recht an, was seinen widernatürlichen, widerrechtlichen Status bereits auszeichnet, besser: Er gibt das als sein Recht an, was er bereits ist. Solange der reiche Pöbel vorhanden ist, ist sein *Recht ohne Recht* nicht nur ein widernatürlicher Anspruch, sondern vielmehr bereits aktualisiert. Er deklariert das Recht, ohne Arbeit zu subsistieren, *weil* er ohne Arbeit subsistiert. Das *Recht ohne Recht* des reichen Pöbels findet sich damit doppelt partikularisiert, da es von der eigentümlichen *Logik der doppelten Zufälligkeit* gezeichnet ist. Doppelt partikular ist es 1. in Bezug auf den Rechtsträger (den nur Einzelnen, der er selbst ist) und 2. in Bezug auf die Gültigkeitsdauer und Genese des Rechts (die sich nur durch die äußerliche Zufälligkeit, die glücklichen Momente ergibt). Es ist augenblickliches Recht des Einzelnen. Der reiche Pöbel

¹¹⁶ Peter Landau, »Hegels Begründung des Vertragsrechts«, in: *Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie*, Bd. 2, hg. von Manfred Riedel, Frankfurt a. M. 1975, S. 176–200, hier: S. 179.

erscheint somit als das, was er schon immer gewesen sein wird: als Ressentiment-Pöbel oder anders: Sobald der reiche Pöbel ist, wird auch die Position des Spielers schon immer nichts anderes gewesen sein als bloßes Ressentiment. Damit ist aber auch mitgesagt, dass der Verlust von Scham und Ehre usw. der auf der letzten der drei Stufen notwendig erscheint, nur aufweist, dass immer schon Scham und Ehre in der Spielereistenz verloren gewesen sein werden. Diese Notwendigkeit ergibt sich notwendig auf der letzten Stufe. Kurz gesagt: Der reiche Pöbel ist aufgrund der *Logik der doppelten Zufälligkeit* der Pöbel eines bloß partikularen Ressentiments: Ressentimentpöbel.

Hingegen ist der arme Pöbel das Produkt eines sich vertiefenden Verlusts und gibt den Blick auf eine *Logik der doppelten Latenz* frei. Das bedeutet zum einen, dass das Recht auf Subsistenz ohne Arbeit, das er beansprucht, zwar auch ein *Recht ohne Recht* ist, da es bloß partikulares Recht ist. Jedoch beruht dieses zum anderen nicht auf einer bereits vorhandenen Sicherung, nicht auf einer bereits gesicherten Geltung dieses Rechts. Das von ihm beanspruchte Recht ist kein Recht, das sich bereits auf widernatürliche Weise aktualisiert hätte. Vielmehr ist das *Recht ohne Recht*, das den armen Pöbel auszeichnet, eines, das aus der Position desjenigen angerufen wird, der selbst noch die Sicherheit der Subsistenz verloren hat. Verweist die *Logik der doppelten Latenz* darauf, dass jeder im Staat latent Pöbel ist (genauer: gewesen sein wird), dann ergibt sich daraus eine fundamentale Differenz zur Ressentimentstruktur des reichen Pöbels: Das *Recht ohne Recht* des armen Pöbels kennt als Träger dieses Rechts ebenfalls nur eine vereinzelte Partikularität, den armen Pöbel. Aber die *Logik der doppelten Latenz* verweist darauf, dass jeder im Staat latent Pöbel und damit jeder im Staat latent ›Träger‹ des partikularen Rechts des armen Pöbels ist. *Der arme Pöbel deklariert damit ein Recht ohne Recht, das nur für ihn und dennoch (latent) für alle gilt.* Oder anders: Der arme Pöbel spricht ein Recht als sein Recht an, das ein bloß partikulares und dennoch zugleich allgemeines, latent universales ist. Das *Recht ohne Recht* des reichen Pöbels ist ein bloß partikulares, dasjenige des armen Pöbels ist als partikulares ein allgemeines oder universales. Hier sollte bereits eine interessante Ambivalenz deutlich werden. Denn die vollkommene Vermittlung von Besonderheit und Allgemeinem beschreibt für Hegel das entscheidende Merkmal der Sphäre der Sittlichkeit. Oder anders: Reicher und armer Pöbel unterscheiden sich dadurch, dass einerseits ein bloß partikulares Ressentiment aufscheint, andererseits ein partikulares Ressentiment vorhanden ist, das als solches aufgrund der *Logik der doppelten Latenz* latent das Ressentiment jedes Beliebigen ist. Damit erscheint es möglich, eine weitere Spaltung deutlicher zu bezeichnen:

Denn nicht nur spaltet sich der Pöbel in reichen und armen, sondern zugleich taucht innerhalb der strukturellen Gemeinsamkeit beider – im Ressentiment – auf, was die Struktur dieser Gemeinsamkeit überschreitet. Man kann sagen, dass mit dem Hervorgehen des reichen Pöbels notwendig deutlich wird, dass er *an und für sich* nichts ist als bloßer Zufall, die Hypostase der Zufälligkeit als solcher. Denn er

ist der Logik seines Erscheinens ($\langle Z_i - Z_a - N_{i/a} \rangle$), der *Logik der doppelten Zufälligkeit* gemäß *an sich* zufällig, weiterhin *für sich* zufällig und wird daher notwendig nie etwas anderes gewesen sein als die Hypostase des Zufalls. Die Frage, die sich hier stellt, ist: Was ist der arme Pöbel *an und für sich*? Die Beantwortung dieser Frage drängt erneut dazu, einige Bestimmungen des reichen und armen Pöbels zu reformulieren: Zum einen sind beide davon bestimmt, sich von Ressentiment leiten zu lassen und werden (Z_i) schamlos, ehrlos, usw. Sie werfen sodann als Folge beide die »subjektiven Basen der Gesellschaft« (HGPR, S. 390) ab. Ist zum anderen aber das Ressentiment gegenüber allen sozialen und kollektiven Einrichtungen der bürgerlichen Gesellschaft beim Luxus-Pöbel Produkt eines augenblicklich gesicherten Vermögens, dann ist er kategorial vom Armuts-Pöbel unterschieden. Der Luxus-Pöbel hat und verliert (Scham, Ehre, usw.) als Konsequenz dieses Habens; der Armuts-Pöbel hat nichts und verliert dennoch noch mehr. Was das bedeutet, lässt sich anhand der Frage deutlich machen, wie der Pöbel sich von Rechten und Pflichten entbindet. Entbindet sich der Pöbel von Recht und Pflicht, dann entbindet er sich vom ersten und fulminanten Imperativ der Rechtsphilosophie selbst. »Das Rechtsgebot ist daher: sei eine Person und respektiere die anderen als Personen.« (HGPR, S. 95) Ist an diesem Imperativ zunächst bemerkenswert, dass er die Form des Imperativs hat und so zumindest die Möglichkeit impliziert, keine Person zu sein und die Anderen nicht als Personen zu respektieren, wird hier auch deutlich, was dies meinen kann: Der Pöbel entzieht sich diesem Rechtsgebot, indem er den Respekt vor den Anderen verliert und sich in der gleichen Bewegung aus dem Status der rechtlichen Person herauskatapultiert. Er verliert den Respekt vor den Anderen, da er eine Ressentimentgestalt, die gegen das bestehende Recht und gegen die bestehenden Rechte der Anderen als Personen, ein *Recht ohne Recht* für sich behauptet, und bestehende Verhältnisse als rechtlos aburteilt. Wie Hegel gern Rousseau aus dem *Contrat Social* zitierend schreibt: »Nicht frei zu sein, ist Verzichtleistung auf alle Pflichten und Rechte« und sich so in Unfreiheit zu begeben, bedeutet, »darauf Verzicht zu tun, dass man ein Mensch ist.« (HVGP 3, S. 306 f.) Dies gibt den Horizont an, was am und mit dem armen Pöbel geschieht. Denn sich dem Rechtsgebot zu entziehen, bedeutet unter anderem noch den Status der Person zu verlieren. Wenn die Persönlichkeit aber in ihrer abstrakten Form als freier sich ein äußeres Dasein gebender Wille bestimmt ist, d.h. als ein Wille, der sich selbst in ursprünglichster Form als Besitz und Eigentum äußerlich gegenständlich wird, so ist der Pöbel für Hegel die Negation der Persönlichkeit.

Hier ist entscheidend, dass nicht aus den Augen verloren wird, welche Konsequenz dies für die angeführte Unterscheidung von Armuts- und Luxus Pöbel zeitigt. Dass der Luxus-Pöbel sich vordergründig oder genauer: scheinbar ebenso rechtlos und pflichtlos macht wie der arme Pöbel, ist eindeutig. Allerdings kann er dies nur, indem er ein *Recht ohne Recht*, das vermeintlich aus seinem Reichtum erwächst, anruft, um alles bestehende Recht abzuerkennen. Zugleich erfordert diese Entbindung eine tiefer liegende Einbindung. Anders gesagt, nur weil er bereits in

das bestehende Recht als Person eingebunden ist, kann er überhaupt Ressentiment ausbilden, d.h. ein *Recht ohne Recht* anrufen. Der arme Pöbel hingegen ist selbst noch von der Möglichkeit entbunden, äußerlich zu erscheinen. Ausschließlich dem armen Pöbel kommt selbst noch die grundsätzliche Möglichkeit der Akkumulation von Eigentum abhanden und damit die Möglichkeit sich in irgendeiner Weise äußerlich ein Dasein zu geben. *Der Luxus-Pöbel ist nur, weil er hat; der Armuts-Pöbel hat nichts eben, weil er (vorhanden) ist.* Für den Luxus-Pöbel gilt, dass sein Eigentum *als Eigentum* dem gleichen rechtlichen Schutz unterliegt, d.h. der Rechtspflege untersteht, wie das Eigentum jedes anderen. »[D]iese Welt, die außer ihm ist«, hat schon immer »ihre Fäden so in ihm«, dass er »aus denselben besteht« (HENZ 3, S. 134) und zugleich sichert ihm diese Welt die widernatürliche Aufrechterhaltung und Geltung seines *Rechts ohne Recht*. Der arme Pöbel aber verliert, da er sich allererst an den Eigentumslosen, den Armen bildet, selbst noch diese minimale Sicherheit und die Form grundsätzlicher Einbindung. Ist die Persönlichkeit in dieser zunächst abstrakten Form die Bedingung der Rechtsfähigkeit, bedeutet dies zeitgleich, dass der Armuts-Pöbel keine Person und damit auch in radikalerer Weise rechtlos ist. »[M]acht der Mensch sich selber rechtlos und hält sich auch der Pflichten *entbunden*, [...] dies ist dann der Pöbel.« (HPRV, S. 222, Hervorhebung F.R.) Dieser Satz Hegels zielt *nur und ausschließlich* auf den Armuts-Pöbel, da der reiche Pöbel permanent an eine, wie auch immer residuale, Form der abstrakten Persönlichkeit und der daraus sich ergebenden rechtlichen Sicherung des Eigentums gebunden bleibt. Damit entbindet er sich auch noch der grundlegendsten Pflicht, die der reiche Pöbel unbewusst schon immer erfüllt hat: »es ist Pflicht, Sachen als Eigentum zu besitzen, d.i. als Person zu sein [...].« (HENZ 3, S. 304) Allein der arme Pöbel ist gänzlich von Recht und Pflicht entbunden, da er auch noch von der »im Recht gesetzten Freiheit des Freien als ‚Person‘«¹¹⁷ entbunden ist. *Nur der arme Pöbel ist im vollen Sinn Pöbel*, da er die vollkommene Entbindung von Recht und Pflicht ist. Überdies betrifft die Entbindung nur den Armuts-Pöbel, da er, durch Arbeitsscheu und Ehrlosigkeit gekennzeichnet, mit keiner Handlung in die äußere Wirklichkeit tritt, in der der Luxus-Pöbel durch die »äußeren *Bezeugungen*« (HGPR, S. 395) seines Erfolgs, schon immer seinen Platz eingenommen hat. Der arme Pöbel haust sich hingegen vielmehr in seiner Berufung auf sein *Recht ohne Recht* und damit für Hegel in bloß abstrakter Innerlichkeit, in bloß »negative[m] Verstand« (HGPR, S. 434) ein. Er negiert in der Konsequenz die Persönlichkeit und stellt somit in der Folge die wirkliche und vollkommene Negation der Rechtsfähigkeit dar: »capitis diminutio« (HGPR, S. 99) maxima.

Eine prätendierte, letztlich partikulare Entbindung ist auf der einen Seite als notwendiges Produkt eines zufälligen Vermögens entstanden (Luxus-Pöbel), eine wirkliche und letztlich vollkommene Entbindung ist auf der anderen Seite als zufälliges und vertiefendes Produkt einer ersten notwendigen Privation entstanden

¹¹⁷ Joachim Ritter, »Moralität und Sittlichkeit«, in: ders., *Metaphysik und Politik*, S. 282.

(Armut-Pöbel). Im Gegensatz von reichem und armem Pöbel stehen sich ein teilweiser und ein vollständiger Entbindungseffekt gegenüber. Hier wird zugleich ein Unterschied in der sie bestimmenden temporalen Struktur sichtbar. Die Zeitlichkeit der vermeintlichen Entbindung des Luxus-Pöbels folgt einer *Logik des Augenblicks*, da 1. in jedem Moment der vorhandene Reichtum aufgrund des zufälligen Spiels der bürgerlichen Gesellschaft abhanden kommen, und da 2. in jedem Moment ein Schaden an jenem Eigentum entstehen kann, der zur sofortigen Inanspruchnahme des Rechts auf Sicherheit und damit zur Rückeinbindung in rechtliche Verfahren führt. Damit ist sein *Recht ohne Recht* nur solange, wie sein Reichtum existiert; er selbst ist nur solange, wie sein Vermögen ist. Seine Zeit, wie die seiner (vermeinten) Entbindung, ist die des *kairos*. Die Zeitlichkeit der wirklichen Entbindung des Armut-Pöbels folgt hingegen einer *Logik der Ewigkeit*, denn in keinem Augenblick kann es, wenn auch noch die Möglichkeit zur Akkumulation von Eigentum abhanden gekommen ist, dazu kommen, dass der Armut-Pöbel sich wieder in rechtliche und staatliche Zusammenhänge einbindet. *Nur für ihn gilt: seine Zeit ist die Ewigkeit, da nur der Armut-Pöbel das Paradigma absoluter und vollständiger Entbindung angibt.*

Diese Bewegung findet sich bemerkenswert in einer der nachgelassenen Vorlesungen unter dem Titel »Die Verelendung des Proletariers als Chance des Kapitalisten« (HVORL 4, S. 609) beschrieben. Hegel schreibt, dass die »Erzeugung des Pöbels [...] zugleich die größere Leichtigkeit« mit sich bringt, »unverhältnismäßige Reichtümer in wenige Hände zu konzentrieren [...].« (HGPR, S. 389) Einerseits produziert der Pöbel, der hier eindeutig der arme Pöbel ist, eine Vergrößerung der Konzentration der Reichtümer in den Händen weniger. Je mehr also der Arme sich in sein *Recht ohne Recht* versteift und so zugleich noch die Möglichkeit der Akkumulation von Eigentum auf ewig verliert, desto mehr wird Eigentum auf der anderen Seite wechselseitig proportional akquiriert. Denn der Pöbel ist durch die Struktur seines Ressentiments nicht länger rechtschaffen, da er keine »einfache Angemessenheit [...] an die Pflichten der Verhältnisse« (HGPR, S. 298), denen er angehört, aufweist. Die bloße Vorhandenheit des armen Pöbels intensiviert diese Logik. Die Konzentration führt zu einer reziproken Unverhältnismäßigkeit auf der jeweils anderen Seite. Das Vorhandensein des armen Pöbels führt zu einer unverhältnismäßigen Konzentration von Reichtümern in den Händen der Wenigen. Der so konzentrierte Reichtum gewinnt das, was ihm in der Korporation genommen sein sollte, nämlich »den Hochmut und den Neid, den er [...] erregen kann« (HVORL 3, S. 689), zurück. Kurz gesagt, die Vorhandenheit des armen Pöbels produziert reziprok die Vorhandenheit und Subsistenz des reichen: *Reziproke Verpöbelung*. Die Hände der Wenigen, in denen sich der Reichtum konzentriert, sind so jene nicht rechtschaffenen Hände, die Reichtum schon immer nur als Reichtum der Wenigen kennen und aus ihm das *Recht ohne Recht* der Wenigen herleiten. Mit der Emergenz des Pöbels verpöbelt sich die Bewegung der bürgerlichen Gesellschaft immer weiter. Die bürgerliche Gesellschaft wird zur Gesellschaft des Ressentimentpöbels, in

dem sich armer und reicher Pöbel mit ihren jeweiligen Anrufungen eines *Rechts ohne Recht* in unterschiedlicher Weise vom sittlichen Gemeinwesen entbinden. Beide halten immer weniger an der Sitte, sondern immer mehr nur an »sich selber fest« und geraten so in »Leerheit der Einbildungen« (HVÄ 2, S. 364) über das, was ihnen von Rechts wegen gebührt.

Exkurs: Der Pöbel als soziale Pathologie? Zu Axel Honneth

Lässt sich der *Ressentiment-Pöbel* als eine »soziale Pathologie«¹¹⁸ im Sinne Axel Honneths beschreiben? Honneths Rekonstruktion ist der Versuch, Hegels *Rechtsphilosophie* als Entwurf einer Sozialontologie zu verstehen und aus ihr eine Theorie der Gerechtigkeit, die für jedes soziale Gemeinwesen gültig ist, zu entwickeln. Was tun mit dem Pöbel, Herr Honneth? Der Anspruch seiner Theorie ist, alle diejenigen Gestalten der Negativität, die auf den jeweiligen Stufen der dialektischen Entfaltung der Idee der Freiheit bei Hegel erscheinen – es handelt sich um den Verbrecher, den Ironiker und schließlich den Pöbel –, als »soziale Pathologie« zu beschreiben. Bemerkenswerterweise kommt er jedoch an keiner Stelle seiner *Reaktualisierung der Hegel'schen Rechtsphilosophie* auf den Pöbel zu sprechen. Daher werde ich in den folgenden Bemerkungen zeigen, wie der Pöbel ein mit den Mitteln der Honneth'schen Rekonstruktion nicht lösbares Problem benennt. Ist der Pöbel also eine soziale Pathologie? Er gerät zunächst, um Honneths Vokabular zu nutzen, in seiner »sittlichen« Alltagspraxis ins Stocken« und spricht aus diesem »Augenblick der Krise«¹¹⁹ den normativen Vorgaben der bereits institutionalisierten sozialen Praktiken die Vernünftigkeit ab. Dies führt ihn, folgt man Honneth, entweder dazu, sich auf das bloße Bewusstsein zurückzuziehen, ein Träger von Rechten zu sein, und sich so in einer Art pathologischer »Fixierung auf die rechtliche Freiheit«¹²⁰ selbst unfähig zu machen, am sozialen Leben teilzunehmen. Er nähme damit die dem formalen Recht innewohnende Möglichkeit, »sich innerhalb der sittlichen Sphäre [...] hinter alle Sittlichkeit« zurückzuziehen, allein um den Preis, in Anspruch, in einem »quälenden Zustand des Unausgefülltseins, der Unbestimmtheit [zu] verharren.«¹²¹ Oder aber, der *Ressentiment-Pöbel* träte in Distanz zu allen existierenden sozialen Normen und verlöre sich so in einer Tendenz, die dem moralischen Standpunkt als solchem für Honneth immer eignet: in der Tendenz zur

¹¹⁸ Honneth, *Leiden an Unbestimmtheit*, S. 66.

¹¹⁹ Ebd., S. 67. Dass der Armuts-Pöbel nicht bloß einen Augenblick der Krise, sondern vielmehr eine Ewigkeit der Krise kennt, sollte bereits deutlich geworden sein.

¹²⁰ Ebd., S. 59.

¹²¹ Ebd., S. 74.

»bodenlosen Selbstvergewisserung«¹²², die ihn letztlich in vollkommener »Handlungslosigkeit« und einem steten »Leiden an Unbestimmtheit«¹²³ zurücklässt.

Honneth muss also behaupten, dass die Entbindung und die Privation, die sich am *Ressentiment-Pöbel* festhalten lässt, ein Effekt ist, der entweder formal rechtlich ist oder aber der den moralischen Standpunkt als alleingültigen totalisiert. Beide Standpunkte der Freiheit sind in ihrer Verfasstheit zwar notwendig zu durchlaufen, um zu einem Verständnis individueller Freiheit und freiheitlich gesicherter Selbstverwirklichung zu gelangen, d.h. um zu subjektivem Bewusstsein zu gelangen, d.h. wiederum um zu behaupten, dass jede freie Handlung ein Resultat vernünftiger Selbstbestimmung einer sich als solche verstehenden Rechtsperson ist. Jedoch werden beide Standpunkte, sobald sie als alleingültige Bestimmungen der Freiheit gesetzt werden, in ihrer totalisierenden Anwendung auf soziale Wirklichkeiten problematisch. Folgt man Honneth in dieser Diagnose, muss man urteilen, dass der *Ressentiment-Pöbel* das problematische Resultat der totalisierenden Ausdehnung eines moralischen und/oder rechtlichen Freiheitsverständnisses auf die Gesamtheit der existierenden Praktiken ist. Jedoch wäre damit das »Leiden an Unbestimmtheit«, an dem vermeintlich der *Ressentiment-Pöbel* krankt, eines, das »diagnostisch auf eine konzeptuelle, eine begriffliche Verwirrung zurückzuführen«¹²⁴ ist, auf eine Verwirrung, die »zur Grundlage lebenspraktischer Einstellungen« des *Ressentiment-Pöbels* geworden ist. Um diese anzugehen, sieht Honneth aber die Mittel begrenzt; vielmehr hilft nur, »eine therapeutische Kritik im Sinn der konstruktiven Anregung einer befreienden Selbstreflexion.«¹²⁵ Sieht man in den Hegel'schen Text, findet sich dort eine etwas andere Lösung der Pöbelproblematik. Teilt man Honneths Rekonstruktion, dann müsste der Pöbel für Hegel eine Gestalt dessen sein, was er »irrendes Gewissen« (HGPR, S. 257) nennt. Die Position des irrenden Gewissens bestimmt Hegel als die folgende: »Ich nehme nur an, was Ich in meinem Gewissen vorfinde, sonst keine Quelle [...]«. Dass mit dieser ein Verlust der »absolute[n] Ehre« einhergeht, macht Hegel ebenso deutlich. Jedoch entwirft er für die aus dieser konzeptuellen Verwirrung hervorgehende lebenspraktische Einstellung eine andere Lösung als Honneth. Der so verstandene Pöbel wäre

»wie ein schändliches Tier, dessen Natur weiter nichts als böse, zerstörend ist, totzuschlagen, – oder wenigstens wegzuweisen aus der Gesellschaft – solche kann sie nicht brauchen. – Ihr sollt mich auch nicht brauchen; Ich bin für mich, Selbstzweck – Gut,

¹²² Ebd., S. 68.

¹²³ Ebd., S. 69.

¹²⁴ Ebd., S. 72. Honneth bemüht an dieser Stelle das Wittgenstein-Wort vom Bild, das uns gefangen hielt, um die Struktur »konzeptueller Verwirrung« zu erläutern. Man könnte aber fragen: ist es nicht Hegels Inkonsistenz, die uns gefangen hält? Liegt die begriffliche Verwirrung nicht vielmehr bei Hegel (und noch mehr bei Honneth) denn beim Pöbel?

¹²⁵ Ebd., S. 73.

so sei es – aber für dich, – *brauchen*, d.h. in rechtlicher, sittlicher Gemeinschaft stehen, [...] setzt Zutrauen voraus. [...] Wenn ich voraussetzen hätte, sie wären irrendes Gewissen, anerkennt nur das für Recht, was sie nur in ihrem subjektiven Gewissen fänden, so daß sie darin das Gegenteil von allem, was recht und sittlich, fänden, so befände ich mich ärger als unter Räubern, denn von diesen weiß ich, dass sie Räuber sind [...].« (HGPR, S. 258)

Für Hegel ist eindeutig, dass zumindest die Anwendung des Freiheitsverständnisses, das sich vom moralischen Standpunkt aus ergibt, auf soziale Wirklichkeiten nicht nur problematisch, sondern schlicht zerstörerisch ist. Ein Effekt, der sich deutlich in der Intensivierungsbewegung aufweisen lässt, die durch die Deklaration eines *Rechts ohne Recht* von Seiten des armen Pöbels produziert wird. Diese destruktiven Wirkungen – die sich nicht allein als Form eines »romantischen Individualismus« oder einer »vorkritischen Religion«¹²⁶ verstehen lassen – greifen die Konsistenz der sittlichen Gemeinschaft an. Demgemäß ist das Hegel'sche Mittel nicht die Anregung, die konstruktiv auf die bestehenden Intersubjektivitätsbeziehungen verweist und einsichtig macht, dass sie die notwendigen Voraussetzungen für die je eigene freiheitliche (und so kommunikative) Selbstverwirklichung darstellen. Vielmehr hat er erkannt, dass kein Mittel konstruktiv gegen das »irrende Gewissen« sein kann, das ich hier als ein mögliches Honneth'sch-Hegel'sches Paradigma der Pöbelproblematik angeführt habe. Der ehrlos Gewordene ist aus dieser Perspektive nicht besser als ein schändliches Tier; als ein Tier, das aufgrund seiner Animalität permanent gesellschaftlichen Schaden anrichtet, und dem man mit Ausschluss und schließlich mit Vernichtung begegnen muss. Hegel weiß, es führt kein zur Selbstreflexion anregender Weg zum Pöbel, der auf ewig von dem sittlichen Gemeinwesen entbunden sein wird und dennoch als Bedrohung in dessen Innerem verharret.

Dass Honneth zu einer anderen Lösung kommt, liegt daran, dass seiner Gerechtigkeitstheoretischen Rekonstruktion der rechtphilosophischen Argumentation ein wesentliches Merkmal entgeht. Denn diagnostiziert er mit vernunftkritischem Blick soziale Pathologien und liegen für diese bereits angemessene therapeutische Verfahren bereit, dann unterlässt er es, genau das Charakteristikum in den Blick zu nehmen, welches für den Pöbel von großer Bedeutung ist: das Böse. Das Böse bestimmt Hegel als vollkommene Überantwortung des Subjekts an die Zufälligkeit (seiner Triebe und Begierden). Diese Überantwortung begreift er als defiziente, da heteronome Bestimmung der eigenen Freiheit: »[...] das Natürliche, bezogen auf den Willen als Freiheit und als Wissen derselben, enthält die Bestimmung des Nichtfreien und ist daher böse.« (HGPR, S. 264) In dieser heteronomen Bestimmung des eigenen Willens setzt das Individuum nicht *einen* willkürlichen Inhalt gegen *ein* bestehendes Allgemeines, sondern *das* Zufällige als solches gegen *das* Allgemeine als solches: die Subjektivität wird zur Inkorporation des Zufalls. In der

¹²⁶ Honneth, *Leiden an Unbestimmtheit*, S. 69.

Folge ist die »Subjektivität [...] somit *für sich*, hält sich als einzelne und ist selbst diese Willkür.« (HGPR, S. 262) Dass diese Form der Subjektivität damit aber die Seite der Willkür gegen die des Allgemeinen einnimmt, zeitigt eine Konsequenz, die Honneth entgeht. Denn diese »Entzweiung [...] macht vielmehr die Scheidung des unvernünftigen Tieres und des Menschen aus [...]« (ebd.) Zwar versucht Hegel deutlich zu machen, dass allein der Mensch zu Gutem und Bösem fähig sei. Dazu sei kurz angemerkt, dass die spätere Untersuchung des Gewohnheitsbegriffs zeigen wird, dass der Pöbel für Hegel – wie die Naturvölker – in gewisser Weise »schlimmer [ist, F.R.] als böse [...]« (HGPR, S. 263) Hier sollte aber klar werden – die angeführte Stelle spricht eine deutliche Sprache –, dass gerade weil der Pöbel böse ist, er zum Tier regrediert. Der Pöbel ist bei Hegel nichts anderes als die Inkarnation der Willkür als solcher – die Hypostase der heteronomen Bestimmung – und bietet keinen Resonanzraum mehr für die Stimme, die in ihm konstruktiv das Allgemeine hervor treiben und anregen will. Der Mensch, der sich selbst zum unvernünftigen Tier macht, ist »totzuschlagen«, ist zum tötbaren Leben geworden.¹²⁷ Hegel geht weiter als Honneth, da er die Bedrohung einer radikalen Entbindung von jeglichem Allgemeinen, die er böse nennt, und die Reichweite der Effekte, die sie zeitigen würde, für untherapierbar hält. Man kann an dieser Stelle sagen, dass Axel Honneth eine Gerechtigkeitstheorie entwirft, die keinen Platz für die Hegel'sche Konzeption des Bösen, des bösen Pöbels, hat. Denn Honneth kennt nur Totalisierungen falscher, einseitiger Konzeptionen von Freiheit, die sich als pathologische therapieren lassen.¹²⁸ Dabei scheint mir Honneth vorschnell die bürgerliche Gesellschaft ausschließlich mit dem Standpunkt der Moralität zu identifizieren und damit die Singularität des Pöbel-Phänomens und der sich an ihm zeigenden Entrechtung und ihrer Konsequenzen zu vergessen.

Oder anders: Er diskutiert soziale Pathologien ausschließlich hinsichtlich des Subjekts und nicht als Pathologien des Sozialen selbst, die in der dynamischen Interdependenz zwischen subjektiver Position und objektiven Bedingungen stattfinden. Zwar bemerkt er, dass Hegel in der bürgerlichen Gesellschaft »Tendenzen der sozialen Desintegration«¹²⁹ erkennt, glaubt aber (fälschlicherweise) einerseits, Hegel würde dieser Desintegrationsbewegung einzig mit der Korporation (und nicht mit der Polizei, etc.) begegnen. Andererseits kann Honneth aber diese desintegrativen Tendenzen in ihrer Spezifik gerade nicht denken, d.h. er kennt sie nur als Effekt einer sich rein subjektiv zeigenden sozialen Pathologie, die sich aus der Tota-

¹²⁷ Augenscheinlich besteht hierin erneut eine Nähe zum *homo sacer*. Vgl. Agamben, *Homo Sacer*.

¹²⁸ Um diese Totalisierung nicht nur als pathologisch, sondern als böse zu begreifen, bedürfte Honneth eines ausgearbeiteten Begriffs von Wahrheit, der sich auch in der Hegel'schen Philosophie finden lässt. Eine Konzeption des Bösen als Totalisierung, die nicht »pathologisch« ist, sondern innerhalb einer Ethik der Wahrheit ihren Platz hat, findet sich etwa bei: Alain Badiou, *Ethik. Versuch über das Bewusstsein des Bösen*, Berlin 2003.

¹²⁹ Honneth, *Leiden an Unbestimmtheit*, S. 119.

lisierung des abstrakt rechtlichen oder moralischen Standpunkts herleitet – dies wäre, wenn überhaupt, für den Luxus-Pöbel zutreffend. Den einzigen Pöbel, den Honneth denken und kennen kann, ist der Luxus-Pöbel. Ihm entgeht so, die desintegrativen Tendenzen als mögliches (sowohl subjektives wie objektives) Resultat der ökonomischen Bewegung selbst zu diskutieren und mit dem Phänomen zu verbinden, welches das radikalste Produkt dieser Desintegration ist: der Armuts-Pöbel. Honneths Theorie ist eine Hegel'sche Theorie der Gerechtigkeit, die zwar den Luxus, als genuin subjektives Erzeugnis, problematisieren könnte, jedoch der notwendigen Produktion der Armut, durch die bürgerliche Gesellschaft selbst und so auch dem armen Pöbel nicht gerecht wird. Honneths Gerechtigkeitstheorie ist eine, die keine Armut kennt.

Ich möchte nun auf die Frage nach dem dritten Glied in der Logik der Emergenz des Armuts-Pöbels zurückkommen. Als grundsätzliche Gemeinsamkeit des reichen wie des armen Pöbels hat sich das Ressentiment gezeigt. Beide rufen ein *Recht ohne Recht* an, das ihnen gewährte, ohne Arbeit und Tätigkeit zu subsistieren. Jedoch hat sich innerhalb des Ressentimentpöbels die Spaltung von armem und reichem Pöbel auf unterschiedlichen Ebenen wiederholt. Ein bloß partikulares Ressentiment steht einem partikular-allgemeinem gegenüber; eine partikuläre Entbindung von Recht und Pflicht steht einer wirklichen und vollkommenen gegenüber; die Zeitlichkeit des Augenblicks steht der temporalen Logik der Ewigkeit gegenüber; eine eigentümliche Weise der Erscheinung im Luxus steht dem Verlust selbst noch dieser Weise der Erscheinung gegenüber. Vor diesem Hintergrund möchte ich die Behauptung erneut aufnehmen, dass Hegel die Bestimmung des armen Pöbels nicht bis ans Ende treibt. Denn bestimmt er den armen Pöbel allein als zufällig zur notwendig vorhandenen Möglichkeit hinzukommende subjektive Gesinnung, dann verdichtet er in der zweiten logischen Stufe der von mir angegebenen Formel ($\langle N_a - Z_i \rangle$) die Gesinnung und die eigentümliche Weise der Privation, die den Pöbel auszeichnet. Er setzt Gesinnung und Privation, Gesinnung und vertiefenden Verlust hier gleich. Wenn man aber die Formel des reichen Pöbels ($\langle Z_i - Z_a - N_{i/a} \rangle$) als dialektische Bewegung von einem zufälligen An sich, über ein zufälliges Für sich hin zum notwendigen An und Für sich beschreiben kann, was ist der arme Pöbel an und für sich?

Man kann sagen, dass in gewisser Weise die Vorhandenheit des Pöbels in der *Rechtsphilosophie* noch deren logische Bewegung stört. Der Pöbel scheint, bildhaft gesprochen, die Konsistenz seiner dialektischen Herleitung selbst zu verpöbeln. Denn Hegel scheint zu markieren, dass dem armen Pöbel selbst noch das An und Für sich der dialektischen Bewegung abgeht. Der Pöbel verharrt so als abstrakte Innerlichkeit und bloß »negative[r] Verstand« (HGPR, S. 434) und die Dialektik stockt im zufälligen Für sich der Gesinnung. Mit Adorno gesprochen: Wenn Hegel vom Pöbel spricht, »wo er [also, F.R.] auf Störendes trifft«, geht es »so dialektisch

[...] nicht zu.«¹³⁰ Denn: Die Differenzierung in bloß partikulares (reicher Pöbel) und partikular-allgemeines Ressentiment (armer Pöbel) verweist darauf, dass der arme Pöbel nicht immer bloß Ressentiment gewesen sein wird. Noch im Ressentiment und seiner innerlich-partikularen Verfasstheit scheint etwas auf, was nicht bloß partikulares Ressentiment ist. Denn das *Recht ohne Recht* des armen Pöbels ist das unmögliche Recht jedes Beliebigen, das keine einschränkende Bedingung kennt. Wie aber kann der arme Pöbel als Partikularität allgemein sein?

Beachtet man an dieser Stelle, was bislang auf unterschiedlichen Ebenen diskutiert wurde, nämlich die eigentümliche Form der Entbindung, die sich am armen Pöbel zeigt, dann verweist diese auf eine mögliche Antwort. Ist die Entbindung des reichen Pöbels eine bloß scheinbare, da er immer in das bestehende Recht eingebunden bleibt, hat sich auch gezeigt, dass die Entbindung des armen Pöbels eine absolute ist. Was in seiner Partikularität durch die *Logik der doppelten Latenz* als Allgemeines und Universales aufscheint, ist nichts anderes als diese absolute Entbindung. Das Allgemeine an der Partikularität des armen Pöbels ist die Entbindung, die ihm eigentümliche Privation, und diese Konsequenz sucht Hegel zu Recht und im Sinne des Rechts aus der Bestimmung des armen Pöbels herauszuhalten. Beim armen Pöbel, so kann man aber folgern, wird als letztes Glied der Logik der Emergenz ebenfalls eine äußerliche Notwendigkeit (N_a) erscheinen, jedoch gilt es diese genau zu bestimmen: Dem armen Pöbel mangelt selbst noch die spezifische Weise der Erscheinung. Vielmehr ergibt sich als notwendige Konsequenz seiner Ressentimenthaltung, d.h. als notwendige Konsequenz der Verweigerung von Arbeit und Tätigkeit, dass er äußerlich gar nicht erscheint. Allein die Armen erscheinen und der arme Pöbel ist und bleibt von ihnen ununterscheidbar. Damit aber entbindet sich der Pöbel vollständig von der Anerkennungslogik, denn: »macht der Mensch sich selber rechtlos und hält sich auch der Pflichten *entbunden*, [...] dies ist dann der Pöbel.« (HPRV, S. 222, Hervorhebung F.R.) Zugleich aber ist seine subjektive Gesinnung dadurch bestimmt, jeder Form von Scham, Ehre, Gewohnheit usw. entbunden zu sein. Damit ergibt sich als Konsequenz zudem, dass der arme Pöbel auch innerlich keine Bestimmung kennt. Die abstrakte Innerlichkeit, die Hegel dem armen Pöbel vorwirft, kennt keine Bestimmung mehr. Hegel weiß weder, warum der Pöbel erscheint (er macht sich von selbst), noch ob er emergiert ist, emergieren wird (denn allein die Armen erscheinen). So benennt Hegel die Empörung des Pöbels als einen wesentlichen Grund seiner Entstehung. Dass Hegel aber, wie ich angemerkt habe, »Empörung« sowohl im Sinne einer affektiv-instinktiven Kategorie verwendet, als auch – etymologisch unrichtig¹³¹ – in der Bedeutung von Aufstand, Aufruhr, Trotz verwendet, verweist auf eine wesentliche Ambivalenz. Denn die Empörung des Pöbels, obwohl sie bloß abstrakt innerlich zu sein scheint, enthält zusätzlich die Komponente, dass der Pöbel Effekte produziert,

¹³⁰ Adorno, *Negative Dialektik*, S. 317.

¹³¹ Vgl. dazu den Eintrag zu »empören« in: Kluge, *Etymologisches Lexikon*.

die den Staat und das sittliche Gemeinwesen als solche angreifen. Dies wird deutlich, wenn Hegel schreibt: »Wenn in einer im Kriege eroberten Provinz ein Aufstand geschieht, so ist dies etwas anderes als eine Empörung in einem wohl organisierten Staat. Die Eroberten sind nicht im Aufstand gegen ihren Fürsten, sie begehen kein Staatsverbrechen [...].« (HGPR, S. 454) Diese Stelle gibt implizit zu verstehen, dass in einem bestehenden Staatsverband die Empörung über oder gegen den Staat und das sittliche Gemeinwesen nichts anderes ist als das größte Verbrechen. Jedoch erscheint der Pöbel aber zugleich nicht in der Form des Verbrechens, denn er erscheint gar nicht. Das Problem der pöbelhaften Empörung ist damit etwas deutlicher: Der Pöbel empört sich über den Staat und die bestehende Ordnung affektiv. Dies führt ihn in das Ressentiment, ein *Recht ohne Recht* zu beanspruchen, das ein Moment einer absoluten und vollständigen Entbindungsbeziehung darstellt und in letzter Konsequenz von der »Empörung über« zur »Empörung gegen« führt. So lässt sich Hegels zweideutiger Gebrauch der Empörung, bezieht man ihn in dieser doppelten Weise auf den Pöbel, wie folgt zusammenfassen: *Der wahrhafte Aufstand des Pöbels ist die Entbindung*. So ergibt sich durch die *Logik der doppelten Latenz* mit der Emergenz des armen Pöbels die Konsequenz, dass eine weitere Spaltung denkbar wird. Es wird denkbar, dass aus einem Zustand des (objektiven) Mangels, in dem sich der Arme befindet, eine vertiefende (subjektive) Privation und Entbindung erwächst, so dass nachträglich deutlich wird, dass diese Privation das eigentümlich (objektiv und subjektiv) Allgemeine des armen Pöbels, und damit jedes Beliebigen, ausgemacht haben wird.

Das wirklich Allgemeine und Universale, was an der vertiefenden Privation des armen Pöbels aufscheint und die *Logik der doppelten Latenz* denkbar werden lässt, ist, dass jeder Beliebige im Staat (logisch) vor jeder ihm zukommenden Bestimmung nichts als Pöbel, oder genauer: *Nichts als Pöbel* gewesen sein wird. So lässt sich vom armen Pöbel als Ressentimentpöbel ein anderer Pöbel, der das An und Für sich des Pöbels angibt, ableiten. Ein Pöbel, der sich dialektisch noch von der subjektiv-innerlichen Beschränkung der Stufe des Für Sich, d.h. vom Ressentiment entbindet. Denn das An und Für sich des armen Pöbels ist das, was ich den *absoluten Pöbel* nennen möchte.¹³² Die Beantwortung der Frage nach dem An und Für sich des Pöbels – die die Frage nach dem dritten Glied seiner Emergenzlogik ist –, führt in diese Konsequenz der dialektischen Logik. Weder handelt es sich bei der letzten Stufe um einen notwendig hervorgebrachten Zustand des Mangels (Armut), der sich als ein (äußerlicher) Mangel von etwas (etwa: Arbeit, Kapital, Repräsentation, usw.) beschreiben ließe, noch handelt es sich um den sich vertiefenden Verlust, der durch die zur Armut hinzukommende Gesinnung hervorgebracht wäre

¹³² Die Bezeichnung des *absoluten Pöbels* führe ich an dieser Stelle an, um den Unterschied zum reichen Pöbel deutlicher zu machen. Ich werde aus Gründen, die im Verlauf der Ausführungen deutlicher werden, die Begriffe »Pöbel«, »absolute Armut« und »absoluter Pöbel« synonym verwenden.

und der sich allein als ein innerlicher Mangel von etwas (etwa: Scham, Ehre, Gewohnheit, usw.) beschreiben ließe. Vielmehr wird durch die *Logik der doppelten Latenz* deduzierbar, dass es sich bei der letzten Stufe der Emergenzlogik des armen Pöbels um den Mangel als solchen, um Entbindung oder Privation An und Für sich handelt. Damit ist keineswegs gesagt, dass der Ressentimentpöbel, der die dialektische Stufe angibt, auf der Hegel die Bestimmung des Pöbels enden lässt, bereits als solcher der *absolute Pöbel* wäre. Jedoch ergibt sich an ihm, durch die nachträgliche Einsicht, dass jeder Beliebige im Staat latent Pöbel ist, die Denkbarkeit¹³³ einer noch radikaleren Entbindung. Das An und Für sich, die dritte dialektische Stufe des armen Pöbels verweist auf die Denkbarkeit einer absoluten Entbindung, einer absolut von allen Bestimmungen gereinigten Privation. Es verweist auf den *absoluten Pöbel* und das An und Für sich der Privation, auf das, was Marx »absolute Armut« (MÖPM, S. 540) nennen wird. Hier wird deutlich, warum Hegel die letzte Stufe der Logik des armen Pöbels mit der zweiten verdichtet.

Hegel sucht die *Privation An und Für sich* als Privation *des An und Für sich*, d.h. als Verlust der dritten Stufe selbst, zu beschreiben, um die Denkbarkeit der Privation als fundamentalstem Allgemeinen auszuschließen. Die Emergenzlogik des armen Pöbels lässt sich also auf der letzten Stufe durch die notwendigen innerlichen und äußerlichen Verluste ergänzen ($\text{N}_{\text{a}} - \text{Z}_i - \text{N}_{\text{i/a}}$). Die notwendige Möglichkeit der Armut gibt die Bedingung einer zufällig hinzukommenden Gesinnung, einer subjektiven Operation an, die zu deduzieren erlaubt, dass die gesamte Bewegung nichts anderes gewesen sein wird als die Bewegung der Privation, des Verlusts, oder anders: absoluter Armut als solcher. Das Universale, das seine Partikularität auszeichnet, ist, dass er als Partikularität absolute Privation, absolute Armut, vollkommene Leere an Bestimmungen, radikale Entdifferenzierung ist und damit als dieses Nichts immer schon das Allgemeine, das jeden Beliebigen latent auszeichnet, kurz: das Universale gewesen sein wird. Das Allgemeine der Entbindung des Pöbels und das Universale seiner Privation ist die Leere (an Bestimmungen, usw.) selbst. Die Besonderheit des Pöbels ist wie jede »Besonderheit für sich das Ausschweifende und Maßlose, und die Formen dieser Ausschweifung sind selbst maßlos.« (HGPR, S. 342) Jedoch ist die Pöbel-Besonderheit dadurch ausgezeichnet, dass sie an und für sich, als »schweifende[s] Leben« (HGPR, S. 355) einer absoluten Leere an Bestimmung jeden Beliebigen bereits immer ausgezeichnet haben wird. $\text{N}_{\text{a}} - \text{Z}_i - \text{N}_{\text{i/a}}$, das ist die Formel der Emergenz einer absoluten Privation, der vollkommenen Leere an Bestimmungen, deren Name *absoluter Pöbel* ist. Erst hier wird deutlich: Jeder Beliebige ist und bleibt (latent) *absoluter Pöbel*, da er es schon immer gewesen sein wird.¹³⁴ $\text{N}_{\text{a}} - \text{Z}_i - \text{N}_{\text{i/a}}$ ist so die Formel des unendlichen Verlustes und dessen

¹³³ Vgl. Sylvain Lazarus, *Anthropologie du nom*, Paris 1996.

¹³⁴ In dieser Hinsicht kann man Žižek nur zustimmen, wenn dieser bemerkt: »Wenn etwas ›Für-Sich‹ wird, dann ändert sich in ihm in Wirklichkeit nichts; es macht einfach nur wiederholt durch (be-merkt‹ [re-marks]), was es schon an sich war.« Damit ist die Leere im Für-Sich des

weitreichender Konsequenzen. Und »dies ist dann der [*absolute*, F.R.] Pöbel.« (HPRV, S. 222)

Diese (Hypo-)These lässt sich nicht anders als im Nachvollzug der Entbindungen innerhalb der Logik der *Rechtsphilosophie* verifizieren. Denn nur, wenn aufgezeigt wird, was dem Pöbel alles abgeht, was er alles verliert, wird sich zeigen lassen, inwiefern der absolute Pöbel ein fundamentales Problem Hegels darstellt und wie sich dieses dennoch denken lässt. Ich werde in der Folge behaupten, dass diese absolute Privation und absolute Entbindung, deren Name der *absolute Pöbel* angibt, nicht eine rein abstrakte, spekulative Konstruktion entwirft, die keine Wirkungen innerhalb der Wirklichkeit des Staates zeitigt und als bloß abstrakte Innerlichkeit bedeutungslos bliebe. Es handelt sich nicht um eine Logik, die ein »leeres Streben in das (abstrakte) Unendliche« (HGPR, S. 277) konstruierte, nicht darum auf die Position des bloß negativen Verstandes zurückzufallen. Denn der *absolute Pöbel* ist vorhanden. Er ist vorhanden, wenn ihm auch für Hegel die legitime Existenz (in der bürgerlichen Gesellschaft, im Staat, in der Geschichte, usw.) abgeht. Im Weiteren werde ich dieser eigentümlichen Vorhandenheit dieser Entbindung, dieser absoluten Privation des *absoluten Pöbels* und den Effekten, die sie in der Struktur der *Rechtsphilosophie* zeitigt, nachgehen, um zum einen zu zeigen, dass der Name »Pöbel« bei Hegel ein Synonym für Entbindung und Privation darstellt, und zum anderen um eine Frage, die Hegel in einem anderen Kontext stellt, beantworten zu können: »Wie kann aber etwas vorhanden sein, das doch nicht existiert?« (HENZ 2, S. 193)

Pöbels nur die Wiederholung des An-Sich der Leere der Armut selbst. Vgl. Žižek, *Die Tücke des Subjekts*, S. 101.

Die verlorene Gewohnheit: Elemente zu einer Hegel'schen Theorie der Faulheit

»Untätig kann aber das Denken überhaupt nicht sein.«¹³⁵

Ein wesentliches Element des Pöbelproblems verzeichnet Hegel, wenn er notiert, dass der Pöbel »arbeitsscheu« wird, da er »die Ehre nicht hat, seine Subsistenz durch Arbeit zu finden [...]« (HGPR, S. 390) Noch deutlicher markiert er das daraus sich ergebende Problem in seinen späteren Vorlesungen, wenn er bemerkt, dass beim Pöbel überhaupt »[d]ie Gewohnheit der Arbeit, das Bedürfnis der Arbeitsamkeit verschwindet [...]« (HVORL 4, S. 609) Ihm geht, so lässt sich Hegels Diagnose zusammenfassen, die Gewohnheit, tätig zu sein, verloren. Dieser Verlust bedeutet vordergründig, dass der Pöbel sich nicht darum bemüht, in der bürgerlichen Gesellschaft Arbeit zu finden und sich ihrem Vermittlungszusammenhang entzieht. Bedenkt man, dass die (vernünftige) Tätigkeit das entscheidende Moment des Geistes bezeichnet, das für Hegel mit der Reformation in die Welt und in die Geschichte kommt, dann bedeutet die Gewohnheit der Arbeit zu verlieren nicht bloß, der gesellschaftlichen Arbeit zu entsagen, sondern überdies jeder Form der Tätigkeit und so gegen die Verwirklichungsbewegung des Geistes selbst zu stehen. Der Pöbel ist nicht bloß arbeitslos; er verliert, so möchte ich behaupten, in grundlegender Hinsicht die Gewohnheit¹³⁶, tätig zu sein und stellt damit ein Problem dar, das in Hegels Philosophie weit reichende Konsequenzen zeitigt.

Hegel bemerkt in der *Rechtsphilosophie*, dass »[d]ie praktische Bildung durch die Arbeit [...] in dem sich erzeugenden Bedürfnis und der Gewohnheit der Beschäftigung überhaupt« (HGPR, S. 352) besteht und sich von dieser einmal geschaffenen Grundlage ausgehend in der Folge weiter zu spezifizieren vermag. Praktische Bildung durch Arbeit erzeugt die Gewohnheit dieser – und an diese – Praxis. Hier wird bereits sichtbar, dass es dieses Produkt der praktischen Bildung ist, das beim Pöbel mit der Gewohnheit verschwindet. Das Verschwinden der Resultate praktischer Bil-

¹³⁵ G.W.F. Hegel, »Vorrede zu Hinrichs Religionsphilosophie«, in: ders., *Werke*, Bd. 11, S. 42–68, hier: S. 49.

¹³⁶ Die systematischste Rekonstruktion des Hegel'schen Gewohnheitsbegriffs findet sich bei Malabou. Vgl. Catherine Malabou, *L'Avenir de Hegel. Plasticité, Temporalité, Dialectique*, Paris 1996.

derung, d.h. das Verschwinden der Gewohnheit der Beschäftigung überhaupt verweist darauf, dass Effekte der Ent-Bildung oder Un-Bildung statt haben. Diese hängen wesentlich mit der verloren gehenden Praxis, die eine – Gewohnheit – bildende Praxis ist, zusammen. Denn beachtet man eine weitere grundsätzliche Bemerkung Hegels aus der *Rechtsphilosophie*, dann bedeutet Bildung immer »durch Zucht, *lernen* und *gewöhnt* werden [...]«. (HGPR, S. 249) Bildung bedeutet gewöhnt zu werden, Gewohnheit zu entwickeln und Bildung ist damit immer schon durch bildende Tätigkeit vermittelt. »[P]raktische Bildung besteht in der Gewohnheit und in dem Bedürfen der Beschäftigung.« (HGPR, S. 352) Bildung besteht in dem Hervorbringen von Gewohnheit, einer Gewohnheit an diese (bildende) Tätigkeit. Ich streife hier den Hegel'schen Bildungsbegriff nur, da die angegebenen Stellen eine erste Auskunft über das Verhältnis von Tätigkeit und Gewohnheit geben können. Bildung verstehe ich als Zusammenhang zwischen praktischer Tätigkeit, etwa Arbeit, und der durch sie hervorgebrachten Gewohnheit. Tätigkeit und Gewohnheit sind so bereits von Beginn an eng miteinander verbunden. Tätige Bildung bringt Gewohnheit hervor und genauer gesagt, die Gewohnheit zu Beschäftigung und Tätigkeit überhaupt, die zunächst als Gewohnheit an diese »erste« Tätigkeit erscheint. Doch in dieser ersten scheinbar bloß temporalen Bestimmung (zunächst ist Tätigkeit, dann entsteht die Gewohnheit an diese) ist bereits die logische Grundstruktur und das Allgemeine des Verhältnisses von Tätigkeit und Gewohnheit enthalten. Dass in dieser Hinsicht der Gewohnheit ebenfalls eine entscheidende Funktion im staatlichen Gemeinwesen zukommen muss, kann man sehen. Nur durch die Produktion von »Gewohnheit der Beschäftigung überhaupt kann auch die Gewohnheit *objektiver* Tätigkeit und *allgemeingültiger* Geschicklichkeiten« (ebd.) entstehen. Erst durch Tätigkeit entsteht Bildung und diese Bildung besteht im fundamentalen Sinn als Bildung von Gewohnheit an Tätigkeit *überhaupt*. Erst in der Folge der Gewöhnung an Tätigkeit überhaupt kann eine Gewohnheit entstehen, die ermöglicht objektiv, d.h. im Vermittlungszusammenhang mit anderen stehend und nach den Gesetzen der objektiven Welt zu arbeiten und all dies ermöglicht allererst, Geschicklichkeiten auszubilden, die einem einen Platz in einem Stand oder einer Korporation sichern. Gewohnheit hat somit bei Hegel nicht allein eine das Subjekt bildende Funktion inne, vielmehr ist sie auch für die objektive Konstitution von (sittlichen) Institutionen wesentlich.

So kann er deklarieren, dass die Umwandlung der ersten menschlichen Natur »zu einer zweiten geistigen«, so dass »dieses Geistige in ihm zur Gewohnheit wird«, notwendig »zum Sittlichen«¹³⁷ und in dieser Hinsicht zur Stabilität und fortwährenden Konstitution des Staates gehört. Dass etwas zur Gewohnheit wird, bedeutet grundsätzlich für Hegel, dass es zur zweiten Natur wird. In den angeführten Kontext gestellt, bedeutet das, dass die objektive Tätigkeit, die Arbeit, zur Gewohnheit

¹³⁷ HGPR, S. 302. Eine begriffsgeschichtliche Darstellung findet sich bei: Gerhard Funke, »Gewohnheit«, in: *Archiv für Begriffsgeschichte*, Bd. 3, Bonn 1961.

und somit zur zweiten Natur des Menschen wird. Um zu verstehen, was es heißen kann, diese zweite Natur zu verlieren – kann es einen Rückgang zu einer ersten Natur geben? –, ist es notwendig, den Gewohnheitsbegriff genauer zu fassen. Wie also bestimmt Hegel die Gewohnheit?

In der Anthropologie, dem ersten Systemteil des subjektiven Geistes, der von der Bildung der Seele – dem Geist in seinem unmittelbaren und natürlichen Zustand – handelt, findet sich in Hegels *Enzyklopädie* eine Darlegung des Begriffs der Gewohnheit. Dort bestimmt er sie als eine ambivalente Größe. Sie ist zum einen »der Mechanismus des Selbstgefühls«, womit er deutlich macht, dass die Gewohnheit zu einem Abstumpfen der Intensität der Tätigkeit, zu einer Mechanisierung und letztlich zu Formen von Bewusstlosigkeit und Interesselosigkeit führt. Die Intensität und Vitalität einer Tätigkeit des Lebens geht in dem Moment verloren, in dem diese zur Gewohnheit, zu einer rein mechanischen »Wiederholung« – zu einer Wiederholung ohne Bewusstsein der Wiederholung – wird. So erscheint der Mensch in der Gewohnheit als »unfrei«, da er »nicht mehr in Interesse, Beschäftigung und Abhängigkeit gegen« (HENZ 3, S. 184) seine Empfindungen ist. Die Gewohnheit erscheint in dieser ersten Hinsicht selbst als Gegenteil der Freiheit. In dieser ersten Funktionsweise ist: »1. Die unmittelbare Empfindung als negiert, als gleichgültig gesetzt.« So ist sie »Abhärtung gegen äußerliche Empfindungen« und »gegen Unglück [...]« (HENZ 3, S. 185) Daraus folgt: »2. Gleichgültigkeit gegen die Befriedigung; die Begierden, Triebe werden durch die *Gewohnheit* abgestumpft« und so leistet sie eine der unvernünftigen Entsagung und Askese¹³⁸ gegenüber stehende vernünftige Befreiung von ihnen. Letztlich wird: 3. die »Gewohnheit als *Geschicklichkeit*« (HENZ 3, S. 185) hervorgebracht. So kann man sagen, dass die »Form der Gewohnheit alle Arten und Stufen der Tätigkeit des Geistes« umfasst, etwa das Stehen, wie das Sehen und letztlich auch das Denken.¹³⁹

Um überhaupt in der bestehenden objektiven Welt zu handeln – und Geschicklichkeit benennt die allgemeine Weise einer solchen Handlung –, muss man an die Gesetzmäßigkeiten, denen eine solche Handlung untersteht, gewöhnt sein. Dies gilt, wie Hegel in der *Rechtsphilosophie* formuliert: »da die Handlung eine Veränderung ist, die in einer wirklichen Welt existieren soll, also in dieser anerkannt sein will« und daher muss »sie dem, was darin *gilt*, überhaupt gemäß sein [...]« (HGPR, S. 246) Er muss sich zunächst an die objektiven Verhältnisse gewöhnt haben und in der »Gewohnheit an dieselben« (HENZ 3, S. 85) leben, um gelten zu können. Daher sind mit der Gewohnheit im Sinne der Geschicklichkeit ausgestattete Menschen, »als solche zu verstehen, die alles machen können, was andere auch tun«. Denn nur durch Gewohnheit kann »das Individuum seiner Tätigkeit eine Bewäh-

¹³⁸ An dieser Stelle kann Hegel als Vorläufer der nietzscheanischen Kritik der Askese und des asketischen Priesters verstanden werden. Diese Verbindung findet sich u.a. angedeutet in: Tillich, *Vorlesung über Hegel*, S. 120 f.

¹³⁹ Vgl. dazu: HENZ 3, S. 186.

rung und Anteil [an der objektiven Welt, F.R.] verschaffen« (HENZ 3, S. 75), d.h. ihr eine objektive Form und einen gültigen Inhalt geben. Mit diesen dreifachen Bestimmungen der Gewohnheit – als Abhärtung, Gleichgültigkeit und Geschicklichkeit – ist bereits angegeben, dass sie nicht in der Bestimmung der rein mechanischen Wiederholung aufgeht. Sie schlägt in dieser Bestimmung intern und notwendig um in eine andere. Indem die Gewohnheit die Intensität einer Tätigkeit abstumpft, führt sie zur Möglichkeit, verschiedene Tätigkeiten zugleich auszuführen. Durch die Desintensivierung einer Tätigkeit steigert die Gewohnheit in der Konsequenz den Allgemeinheitsgrad der Tätigkeit. Es ist die ihr eigentümliche Ambivalenz, dass sie nicht allein das Gegenteil der Freiheit, sondern zugleich die Bedingung der Möglichkeit von Freiheit überhaupt darstellt.

Es gibt, so kann man Hegels wiederkehrende und nachdrückliche Akzentuierung dieses Punktes begreifen, überhaupt keine Freiheit ohne Gewohnheit. Dies lässt sich gut an einem Beispiel verdeutlichen, das in der *Enzyklopädie* auftaucht: dem Schreiben.¹⁴⁰ Um Schreiben zu erlernen, bedarf es zunächst der Einübung gewisser Verfahrensweisen und Techniken, dem Erlernen der Regeln der Ausübung, und es bedarf zunächst eines Zustands, in dem es zu einer blinden und mechanischen Anwendung der Regeln kommt. Anfangs legt man außerordentliches Augenmerk auf »alles Einzelne, auf eine ungeheure Menge von Vermittlungen« (HENZ 3, S. 191); erst durch Gewöhnung an die Regeln und durch die »Übung« dieser Regeln, die dann die Gewohnheit hervorbringt, ist es möglich, »frei von ihnen« (HENZ 3, S. 183 f.) zu werden und seine eigene Freiheit beim Schreiben zu verwirklichen. Diese Ambivalenz der Gewohnheit spielt aber nicht allein für Tätigkeiten wie das Schreiben eine Rolle, sondern diese Doppelstruktur der Gewohnheit ist für jegliche Form der Tätigkeit entscheidend. Die Gewohnheit intensiviert die Vitalität des je individuellen – und folglich auch allgemeinen – Lebens. Um diese Steigerung generieren zu können, bleibt sie aber beständig an die Notwendigkeit bewusstloser Wiederholung als einem Teil der Gewohnheit verwiesen. Kein Wunder also, dass Hegel sagen kann, dass der »sittliche Mensch [...] sich unbewusst« (HGPR, S. 294) ist.

Vor diesem Hintergrund kann er darauf beharren, dass die Gewohnheit zunächst einen fundamentalen Prozess der »Verleiblichung« (HENZ 3, S. 186) beschreibt. Die Rede von der Verleiblichung zielt darauf, dass der Mensch allein durch Gewohnheit seinen Körper in ein bewegliches Instrument der Seele zu transformieren fähig ist. Wie bereits Émile Chartier Alain zu Hegel bemerkt:

¹⁴⁰ Vgl. HENZ 3, S. 191. Eine hilfreiche Diskussion der Gewohnheitsthematik findet sich in: Slavoj Žižek, »Disciplines between two Freedoms – Madness and Habit in German Idealism«, in: Markus Gabriel/Slavoj Žižek, *Mythology, Madness, and Laughter. Subjectivity in German Idealism*, London, New York 2009, S. 95–121.

»Der Körper ist [durch die Gewohnheit, F.R.] nicht länger ein feindliches Wesen, das gegen mich aufständisch ist; vielmehr findet er sich von der Seele durchdrungen und wird ihr Instrument; aber zur gleichen Zeit ist der Körper als solcher gedacht; der Körper wird zu etwas Flüssigem und das Denken drückt sich in ihm aus, ohne in seinen Akten das Bewußtsein oder die Reflexion einzusetzen [...].«¹⁴¹

Hieran wird erneut deutlich, dass die Gewohnheit keineswegs ein einmaliges Stadium beschreibt, sondern vielmehr auf Stufe der Tätigkeit(en) Geistes ihren notwendigen Platz einnimmt. So bildet sich etwa allererst mit der ehelichen Verbindung die »Einheit mit dem Menschen so empfunden, d.i. [...] Gewohnheit.« (HGPR, S. 328) Denn erst in dieser »sittlichen Wurzel des Staats« bildet sich die Gewohnheit an die »substantielle Einheit« der »subjektiven Besonderheit und der objektiven Allgemeinheit [...].« (HGPR, S. 396) Die Gewohnheit an die – in Liebe – empfundene substantielle Einheit mit einem anderen Menschen impliziert strukturell auch die Gewohnheit an Intersubjektivität überhaupt. Diese bringt das Verlangen der Einheit mit dem anderen hervor, ohne den »ich mich mangelhaft und unvollständig fühle«, da ich erst durch die Beziehung auf ihn »mich in einer anderen Person gewinne [...].« (HGPR, S. 308) Ohne diese Gewohnheit geht eine der Wurzeln des Staates verloren, die Wurzel der Sozialität.

Die Gewohnheit transformiert auch die körperliche Organisation, die Empfindungen, die Bedürfnisse. Besteht die praktische Bildung durch Arbeit in einem »sich erzeugenden Bedürfnis« (HGPR, S. 352), dann wird klar, inwiefern sich die natürliche Organisation des Menschen durch Arbeit verändert. So hängt auf allgemeinerem Niveau auch die Konstitution eines Standes – und der Korporation – im Staat von der Eingliederung ab, welche die durch Gewohnheit gebildete Geschicklichkeit der Einzelnen in die vermittelte Allgemeinheit aller mit dieser Geschicklichkeit ausgestatteten Einzelnen überführt. Es hat sich durch die Gewohnheit ein Bedürfnis nach anderen gebildet. Der Stand ist eine Art »institutioneller Ort, wo man sein eigenes Interesse gemeinsam in *gewohnheitsmäßiger* und stilisierter Art und Weise befriedigt.«¹⁴² Die praktische Bildung – d.h. Tätigkeit – produziert Gewohnheit – zu arbeiten und als Geschicklichkeit –, deren allgemeine Form sich in einem Stand materialisiert. So bildet sich nun erneut auf dem allgemeineren Niveau des Standes selbst wiederum die Gewohnheit, die eigenen Bedürfnisse in dieser allgemeinen Weise zu besorgen. Das Ineinander von mechanisch werdender Wiederholung einerseits und von Freiheitsverwirklichung in ihrer Allgemeinheit sich steigernden Graden andererseits ist integraler und wesenhafter Bestandteil an der fortwährenden Geburt und dem fortwährenden Heranwachsen des Sittlichen aus

¹⁴¹ Alain (Émile Chartier), *Idées. Introduction à la philosophie. Platon – Descartes – Hegel – Comte* (1939), Paris 1983, S. 200. Übersetzung F.R.

¹⁴² Jun-Ho Won, *Hegels Begriff der politischen Gesinnung. Zutrauen, Patriotismus und Vertrauen*, Würzburg 2002, S. 94. Hervorhebung F.R.

dem freien Willen. So erzeugt sich in der allgemeinen Standestätigkeit eine notwendige Beziehung auf andere, die zugleich über den einzelnen Stand konkret bestimmt ist und zur Gewohnheit wird. Es entsteht in und durch die Gewohnheit ein gesellschaftliches Bedürfnis.¹⁴³

Ohne Tätigkeit keine Gewohnheit (der Tätigkeit) und ohne Gewohnheit keine (allgemeinere) Tätigkeit. Dies ist die dialektische Formel für den Begriff der Gewohnheit selbst. Angewandt auf den Kontext der Sittlichkeit lässt sich hier bereits schließen: ohne Gewohnheit (der Arbeit) keine Sittlichkeit und keine Allgemeinheit. Allein durch die stabile mechanische Wiederholung besteht die Möglichkeit, in diese Differenzen einzutragen, die den Grad der Verwirklichung der Freiheit steigern. Die Gewohnheit beschreibt in dieser Hinsicht ein produktives und produzierendes Verhältnis von *Differenz und Wiederholung*. Wobei sich bloße Wiederholung und produktive Wiederholung wechselseitig dialektisch bedingen. Wie sich zeigt, hat Hegels Begriff der Gewohnheit stets die gleiche Funktion: die Bildung einer neuen und allgemeineren Natur. Dies bedeutet, dass Tätigkeiten in den Status eines bloß mechanischen und bewussten Wiederholtwerdens gekommen sind, so dass sie mir notwendig als zu meinem Selbstgefühl gehörig erscheinen – etwa, da zu mir das Atmen und Stehen gehört und mir diese Gewohnheit, die mich »durchdringende Seele« (HGPR, S. 301), ermöglicht, allgemeinere Tätigkeiten auszuführen. Da so die natürliche Organisation verändert wird, kann Hegel den jeweiligen Grad der Gewohnheit stets in Begriffen der zweiten Natur¹⁴⁴ begreifen und darauf verweisen, dass in ihr für jedes Subjekt eine Möglichkeit besteht, sich selbst in allgemeiner – und nicht bloß vereinzelter – Weise anzueignen.¹⁴⁵ Die Gewohnheit benennt zugleich das Mechanische des Selbstgefühls und die »Vitalität und Konstanz der Subjektivität.«¹⁴⁶ Dass das Sittliche »als allgemeine Handlungsweise, als Sitte« erscheint und somit »die Gewohnheit desselben [des Sittlichen, F.R.]« »an die Stelle des ersten bloß natürlichen Willens gesetzt« (HGPR, S. 301) wird, bedeutet folglich, dass die Sitte den je besonderen Individuen als eigene – zweite – Natur erscheint, und die Individuen diese sowohl einerseits mechanisch reproduzieren – was

¹⁴³ Vgl. dazu: HGPR, S. 349.

¹⁴⁴ Der Begriff der zweiten Natur ist synonym mit dem der Gewohnheit. Vgl. Malabou, *L'Avenir de Hegel*, S. 43. Hegel selbst hat dies expliziert. Vgl. HGPR, S. 301.

¹⁴⁵ Aus diesem Grund, so die These Žižeks, steht in Hegels Anthropologie der Teil über die Gewohnheit im Anschluss an den über den Wahnsinn. Wenn die Gewohnheit konstant in ihrem steten Verallgemeinerungsprozess rückwirkend die Natur der Individuen transformiert, dann kennt dieser Prozess keinerlei Stabilität. Gewohnheit als mechanische Wiederholung wäre eine Form stabilisierten Wahnsinns, d.h. die einzig denkbar konsistente Form eines konstitutiv instabilen Prozesses. Dabei wäre diese immer fragile Stabilisierung die einzige Art und Weise des Umgangs mit dem notwendigen Durchgangsstadium des Wahnsinns der Transformation der eigenen Natur, der mit der eigenen Inkonsistenz konfrontiert, auf dem Weg zur Konstitution einer »normalen« Subjektivität. Vgl. Žižek, »Disciplines between two Freedoms«.

¹⁴⁶ Malabou, *L'Avenir de Hegel*, S. 41. Übersetzung F.R.

auch bedeutet, ihre eigene Natur nicht mehr ohne diese denken können – als auch andererseits nur durch diese in ihr ihre je eigene Freiheit auf stabile Art und Weise verwirklichen können. Nur durch die Gewohnheit an die Sittlichkeit des Staates wird für Hegel überhaupt eine je besondere und je singuläre Verwirklichung der Freiheit denkbar.

Deutlicher wird die Reichweite dieser Bestimmung, wenn man in Betracht zieht, dass die Sittlichkeit zugleich die Aufhebung der beiden ersten Teile – »der vorpolitischen Existenz des Menschen«¹⁴⁷, dem abstrakten Recht und der Moralität – der *Rechtsphilosophie* darstellt. Beschreibt diese die Entwicklung des Begriffs der Freiheit, beginnt sie zunächst einseitig objektiv als abstraktes Recht und verläuft in der Folge einseitig subjektiv als rein moralisches Bewusstsein – das bloß subjektive ›Recht‹ der Moralität. Die Gewohnheit bedeutet hier, dass der Mensch sich an die Vermittlung der beiden einseitigen Positionen gewöhnt: Das rein äußere Recht der bestehenden Gesetze und das rein innerliche Recht der subjektiven Überzeugungen werden im Vermittlungsprozess der Gewohnheit umgebildet, und so wird der Mensch konstant in einer zweiten Natur wiedergeboren.¹⁴⁸ Bestätigt sich die Verwirklichung der Freiheit subjektiv im Handeln und den je einzelnen Werken der Individuen und objektiv in den Gesetzen, dann stellt die Sittlichkeit die Gewohnheit an die Vermittlung der beiden Momente miteinander dar. Seine Natur erscheint nicht länger als Herrschaft ihm heterogener Triebe, denen er sich unfrei überantwortet, noch als Herrschaft ihm äußerlicher Gesetze, die dieser natürlichen Unfreiheit über Verbote eine zweite Unfreiheit entgegensetzen, vielmehr ist in der Gewohnheit das Objektive der geltenden Gesetze und das Subjektive der je eigenen Überzeugung, was die eigene Verwirklichung der Freiheit bedeutet, miteinander vermittelt. Genauer gesprochen: Nur über die mechanische Wiederholung der das Sittliche objektiv stabilisierenden Gesetze vermag es zugleich – in unterschiedlichen besonderen Formen – zu schöpferischen Verwirklichungen der je eigenen Freiheit zu kommen. Die Gewohnheit ist immer die Gewohnheit des je Einzelnen, der im Staat denselben – oder genauer das Sittliche – durch seine allgemeine – d.h. im Stand und der Korporation organisierte – Tätigkeit mechanisch reproduziert und so – und nur so – in der Lage ist, seine eigene Freiheit in vollkommener Besonderung zu verwirklichen, sein gesellschaftlich gewordenes Bedürfnis zu befriedigen.¹⁴⁹ »Die

¹⁴⁷ Manfred Riedel, »Tradition und Revolution in Hegels ›Philosophie des Rechts‹«, in: ders., *Studien*, S. 114.

¹⁴⁸ Die Rede von der Wiedergeburt in der zweiten Natur stammt von Hegel. Vgl. HGPR, S. 302. Malabou bemerkt zu Recht, dass »jede Natur, für Hegel, zweite Natur« ist, auch wenn sie irrtümlich annimmt, Hegel würde von dieser Einsicht in der *Rechtsphilosophie* abweichen. Malabou, *L'Avenir de Hegel*, S. 82. Übersetzung F.R. Dass sich nur vor diesem Hintergrund erschließen lässt, wie der Begriff des Naturrechts zu denken ist, den Hegel dem Titel der *Grundlinien* beigegeben hat, sollte deutlich sein.

¹⁴⁹ Genau dieser Punkt entgeht Theunissen, der behauptet, dass Hegel im Gang der *Rechtsphilosophie* »jedes Verhältnis von Personen zueinander auf ein Verhältnis der Substanz zu diesen Personen«

Bildung der Gewohnheit verweist [also, F.R.] zugleich auf eine Verinnerlichung der Sittlichkeit.«¹⁵⁰

Will aber jeder zur und durch Gewohnheit gebildete Einzelne in »*allem sei[n]*, was er tut« (HGPR, S. 206), da er nur so *seine* eigene Freiheit verwirklichen kann, was kann es vor diesem Hintergrund bedeuten, die Gewohnheit zu verlieren? Man kann Hegel hier auf zwei Weisen verstehen: Einerseits im Sinne einer (bereits konkretisierten) Gewohnheit der konkreten Arbeit in der bürgerlichen Gesellschaft, andererseits im Sinne einer (strukturellen) Gewohnheit der Tätigkeit überhaupt, die noch den gesamten Bildungsprozess des Subjekts und, damit vermittelt, noch die Konstitution der Sittlichkeit betrifft. Die Gewohnheit der Arbeit zu verlieren, präsupponiert, dass die aus ihr entstehende Untätigkeit auf einen gänzlichen Verlust der Gewohnheit oder der Tätigkeit verweist. Kann man aber in einer solchen Weise die Gewohnheit verlieren, dass man wesentlich untätig ist? Ist ein solcher Verlust der Gewohnheit für und mit Hegel überhaupt denkbar?

Um diese Fragen zu beantworten, werde ich einer entscheidenden Konsequenz nachgehen, die der Verlust der Gewohnheit (der Arbeit) für Hegel impliziert, und die zunächst auf einen scheinbaren Umweg führt. Denn, wie Hegel deutlich macht, ist ohne die Gewohnheit der Tätigkeit »Faulheit vorhanden« (HVORL 4, S. 609), und Faulheit ist eine der Quellen, »woraus der Pöbel hervorgeht.« (HGPR, S. 390 f.) Dass Faulheit »eine der Quellen« des Pöbels ist, meint nicht nur, dass Faulheit eine von *zwei* Quellen neben der Verschwendung ist, sondern meint, dass die Faulheit bloß *eine* von zwei, nämlich allein die objektive, die äußerliche Quelle des Pöbels bezeichnet, nicht aber die subjektive, innerliche. Sie ist eine der beiden Quellen des Pöbels, jedoch bedarf es zumindest einer weiteren. Es bedarf der Faulheit *und* der Gesinnung. Liest man diese Stelle vor der Folie, die sich durch die Diskussion der Gewohnheit ergibt, dann ist sie bereits deswegen bedeutend, da sie beschreibt, was geschieht, wenn der sittliche Vermittlungsprozess von subjektiver und objektiver Seite, der die Gewohnheit ist, verloren geht: Es ist Faulheit. Faulheit und Verlust der Gewohnheit zu arbeiten sind – auf beiden beschriebenen Niveaus – strukturell homolog. Wie ist aber die Hegel'sche Bestimmung der Faulheit? Die Beantwortung dieser Frage vermag zugleich, in die Richtung zu weisen, in die auch

verkehre und dann »das angeblich basale Verhältnis der Personen als ein Verhältnis der Substanz zu sich selbst« deute. Dass damit die Selbständigkeit der Personen verschwände und diese bloße Akzidenzen der sittlichen Substanz seien, scheint mir allein den mechanisch wiederholenden Charakter der Gewohnheit in den Blick zu nehmen und die Doppelbestimmung der Gewohnheit im Feld des Sittlichen zu verkennen. Vgl. Michael Theunissen, »Die verdrängte Intersubjektivität in Hegels Philosophie des Rechts«, in: Dieter Henrich/Rolf-Peter Horstmann (Hg.), *Hegels Philosophie des Rechts*, Stuttgart 1982, S. 317–381, hier: S. 328.

¹⁵⁰ Won, *Hegels Begriff der politischen Gesinnung*, S. 99.

die Antwort auf die Frage der verlorenen Gewohnheit zu gehen hat. Es geht hier folglich darum, die *Elemente einer Hegel'schen Theorie der Faulheit*¹⁵¹ aufzudecken.

In der *Rechtsphilosophie* schreibt er an verschiedenen Stellen von der Faulheit, vom Verfaulen und von der Fäulnis. Die erste wichtige Stelle widmet sich dem Verfaulen und lautet: »Ein Leib ist z. B. die Realität, die Seele der Begriff. Seele und Leib sollen sich aber angemessen sein; ein toter Mensch ist daher noch eine Existenz, aber keine wahrhafte mehr, ein begriffloses Dasein: deswegen verfault der tote Körper.« (HGPR, S. 73 f.) Wenn der Leib der Seele oder, abstrakter gesprochen, wenn die Realität dem Begriff nicht mehr angemessen ist, so produziert dieses inadäquate Verhältnis das Verfaulen der Realität, d.h. in diesem Beispiel, des Leibs. Ein toter Mensch ist noch – und dieses »noch« ist entscheidend – eine Existenz, jedoch nur solange, bis das nicht länger wahrhafte Verhältnis zwischen Begriff und Realität den toten Körper verfaulen lässt. Verfaulen ist damit zunächst als ein Prozess zu bestimmen, der als Resultat eines nicht angemessenen Verhältnisses von Realität und Begriff einsetzt. Jede nicht wahrhafte und begriffslose Existenz verfault und wird zur verfaulenden Existenz. Diese erste Bestimmung des Verfaulens lässt sich auch auf den Pöbel anwenden. Dass er nicht dem Begriff des freien Willens – in jeder seiner unterschiedlichen Gestaltungen, etwa des Staatsbürgers, des Bourgeois, des moralischen Gewissens, usw. – angemessen ist, gibt, folgt man dieser Hegel'schen Logik, den Grund dafür an, dass der Pöbel verfault, dass er faul wird und ist. Der Pöbel kann daher als nicht wahrhafte, begriffslose Existenz im Staate gelten. Es scheint, als ließe sich sagen, dass der Pöbel verfault, jedoch ist die Faulheit als eine Quellen des Pöbels bezeichnet und nicht als ein Effekt, der erst durch seine Emergenz produziert würde. Das bedeutet, dass nicht erst der Pöbel verfault. Wenn die Faulheit eine der Quellen des Pöbels ist, dann heißt das, dass die Nichtangemessenheit von Realität und Begriff bereits vor der Emergenz des Pöbels bestehen muss. Die Faulheit ist folglich schon mit der Armut gegeben. Doch kann man schließen, wenn die Armut nicht Produkt eines individuell zurechenbaren Verschuldens ist, dass auch die Faulheit kein rein individuelles, sondern vielmehr gesellschaftliches Produkt darstellt. Damit wird klar, die Frage nach dem Gewohnheitsverlust betreffend, dass der Arme sich auf eine der beiden Bestimmungen der Gewohnheit reduziert findet. Was kann das bedeuten?

Dass Armut gesellschaftlich erzeugt wird, bedeutet zunächst, dass sich »eine Masse von Menschen ohne verbrecherische Gesinnung von dem grünen Baum der

¹⁵¹ Bean hat in Bezug auf Hegel (und auf Bismarck) von dem »subversive influence created by the idleness of the labouring classes« gesprochen. Vgl. Philip Bean, »Law, Order and Welfare«, in: ders./John Ferris/David K. Whynes (Hg.), *In Defence of Welfare*, S. 206–226, hier: S. 213. In eine ähnliche Richtung zielt Foucault mit seiner Bemerkung, dass »die Faulheit die absolute Form der Revolte geworden ist [...]«. Vgl. Michel Foucault, *Wahnsinn und Gesellschaft. Eine Geschichte des Wahns im Zeitalter der Vernunft*, Frankfurt a. M. 1973, S. 91.

Sittlichkeit abgehauen«¹⁵² findet und von jeder Möglichkeit gesellschaftlich-praktischer Tätigkeit ausgeschlossen wird. Besteht die zweiseitige Bestimmung der Gewohnheit nun darin, dass sie einerseits zum Abstumpfen der Intensität einer Tätigkeit und des mit ihr verbundenen Lebens führt und andererseits darin, dass sie so die Bedingung der Möglichkeit der Verwirklichung der eigenen Freiheit auf einem allgemeineren Niveau leistet, dann bedeutet dies, dass die Armen von der einen der beiden Seiten der Gewohnheit abgehauen werden. Ihnen gehen alle Vorteile des bürgerlichen Lebens verloren und zugleich bleiben die einmal Gewohnheit gewordenen – und in der bürgerlichen Gesellschaft erworbenen – Bedürfnisse bestehen. Damit bleibt den Armen von der Gewohnheit allein die bloß mechanische Wiederholung. Sie wiederholen, ohne jedoch im Vollzug praktischer Tätigkeiten, ihre Freiheit verwirklichen zu können. Sie gewöhnen sich an die bloße Wiederholung ihres eigenen Bedürfnisses. Die Gewohnheit wird positiv. Ist aber die Seite der mechanischen Wiederholung der Gewohnheit mit Begriffen und der Devitalisierung verbunden, dann findet sich der Arme auf ein seiner Intensität beraubtes Leben, auf ein devitalisiertes Leben reduziert. Dies ist der Grund seiner Nichtangemessenheit von Begriff und Realität und deswegen verfault er. Für den Armen gilt nach dieser Logik: »[d]as Leben lebt«¹⁵³ nicht und, so kann man ergänzen, deswegen verfault es. Die Anwendung der Verfaulungslogik auf das Verhältnis von Pöbel und Armut ergibt ein eindeutiges Resultat: Die Produktion von Armut sorgt dafür, dass eine Nichtangemessenheit von Begriff – freier Wille – und Realität (der Armut) besteht, und diese Nichtangemessenheit initiiert einen Prozess des Verfaulens, an dessen ›Ende‹ schließlich der verfaulte, faule Pöbel steht. Hegel bemerkt bereits in seinen früheren Heidelberger Vorlesungen, dass die Armut Faulheit »gewöhnlich [...] mit sich führt [...]«¹⁵⁴ Er führt an anderer Stelle aus, wann eine solche Nichtangemessenheit von Begriff und Realität eintritt und welche Effekte der aus ihr resultierende Prozess zeitigt. Es geschieht, so sein Beispiel, wenn Organe vom Organismus und damit von ihrem eigenen Begriff abgetrennt werden. Abgetrennt stehen diese in einem unangemessenen Verhältnis zu ihrem Begriff und verfaulen. Wie Hegel beispielhaft formuliert: »vom Körper abgerissen verfault die Hand.« (HENZ 2, S. 29) Für diesen Kontext aufschlussreich heißt es in der *Ästhetik*: »Die Hand z. B., abgehauen, verliert ihr selbständiges Bestehen; sie bleibt nicht, wie sie im Organismus war, ihre Regsamkeit, Bewegung, Gestalt, Farbe usf. verändert sich; ja, sie geht in Fäulnis über und ihre ganze Existenz löst sich auf. Bestehen

¹⁵² Karl Marx, »Debatten über das Holzdiebstahlgesetz«, in: ders./Friedrich Engels, *Marx-Engels-Werke*, Bd. 1, Berlin 1974, S. 109–147, hier: S. 111.

¹⁵³ So lautet das von Ferdinand Kürnberger stammende Motto zum ersten 1944 geschriebenen Teil der *Minima Moralia* Adornos. Theodor W. Adorno, *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, Frankfurt a. M. 1979, S. 13.

¹⁵⁴ G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über Naturrecht und Staatswissenschaft. Heidelberg 1817/18 mit Nachträgen aus der Vorlesung. Nachgeschrieben von P. Wannemann*, hg. von C. Becker u.a., mit einer Einleitung von O. Pöggeler, Hamburg 1983, S. 161.

hat sie nur als Glied des Organismus, Realität nur als stets in die ideelle Einheit zurückgenommen.« (HVÄ 1, S. 230)

Die Nicht-Entsprechung von Realität und Begriff löst die Realität auf, die ohne Begriff nur bloße Realität, ohne Anteil an der notwendig organischen Einheit der Idee ist. Anders gesagt, Fäulnis und Verfaulen – die Hegel synonym verwendet – treten ein, sobald sich die Realität von ihrem Begriff ebenso abgehauen, abgerissen und abgetrennt findet, wie die Hand in seinem Beispiel. Das bedeutet, dass derjenige Arme, der faul wird und sich aufzulösen beginnt, zum Pöbel wird. Hier zeigt sich deutlich: Im Mangel der Armut steht der Mensch in einem inadäquaten Verhältnis seiner Existenz zu seinem Begriff. Das Verhältnis selbst reflektiert diesen Mangel und der Arme findet sich so – indem er in und von ihm nicht repräsentiert wird – vom Organismus des Staates, von seiner ideellen Einheit, abgetrennt vor. Dies geschieht (notwendig), weil er selbst noch jene residuale Form der Tätigkeit, die etwa durch die Bettelei aufrecht gehalten werden soll, verliert und sich auf ein *Recht ohne Recht* zurückzieht. Dieser Prozess wird begleitet von einer ebensolchen Transformation der »Regsamkeit, Bewegung, Gestalt« der Armen. Alle Bestimmungen der Armen verändern sich. Lösen sich alle Bestimmungen der Existenz des Armen auf, dann kann man daraus nicht ausschließlich folgern, dass der Arme krepirt und verschwindet, obwohl dies zunächst die allein damit verbundene Konsequenz anzugeben scheint. Aber die Armen, deren Bestimmungen gänzlich transformiert werden, die Armen, die zuvor in Fäulnis übergegangen sind und deren »ganze Existenz« sich auflöst, sind der Pöbel, wenn zu diesen noch die zum Pöbel zugehörige Gesinnung hinzukommt. Zunächst scheint der Arme einen politischen und repräsentativen Tod zu sterben, indem er auf die bloß mechanisch wiederholende Seite der Gewohnheit reduziert wird. Daraus ergibt sich, dass er auch sozial beginnt sich aufzulösen, zugrunde geht. Dem politischen Tod folgt der zweite, soziale, wirkliche, und die Armen sollten von der Bewegung der Geschichte selbst aufgehoben werden. Jedoch gibt der aufgelöste, krepierete Arme die strukturelle Stelle an, an welcher der Pöbel emergiert. So kann man auf die weitere Konsequenz schließen, dass Hegel an dieser Stelle das als ein Auflösungs-geschehen (der Regsamkeit, Bewegung, Gestalt, »Farbe, usf.« – vor allem durch angehängte »usf.«, das bereits auf die Auflösung der »ganzen Existenz« verweist) deutlich macht, was ich als *absoluten Pöbel* bezeichnet habe. Der *absolute Pöbel* ist, wie sich hier erneut zeigt, die vollständige Negation aller Bestimmungen, auch noch derjenigen der Existenz. Wie es zu dieser vollständigen Negation, zu dieser Auflösung, wie Hegel sagt, kommen kann, beschreiben die Prozesse des Verfaulens und der Fäulnis.

Somit bedeutet der Prozess des Verfaulens letztlich: vollkommene Auflösung aller Bestimmung und damit Auflösung der ganzen Existenz. Man kann behaupten, dass der Pöbel eine verfaulte Existenz – und darüber in vielerlei Hinsicht nicht einmal mehr eine bloße Existenz – ist. Jedoch sollte hier nicht vorschnell die Logik des Verfaulens, wie Hegel sie beschreibt, als alleiniger Grund für die Emergenz des Pöbels angegeben werden. Hier sollte man also nicht in die Falle gehen, den Pöbel

allein als Resultat eines objektiven Verfaulungsprozesses zu verstehen, der mit und an der Armut immer schon in Gang gekommen ist. Vielmehr muss man dagegen betonen, dass der Begriff der Faulheit beim Pöbel einen anderen Status haben muss als der des Verfaulens und der Faulheit beim Armen. Emergiert der Pöbel allererst ›nach‹ dem Verfaulen der Armen, dann muss die Faulheit des Pöbels eine andere Bestimmung haben als die bislang gegebene.

Es wird also in der Folge darum gehen, diesen Unterschied zwischen Verfaulendem (Armen) und Verfauletem (Pöbel) oder anders: zwischen Faulheit der Armen und Faulheit des Pöbels genauer zu fassen. Denn der Pöbel, obgleich aufgelöst, verschwindet nicht einfach, vielmehr insistiert er auf problematische, ja, auf faulende Weise in der Hegel'schen Philosophie. Der gänzlich in seiner Existenz aufgelöste Arme ist der Pöbel: Der Pöbel ist eine gänzlich aufgelöste Existenz. Der Pöbel hat aber damit eine Existenz, die keine ist. Dennoch führt diese Auflösung der ganzen Existenz, die Auflösung, die alle Bestimmungen der Existenz verschwinden lässt, nicht zum Verschwinden des Pöbelproblems, sondern scheint es in eigentümlicher Weise allererst zu konturieren. Denn der Pöbel, obwohl aufgelöst, ist ›vorhanden‹, ist da, und er ist somit als inexistenter ›vorhanden‹. Der Pöbel in-existiert.¹⁵⁵

Bereits eine oberflächliche Beobachtung weist darauf hin, dass Hegel das abgetrennte Organ als Paradigma des Verfaulens nicht zufällig anführt. Vielmehr geht es ihm, wenn er vom Verfaulen und der Fäulnis spricht, um eine spezifische Pointierung des unangemessenen Verhältnisses zwischen Begriff und Realität, die durch das Paradigma des abgetrennten Organs verdeutlicht wird. Was das Beispiel verdeutlichen soll, ist, dass die Hand nur als Teil eines vernünftig gegliederten Organismus bestehen kann und ihr allein als solcher in diesem Organismus Funktionen und Aufgaben zukommen können. Die Implikationen dieses Paradigmas sind weit reichend. Denn die Hand ist dadurch ausgezeichnet, das spezifisch menschliche Organ zu sein. »Die Hand ist dieses große Organ, das kein Tier hat« (HGPR, S. 121) und da »kein Tier ein so bewegliches Werkzeug der Tätigkeit nach außen hat« ist die Hand das »Werkzeug der Werkzeuge«, das einer »unendlichen Menge von Willensäußerungen zu dienen geeignet« (HENZ 3, S. 194) ist.

¹⁵⁵ Ich übernehme hier den Neologismus »inexistieren« von Badiou, der damit einen Modus des Daseins einer Vielheit in einer durch ein nicht subjektives Transzendental strukturierten Welt versteht. Das Transzendental regelt, in seiner grundlegenden Operation, dabei das Erscheinen von Vielheiten durch eine Zuschreibung von Eigenschaften und Bestimmungen, die zu bestimmten differentiell verfassten Intensitätsgraden der Erscheinung führen. Inexistieren bedeutet für Badiou, dass gemäß dem Transzendental einer bestimmten Region des Erscheinens, die er »Welt« nennt, das Inexistente – im Verhältnis zu den anderen erscheinenden Vielheiten – den minimalsten Grad des Erscheinens besitzt. Hier soll aber allein die explizierte Struktur des Pöbels bezeichnet sein, vorhanden zu sein, ohne eine Bestimmung der Existenz zu besitzen. Vgl. dazu: Badiou, *Logiques des mondes. L'être et l'événement 2*, S. 313–370.

Die Hand ist *das* Werkzeug des Menschen, da sich in ihr paradigmatisch einerseits die potentielle Unendlichkeit der Willensäußerungen materialisiert und sie andererseits auf einer ersten Stufe der bewussten Verwirklichung der Freiheit das Instrument dieser ist. Denn diese Verwirklichung erscheint immer als sich verwirklichende Tätigkeit. Die Hand vermag sowohl Dinge zu greifen, komplexere Gesten auszuführen als auch Gegenstände in der Art zu ergreifen, die sie selbst zu einem Mittel, zu einem weiteren Werkzeug werden lässt, was in basaler Form die Struktur der Arbeit selbst anzeigt. Die Hand ist ein Werkzeug, da sie erlaubt, sich auf die Gegenstände der objektiven Welt in der Form der Arbeit zu beziehen. So kann Hyppolite zu Recht schreiben, dass »die Hand das Organ der Arbeit ist, aber selbst auch so betrachtet werden kann, dass sie in sich die Struktur dieser Arbeit präsentiert, die individuellen Merkmale, die den angeborenen Veranlagungen und den erworbenen Gewohnheiten entsprechen.«¹⁵⁶ Die Hand präsentiert sich als körperliches Quasi-Atom der Vermittlung von Subjekt und Objekt, von Besonderem und Allgemeinem, von erster Natur des Individuums und zweiter Natur der – praktisch gebildeten – sittlichen Gemeinschaft. Deswegen gehört zum menschlichen Ausdruck, neben der aufrechten Gestalt, »die Bildung insbesondere der Hand, als des absoluten Werkzeugs« (HENZ 3, S 192), denn mit ihr wird dem Menschen möglich, was dem Tier unmöglich bleibt. »Through the use of the tool man breaks off his living relation to living nature and places a relation oriented to his goals in its place.«¹⁵⁷

Die Hand macht den Menschen zum Menschen, da sie ihm ermöglicht sich auf die objektive Welt in einer anderen, nämlich praktisch tätigen, Weise zu beziehen als das Tier. Die Hand ist das paradigmatische Organ der praktischen Tätigkeit, des praktischen Umgangs mit der Welt. Durch die Hand wird die Welt auf grundlegende Weise zum Ort der Äußerung des menschlichen Willens und daher zur Stätte seines praktischen Eingriffs. Sie ist das Organ, das den Menschen in seiner körperlichen Verfasstheit bereits vom Tier unterscheidet, da sie ihm in basaler Form die *Äußerung* seines Willens ermöglicht und damit organisch den Prozess der geschichtlich-praktischen Bildung des Menschen reflektiert. Damit wird deutlich, dass der Begriff des Menschen und des menschlichen Organismus nicht allein den Begriff der Hand determiniert, sondern der Begriff der Hand ebenfalls den des Menschen und seiner organischen Determination bestimmt. Das einzelne Organ bestimmt den Organismus mit, sowie es in dieser Bestimmung Teil des Organismus wird, der es bestimmt. Die Hand ist Hegels bevorzugtes Organ, da sie Anteil

¹⁵⁶ Jean Hyppolite, *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*, Paris 1946, S. 257. Übersetzung F.R.

¹⁵⁷ Heinz Kimmerle, »On Derrida's Hegel Interpretation«, in: Stuart Barnett (Hg.), *Hegel after Derrida*, London, New York 1998, S. 227–238, hier: S. 234. Meines Wissens liegt bislang keine einschlägige Untersuchung vor, die sich ausführlicher der Rekonstruktion einer Hegel'schen Theorie der Hand, die auch ich hier nur streife, widmen würde.

hat am spezifisch menschlichen Ausdruck. Deswegen ist die Hand ein Paradigma des Menschlichen.

Wird aber die Hand vom Körper abgeschlagen, geht dieses organisch miteinander verbundene Bestimmungsverhältnis verloren. Die Hand verliert ihren Bezug zum Willen, damit auch zur Welt und die Möglichkeit der Äußerung und Tätigkeit. Die Hand verliert den Organismus und da dieser Organismus immer ein menschlicher gewesen sein wird, verliert sie den Menschen. Verliert sie aber den Bezug zum menschlichen Organismus, dann verliert sie in gewisser Weise sich selbst. Ihr ist nicht mehr möglich, dem Menschen als Medium der Äußerung zu dienen, da sie von seinem freien Willen abgetrennt ist, der ihr allererst die Möglichkeit dazu gibt. Sie ist so vom Organismus, vom Menschen, vom Willen und damit von ihrem eigenen Begriff – von sich selbst – abgetrennt. Nur als Organ eines Organismus kann die Hand als Hand sein und zugleich *Handlungen* verwirklichen.¹⁵⁸ Zum Begriff der Hand gehört die Möglichkeit der menschlichen Tätigkeit. Eine abgetrennte Hand ist eine Hand ohne Willen und Handlungsmöglichkeit, eine Hand ohne Mensch, oder anders: Sie ist eine unmenschliche Hand. Eine abgetrennte und so unmenschlich gewordene Hand hat daher auch bloß äußerliche und d.h. wesenlose Realität und steht nicht länger in einem angemessenen Verhältnis zu ihrem Begriff. Aus diesem Grund löst sich ihre ganze Existenz auf, und sie verfault.

Das Hegel'sche Paradigma der abgeschlagenen Hand verdeutlicht das organische Abtrennungsproblem zugleich auf mehreren Ebenen: Es verweist auf einen Zustand der – wörtlich verstandenen – Desorganisation, einen Zustand der Entmenschung, einen Zustand der Unbegrifflichkeit und Wesenlosigkeit. Damit wird erneut verdeutlicht, dass die Abtrennung eines Organs vom Organismus schon immer zwei Hinsichten beinhaltet: Das Organ ist erstens vom Organismus, und zugleich von seinem eigenen Begriff abgetrennt. Es ist (begrifflich) nicht länger ein Organ. Diese Schlussfolgerung verdeutlicht die dialektische Volte, dass auch der Begriff, etwa der des Organs, immer vernünftig organisiert und gegliedert ist. Selbst der Begriff des Verfaulens ist ein organischer Begriff, da er die Nichtangemessenheit von Realität und Begriff aufhebt. Er negiert damit die Negation, welche die Nichtangemessenheit impliziert, und überführt sie in einen anderen organischen Zustand. Das Verfaulen als Negation der Negation (der Nichtangemessenheit) gibt damit die organische Bewegung, die im Begriff des Verfaulens enthalten ist, mit an. Was bedeutet aber nun die Abtrennung des Organs für den Organismus? Eine Stelle der *Rechtsphilosophie*, an der Hegel die Analogie zwischen menschlichem und politischem Organismus anführt, kann die Antwort auf diese Frage geben: »Aber der hässlichste Mensch, der Verbrecher, ein Kranker und *ein Krüppel* ist immer noch ein lebendiger Mensch; das Affirmative, das Leben, besteht trotz

¹⁵⁸ Von dieser Beschreibung ausgehend, ergäbe sich auch eine genaue Lektüre der Hegel'schen Bestimmung des (menschlichen) Subjekts als »*Reihe seiner Handlungen*«. Vgl. HGPR, S. 233.

des Mangels, und um dieses Affirmative ist es hier zu tun.« (HGPR, S. 404, Hervorhebung F.R.)

Was also dem abgetrennten Organ widerfährt, widerfährt nicht dem Organismus, von dem es abgetrennt wurde. Der lebendige Organismus bleibt auch als mangelhafter weiterhin Organismus. Er steht folglich weiterhin in einem angemessenen Verhältnis zu seinem eigenen Begriff. Ein verkrüppelter Staat, in dem Armut und damit Mangel ist, bleibt dennoch seinem eigenen Begriff gemäß. Negiert das abgetrennte Organ den eigenen Begriff, der den Organismus notwendig impliziert, dann negiert der verkrüppelte, mangelhafte Organismus diesen Begriff keineswegs. Damit wird erneut deutlich, dass nur die Nichtangemessenheit der Realität an ihren Begriff eine Negation dieses Begriffs beschreibt. Der Staat beginnt nach Hegel nicht zu verfaulen, wenn von ihm abgetrennte Organe zu verfaulen beginnen. Denn Fäulnis und Verfaulen bezeichnen Prozesse des Übergangs, die durch ein inadäquates Verhältnis von Begriff und Realität ausgelöst werden und deren Ende die Auflösung der begriffslosen Realität ist. Für die Pöbeldiskussion heißt das: Die Nichtangemessenheit von Begriff und Realität, die in der Armut besteht, produziert Fäulnis und setzt einen Prozess des Verfaulens in Gang, dessen radikalstes Resultat der Pöbel ist. Der Pöbel ist, was nach dem Verfaulen emergiert. Der Pöbel wäre gemäß dieser Logik der gänzlich verfaulte, der verweste Arme¹⁵⁹; der Arme, dessen Existenz sich in Gänze aufgelöst hat. Der Arme ist die abgeschlagene Hand der Gesellschaft¹⁶⁰, deren Existenz sich auflöst.

Man kann festhalten, dass der Pöbel in dieser Logik im doppelten Sinn ein *Ver-Wesen* benennt. Ohne Begriff zu sein, bedeutet zu verfaulen, zu verwesen und das Verwesen ist nur Ausdruck dessen, was bereits in der Realität ist: Abtrennung vom Begriff, damit Begriffs- und Wesenlosigkeit. Das Verwesen *als Prozess* bezeichnet einerseits das Resultat einer solchen Wesenlosigkeit, das Verwesen *als Zustand* der Inadäquatheit zwischen Begriff und Realität bezeichnet andererseits die Wesenlosigkeit der Realität als *Ver-Wesen*. *Ver-Wesen* meint hier das *Doppel von Prozess und Zustand*, von wesenloser Realität und Verfaulen dieser. Wie die Hand dann und nur dann eine dauerhafte Autonomie erlangt, wenn sie als Organ Teil eines Organismus ist, so vermag der je besondere freie Wille sich ausschließlich dann zu verwirklichen, wenn er als organischer Teil des Staates mit diesem – und das bedeutet zugleich auch immer mit sich selbst und seinem eigenen Begriff – in einem vernünftigen Verhältnis steht. Ein biologisches, wie auch ein politisches Organ ohne Organismus ist ein begriffsloses und damit wesenloses Organ; ein sich auflösendes und verwesendes Organ; eines, das von Fäulnis und Verwesen verzehrt wird – da es bereits ein wesenloses Wesen, ein *Ver-Wesen* ist. Es ist zunächst »faule Existenz« (HVPg, S. 53), wie Hegel formuliert, um dann schließlich noch als Existenz zu

¹⁵⁹ Die Etymologie zeigt, dass ›Verfaulen‹ ein Synonym für ›Verwesen‹ ist. Vgl. dazu den Eintrag zu »faul« in: Kluge, *Etymologisches Lexikon der deutschen Sprache*.

¹⁶⁰ Ich verdanke diese Formulierung der freundschaftlichen Kommentierung Jan Völkers.

verschwinden, verfaulte Existenz zu sein. Welche Konsequenzen kann man daraus ziehen?

Hegel beschreibt in der *Enzyklopädie* das organische Leben als konstante Wiederherstellung seiner selbst »im Prozesse der Zerstörung.« Das organische Leben hat sich gegen die ihm zunächst äußerlich gegenüber tretende objektive Welt zu behaupten, mit der es sich in permanenter Auseinandersetzung befindet. Jedes organische Leben ist »im Kampf mit der Luft« und so wird etwa »eine Wunde«, wie Hegel ausführt, »allein gefährlich durch die Luft.« (HENZ 2, S. 138) Dabei gibt erneut die Gewohnheit das entscheidende Moment an, wie dieser Kampf einerseits Teil des Selbstgefühls und in mechanischer Weise wiederholt wird und dies andererseits die Bedingung der Möglichkeit angibt, seine Freiheit zu verwirklichen.

Man erlernt das Atmen, das aus dem beständigen Kampf mit der Luft ein Moment praktischer Bildung macht, und kann sich auf einer allgemeineren Ebene der Auseinandersetzung mit der Welt zum Zweck der Realisierung seiner Freiheit in ihr widmen. Die Fähigkeit zur tätigen – und hierauf liegt die Betonung – Wiederherstellung seiner selbst unterscheidet das organische Leben fundamental vom Unorganischen. Man kann auch sagen: Das organische Leben kennt sowohl praktische Bildung oder allgemeiner Tätigkeit überhaupt, und deswegen kennt es auch die Gewohnheit an diese. Es vermag sich wiederholt, wiederholend im Kampf mit der äußeren Welt wiederherzustellen. Es vermag sich in der Auflösung zu erzeugen.¹⁶¹ Hingegen muss das Unorganische, »was diesen Kampf nicht bestehen kann, [...] verfaulen [...].« (HENZ 2, S. 138) Diese Stelle, der einzigen in Hegels *Ceuvre*, an der er einen direkten Zusammenhang zwischen dem Unorganischen und dem Verfaulen herstellt, ist für die hier diskutierte Frage bedeutsam. Liest man sie mit geschärftem Blick, dann wird deutlich, wie sie sich in die Rede von der abgeschlagenen Hand und dem Verfaulen einreicht. Verbindet man dieses Paradigma und die zitierte Stelle, lässt sich verallgemeinernd schließen: Das Unorganische verfault *per definitionem*. Diese Bestimmung gilt, wenn man das Unorganische als das versteht, was keiner organischen Gliederung gemäß ist und dessen Realität sich von ihrem eigenen organischen Begriff abtrennt findet. Das Unorganische kann so zwar (zunächst) Konsistenz und Existenz haben, aber es kann nicht tätig sein und das bedeutet: Es kann kein Leben besitzen, da sich Leben über das Charakteristikum der Tätigkeit bestimmt. Das Unorganische benennt in dieser Lesart die grundlegende Struktur eines Verhältnisses der Nichtangemessenheit von Begriff und Realität.¹⁶² So fällt unter das Unorganische auch das, was zuvor in einer organischen

¹⁶¹ Diese Formulierung Hegels ist auf den Staat bezogen. Wenige Zeilen vorher spricht er von der abgeschlagenen Hand, die dies nicht vermag. Vgl. HGPR, S. 429.

¹⁶² Wie Steffen Schmidt deutlich gemacht hat, spricht Hegel – diese Beobachtung unterstützend – in seinem frühen »System der Sittlichkeit« (1802) von der Unterscheidung zwischen organischer und unorganischer Natur des Sittlichen. Die organische Seite benennt den Bereich des Sittlichen, der die »Vielheit in die Indifferenz« vereinheitlichend aufnimmt, die unorganische Seite benennt

Beziehung stand, von der es abgetrennt wurde. Man kann schließen, dass das Unorganische septisch – im griechischen Wortsinn¹⁶³ –, d.h. Fäulnis erregend, ist. Gibt es Unorganisches, dann erregt es Fäulnis und diese Fäulnis und das Verfaulen sind wiederum nur der Ausdruck des Unorganischen. Das Septische ist das Unorganische, das Unorganische ist das Septische.

Eine solche extrapolierte Bestimmung des Unorganischen macht deutlich, warum für Hegel das vom Körper abgetrennte Organ, die Hand, das Paradigma des Verfaulens angibt. Denn es ist ein begriffsloses Organ geworden, weil es unorganisch geworden ist, d.h. kein Teil des Organismus mehr ist und damit seine Tätigkeiten, seine Regsamkeit, und letztlich sein Leben im Prozess des Verfaulens verschwindet. Das vom organisch gegliederten Körper abgetrennte Organ erregt Fäulnis und verfault, weil es *Un-Organ* geworden ist. Das Präfix ›Un‹ des Unorganischen gibt dabei die Negation der organischen Beziehung an, die es abtrennt von dieser, und die sich nur durch eine Negation dieser Negation – die das Verfaulen ist – aufheben lässt. Die Existenz des Unorganischen, wie des *Un-Organ*s muss aufgelöst werden, um die Negation der notwendig organischen Gliederung, das Moment der Desorganisation, aufzuheben. Auch der Arme, wie der Pöbel, ist durch sein Herausfallen aus der politisch-organischen Ordnung des Staates zum *Un-Organ* geworden. Hier zeigt sich erneut, dass die Bestimmungen, die Hegel für das Unorganische anführt, auch für den politischen Körper gelten. Denn die organische Gliederung des Begriffs selbst produziert diese Gleichsetzung. Deswegen kann auch Hegel beständig diese Analogie bemühen. Wenn ein Körper – sowohl der politische als auch der individuelle – sich nicht in fortwährender Tätigkeit stets erneut hervorbringt, nähert er sich strukturell dem Unorganischen an, das zu der eigenen Reproduktion nicht in der Lage ist.

Diese Perspektive erlaubt nun auch eine Bemerkung Hegels aus der *Rechtsphilosophie* zu verstehen, in der er einen Zusammenhang zwischen Fäulnis und Gewohnheit formuliert. Er bemerkt in der *Rechtsphilosophie*, dass allein durch den von Zeit zu Zeit in die Geschichte einbrechenden Krieg »die sittliche Gesundheit der Völker in ihrer Indifferenz gegen das Festwerden der endlichen Bestimmtheiten erhalten wird, wie die Bewegung der Winde die See vor der Fäulnis bewahrt [...].« Denn eine solche Fäulnis wäre unausweichlich, wenn »eine dauernde Ruhe [...] oder gar ein ewiger Friede« (HGPR, S. 493) eintreten würde. Dies ist keineswegs eine bloß metaphorische Rede, sondern ebenfalls eine strukturelle. Zwar gleicht der Krieg in metaphorischer Hinsicht dem Wind, der die staatliche See vor Prozessen des Ver-

hingegen »jene Vielheit an differenten subjektiven Trieben und Bedürfnissen« und objektiver Tätigkeiten, die nicht »restlos vereinheitlicht werden können«. Vgl. Steffen Schmidt, *Hegels System der Sittlichkeit*, Berlin 2006, S. 135 f.

¹⁶³ ›Septisch‹ leitet sich von griechisch *sepsis* (Fäulnis) her. In der gleichen etymologischen Abstammung stehen auch: *septos/septikos* (Fäulnis erregen) und *sepesthai* (faulen). Vgl. dazu ebenfalls den Eintrag zu ›septisch‹ in: Kluge, *Etymologisches Lexikon der deutschen Sprache*.

faulens und der Fäulnis bewahrt, jedoch verweist er so auch auf ein Moment geschichtlicher Tätigkeit, das dem politischen Verfaulungsprozess entgegenwirkt. Hegel thematisiert hier das Problem der Positivität der Gewohnheit in Begriffen der Fäulnis und des Verfaulens.¹⁶⁴ Damit ist gemeint, dass die Gewohnheit zu einem »Gesetzsein, Fixiertsein und damit zugleich [zu, F.R.] Erstarrung«¹⁶⁵ führen kann. Dies kann geschehen, wenn es zu einer Hypostasierung der einen Seite der Gewohnheit, der mechanischen Wiederholung kommt. Denn die Gewohnheit kann, wenn sie die Seite der allgemeiner werdenden Verwirklichung der Freiheit der bloß mechanischen Reproduktion unterordnet, »zu einem Tod des politischen Lebens«¹⁶⁶ führen. Bloße Wiederholung führt in den Tod und in der Folge tritt Fäulnis ein. Die Gewohnheit kann in einer Weise positiv werden, dass sie »das unsichtbar macht, worauf unsere ganze Existenz beruht.« (HGPR, S. 414) Dies kann schließlich dazu führen, dass »die Fülle und Tiefe des Zwecks nicht mehr zur Sprache zu kommen braucht [...], so ist es eine interesselose, unlebendige Existenz [...] – eine politische Nullität und Langeweile« (HVPG, S. 100) geworden.

Hier zeigt sich erneut, was die Reduktion auf die Seite der bloßen Wiederholung der Gewohnheit bei den Armen bedeutet: Sie werden eine politische Nullität und verfaulen deswegen. Hegel teilt diese Diagnose explizit. Nicht allein erregt die Abtrennung eines Organs vom Organismus Fäulnis, sondern ebenso kann der Organismus sich in eine tote Existenz verwandeln, wenn er sich allein der mechanischen Seite der Gewohnheit überantwortet. Dies stellt die Gefahr dar, die der Gewohnheit durch das Moment der mechanischen Wiederholung inne wohnt, und gibt zugleich den Index einer spezifischen Form der Zeitlichkeit an, die mit der Gewohnheit verbunden ist. Denn wird die Gewohnheit positiv, handelt es sich um »ein Leben, das gleichsam [...] in Verwesung aufgelöst ist.« (HENZ 2, S. 364)

Aufgrund der organischen Gliederung des Begriffs gilt für den menschlichen Organismus das gleiche wie für den staatlichen: »wenn er sich ganz im Leben eingewohnt hat, geistig und physisch stumpf geworden ist und der Gegensatz von subjektiven Bewußtsein und geistiger Tätigkeit verschwunden ist« (HGPR, S. 302), dann geht dieser zugrunde. So wie der individuelle menschliche Organismus eine ihm spezifische Zeit hat – Jugend, Adoleszenz, Reife, Alter – untersteht auch der politisch-staatliche Organismus dieser entwicklungsgeschichtlichen Abfolge. Wie

¹⁶⁴ Man kann vor diesem Hintergrund Slavoj Žižeks Bemerkung nur zustimmen, dass Hegel deswegen an dieser Stelle auf der strukturellen »Notwendigkeit des Krieges besteht, der von Zeit zu Zeit, dem Subjekt gestatten muss, wieder den Geschmackssinn für die abstrakte Negativität zu finden und seine vollständige Versunkenheit in die konkrete Totalität der gesellschaftlichen Substanz qua seiner ›zweiten Natur‹ abzuschütteln [...].« Žižek, *Die Tücke des Subjekts*, S. 112 f. Die Frage der Kriegsglorifizierung gehört zur Kategorie der »Hegel Myths and Legends«. Ich verweise auf eine Konstellation von Texten in: Jon Stewart (Hg.), *The Hegel Myths and Legends*, Evanston 1996.

¹⁶⁵ Arseni Gulyga, *Georg Wilhelm Friedrich Hegel*, Leipzig 1980, S. 31.

¹⁶⁶ Won, *Hegels Begriff der politischen Gesinnung*, S. 97.

der menschliche wird der politische Körper »durch die Gewohnheit des geistigen Lebens, ebenso wie durch das Sichabstumpfen der Tätigkeit seines physischen Organismus zum Greise« und »lebt ohne bestimmte Interessen, da [...] ihm die Zukunft überhaupt nichts Neues zu versprechen scheint [...].« (HENZ 3, S. 86)

Sobald die Verwirklichung der Freiheit in einer bestimmten Weise objektiv wird – sobald sich die angelegten Möglichkeiten verwirklicht haben¹⁶⁷ –, stumpft die Tätigkeit der Verwirklichung ab und die bloße mechanische, unbewusste Wiederholung erhält den Primat. Dann bedarf es der höheren *Gewohnheit des Lebens*, um diese Negation wieder aufzuheben. Wenn in der Entwicklung des sittlichen Lebens durch die mechanische Wiederholung des Gegebenen und gleichzeitig durch den Verlust der schöpferischen Vitalität dieser Status erreicht ist, bedarf es jedoch auf der politisch-staatlichen Ebene eines zusätzlichen Moments, um die unlebendige politische Existenz in die Auflösung zu überführen und sie in das organische Vorschreiten der geschichtlichen Bewegung aufzuheben. Um dasjenige Resultat, das der Verfaulungsprozess bei abgetrennten Organen produziert, auf staatlichem Niveau hervorzubringen, bedarf es eines (geschichtlichen) Vollstreckungsgehilfen.¹⁶⁸ Es bedarf des Krieges. Er ist die notwendige *Gewohnheit der Geschichte*, die die faul gewordene politische Existenz, die politischen Nullitäten in die Auflösung überführt und damit den letzten Schritt eines Prozesses vollzieht, dessen Ende bereits beschlossen war. »Gewaltsamen Todes kann ein Volk nur sterben, wenn es natürlich tot in sich geworden« (HVP, S. 101) ist. So vermag das von Fäulnis heimgesuchte politische Leben, wie das Unorganische überhaupt, die tätige Wiederherstellung im Kampf mit der Äußerlichkeit nicht zu bestehen und geht in die (geschichtliche) Auflösung über.

Bloße Wiederholung produziert Unorganisches und dessen Ausdruck ist das Septische. Dies kann auch Hegels Bemerkung verdeutlichen, die sich genau auf diesen Prozess des Positivwerdens der Gewohnheit bezieht: »Der Mensch stirbt auch aus Gewohnheit [...], denn tätig ist der Mensch nur, insofern er etwas nicht erreicht hat und sich in Beziehung darauf produzieren und geltend machen will.« (HGPR, S. 302) Wiederholt der Mensch allein mechanisch das ihm zur Gewohnheit gewordene, so tritt eine Devitalisierung des Lebens ein, die bis zum Tod, bis zum Unorganisch-Werden des Lebens führt, an dessen Ende die Fäulnis und das Verfaulen stehen. Beide treten ein, sobald es ein nicht angemessenes Verhältnis zwischen Begriff und Realität gibt. Diese Nichtangemessenheit kann ihren Grund sowohl einerseits in der widernatürlichen Abtrennung – eines Organs vom Orga-

¹⁶⁷ Hegel beschreibt dies wie folgt: »durch dies vollendete Ausgebildetsein seiner Tätigkeit *erlischt* die Lebendigkeit derselben.« Ebd., S. 85. An dieser Stelle taucht – durch das Wort »vollendet« – ein eigentümlicher aristotelischer Rest in Hegels Bestimmung auf.

¹⁶⁸ Der frühe Hegel schreibt bereits: »Der Verwesung nahes Leben kann nur durch das gewaltsamste Verfahren reorganisiert werden.« G.W.F. Hegel, *Die Verfassung Deutschlands*, in: ders., *Werke*, Bd. 1., S. 461–582, hier: S. 555.

nismus – haben als auch andererseits Produkt der Gewohnheit, als bloßer Wiederholung sein, was der Grund für die Natürlichkeit des Todes ist. Die *Gefahr des Unorganischen* ist ein entscheidendes Moment des Faulheitsproblems. Deswegen formuliert Hegel eine klare Maxime für den politischen Körper: »[I]n ihm soll sich kein Moment als eine *unorganische* Menge zeigen.« (HGPR, S. 473, Hervorhebung F.R.) Dass diese Maxime kein Imperativ ist und sein kann, wie das Verb »sollen« anzeigt, zeigt sich, da sie sich aufgrund der ausgeführten Logik keineswegs universalisieren lässt. Wie Gans zu Recht bemerkt: »Staaten sind Individuen mit etwas längerem Leben, die aber auch am Ende fallen, im Kampf der Weltgeschichte untergehen müssen. Sie sind Flüsse, die sich in das Meer der Geschichte, das letzte Objektive der wirklichen Welt ergießen.«¹⁶⁹

Ein jeder Staat hat seine Zeit. Ein jeder Staat wird umschlagen in eine politische Nullität, deren Existenz durch die Gewohnheit der Geschichte aufgelöst werden wird. Erinnert man sich an das dialektische Bestimmungsverhältnis – das Organ bestimmt den Organismus und dieser zugleich das Organ¹⁷⁰ – wird eine weitere Pointierung deutlich. Wie Hegel schon 1802 klar formuliert: »[D]ie Sittlichkeit des Einzelnen ist ein Pulsschlag des ganzen Systems, und selbst das ganze System.«¹⁷¹ Ein Organ, das nicht in diesem organischen Verbund mit dem Organismus steht, produziert kein Problem, denn da es vom Organismus und von seinem Begriff abgetrennt ist, verfault es. Wenn aber *im* politischen Körper etwas Unorganisches auftritt, ein *Un-Organ*, dann ist es zugleich von ihm abgetrennt und weiterhin Teil von ihm. Bislang galten sowohl Arme als auch der Pöbel als *Un-Organ*. Aber es ist entscheidend, die Abtrennung von der Gesellschaft, die die Armut impliziert und die Abtrennung von allen Bestimmungen, die der Pöbel impliziert, voneinander zu scheiden: Die Armut steht in einem unorganischen Verhältnis zum Staat und ihrem eigenen Begriff, da sie sich unwillkürlich durch die Bewegung der bürgerlich-ökonomischen Dynamik auf die bloß mechanisch wiederholende Seite der Gewohnheit reduziert findet. Dies induziert einen Prozess des Verfaulens der alle Bestimmungen und die Existenz der Armen auflöst. Der Pöbel als *Un-Organ* emergiert am Ende des Verfaulungsprozesses.

Der Pöbel ist eine verfaulte, verweste, d.h. er ist keine Existenz. Zugleich hat sich durch die *Logik der doppelten Latenz* gezeigt, dass mit dem Pöbel zugleich die Einsicht verbunden ist, dass er »vor« dem Verfaulungsprozess latent in allen Elementen vorhanden ist. Für den Armen als *Un-Organ* gilt, was für das Unorganische in der angeführten Logik immer gilt: Es verfault und löst sich auf. So wird die

¹⁶⁹ Eduard Gans, *Naturrecht und Universalgeschichte. Vorlesungen nach G.W.F. Hegel*, hg. und eingeleitet von Johann Braun, Tübingen 2005, S. 204.

¹⁷⁰ Aufgrund dieses wechselseitigen Bestimmungsverhältnisses spricht Hegel auch vom (Staat als) »inwendigen Organismus«. Vgl. HGPR, S. 404.

¹⁷¹ Hegel, *Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts*, S. 467. Siehe auch: HVORL 3, S. 726.

implizierte Negation negiert und aufgehoben. Armut bedeutet, dass ein *un*-organisches Verhältnis, ein Verhältnis der Negation zum eigenen Begriff und zum Organismus besteht. Pöbel bedeutet, dass es sowohl ein unorganisches als auch ein organisches Verhältnis zum Begriff gibt. Denn er erscheint an der Stelle, an der die Negation des organischen Verhältnisses bereits negiert und damit aufgehoben sein sollte. Diese Doppelung gibt den terminologischen Gebrauch an, den ich im Folgenden vom Begriff des *Un-Organ*¹⁷² machen werde. Entweder ist das Organ im Körper und ist ein den Organismus bestimmendes Organ oder es ist abgetrennt, daher kein Organ und determiniert daher nicht länger den Organismus. Das *Un-Organ* markiert die Position einer *eigentümlichen ›Negation‹* eines Organs, die zugleich von innen her, positiv, den Organismus bestimmt und in dieser Bestimmung keine Negation des Organischen als solchem sein kann, da diese es außerhalb des Organismus setzen würde. Das *Un-Organ* ist zugleich: innerhalb und außerhalb, abgetrennt und *un-organischer* Teil. Es ist weder nicht organisch (wie noch die Armut oder die abgeschlagene Hand), noch *organisch* (wie ein normal eingebundenes Organ), sondern *un-organisch* (wie der Pöbel). Das abgetrennte Organ, das im Organismus insistiert, bestimmt weiterhin und zwar auf ihn schädigende Weise den Organismus. Eine unorganische Menge im politischen Körper ist abgetrennt von diesem und schadet ihm zugleich als unorganischer Teil desselben. Daher kann Hegel folgern, dass »eine Macht oder Tätigkeit im Staate [...] nie in formloser, unorganischer Gestalt, d.i. aus dem Prinzip der Vielheit und der Menge erscheinen und handeln« (HENZ 3, S. 343) darf.

Der politische Körper ist ansonsten von der Gefahr bedroht, unorganisch zu werden und letztlich in seine Auflösung überzugehen. Denn: »Was die Einheit des Logisch-Vernünftigen desorganisiert, desorganisiert ebenso die Wirklichkeit.« (HENZ 3, S. 358) In der *Rechtsphilosophie* bekommt der Gehalt dieser Formulierung einen konkreteren Inhalt, wenn Hegel diagnostiziert: »Heiligkeit der Ehe und die Ehre in der Korporation sind die zwei Momente, um welche sich die Desorganisation der bürgerlichen Gesellschaft dreht.« (HGPR, S. 396) Die bürgerliche Gesellschaft – ausdrücklich nicht der Staat – ist an zwei Stellen von der Desorganisation, vom Unorganisch-Werden, bedroht: der Ehe und der Ehre. Damit ist gemeint: Die bürgerliche Gesellschaft drängt aufgrund ihrer Bedürfnislogik selbst dahin, Desorganisation hervorzubringen, die durch die Ehe und die Korporation und durch die mit ihr verbundene Ehre der jeweiligen Einzelnen kompensiert wer-

¹⁷² Damit spielt der Begriff auf die von Žižek angeführte kantische Unterscheidung dreier Urteilsformen (positives, negatives und unendliches Urteil) an. Spricht das positive Urteil einem Subjekt ein Prädikat zu (*X ist tot*), so verfährt das negative Urteil über die Aberkennung eines Prädikats und lässt sich logisch in ein positives Urteil umschreiben (*X ist nicht tot; X lebt*). Das unendliche Urteil hingegen spricht einem Subjekt ein Nicht-Prädikat zu (*X ist untot*) und erschließt damit einen Bereich, der die zugrunde liegende Unterscheidung unterminiert. Vgl. dazu: Slavoj Žižek, *Die politische Suspension des Ethischen*, Frankfurt a. M. 2005, S. 49 und v.a. die brillanten Untersuchungen von: Jan Völker, *Ästhetik der Lebendigkeit. Kants dritte Kritik*, München 2011.

den. Die Korporation und die Ehe bezeichnen die Institutionen, die die Bedrohungen der bürgerlich-gesellschaftlichen Dynamik aufheben und in die Sittlichkeit des Staates überführen. Ohne sie würde diese eine Sphäre des Staates, die Hegel auch das »Nervensystem« nennt, in dem die Familie als »Sensibilität« erscheint und die bürgerliche Gesellschaft als »Irretabilität« (HGPR, S. 411) ihre Eingliederung findet, ein unorganisches Ensemble. Aber Armut ist ein Produkt der bürgerlich-gesellschaftlichen Dynamik und gebiert ein Problem, das sich nicht mehr durch die Ehe und die Korporation kompensieren lässt. Der Pöbel gibt zumindest für die bürgerliche Gesellschaft die Gefahr der unorganischen Menge, der Desorganisation an. Er wirkt inmitten der bürgerlichen Gesellschaft wie ein *Un-Organ*, das nicht länger durch die kompensatorischen Effekte der Korporation und der Ehe rückversittlicht werden kann.

Mitten in der bürgerlichen Gesellschaft hat ein unorganisches *Ver-Wesen* statt, das zugleich nicht mehr durch die Institutionen ausgeräumt werden kann, die »*das Sittliche* als ein Immanentes in die bürgerliche Gesellschaft« (HGPR, S. 393) zurückkehren lassen und den Ort des dialektischen Übergangs zum Staat angeben. Der Pöbel erscheint genau dort als *Un-Organ*, als *Ver-Wesen*. Sind diese Institutionen in ihrer Wirkung aber suspendiert und eingeschränkt, wird »mein besonderer Zweck« nicht »identisch mit dem Allgemeinen« und so »steht der Staat in der Luft.« (HGPR, S. 412) Gegen das Verfaulen und die Fäulnis, die aus der Wesenlosigkeit und dem unangemessenen Verhältnis von Begriff und Realität entstehen, hilft allein die vernünftige Tätigkeit, deren institutionellen Ort hier die Korporation angibt. Allein die vernünftige Tätigkeit vermag die Prozesse der Zerstörung immer wieder zu durchbrechen, indem sie zwischen dem je besonderen Wohl und dem Allgemeinen vermittelt. Eine beständige Wiederherstellung in der Auflösung. Deswegen kann Hegel auch den Stand, dessen Teilhabe zur Korporation führt, ein »*vermittelndes Organ*« (HGPR, S. 471) nennen. Die Standespartizipation, die dem Armen wie dem Pöbel abgeht, sorgt dafür, dass es im Staat »wie mit dem Leben im organischen Körper« ist: »es gibt nur ein Leben in allen Punkten, und es ist kein Widerstand dagegen. Getrennt davon ist jeder Punkt tot.« (HGPR, S. 441)

Der Pöbel lässt sich aber – außer er würde zum Verbrecher – in kein organisches Verhältnis zu den staatlichen Institutionen eintragen. Aber: »[e]s ist die Natur des Organismus, daß, wenn nicht alle Teile zur Identität übergehen, wenn sich einer als selbständig setzt, alle zugrunde gehen müssen.« Deswegen passt auch auf den staatlich-politischen Organismus die »Fabel vom Magen und den übrigen Gliedern« (HGPR, S. 415) und der *un-organische* Pöbel gibt eine nicht zu bändigende Schwierigkeit an. Denn nicht organisch mit dem Staat und seinen übrigen Gliedern verbunden zu sein, bedeutet nicht »in die Totalität aufgenommen« (HGPR, S. 472) zu sein und wie Hegel deutlich vermerkt: »So in die Organisation des Ganzen nicht aufgenommen und in ihm nicht versöhnt, zeigt sich deswegen die [...] Besonderheit, weil sie als wesentliches Moment gleichfalls hervortritt, als Feindseliges, als Verderben der gesellschaftlichen Ordnung [...].« (HGPR, S. 358) Es entsteht die

Gefahr einer »bloß massenhaften Gewalt gegen den organischen Staat« (HGPR, S. 472); eine Gefahr für den politischen Organismus *im* Organismus selbst. Doch ließe sich nicht vermuten, dass der Pöbel, weil er ein *Ver-Wesen*, weil er ein *Un-Organ* bezeichnet, in seiner Existenz gänzlich verschwindet und somit in der dialektischen Bewegung seine Aufhebung findet? Würde ihm nicht bloß diejenige »Rekrimation«¹⁷³ widerfahren, die – so Hegel – sich notwendig aus seinem bloß negativen Standpunkt ergibt?

Ich möchte hier der These nachgehen, dass Verfaulen und Fäulnis (der Armen) zur gänzlichen Auflösung der Existenz führen, die Faulheit des Pöbels jedoch einen Zustand beschreibt, der in noch zu bestimmender Weise »nach« – und dennoch zugleich *logisch* »vor« – diesem Auflösungsprozess statthat. Anders gesagt: Die Faulheit des Pöbels beschreibt einen ›Zustand‹, der ›etwas‹ betrifft, dessen Existenz gänzlich aufgelöst ist, und das zugleich als Faules dennoch *en permanence* vorhanden ist und bleibt. Lässt sich erstens festhalten, dass das Verfaulen, das Faul-Werden den *objektiven Prozess* der Genese des Pöbels – Faulheit als *eine* seiner Quellen – beschreibt, dann bezeichnet die mit der Armut sich verknüpfende Gesinnung seine *subjektive Genese*. Allein in der Verbindung beider Komponenten lässt sich rekonstruieren, in welcher Weise sich das Faulheitsproblem genau stellt. Hegels selbst fragt in diese Richtung: »Wie kann aber etwas vorhanden sein, das doch nicht existiert?«¹⁷⁴

Zunächst erscheint die Armut als Unangemessenheit von Begriff und Realität, die Hegel mit Verweis auf die Logik des Verfaulens treffend als Elend beschreibt: »Entspricht der Körper nicht der Seele, so ist es eben etwas Elendes.« (HGPR, S. 30) Elend bezeichnet diese Nichtentsprechung. Das Elend, das die Armut ist, gibt dabei nicht eine Nichtentsprechung von Körper und Seele, sondern grundsätzlicher von Begriff und Realität an. Diese Logik des Elends lässt sich als ein spezifizierender Zusatz zur Logik der Armut und des Verfaulens beschreiben. Man kann in dieser Hinsicht schließen, dass Armut konstitutiv zu Elend führt, da der Körper der Armen nicht der tätigen Seele entspricht; da ihnen verunmöglicht wird, tätig zu sein.

¹⁷³ HGPR, S. 470. Dass Hegel den Pöbel als zugleich faul und böse, aufgrund des vom ihm eingenommenen »Standpunkt[es] des Negativen überhaupt« (ebd.) brandmarkt, verbindet ihn an dieser eigentümlichen Stelle mit Kant. Adorno hat zu Kant bemerkt, dass dieser »das Arbeitsethos der bürgerlichen Gesellschaft [...] zu einer eigenen höchsten philosophischen Norm gemacht« habe und daher »das radikal Böse bei ihm eigentlich gar nichts anderes ist, ja man müsste fast sagen, als die Faulheit [...]«. Theodor W. Adorno, *Probleme der Moralphilosophie* (1963), hg. von Thomas Schröder, in: ders., *Nachgelassene Schriften*, Abteilung IV: Vorlesungen, Bd. 10, hg. vom Theodor W. Adorno Archiv, Frankfurt a. M. 1996, S. 195.

¹⁷⁴ HENZ 2, S. 193. Hegel versucht an dieser Stelle die Vertreter der physikalischen Theorie latenter Wärme zu desavouieren. Einen ersten Kommentar dieser Frage Hegels habe ich zu formulieren versucht, in: Frank Ruda, »Namenlosigkeit. Von nichts zu Nichts oder vom Pöbel zum Proletariat«, in: Stefanie Dieckmann/Thomas Khurana (Hg.) *Latenz. 40 Annäherungen an einen Begriff*, Berlin 2007, S. 158–163.

Das Elend ist damit auch immer ein (körperlicher) Effekt der Untätigkeit. Dieses Elendige jedoch als Heiliges auszugeben, beschreibt die fauligen Strukturen der Kirche im Mittelalter vor der Reformation. In der Kirche »wurde nun die *Armut*, die Trägheit und Untätigkeit als höher gestellt und das Unsittliche so zum Heiligen geweiht.« (HVPG, S. 457) Hegel insistiert demgegenüber, unter Hinweis auf die Reformation, darauf, dass es zur Ehre des Individuums gehört, gerade durch Arbeit seine eigene Subsistenz zu besorgen. Denn »Tätigkeit, Beweglichkeit bekunden gerade die höhere Idealität des Lebens« (HVÄ 1, S. 248) wie es in der *Ästhetik* heißt. Ist aber der Pöbel gerade dadurch ausgezeichnet, dass er ein *Recht ohne Recht* in Anspruch zu nehmen sucht, dass ihn jenseits des vernünftigen Tätigkeitszusammenhangs stellt, dann lässt er sich in gewisser Nähe zu demjenigen Lebewesen verstehen, von dem Hegel ausführt, dass es »sich nur mühsam schleppt und dessen ganzer Habitus die Unfähigkeit zu rascher Bewegung und Tätigkeit dartut« und eben »durch diese schläfrige Trägheit missfällt« (ebd.): dem *Faultier*. Verweist der ganze Habitus des Faultieres auf die Unfähigkeit zu Bewegung und Tätigkeit und schreckt es ästhetisch aufgrund seiner schläfrigen Trägheit ab, dann lässt sich dies als weiterer Ausgangspunkt einer Lektüre des Pöbelproblems nehmen. So kann das Faultier hier im doppelten Sinn als Paradigma dienen: Es ist ein Tier und in Bezug auf den Menschen privativ (es erfährt die eigene Begrenztheit, die durch die äußerliche Bestimmtheit seines Willens durch Instinkte und Triebe, nicht als Begrenztheit und verharret in dieser) und unter den Tieren stellt es dasjenige dar, das aufgrund der Trägheit und der Unfähigkeit zu rascher Bewegung missfällt. Es ist daher des Weiteren auch im Bezug auf die Tiere privativ. Das Faultier lässt sich als Paradigma einer Privationsfigur lesen.

Der Pöbel ist faul, da im Armen eine Nichtangemessenheit von Begriff und Realität besteht, die diesen verfaulen lässt. Der Arme als »Faulenzer« (HVPG, S. 503) wird am Ende des Verfaulungsprozesses, wenn die eigentümliche Gesinnung hinzukommt, zum Pöbel. Wenn der Pöbel nun eine gänzlich aufgelöste, da verfaulte Existenz ist, dann bedeutet dies, dass er nicht mehr aufgrund seiner schläfrigen Trägheit missfällt, sondern dadurch, dass er überhaupt nicht mehr tätig ist, da er alle Merkmale des Existierenden verloren hat. Der Pöbel verliert die Gewohnheit, tätig zu sein und das bedeutet, er ist das *absolut Träge*, die gänzlich verfaulte und aufgelöste Existenz. Die Trägheit des Pöbels ist damit noch radikaler als die des Faultiers.

Das hier diskutierte Problem hat folgende Logik: In der Bewegung der bürgerlichen Gesellschaft wird ein Mangel hervorgebracht. Dieser Mangel ist zunächst vollkommen äußerlich, ein objektiver Mangel. Die Armen verlieren allen äußerlichen Besitz, zugleich aber ist die Armut kein Produkt eines individuellen Verschuldens. Dieser äußerliche, objektive Mangel bedeutet, dass es sich an dieser Stelle um eine Negation handelt: um eine Negation des Eigentums und der Möglichkeit in den Vermittlungszusammenhang der bürgerlichen Gesellschaft einzutreten. Darüber aber vertieft sich die Negation zu einer des organischen Angebundenseins und

der organischen Integration. Armut ist Negation, insofern sie immer auch ein inadäquates Verhältnis von Begriff und Realität bezeichnet: eine Negation der ideellen und notwendig organischen Gliederung des Begriffs. Deswegen verfaulen die Armen und lösen sich auf; sie sterben letztlich nach dem politischen Tod, der sie aus den Repräsentationsverhältnissen des Staates fallen lässt, einen sozialen – einen existenziellen – Tod. Erstaunlicherweise emergiert der Pöbel allererst ›nach‹ diesem Verfaulungsprozess. Der Pöbel ist der Name für das, was ›nach‹ der Negation der Negation an – eigentlich bereits verschwundener – Negativität eigentümlich vorhanden ist. Der Pöbel emergiert an einer Stelle, an der eigentlich bereits die Aufhebung der Negation der Armut, die Negation der Negation statt gehabt hat (oder: haben müsste) und die Negativität in die ›Positivität‹ der Aufhebung überführt ist. Man kann daraus folgern, dass der Pöbel eine Stelle markiert, in der eine eigentümliche Positivität der Negativität aufscheint – eine vorhandene, insistierende In-Existenz. Diese Positivität ergibt sich aus der Hegel'schen Logik des Pöbels, auch wenn Hegel beständig darauf beharrt, dass der Pöbel »den Standpunkt des Negativen überhaupt« (HGPR, S. 470) markiert und sich rein privativ oder als bloß abstrakte Negation der Bestimmungen verstehen ließe.

Für Hegel ist, das kann man an dieser Stelle anführen, »diese Unbestimmtheit selbst nur eine Negation gegen das Bestimmte [...]«. (HGPR, S. 54) Er schreckt – so möchte ich behaupten – vor seiner eigenen Einsicht zurück.¹⁷⁵ Denn am Pöbel erscheint ein *anderer Begriff der Unbestimmtheit*, der sich nicht mehr in der Form der Negation einer Bestimmung, eines Bestimmten, verstehen lässt. Kann man aber sagen, dass der Hegel'sche Begriff der Bestimmung immer bedeutet *Bestimmung zu*, da für ihn – mit Spinoza formuliert – gilt, dass *omnis determinatio est negatio*¹⁷⁶, dann bedeutet dies auch, dass »jede Bestimmung Verendlichung« ist, was wiederum »heißt ›Enden-Müssen‹, Über-sich-Hinaus-Gehen, aber nicht ins Nichts, sondern gemäß der bestimmten Negation ins höhere, konkrete Allgemeine [...]«. ¹⁷⁷ Nach der Negation der Negation ist aber im/am Pöbel etwas vorhanden, was weder Negation noch ›etwas‹ oder aufgehoben ist. Vielmehr handelt es sich um ein Über-Sich-Hinaus-Gehen in die Leere der Bestimmungen. Diese Stelle zeichnet den zweiten Typus der Faulheit – die Faulheit des Pöbels – aus.¹⁷⁸ Aber welche Faulheit ist nach dem Verfaulen und der gänzlichen Auflösung der Existenz?

¹⁷⁵ Man kann sagen, dass an dieser Stelle etwas aufscheint, was die Struktur der Hegel'schen Dialektik, oder anders: die »strukturelle Dialektik« Hegels an ihre Grenze treibt. Der Terminus der strukturalen Dialektik bezeichnet ein dialektisches Denken, welches allein eine Form des Widerspruchs kennt, die der bestimmten Negation. Vgl. dazu: Badiou, *Théorie du sujet*, S. 71–91.

¹⁷⁶ Vgl. HWL 1, S. 121.

¹⁷⁷ Herbert Schnädelbach, *Hegels praktische Philosophie. Ein Kommentar der Texte in der Reihenfolge ihrer Entstehung*, Frankfurt a. M. 2000, S. 228 f.

¹⁷⁸ Meine Lektüre hat in manchen Hinsichten eine Nähe zu der von George Bataille. Dieser hat an einer von Agamben aufgearbeiteten Briefstelle für ein ähnliches Verhältnis den Begriff der ›Negativität ohne Beschäftigung‹ verwendet. »Wenn die Tätigkeit (das ›Tun‹) – wie Hegel sagt – die

Eine Faulheit, die keine Faulheit von etwas Existierendem mehr sein kann. Eine Faulheit von etwas, das gänzlich aufgelöst, in-existent ist. Man kann hier die bisherigen Elemente der Untersuchung versammeln. Denn es stellt sich auch die Frage nach dem subjektiven, innerlichen Korrelat der äußerlichen, objektiven Unangemessenheit von Realität und Begriff. Zunächst kann es so erscheinen als würde der Pöbel damit unter die Bestimmung fallen, die Hegel in der *Rechtsphilosophie* von der Trägheit des Willens gibt:

»Ein Wille der nichts beschließt, ist kein wirklicher Wille; der Charakterlose kommt nie zum Beschließen. [...] Ein solches Gemüt ist ein totes, wenn es auch ein schönes sein will. [...] Durch das Beschließen allein tritt der Mensch in die Wirklichkeit, wie sauer es ihm auch wird, denn die Trägheit will aus dem Brüten in sich nicht hinausgehen, in der sie sich eine allgemeine Möglichkeit beibehält. Aber Möglichkeit ist noch nicht Wirklichkeit.«¹⁷⁹

Die Trägheit ist – als Trägheit des Willens – weiterhin – wenn auch nur als Möglichkeit vorhandene – Freiheit des Subjekts. Denn es liegt in der Freiheit des Subjekts »sich in Trägheit auf dem Standpunkt der Unwahrheit gehenzulassen [...]« (HVR 1, S. 14) Die Trägheit ist die eines freien Willens, der von aller Wirklichkeit abstrahiert, da er jede Bestimmung als Aufgabe seiner Freiheit versteht. Hegels Kritik ist eindeutig: Die Abstraktion von der Wirklichkeit und das Verharren auf dem Standpunkt der reinen Möglichkeit zeichnet den trägen Willen als zur Handlung unfähigen Willen aus. Der träge Wille ist ein freier Wille, der sich selbst mit der bloßen Möglichkeit der Freiheit beschränkt und in dieser Beschränkung unfreier Wille wird. Denn sein Verharren in der reinen Möglichkeit der Bestimmung lässt ihn selbst *als unbestimmten bestimmt* sein. Die Möglichkeit des trägen Willens, die er selbst als absolute wahrnimmt, ist somit eine *Möglichkeit ohne Möglichkeit* der Realisierung. Das »träge Wesen« ist das »Extrem des abstrakten Ansichsein« (HPHÄ, S. 380) des Willens. Trägheit bedeutet Abstraktion. Dem trägen Willen entspricht daher auch das tote Gemüt, da es ihm nicht behagt, »aus unterschiedloser Unbestimmtheit zur *Unterscheidung, Bestimmen und Setzen* einer Bestimmtheit als eines Inhalts und Gegenstands« (HGPR, S. 52) zu gelangen. Trifft nun dieses Urteil auch den Pöbel? Ein träger Wille wäre dem Begriff des freien Willens nicht gemäß und würde schließlich verfaulen. Aber der Arme entschließt

Negativität ist, so möchte man wissen, ob die Negativität desjenigen, der »nichts mehr zu tun hat«, verschwindet oder als »Negativität ohne Beschäftigung« bestehen bleibt. [...] (ich kann mich nicht genauer fassen). Ich anerkenne, dass Hegel diese Möglichkeit vorgesehen hat, er hat sich aber nicht ans Ende des Prozesses gestellt, den er beschrieben hat.« Zitiert nach: Giorgio Agamben, *Das Offene. Der Mensch und das Tier*, Frankfurt a. M. 2003, S. 17.

¹⁷⁹ HGPR, S. 64 f. Dieser Rede entspricht Hegels Rede, dass man aus der »Nacht der Möglichkeit in den Tag der Gegenwart« zu treten habe. (GHPHÄ, S. 299)

sich nicht selber zur Armut; er ist nicht mehr der vorreformatorische vermeintlich heilige Arme, dem die Askese und die Besitzlosigkeit das höchste Gut ist. Armut in der bürgerlichen Gesellschaft bestimmt Hegel in der Weise, dass dem Armen alle Vorteile, alle Realisierungsmöglichkeiten seiner Freiheit genommen sind, zugleich aber alle Bedürfnisse der bürgerlichen Gesellschaft erhalten bleiben. *Er will, aber kann nicht*. Es lässt sich schließen, dass der Arme aufgrund dieser Unmöglichkeit auch innerlich träge wird, sein Wille die äußerliche Realisierungsverhinderung reflektiert.

Würde die Trägheit ein (innerliches) Willensanalogon zur (äußerlichen) Armut darstellen, dann müsste dies bedeuten, dass die bürgerliche Gesellschaft die Unmöglichkeit, gesellschaftlich tätig zu sein, produziert. Die ökonomische Bewegung der bürgerlichen Gesellschaft produziert – zunächst äußerliche, dann innerliche – Trägheit und stimmt in der Folge das bürgerliche Klagegedicht über diese an. Armut ist – folgt man dieser Intuition – eine zunächst objektiv und äußerlich hervorgebrachte Trägheit, die sich dann in der Willensträgheit des Armen reflektiert. Der Wille des Armen ist damit nicht *per definitionem* träger Wille. Vielmehr ist der Wille der Armen ein Wille, dem aufgrund der äußerlich produzierten Armut (= Trägheit), keine Möglichkeit der Tätigkeit mehr bleibt, und der aus diesem Grund träge ist oder wird. Damit verändert sich aber die Hegelsche Bestimmung des trägen Willens. Denn ist der träge Wille aufgrund seiner eigenen Abstraktion von allen Bestimmungen ein selbstverschuldet begrenzter Wille, liegt in der Armut die Sache anders. Der träge Wille der Armen ist der objektiven Unmöglichkeit des Beschließens, Bestimmens, usw. geschuldet, die sich selbst durch die unverschuldete Armut ergibt. Sein Absehen von allen äußerlichen Bestimmungen ist kein Verharren auf der reinen und absolut innerlichen Möglichkeit, sondern ist selber eine Bestimmung, die – durch die ökonomische Bewegung der bürgerlichen Gesellschaft – äußerlich hervorgebracht wurde. Der träge Wille der Armen, der in der abstrakten Innerlichkeit verharret, ist schon immer ein Wille, der unter der äußerlichen Determination der Armut steht und nur deswegen in die innerliche Trägheit zurückfällt. Zugleich muss man betonen, dass die Nichtangemessenheit von Begriff und Realität, die in der Armut statt hat – die sich als träger Wille verstehen lässt –, alle Existenzbestimmungen verschwinden lässt. Damit ist auch gesagt, dass noch der (träge) Wille sich im Verfaulungsprozess auflöst. Der Pöbel ist das Resultat dieses Verfaulungsprozesses und daher kann man sagen, dass sich alle seine Existenzbestimmungen aufgelöst haben, auch die des Willens, zumindest des freien Willens.

Eric Weil, der die Reichweite dieses Problems erkannt hat, markiert zu Recht, dass der Pöbel »nicht *will*, er kann nicht *wollen*; denn, und dies kommt aufs Gleiche raus, er ist ohne Vernunft.«¹⁸⁰ Zu den Bestimmungen der Existenz im

¹⁸⁰ Eric Weil, *Hegel et l'Etat. Cinq conférences suivies de Marx et la philosophie du droit*, Paris 1994, S. 96. Übersetzung F.R.

Hegel'schen Staat gehört aber als eine entscheidende, die der Verwirklichung der Freiheit, die ihren Ursprung und Grund im freien Willen findet. Bestimmt man Armut als Trägheit des Willens, führt die Analyse zu folgender Konstellation: Der Pöbel erscheint logisch ›nach‹ der Willensträgheit, als Produkt des die Trägheit heimsuchenden Auflösungs-geschehens. Löst sich noch diese Existenzbestimmung auf, dann löst sich auch das auf, was diese Existenz allererst bestimmt hat: der freie Wille, der in der Trägheit seinem Begriff nicht gemäß war. Der Pöbel verharrt nicht in der Position einer bloßen Möglichkeit ohne Wirklichkeit, sondern noch diese Möglichkeit zur Verwirklichung hat sich aufgelöst. Der Pöbel ist die Unmöglichkeit des Hegel'schen Begriffs des freien Willens. Der Pöbel ist folglich nicht der träge Wille, denn auch der träge Wille ist eine Bestimmung einer Existenz, der des trägen und toten Gemüts. Daher kann man sagen, dass der Pöbel träger ist als der träge Wille, da sich noch der Wille im Verfaulungsprozess aufgelöst hat. Oder anders: Besitzt der träge Wille noch die Möglichkeit der Verwirklichung der Freiheit, so lässt sich sagen, dass der Pöbel die Stelle angibt, an der nur *eine Unmöglichkeit der Verwirklichung der Freiheit* statthat. Was aber wäre eine Trägheit ohne Willen? Erneut ist hier ein Blick in die *Enzyklopädie* aufschlussreich: »An sich ist die Materie träge, d.h. sie als ihr Begriff, der ihrer Realität entgegengesetzt ist.« (HENZ 2, S. 65) Das bedeutet, dass die Materie zwar den Raum erfüllt, aber zugleich bestimmt ist durch einen »ganz unbestimmten Unterschied, der noch nicht ein Unterschied der Materie an ihr selbst« (HENZ 2, S. 64) ist.

Die Materie steht an strukturell analoger Stelle wie der träge Wille. Diese Analogie lässt sich herstellen, wenn man zunächst herausstellt, dass sowohl träge Materie als auch träger Wille ›vor‹ allen Bestimmungen sind, d.h. beide sich als Negation der Bestimmungen verstehen lassen und daher als unbestimmte bestimmt sind. Geht der träge Wille im Beschluss über in die Bestimmung, die aus einer Entscheidung des Willens selbst herrührt, erscheint die Materie allererst im Raum, wenn sie in die bestimmte Formung von Körpern eingegangen ist. Diese Bestimmung der Materie kann daher einen paradigmatischen wie heuristischen Einsatzpunkt darstellen.¹⁸¹

Die Materie *an sich* ist träge, da sie vor aller Bestimmung den Raum bestimmungslos erfüllt und allein die Möglichkeit des Erscheinens von Körpern im Raum angibt. Jedoch verharrt sie in dieser Möglichkeit, da aus ihr allein keine Bestimmung, kein Setzen eines Unterschieds entspringt. Wirklich bemerkenswert wird diese Stelle aber, wenn man sie auf die Pöbelproblematik anwendet.¹⁸² Der Pöbel

¹⁸¹ Die Analogie legt der frühe Hegel selbst nah, wenn er davon spricht, dass »die Materie [...] auf diese Weise [...] an und für sich nicht [existiert, F.R.], sondern um zu dieser Gleichgültigkeit zu kommen, muss sie selbst zum Prädikate, zum aufgehobenen Moment herabgesunken sein. [...] An sich also ist die Materie heißt: sie ist nur ihrer Abstraktion nach genommen.« G.W.F. Hegel, *Jenaer Realphilosophie. Vorlesungsmanskripte zur Philosophie der Natur und des Geistes von 1805–1806*, hg. von Johannes Hoffmeister, Berlin 1969, S. 22.

¹⁸² Trotz Forcierung ist die Auswahl nicht willkürlich, da Hegel selbst vom sittlichen Menschen als »freie[r] Materie« spricht. Vgl. ebd., S. 66.

kennt keine Bestimmungen der Existenz mehr und kann folglich auch an sich selbst keinen bestimmten Unterschied mehr kennen. Mit dem Verfaulen aller Bestimmungen verfaulen auch die Möglichkeit des Unterschieds und der Unterscheidung. Es gibt in dieser Hinsicht keinen Unterschied des Pöbels an sich selbst und er unterscheidet sich damit ausschließlich aufgrund seiner konstitutiven Unbestimmtheit und nicht aufgrund einer Bestimmung von allem anderen.¹⁸³ Damit ist auch gesagt, dass der Pöbel nicht die Materie *an sich* bezeichnen kann, da er nicht länger die Möglichkeit der Verwirklichung enthält, denn er erscheint an der logischen Stelle des *An-und-Für-Sich*, d.h. der bereits statthabenden Negation der Negation. Der Pöbel erscheint, wenn das abstrakte An Sich (eines freien Willens ohne Bestimmungen), der bloßen Möglichkeit der Bestimmung, bereits – durch eine erste Negation – in die Bestimmung und die Verwirklichung (in der bürgerlichen Gesellschaft) überführt wurde. Erscheint aber auf der Ebene dieser Verwirklichung eine Nichtangemessenheit von Realität und Begriff (Armut), wird diese durch die Negation dieser Negation aufgehoben.

Der Pöbel erscheint auf der Stufe des *An und Für Sich*, jedoch als eigentümliche – absolute – Negation aller Bestimmungen. Zugleich ist deutlich: Jeder ist latent arm, daher latent Pöbel, und so scheint der Pöbel etwas zu markieren, was in eigentümlicher Weise ›vor‹ den je einzelnen und auch allgemeinen Verwirklichungen der Freiheit liegt – auch wenn sich dieses eigentümlich logische ›vor‹ allererst retroaktiv, als vorher gewesen seiendes – erschließen lässt. Der Pöbel scheint daher in eigentümlicher Weise den sittlichen Raum des Staates zu erfüllen, wie grundsätzlich nach Hegel die Materie den Raum erfüllt.¹⁸⁴ Wenn aber der Pöbel in dieser merkwürdig analogen Weise die *Materie des sittlichen Raumes* anzugeben scheint, dann wäre diese Materie eine Materie, die ›nach‹ der Verwirklichung überhaupt erst als solche erscheint; eine Materie *an und für sich* ohne Bestimmungen; eine Materie, die vorhanden – man müsste schreiben: ›vor‹-handen – wäre, ohne dass sie existiert. Damit wäre der Pöbel folglich nicht allein die *an sich* träge Materie des sittlichen Raumes, sondern: die Materie des Sittlichen *an und für sich*. Der Pöbel wäre eine Materie, die nicht existiert ›vor‹ und nicht existieren kann ›nach‹ der Bestimmung. Denn jede Existenz würde Bestimmungen in sie eintragen, sie selbst aber bliebe dabei bestimmungslos – würde sich vielmehr allererst im Prozess der Bestimmung zeigen.

Der Pöbel als eigentümliche Materie des sittlichen Raumes erscheint ›nach‹ der Bestimmung in der *Retrospektion* als das logische ›Vor‹ dieser Bestimmungen. Doch

¹⁸³ Der Pöbel ist deswegen in doppelter Hinsicht einzig(artig). Einerseits ist er das Einzige, was indifferent gegenüber der Differenz ist und in *In-Differenz zur Differenz* (der Bestimmung) steht und andererseits lässt sich daraus die Behauptung herleiten, dass er aus diesem Grund auch einzig in der Hegel'schen Philosophie ist, die an keiner anderen Stelle mit einem derartigen Problem konfrontiert ist. Eine Bestimmung der ›Einzigkeit‹ findet sich in: BASE, S. 86 f.

¹⁸⁴ Bei Hegel heißt es: »Die Materie erfüllt den Raum [...]«. HENZ 2, S. 64.

gilt es, bei diesem Schritt genau zu sein: Der träge Wille gibt eine Unbestimmtheit als Negation aller Bestimmungen an (ein an Bestimmungen armer Wille); die je einzelne Bestimmung des Willens aber – in einem Prozess, der schließlich die bürgerliche Gesellschaft und den Staat ausmacht – führt in ihrer vermittelt allgemeinen (ökonomischen) Bewegung zur unausweichlichen Produktion von Armut, die man als äußerliche Negation des Eigentums und der Möglichkeit der Partizipation am vernünftigen Vermittlungszusammenhang der Arbeit verstehen kann; die Prozesse, die notwendig an dieser Negation negierend einsetzen (Verfaulen, Auflösung), führen zur Aufhebung dieses Zustands (Negation der Existenz der Armen); schließlich erscheint äußerlich ohne Bestimmung der Pöbel, der sich durch die zur Armut hinzukommende Gesinnung von selbst macht. Man kann diesen Prozess auch als dialektisch-logische Genese der »absolute[n] Armut«¹⁸⁵ verstehen. Der träge Wille wäre die Armut an sich; die äußerliche Armut die Armut für sich; der Pöbel die Armut an und für sich. Oder: Die Trägheit an sich ist die Materie, die Trägheit für sich die Armut, die Trägheit an und für sich der Pöbel. Das An und Für Sich, das der Pöbel ist, ist gespalten.¹⁸⁶ Der Pöbel als Materie des Sittlichen ist beides: sowohl ein Effekt als auch das logische *a priori* des sittlichen Raumes. Er emergiert nur im Prozess der Bestimmung und als Effekt der Bestimmung (»nach«) des Sittlichen und sobald er emergiert wird einsichtig, dass er latent schon immer Teil aller Elemente des sittlichen Raums gewesen sein wird (»vor«).

Der Pöbel als Materie des sittlichen Raumes? Wenn die den Raum erfüllende Materie sich immer schon in viele »Eins Körper« unterteilt findet, die je besondere und je »verschiedene Quanta« (HENZ 2, S. 64) in eine im Raum erscheinende Einheit zusammenfassen, bedeutet dies, dass diese Bestimmung auch für die eigentümlich träge Pöbel-Materie gilt? Tritt man von dieser Frage zunächst einen Schritt zurück und betrachtet erneut, was bisher klar geworden ist, ergeben sich einige wichtige Bestimmungen. Es stellt sich das Problem, dass diese eigentümliche Materie eine Materie ohne Bestimmungen sein muss, eine Materie des sittlichen Raums, die selbst absolut leer ist, ohne jedoch als Unbestimmte wiederum dialektisch bestimmt zu sein oder sich als *noch nicht* bestimmte Materie verstehen ließe. Wenn also der Pöbel keine Existenz mehr hat, dann bedeutet dies auch, dass seine *unorganische* Vorhandenheit körperlos ist und kein ihm eigenes Erscheinen kennt.

¹⁸⁵ MÖPM, S. 540. Helmut Reichelt hat zu Recht darauf hingewiesen, dass Marx die *Rechtsphilosophie* nicht an der Hegel'schen *Logik* misst, sondern vielmehr die Logik der *Rechtsphilosophie* gegen die Logik der *Logik* stellt. Vgl. Helmut Reichelt, *Die Marx'sche Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*, auf: www.marxforschung.de/docs/0703_reichelt.pdf, eingesehen am 6.1.2011. Diese Lektüre stützt die marxkritische These Theunissens, Marx verfare in seiner Kritik der *Rechtsphilosophie* so, dass »er die in ihr verleugnete Logik gegen sie wendet.« Michael Theunissen, *Sein und Schein. Zur kritischen Funktion der Hegelschen Logik*, Frankfurt a. M. 1980, S. 477. Diese Bemerkung impliziert, dass die Logik der *Rechtsphilosophie* eine andere als die Logik der *Logik* sein kann.

¹⁸⁶ Es ließe sich auch sagen, es wiederholt sich als unmittelbares Resultat auf der vierten Stufe des dialektischen Prozesses.

Der Pöbel erscheint niemals als solcher, niemals als er selbst, sondern immer nur an den Armen, durch die Armen und die *Logik der doppelten Latenz* hat gezeigt, dass er damit latent bereits überall eingeschlossen ist, ohne je selbst zu erscheinen. Der Pöbel ist in dieser Hinsicht ein *Un-Organ*, das man zugleich als ein *körperloses Organ*, ein Organ ohne Körper bestimmen kann.¹⁸⁷ Das *körperlose Organ*, das ich als Synonym des *Un-Organ*s verwende, um die Körperdimension zu betonen, bezeichnet eine doppelte Körperlosigkeit: Erstens ist das Organ abgetrennt vom Körper, zu dem es als Organ seinem Begriff nach zu gehören hat und zweitens besitzt dieses Organ selbst keine eigene Körperlichkeit, kein ihm eigenes äußerliches Erscheinen. So erscheint es abgetrennt, selbst noch von der Bestimmung des Körpers. Wenn aber dieses eigentümliche *körperlose Organ*, das der Pöbel ist, zugleich durch seine Trägheit ausgezeichnet ist und sich als eigentümliche Materie des sittlichen Raums selbst verstehen lässt, wie verhält sich dann diese Logik zu derjenigen, die Hegel für das Verhältnis von materiellen Körpern im Raum und deren Bewegung beschreibt? Wenn die Materie den Raum erfüllt, dann findet sie sich immer schon in Einheiten zusammengefasst, die zwar selbst materiell sind, aber allererst als Erscheinungen, als Existenzen der Materie gelten können. Diese je einzelnen Körper, jeweils »als unmittelbare Eins« (HENZ 2, S. 66) der in ihnen in einer Einheit verkörperten Materie, besitzen wie die Materie selbst keine ihnen zukommende Bewegung, sondern geraten in diese allein durch einen Stoß eines anderen Körpers. Körper sind lokalisierte Materie, d.h. immer notwendig an einem Ort erscheinende Einheiten von Materie. Die Körper sind die Materie, die in Unterschiede gesetzt, erscheint. Der Stoß markiert dabei so den Punkt des Zusammentreffens zweier Körper als ein »Kampf um *einen* Ort.« (HENZ 2, S. 67) Indem zwei unterschiedene Körper in einem Ort zusammentreffen, entsteht ein Stoß des einen auf den anderen.

Diese Bestimmung soll genügen, um einen fundamentalen Punkt deutlich zu machen. Nämlich: dass es Bewegung nur für jeweils besondere Körper durch je besondere Stöße anderer Körper gibt. Bewegung ist kein absoluter, sondern ein grundsätzlich relativer Begriff. Er betrifft immer zwei an einem Ort erscheinende

¹⁸⁷ Diesen Begriff, der augenscheinlich einen Gegenbegriff zum deleuzianischen, guattarianischen Begriff des »organlosen Körpers« darstellt, entlehne ich von Žižek. Vgl. dazu: Slavoj Žižek, *Organs without Bodies. Deleuze and Consequences*, New York, London 2004. Ich werde diesen Begriff in der Folge detaillierter bestimmen. Kant, der an einer strukturell ähnlichen Einsicht laboriert, substantialisiert den Pöbel in anthropologischen Kategorien des vorgesellschaftlichen Naturzustandes: »[V]on Natur sind alle Menschen Pöbel, und die es nicht sind, sind durch die bürgerliche Ordnung und Disciplin verfeinert. Würde die aber aufhören, so würde auch die Verfeinerung aufhören, und alle Menschen würden solcher Pöbel sein.« Vgl. Immanuel Kant / Friedländer, Ms. germ quart. 400 p. 678 / XXV 678 f. Die Ordnung und Disziplin nimmt damit einen strukturell analogen Ort ein wie die Hegel'sche Gewohnheit in ihrer Beziehung zum Wahnsinn.

Körper, die deswegen an einem Ort erscheinen, da kein »leerer Raum dazwischen [...]« ist, »wie klein man sich diesen Punkt auch denken will.«¹⁸⁸

Es gibt keinen leeren Raum; daher treffen immer zwei Körper aufeinander, die sich zueinander repulsiv verhalten. Damit ist gesagt: Bewegung ist schon immer, da es immer schon ein Zusammentreffen von Körpern gibt, und Bewegung gibt es, da zwei Körper »in Einem« Raum sind »und indem sie in Einem sind, sind sie auch nicht in Einem.« (HENZ 2, S. 67) Bewegung gibt es beständig, und sie ist konstitutiv relativ. Warum ist diese Bestimmung der Relativität der Bewegung für die Frage nach der Pöbel-Materie relevant? Dieter Wandschneider hat eine Konsequenz dieser Auffassung formuliert, die hilfreich ist:

»Das überraschende Ergebnis der Äquivalenz von kinematischer Relativität und träger Körperschaft [es werden je besondere Körper durch den äußerlichen Zusammenstoß mit je anderen besonderen Körpern in Bewegung versetzt, F.R.] eröffnet, wenn ich recht sehe, zugleich eine Perspektive hinsichtlich der Möglichkeit nicht-relativer Bewegung. Rein formal bedeutet diese Äquivalenz nämlich auch, dass ein ›Nicht-Körper‹ – was immer das sei – dann jedenfalls keine relative Bewegung mehr sein kann – ein zunächst sicher befremdlicher Gedanke.«¹⁸⁹

Er formuliert so eine Konsequenz, die sich ergibt, wenn man Trägheit und Körperlosigkeit – zwei der angeführten Momente des Pöbels – zusammen denkt. Dass dieser Gedanke Wandschneider selbst befremdlich erscheint, liegt, wie mir scheint, an einer doppelten Schwierigkeit. Eine absolute Bewegung – eine Bewegung, die nicht mehr in den Begriffen der Bewegung beschreibbar ist – wäre die Bewegung eines Nicht-Körpers, den Wandschneider nicht genauer zu bestimmen weiß. Es hat sich aber gezeigt, dass sich der Pöbel als ein Nicht-Körper, nämlich als ein *körperloses Organ* verstehen lässt. Als Organ, das selbst keinen Körper hat und zugleich abgetrennt ist vom Körper, dem es als Organ aufgrund seines Begriffs zuzugehören hat. Würde der Pöbel als ein solcher Nicht-Körper sich also bewegen, wäre seine Bewegung demzufolge absolut und nicht relativ. Was bedeutet aber, dass seine Bewegung absolut wäre?

Es bedeutet zunächst, dass diese Bewegung kein Ende finden würde. Sie wäre unendliche Bewegung. Zugleich wäre sie nicht mehr die Bewegung eines Körpers in eine Richtung, sondern vielmehr die eines Nichtkörpers in unendlich viele Richtungen. Die Bewegung wäre damit nicht auf einen Ort begrenzt, sondern eher explosiv. Ist die Relativität der Bewegung aber in entscheidendem Maße abhängig von der Lokalisierung der Körper, dann scheint eine delokalisierte, nicht lokalisier-

¹⁸⁸ HENZ 2, S. 67. Das hier implizierte Verhältnis von Repulsion und Attraktion verweist augenscheinlich auf die Newton'sche Mechanik.

¹⁸⁹ Dieter Wandschneider, *Raum, Zeit, Relativität: Grundbestimmungen der Physik in der Perspektive der Hegelschen Naturphilosophie*, Frankfurt a. M. 1982, S. 123.

bare Bewegung denkbar. Die Bewegung des Pöbels wäre eine Bewegung, die keine Bewegung mehr sein könnte. Die *Logik der doppelten Latenz* hat gezeigt, wenn jeder im Staat latent Pöbel ist, ist der Pöbel latent in allen Elementen des Staates vorhanden. Demzufolge wäre er in dieser ›latenten Seinsweise‹ überall und absolut, niemals eindeutig lokalisiert und an keinen Ort gebunden. Einmal in Bewegung gesetzt, einmal emergiert, erscheint dieser Nichtkörper, das *körperlose Organ* retroaktiv überall. Sobald einmal in der geschichtlichen Spezifität und Besonderheit der bürgerlichen Gesellschaft an den Armen der Pöbel emergiert, stellt sich retroaktiv heraus, dass er schon immer überall latent gewesen sein wird. Einmal in Bewegung gesetzt ist der Pöbel absolut (in Bewegung). In der Bewegung der Gesellschaft selbst wird also etwas produziert (Armut), was die Bedingung der Möglichkeit absoluter Bewegung eines Nichtkörpers (Pöbel) darstellt. Wenn sich nun an dieser Möglichkeit und in Verbindung mit dem Verfaulungsprozess, der an den Armen statthat, die dem Pöbel eigentümliche Gesinnung bildet, entsteht eine absolute und unendliche, eine explosive Bewegung des Pöbels. Erstaunlicherweise schlägt damit die Auflösungsbewegung, das Entbindungsgeschehen, das im/am Pöbel statthat, um in eine multidirektionale, explosive Bewegung.

Der Pöbel, so er emergiert, ist daher immer explosiv.¹⁹⁰ Die Emergenz des Pöbels als Emergenz der Materie des Sittlichen bedeutet immer Pöbel-Explosion. Pöbel-Explosion und Pöbel-Materie sind aufeinander bezogen. Zugleich kann man sehen, dass eine absolute und unendliche Bewegung eine sein muss, die temporal unendlich fortdauert, und d.h. ewig ist. Diese Konsequenz lässt sich nachvollziehen, wenn man in den Blick nimmt, dass der Pöbel die Gewohnheit verliert. Denn bedeutet Gewohnheit schon immer Gewohnheit an (und der) Tätigkeit, bedeutet die Gewohnheit zu verlieren, nicht mehr tätig zu sein, sich nicht mehr zu bewegen. Wenn aber Gewohnheit zugleich über ihr Positiv-Werden das Moment der Endlichkeit des Lebens (als eines sich bewegenden und tätigen) enthält, kann man verstehen, welche Form der zeitlichen Absolutheit ins Spiel kommt. Denn: Gewohnheit trägt Zeitlichkeit in das Leben ein. »Der Mensch stirbt auch aus Gewohnheit.« Daraus folgt, dass der Pöbel nicht stirbt. Er stirbt nicht, nachdem er eigentlich schon längst gestorben und verschwunden, die Negation, welche die Armut ist, negiert und aufgehoben sein sollte. Der Pöbel emergiert in einem eigentümlichen Zwischenraum zwischen Leben und Tod: eines Lebens nach dem Tod,

¹⁹⁰ Inwiefern Hegel an dieser Stelle ein aristotelisches Problem wiederholt, wird deutlich, wenn man die Problematisierung der Verortung der ›Leere‹ bei Aristoteles, wie sie Badiou entwickelt, in den Blick nimmt. Die Leere müsste dem Denken Aristoteles' gemäß ein absolut leerer Ort sein, der aufgrund dieser Leere der Bestimmung des Ortes selbst widerspräche, da er überall zugleich sein müsste. Dass bereits Aristoteles aus diesem Grund die Möglichkeit offen lässt, die Leere als Bestimmung der Materie zu denken, ist interessant. Vgl. dazu: BASE, S. 89–97. Jedoch ist der Pöbel damit nicht in der Position des unbewegten Bewegers, da er allererst aus der (historisch situerten) ökonomischen Bewegung der bürgerlichen Gesellschaft hervorgeht und an ihr entstehen kann.

oder genauer: eines Lebens des Toten.¹⁹¹ In dieser Hinsicht bezeichnet er nicht nur ein *körperloses Organ*, ein *Un-Organ*, sondern auch die Stelle von »etwas« *Un-Totem*. Denn es lässt sich weder das positive Urteil fällen, dass der Pöbel tot ist, da er ansonsten aufgrund der Nichtangemessenheit von Begriff und Realität verfaulen müsste. Er ist bereits ein Resultat des Verfaulens der Armut. Noch lässt sich über ihn negativ urteilen und sagen, dass der Pöbel nicht tot ist, was bedeuten würde, dass man zugleich das negative Urteil in ein positives umschreiben und schließen könnte, dass er lebt. So bleibt allein die Möglichkeit ein – hier im kantischen Sinn – unendliches Urteil anzuwenden, dass er als Toter lebt, dass er *un-tot* ist.

So wird einsichtig, warum die Zeitlichkeit dieses eigentümlichen Zwischenraums die der Ewigkeit ist. Die Pöbel-Zeit ist die Ewigkeit. Denn einmal emergiert, gibt es keine Möglichkeit, dass er aus dem Verschwinden zurück in die Existenz, das bedeutet: zurück in die Zeit, kommt. Seine körperlose, *un-organische*, *un-tote*, träge und verfaulte Vorhandenheit ist ewig. Die Trägheit des Pöbels wird zum Index seiner Ewigkeit. Der Pöbel ist *un-tot*, in der Betonung seiner zeitlichen Dimension; er ist ein *Un-Organ* in der Betonung der Unangemessenheit des Verhältnisses von Begriff und Realität; er ist ein *Ver-Wesen* in der Betonung der vollzogenen Auflösung aller Bestimmungen.

Ich werde in der Folge alle diese Bestimmungen als dem Begriff des *körperlosen Organs* inhärent verstehen. Der Pöbel als *körperloses Organ* ist *un-tot*, seine Zeit ist die Ewigkeit; er ist ein *Un-Organ*, da er von seinen organischen Bezügen abgetrennt auch selbst keinen Körper hat; schließlich ist der Grund seiner doppelten Körperlosigkeit, dass er das Resultat eines Verfaulungsprozesses ist, das alle seine Bestimmungen hat verwesen lassen. Nun ist deutlich: Was ihn hervorbringt und ihn latent überall erscheinen lässt – der Grund seiner Zeitlichkeit – ist – sobald Armut ist – die ihm eigene Gesinnung. Allererst wenn zur Armut und dem mit ihr verbundenen Verfaulungsprozess eine eigentümliche Gesinnung hinzukommt, macht sich der Pöbel von selbst. Denn aus der notwendig relativen ökonomischen Bewegung allein lässt sich der Ursprung des Pöbels nicht erklären. Er bringt sich selbst hervor – an der Armut –, ist selbst (und doch nicht ohne Armut) Grund seiner absoluten Bewegung. Macht der Pöbel sich von selbst, kann man sagen, dass dieses Moment des Sich-Selbst-Hervorbringens ein Moment der Freiheit bezeichnet? Muss man nicht zumindest sagen, dass die Genese des Pöbels einem Akt der Bestimmung entspricht, der die bislang betonte Unbestimmtheit durchbricht? Diese Fragen weisen in die Richtung, in die der Gewohnheitsbegriff Hegels bereits deutet: Leistet die Gewohnheit eine konstante Vermittlung von Objektivität und

¹⁹¹ Hegel selbst hat bereits früh – und zwar interessanterweise in einer Kritik am Maschinellen des Fabrikwesens – von einer »negativen Lebendigkeit« gesprochen. Vgl. dazu: G.W.F. Hegel, *Jenaer Realphilosophie I: Die Vorlesungen von 1803/04*, hg. von J. Hoffmeister, Leipzig 1932, S. 232, 237. Zugleich schreibt er dort auch dem Geld »ein sich bewegendes Leben des Toten« zu. Ebd., S. 239 f.

Subjektivität in der Erzeugung einer zweiten Natur, dann bedeutet objektiv der Wegfall von Gewohnheit Verfaulen. Was aber bedeutet dieser subjektiv?

Diese Frage ist eine nach dem Willen und der Gesinnung. Zugleich markieren diese Pointierungen einen neuralgischen Punkt. Denn erstens muss genauer untersucht werden, wie die Pöbelgesinnung beschaffen ist, wenn der Pöbel allererst nach dem Verlust aller Bestimmungen der Existenz emergiert und zweitens markiert die Diskussion des Gesinnungsbegriffs zugleich die Stelle eines vermeintlichen Einwands gegen die bisherigen Untersuchungen. Dieser vermeintliche Einwand lautet in seiner grundlegendsten Form: Der Pöbel ist ein Problem der bürgerlichen Gesellschaft, aber nicht des Hegel'schen Staates. Das würde bedeuten, dass der Hegel'sche Satz, dass »ein Anfang von Ungleichheit [sich, F.R.] in der bürgerlichen Gesellschaft [...] so ins Grenzenlose« (HPRV, S. 221) vermehrt, allein die bürgerliche Gesellschaft, nie aber den Staat betrifft. Man kann auch formulieren: Der Pöbel ist kein Problem Hegels. Würde Armut in der bürgerlichen Gesellschaft produziert und emergierte an ihr der Pöbel, dann würde dies dazu führen, dass Hegel dieses Problem allein mit einem schwachen »umso schlimmer für die Tatsachen« kommentieren könnte.

Ich möchte im Folgenden zeigen, dass sich dieser Einwand nicht halten lässt. Ich werde nachweisen, dass sich das Problem der scheiternden Aufhebung, das sich im Übergang von der Armut zum Pöbel ergibt, und der Vorhandenheit einer eigentümlichen Positivität der Negativität ›nach‹ der Aufhebung, im Übergang von der bürgerlichen Gesellschaft und ihren Institutionen zum Staat wiederholen wird. Der Staat wird mit dem Pöbelproblem nicht in der Form eines Ungleichheitsproblems der bürgerlichen Gesellschaft konfrontiert, sondern in der ›Form‹ eines grundlegenden Inkonsistenzproblems, das durch die *Logik der doppelten Latenz* im und am Pöbel aufscheint. Um diesen Nachweis zu führen, ist es notwendig, den Hegel'schen Gesinnungsbegriff zu explizieren, um ausgehend von diesem das Pöbelproblem auf der Ebene des Staates zu markieren. Es wird sich zeigen, dass nicht nur die Institutionen, die als objektive Substantialität des Staates begriffen werden, und die aus der bürgerlichen Gesellschaft die Sittlichkeit als Immanentes hervorgehen lassen, sondern auch die dialektische Genese der Gesinnung – der subjektiven Substantialität des Staates – daran scheitern werden, das Pöbelproblem in die staatliche Aufhebung zu überführen. So erst wird man genauer verstehen können, warum der »abscheulichste Pöbel, den die Phantasie sich gar nicht vorstellen kann« (HPRV, S. 223) – auch diejenige Hegels nicht – ein nicht zu lösendes Problem der Hegel'schen Philosophie darstellt.

Gesinnungslos: Pöbel und Staat

»Den großen in die Augen fallenden Revolutionen muß vorher eine Stille, geheime Revolution in dem Geiste des Zeitalter vorausgegangen seyn, die nicht jedem Auge sichtbar, am wenigsten für die Zeitgenossen beobachtbar, und ebensoschwer mit Worten darzustellen als aufzufassen ist.«¹⁹²

Man muss die Gesinnung des Pöbels untersuchen, um zu verstehen, wie dieser sich selbst hervorzubringen fähig ist. Wenn sich alles auflöst – dies beschreibt der Verfallungsprozess, der an den Armen statthat – wie also kann sich der Pöbel, wie Hegel sagt, selbst machen? Da Hegels erste Antwort lautet, dass diese Auto-Genese zentral an der zur Armut hinzukommenden Gesinnung hängt, ist eine Rekonstruktion des Hegel'schen Gesinnungsbegriffs und der Gesinnung des Pöbels notwendig. Dabei wird entscheidend sein, inwiefern sich die Pöbelgesinnung noch in Kategorien der Moralität, etwa als rein moralisches Verderben, beschreiben lässt oder sich in ihr etwas auftut, das jenseits bloß abstrakt innerlicher Prozesse objektive, d.h. äußerliche, Effekte zeitigt. Wie also bestimmt Hegel den Begriff der Gesinnung? Eine der grundlegenden Bestimmungen der politischen Gesinnung, die in der Sittlichkeit des Staates erscheint, lautet in einer Formulierung der *Rechtsphilosophie*:

»[D]er *Patriotismus* überhaupt, als die in *Wahrheit* stehende Gewißheit (bloß subjektive Gewißheit geht gar nicht aus der *Wahrheit* hervor und ist nur Meinung) und das zur *Gewohnheit* gewordene Wollen ist nur Resultat der im Staate bestehenden Institutionen, als in welchen die Vernünftigkeit *wirklich* vorhanden ist [...]. Diese Gesinnung überhaupt ist das *Zutrauen* (das zu mehr oder weniger gebildeten Einsicht übergehen kann), das Bewußtsein, daß mein substantielles und besonderes Interesse im Interesse und Zwecke eines Anderen (hier des Staates) als in Verhältnis zu mir als

¹⁹² G.W.F. Hegel, *Gesammelte Werke*, Bd. 1, Frühe Schriften 1, hg. von Friedhelm Nicolin und Gisela Schüler, Hamburg 1989, S. 365.

Einzelnem bewahrt und enthalten ist, womit eben dieser unmittelbar kein anderer für mich ist und Ich in diesem Bewußtsein frei bin.«¹⁹³

Die Gesinnung ist bestimmt als: 1. die in Wahrheit stehende Gewissheit; 2. das Gewohnheit gewordene Wollen als Resultat staatlicher Institutionen; 3. das Zutrauen, welches darin besteht, dass mein Interesse der Verwirklichung und Selbstbestimmung meiner Freiheit im Staat sowohl zur Geltung kommt als auch diesen ausmacht, was 4. bedeutet, dass der Staat mir nicht mehr als Anderes erscheint, sondern ich mich selbst in ihm als frei wieder erkenne und meine Freiheit so allererst vollständig wirklich, d.h. objektiv (und d.h. im Staat) ist.

Durch diese komplexe Verschränkung der einzelnen Momente markiert Hegel einen grundlegenden Punkt: Die Gesinnung lässt sich nicht als bloße Form subjektiven Meinens oder als eine Spielart subjektiver Überzeugung bestimmen. Denn die Gesinnung als in Wahrheit stehende Gewissheit und Gewohnheit gewordenen Wollen ist vor allem ein Resultat staatlicher Institutionen und damit schon immer mehr als bloß subjektive oder durch willkürliche Überzeugung zustande gekommene *doxa*. Diese Pointierung ist entscheidend, da sich die Gesinnung zwar nicht bloß subjektiv-moralisch verstehen lässt, zugleich aber doch in fundamentaler Weise das (Innere des) Subjekt(s) – und zwar als eines Subjekts im Staat – betrifft. Es geht hier folglich darum, nachzuvollziehen, wie Hegel das Verhältnis des Subjekts zum Staat als eines beschreibt, das seinen wesentlichen Ort *im* Subjekt, in der Gesinnung des Subjekts, findet.

Die Gesinnung ist also, um konsistent zu sein, unterschieden von der Meinung. Wäre die Gesinnung eine bloß subjektive Meinung darüber, was und wie das eigene Wohl, die Verwirklichung der eigenen Freiheit, gedacht sein sollte – und zwar unabhängig vom Staat und seinen Institutionen –, so befände sich Hegel an dieser Stelle, strukturell gesprochen, immer noch auf der Ebene der Moralität, d.h. dem für sich freien Willen, der sich als sich frei wissender bloß zu sich selbst verhält. Kannte das abstrakte Recht, das erste Dasein des freien Willens, noch keine Subjekte, sondern allein Personen, d.h. bloß mögliche Akteure ohne Interessen, so betrifft und thematisiert die Stufe der Moralität vor allem die Motive, Bedürfnisse und Interessen der Subjekte. Es geht für Hegel in der Moralität um das Verhältnis des Subjekts zu seinen Handlungen. Denn sie beschreibt eine »Willensbestimmtheit, insofern sie im Inneren des Willens überhaupt ist, und befasst daher den Vorsatz und die Absicht in sich, wie das moralisch Böse.« (HENZ 3, S. 313) Das Subjekt wird sich der Unendlichkeit seines freien Willens bewusst – d.h. dass dieser Wille schon deswegen frei ist, weil er von allen Bestimmungen zu abstrahieren und

¹⁹³ HGPR, S. 413. Dass der Patriotismus (strukturell) synonym für die politische Gesinnung steht, markiert zu Recht: Claudio Cesa, »Liberté et liberté politique de Fichte à Hegel«, in: François Dagognet/Pierre Osmo (Hg.), *Autour de Hegel. Hommage à Bernard Bourgeois*, Paris 2000, S. 43–59, hier: S. 56.

sich selbst zu bestimmen fähig ist – und hat in der Folge den Anspruch, nichts in seinem Willen anzuerkennen, was nicht durch diesen gerechtfertigt ist. Dies ist der »große Eigensinn, der dem Menschen Ehre macht« (HGPR, S. 27), wie Hegel schreibt. So bezieht sich der Wille in innerlicher Form sowohl auf sich selbst als auch unter der Perspektive des Vorsatzes und der Absicht auf seine eigenen Handlungen. Das bedeutet zunächst, dass die Moralität die Ebene des für sich freien Willens benennt, der sich als freier Wille weiß und sich in diesem Wissen zu sich und zu seinen Äußerungen, seinen Handlungen, verhält. Doch ist dieses Wissen noch nicht mit der Wirklichkeit vermittelt. Die Ebene der Moralität bezeichnet: »das *Recht des subjektiven Willens*, daß das, was er als gültig anerkennen soll, von ihm *als gut eingesehen werde* und daß ihm eine Handlung, als der in die äußerliche Objektivität tretende Zweck, nach seiner *Kenntnis* von ihrem Werte [...] zugerechnet werde.« (HGPR, S. 245)

Der für sich freie Wille weiß sich als freier und drängt auf den Anspruch und das Recht, sich in all seinen Handlungen als freier Wille zu wissen und wieder zu erkennen. Jedoch ist die politische Gesinnung auf einer anderen, logisch höheren, Ebene situiert. In der Gesinnung müssen subjektives Wissen (Gewissheit) und Wahrheit, Wirklichkeit und Freiheit in eine Vermittlung treten. Die Sittlichkeit, die logisch vor und zugleich im Entwicklungsfortgang der *Rechtsphilosophie* nach der Moralität steht, hebt das bloße Für-Sich-Sein des Willens auf und vermittelt es mit der Objektivität des notwendig bestehenden sittlichen Gemeinwesens. Deswegen kann Hegel sagen, dass die politische Gesinnung, der Patriotismus, ein Resultat der bestehenden staatlichen Institutionen ist und sich zugleich als in Wahrheit stehende Gewissheit des Subjekts verstehen lässt.

Hegel kann deswegen die Trennung von Meinung und wahrhafter politischer Gesinnung scharf behaupten: »Wenn ferner die *Gesinnung* als das angesehen wird, das für sich den Anfang machen und aus subjektiven Vorstellungen [aus willkürlichen Vorsätzen und Absichten, F.R.] und Gedanken hervorgehen könne, so wird sie mit der Meinung verwechselt, da sie bei dieser Ansicht ihres wahrhaften Grundes, der objektiven Realität, entbehrt.« (HGPR, S. 414) Vermeint der für sich freie Wille der alleinige Grund aller Realität zu sein, so missversteht er, dass er sich nie ohne bereits vorhandene objektive Realität – bereits bestehende Gesetzmäßigkeiten einer objektiven Welt – zu verwirklichen fähig wäre. Hier findet sich eine klare Bestimmung der *doxa* im Hegel'schen Sinn. Sie besteht in dem Irrglauben eines Subjekts, allein aus sich heraus anfangen zu können – eine Bestimmung, die bereits erstes Licht auf Hegels Diagnose, dass der Pöbel sich von selbst macht, ermöglicht. Man kann bereits antizipieren, dass der Pöbel für die Position der Meinung, der aus sich selbst anfangenden Subjektivität stehen wird. Meinung in diesem Sinn steht zugleich für eine Verleugnung der Wirklichkeit und impliziert eine Verleugnung der Wirklichkeit der sittlichen Institutionen, in die jedes Subjekt schon immer eingebunden ist. Daher stellt die Moralität auch allein das formelle Gewissen, die formelle Gewissheit, dar und nicht die wirkliche (HGPR, S. 256), denn sie mar-

kiert ein Reflektieren auf die Unendlichkeit der Freiheit des eigenen Willens, dem es zugleich an Objektivität mangelt. Die Sittlichkeit aber betrifft den an und für sich freien Willen, d.h. den freien Willen des Subjekts im vermittelten Verhältnis zur Objektivität der Gesetze und Institutionen. Die Gesinnung gibt den strukturellen Ort an, an dem »die *wirkliche* Sittlichkeit« erscheint, denn in ihr zeigt sich, »dass jeder Einzelne um die Identität seines tieferen Interesses mit dem Ganzen weiß.«¹⁹⁴ Die Gesinnung betrifft das Subjekt in der Art und Weise, dass es das Verhältnis des subjektiven Willens und Wissens auf den Staat benennt.

In der Gesinnung zeigt sich die Vermittlung des je einzelnen Subjekts mit dem Ganzen des Staates und seinen Institutionen als Wahrheit *im* Subjekt und als Wahrheit *des* Subjekts. Denn »der Staat beruht auf dem Gedanken, sein Bestehen hängt von der Gesinnung der Menschen ab; es ist ein geistiges, nicht ein physisches Reich [...].« (HVG 1, S. 507) Es ist wichtig zu beachten, dass die Wendung ›geistig‹ hier ›in Begriffen von erlangten Fähigkeiten und Praktiken, von denen man sagen kann, dass natürliche Organismen sie geschaffen und autorisiert haben«¹⁹⁵, verstanden werden muss. Deswegen muss die Gesinnung nicht nur als adaptierte Gewohnheit an bestehende Verhältnisse, sondern zugleich als subjektives Wissen, wahrhafte Gewissheit, d.h. als ein Wissen seiner selbst und der eigenen Gewohnheit, verstanden werden. In diesem Wissen ist sich das Subjekt des tätig-wiederholten Hervorbringens und der Gewohnheit, die im Prozess der Bildung des Subjekts durch dessen eigene Tätigkeit produziert wird, bewusst. Oder, wie Nancy dieses Verhältnis – in anderem Kontext – zum Ausdruck gebracht hat: »I know the truth outside myself [die Sitte, F.R.], and I know that I am the truth outside myself [die Gewohnheit an meine Tätigkeit, die sie hervorbringt, F.R.]. Me, the truth, I know that I cannot confuse myself with any ›self.«¹⁹⁶

Weder ermöglicht dieses Verhältnis also, dass ich aus mir allein heraus denke, den Anfang machen zu können – die Wahrheit als mein eigenes Selbst, das in sich verharrt – noch, dass ich in der Besonderheit der Verwirklichung meiner Freiheit einer simplen Verinnerlichung äußerer Gegebenheiten zum Opfer falle – meine Besonderheit als dem Staat untergeordnet. Ich weiß, dass ich, indem ich handle, meine Handlung von mir entäußere, sie unter die Gesetze der objektiven Welt stelle und meine Handlung damit nicht mehr allein für mich zählt, sondern für andere. Der freie Wille muss sich zunächst notwendig in einem ersten Schritt – auf der Stufe der Moralität – als freier Wille bewusst werden und sich im Wissen um seine Freiheit ebenso freiheitlich selbst bestimmen. Jedoch muss im Staat das bloß

¹⁹⁴ Endre Kiss, »Die Begriffsvariationen der Gesinnung in Hegels Denken«, in: *Phänomenologie des Geistes. Hegel-Jahrbuch 2002. Zweiter Teil*, hg. von Andreas Arndt u.a., Berlin 2002, S. 100–108, hier: S. 100.

¹⁹⁵ Robert P. Pippin, »Hegels Praktischer Realismus. Rationales Handeln als Sittlichkeit«, in: Christoph Halbig u.a. (Hg.), *Hegels Erbe*, Frankfurt a. M. 2004, S. 295–323, hier: S. 297.

¹⁹⁶ Nancy, *Hegel*, S. 56.

Subjektive dieser Bestimmung mit der Objektivität der bestehenden Gesetze und Institutionen vermittelt erscheinen. Diese Vermittlung gibt den strukturellen Ort der Gesinnung an. Weder kann es sich hier um ein aus sich heraus anfangendes Subjekt handeln, noch um eines, das sich bloß in die bestehenden objektiven Verhältnisse ergibt.¹⁹⁷ Die formelle Gewissheit hingegen verharrt strukturell in der Position, dass jede beliebige Handlung sich aus der Perspektive des Subjekts heraus sowohl als gut als auch als böse verstehen lässt, und – so der Ironiker – gefällt sich in der (subjektiven) Willkürlichkeit dieser Bestimmung. Aber: wahrhafte Gewissheit besteht in der Einsicht durch Gründe,¹⁹⁸ durch ein subjektives Wissen, das sich auf die im Bestehenden inhärente Notwendigkeit richtet, ohne dabei aber den Anspruch aufzugeben, dass es »das *Recht des Subjekts* [ist, F.R.], in der Handlung seine *Befriedigung* zu finden.« (HGPR, S. 229) Nur ein Interesse, ein Bedürfnis, das dem Subjekt als realisierungswert erscheint, gilt als wirklicher Grund der subjektiven Verwirklichung der Freiheit. Deswegen muss der rein formale, abstrakte Aspekt überschritten werden. Die sittliche Gesinnung, d.h. die wahrhafte Gewissheit gründet sich daher auf und in der Moralität, geht aber notwendig über sie hinaus. Sie stellt einerseits »die innersten Momente des Selbstbewusstseins vor« (HVR 2, S. 79), und besteht zugleich »eben darin, unverrückt in dem fest zu beharren, was das Rechte ist, und sich alles Bewegens, Rüttelns und Zurückführens desselben zu enthalten.« (HPHÄ, S. 322) Die politische Gesinnung, der Patriotismus, markiert den Punkt, an dem im Inneren des Subjekts die Gewohnheit eines Wollens auftritt, die sich auf die Erhaltung und Stabilität der bestehenden Verhältnisse richtet, in denen sich das Subjekt zugleich überhaupt erst als wirklich frei verstehen kann.

Das Hervorgehen einer solchen Gewohnheit im Subjekt lässt sich aber nicht unabhängig vom Bildungsprozess des Subjekts – ausgehend von der Familie über die freiwillige Wahl eines Berufs in der bürgerlichen Gesellschaft, die in den Stand führt, hin zum Staat – denken, so wie sich die beständige Neubildung und perpetuierte Hervorbringung des staatlichen Gemeinwesens nicht ohne die Vielheit der einzelnen Individuen denken lässt. Die Gesinnung als ein subjektiv, sittliches Phänomen (des freien Willens) besteht darin, in der in Wahrheit stehenden Gewissheit des Einzelnen und dem Gewohnheit gewordenen Wollen, zugleich die Freiheit des

¹⁹⁷ Hegel sagt deutlich, dass die sittlichen Gesetze »dem Subjekte nicht ein *Fremdes* [sind, F.R.], sondern es gibt das *Zeugnis des Geistes* von ihnen als seinem eigenen Willen [...]« HGPR, S. 295. Deswegen hat Ernst Tugendhat schlicht Unrecht, wenn er – den alten liberal-bürgerlichen Topos Hayms aufnehmend – behauptet, Hegels Philosophie führe zur bloßen Legitimation der bestehenden Ordnung. Vgl. Ernst Tugendhat, *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung: Sprachanalytische Interpretationen*, Frankfurt a. M. 2005. Ein geltendes Gesetz unterscheidet sich, so kann man Hegel pointieren, ob es dem Subjekt als Zeugnis des Geistes erscheint oder bloß als Fremdes und Äußerliches. So unterscheidet sich etwa das Gesetz, Menschen nicht zu töten, fundamental danach, ob man es als äußerliche Norm oder als Norm liest, die man subjektiv für notwendig hält. Hegel vertritt entgegen Tugendhats Lektüre letztere Position.

¹⁹⁸ Vgl. HGPR, S. 296.

Einzelnen und die Grundlage der Selbständigkeit des Allgemeinen zu gewährleisten. Die Gesinnung ist kein bloßes subjektives Gefühl, enthält aber weiterhin Dimensionen des Gefühls.¹⁹⁹ Vergegenwärtigt man sich die Struktur der Sittlichkeit in der *Rechtsphilosophie* – Familie, bürgerliche Gesellschaft, Staat –, wird deutlich, dass sich die Gesinnung, als Gewohnheit und als Gewissheit, zugleich aus diesen Stufen entwickeln muss. Ich werde im Folgenden die Gesinnungsgenese auf diesen drei Stufen innerhalb der Sittlichkeit rekonstruieren, um genauer ihre Verfasstheit nachzeichnen zu können. Ich werde dabei strukturell von der Familie über die bürgerliche Gesellschaft zum Staat vorgehen. Zugleich werden diese Ebenen miteinander in Interdependenz stehen, so dass sich einige Vorgriffe und Rückgriffe ergeben:

Bereits in der Familie sind sittliche Verpflichtungen gegenwärtig, die ihren Grund nicht in einem Vertrag, in einem Versprechen oder rein äußerlichen Regeln haben. Sie sind vielmehr an das Selbstverständnis jedes Einzelnen als »Mitglied« der Familie der »*unmittelbare[n] Substantialität*« (HGPR, S. 307) gebunden, d.h. etwa an die Stellung des Vaters, des Kindes oder der Mutter. Jedes Mitglied ist in der Familie damit nicht mehr rein abstrakt für sich als Person, d.h. als Träger von Rechten, sondern steht in einer notwendig objektiven (und schon immer reziproken) Beziehung auf andere. Jedoch ist die Gesinnung in der Familie in gewisser Weise noch zu natürlich, denn die »*empfindende Einheit*« (ebd.), die die Familie ist, kennt zwar objektive Anforderungen, die den Mitgliedern als Pflichten erscheinen, und daraus sich ergebende Realisierungen von Freiheit²⁰⁰, Rechte und Pflichten erscheinen den Mitgliedern aber allein in der Form der Empfindung, der Liebe. Die Familie ist in dieser Hinsicht eine Art unmittelbar institutionalisiertes sittliches Gemeinwesen – deswegen deutet sie Hegel auch neben der Einführung des Privateigentums als die ursprüngliche Stiftungsinstanz aller Staaten (HGPR, S. 323). »This is why we may see the family as the state in embryonic form.«²⁰¹

In ihr wird die »Einheit mit Menschen [...] empfunden – d.i. in der Subjektivität als *dieser* gelebt, Gewohnheit [...]« (HGPR, S. 328) Die Einheit mit Anderen wird in ihr dem Subjekt zur Gewohnheit, d.h. zur zweiten Natur, so dass es sich

¹⁹⁹ Die Gesinnung ist kein bloßes Gefühl, da das Gefühl an die Momente von Willkürlichkeit gebunden bleibt. Jedoch kann die Dimension des Gefühls nicht ganz aus der Gesinnung ausgestrichen werden, da bereits die Etymologie von Gesinnung auf Sinn (sensus) verweist, aus dem auch das Gefühl stammt. Zugleich ist das nicht mehr gebräuchliche Verb »gesinnen« synonym mit »Begehren«, »Verlangen«. Vgl. dazu: Wilhelm Traugott Krug, »Gefühl«, in: ders., *Allgemeines Handwörterbuch der philosophischen Wissenschaften nebst ihrer Literatur und Geschichte*, Bd. 2, Leipzig 1833, S. 139–143.

²⁰⁰ So hat das Kind das Recht auf Erziehung als Verwirklichung seiner (zunächst bloß an sich vorhandenen) Freiheit, ein Mitglied der bürgerlichen Gesellschaft zu werden und zugleich die Pflicht gegenüber seinen Eltern, sich dieser Erziehung zu unterstellen. Vgl. HGPR, S. 325–338.

²⁰¹ Leo Rauch, »Hegel, Spirit and Politics«, in: *Routledge History of Philosophy*, Volume IV: *The Age of German Idealism*, S. 254–287, hier: S. 278.

ohne Andere – ohne Sozialität – nicht mehr denken kann. So bestimmt auch Hegel, die hier herrschende empfundene Gesinnung der Liebe: »Das erste Moment der Liebe ist, daß ich keine selbständige Person für mich sein will, und daß, wenn ich dies wäre, ich mich mangelhaft und unvollständig fühle. Das zweite Moment ist, daß ich mich in einer anderen Person gewinne, daß ich in ihr gelte, was sie wiederum in mir erreicht.« (HGPR, S. 308)

Ich gelte nicht mehr allein für mich, sondern gelte in einem Anderen. Daher gelte ich bereits in einer objektiveren Weise – als ich es allein tun würde – und habe so die Gewohnheit mich nur als vollständig zu erfahren, wenn ich nicht bloß ich bin. In dieser Hinsicht kann man – ihren Gehalt variierend – hier an die Bemerkung Adornos erinnern: »Was bloß identisch mit sich ist, ist ohne Glück.«²⁰² Dies ist bereits Hegels Einsicht. Das Glück der Liebe in der Familie ist nicht bloß, identisch mit sich zu sein, sondern in einer konstitutiven Beziehung auf einen Anderen zu stehen, die zur zweiten Natur wird. Jedoch muss aus diesem embryonalen Zustand der Sittlichkeit herausgegangen werden und die Unmittelbarkeit der liebenden Empfindung, die noch an die Willkürlichkeit des empfindenden Subjekts gebunden bleibt, muss objektiv und vernünftig werden. Die Empfindung ist zu wechselhaft, um auf ihr ein beständiges sittliches Gemeinwesen zu gründen, das mehr als nur die wenigen Familienmitglieder umfasst. Hegel macht diesen Punkt in der *Rechtsphilosophie* deutlich, wenn er davon spricht, dass man gegenüber der Empfindung kein Recht einklagen kann, da dies einem Recht auf Recht gleichkäme, und er folgert, dass die Empfindung einen nicht ausreichenden Boden für die Sittlichkeit bietet.²⁰³ So versucht er zu zeigen, dass es der Empfindung der Liebe durch die »Zufälligkeit ihrer Existenz« – ein Problem, das die ganze Diskussion der Ehescheidung instruiert²⁰⁴ – an Vernünftigkeit, Notwendigkeit und vor allem an Beständigkeit mangelt. Für sie gilt, was Hegel in einem Urteil über die vormoderne Sittlichkeit festhält: »[D]ie Alten wußten nichts vom Gewissen [...]« (HGPR, S. 302) Die Familie weiß ebenso nichts vom Gewissen und der Sittlichkeit, jedoch fühlt sie sie bereits. Daher ist die Familie eine bloße Ahnung der wahrhaften Sittlichkeit: Es ist ein noch nicht gewusstes, sondern nur empfundenes, gefühltes Sittliches. Der Mangel der Empfindung gibt an, warum sich die Familie auflöst und die in ihr erzogenen und herangewachsenen Individuen der bürgerlichen Gesellschaft als Mitglieder übergeben muss. Erst auf dieser Stufe findet sich dann die Selbstbestimmung des Einzelnen – in der freien Berufswahl, usw. –, die dem Prin-

²⁰² Theodor W. Adorno, *Sexualtabus und Recht heute. Kulturkritik und Gesellschaft II. Eingriffe, Stichworte, Anhang*, in: ders., *Gesammelte Schriften*, Bd. 10.2, hg. von Rolf Tiedemann, Frankfurt a. M. 1997, S. 538.

²⁰³ Vgl. HGPR, S. 308. Die Formulierung »Recht auf Recht« findet sich in den Anmerkungen zu Paragraph 94. Vgl. ebd., S. 181. Hegel und nicht Hannah Arendt ist der Erfinder dieser Wendung.

²⁰⁴ Vgl. dazu: HGPR, S. 329 f.

zip der Subjektivität, wie es in der Moralität verankert ist, gerecht wird. Ausgehend von diesen Bemerkungen kann man bereits festhalten:

Die Gesinnung markiert in der staatlichen Konstitution genau das Moment, das der Spezifität der Moderne Rechnung trägt. Diese formiert sich, indem das »Prinzip der Subjektivität« als Prinzip des Staates, d.h. die je besondere und bis zum »selbständigen Extrem« (HGPR, S. 407) gesteigerte Verwirklichung der je eigenen Freiheit, zu Geltung kommt.²⁰⁵ Die Moderne ist für Hegel als Moderne des Subjekts bestimmt, das sich die Zwecke seines Handelns selbst setzt. Dies gibt zugleich an, warum die Gesinnung für Hegel entscheidend ist. Die Gesinnung sichert die Objektivität des staatlichen Prinzips: des freien Subjekts. Denn die wahrhaft sittliche Gesinnung reflektiert – sowohl in ihrer Form als auch in ihrem Inhalt – die Wahrheit des Konstitutionsprinzips jedes modernen Staates: den sich selbst bestimmenden freien Willen als verwirklichten. Deswegen musste Hegel auch zeigen, dass die Gesinnung kein Produkt der Institutionen und des Rechts allein sein kann, denn »[d]ie Staatsgesetze können sich also auf die Gesinnung nicht erstrecken wollen [...]« (HGPR, S. 181) Unmöglich ist es, rein äußerlich eine Überzeugung im Subjekt – und sei es mit Gewalt – zu induzieren. Noch die Familie in ihrer Natürlichkeit ist dem Subjekt zu äußerlich, denn das Subjekt fühlt in ihr, aber weiß nicht. Erst wenn jedes Moment der bloß subjektiven Überzeugung suspendiert ist, kann gelten, dass »[d]as *Sittliche* [...] subjektive Gesinnung, aber des [...] seienden Rechts« (HGPR, S. 287) ist. Allein, wenn die Sittlichkeit als solche zur zweiten Natur des je Einzelnen wird, kann sowohl gelten, dass der Einzelne seine Freiheit verwirklicht als auch zugleich in der freien Verwirklichung seines Willens beständig den Staat hervorbringt. Nur so kann der Staat trotz der (potentiellen) Unendlichkeit der in ihm sich verwirklichenden vereinzelt Interessen als eine stabile Wirklichkeit bestehen.

Damit ist auch angegeben, dass der Staat sich von der bürgerlichen Gesellschaft unterscheiden muss. Besteht jene darin eine formelle Allgemeinheit der Interessen und Bedürfnisse über die Vermittlung je selbstsüchtiger Tätigkeiten herzustellen, dann ist deutlich, dass sich in ihr zwar die Gewohnheit an diese formell allgemeine Tätigkeit bildet, ihre Vernünftigkeit in den Individuen jedoch nur unbewusst, im Automatismus einer blinden Wiederholung der Befriedigung selbstsüchtiger Inter-

²⁰⁵ In der Lesart Pippins müsste man behaupten, dass in der Moderne das Prinzip der Subjektivität zum entscheidenden Prinzip des Staates wird, stelle einen Beweis »des historisch wirklichen Charakters praktischer Gründe« dar und zeige, dass diese nie als »Instanzen ahistorischen Typs« gelten können. Jedoch verkennt er damit, dass ab dem historischen Moment, in dem das Prinzip der Subjektivität leitend für die Konstitution des Staates wird, dieses Prinzip irreversibel und das bedeutet: ahistorisch Geltung beansprucht. Das bedeutet, sobald einmal in einem historischen Setting das Subjekt zur freiheitlichen und vernünftigen Selbstbestimmung übergegangen ist, jede darauf folgende Revision dieses Prinzips ein Vergehen gegen dessen Vernünftigkeit wäre. Bei Hegel hat deswegen in der Spezifik der Geschichte etwas statt, was den geschichtlichen Ort seines Erscheinens übersteigt. Vgl. dazu: Pippin, »Hegels Praktischer Realismus«, S. 302 f.

essen hat, in der dem Einzelnen der allgemeine Vermittlungszusammenhang nicht bewusst ist. Die formelle Allgemeinheit ist dem Einzelnen kein wahrhaftes (Ge-) Wissen geworden, da die bürgerliche Gesellschaft das Allgemeine nur als ein *unbewusstes Allgemeines* der Gewohnheit kennt. Die sittliche Gesinnung bedarf jedoch beider Momente, der Gewissheit und der Gewohnheit, so dass der Staat und die bürgerliche Gesellschaft – schon in Bezug auf das Subjekt – voneinander geschieden werden müssen. Nur so lässt sich denken, dass das Prinzip des modernen Staates – die sich selbst bestimmende Subjektivität – und seine Wirklichkeit – die objektiv verwirklichte Freiheit des Subjekts – zusammenfallen. Die Gesinnung erscheint dann im Subjekt als Wissen, als Reflexion einer Gewohnheit an das Allgemeine. Rosenzweig bemerkt zu Recht, dass Hegel deswegen auch jeden Gebrauch des Begriffs des Patriotismus ablehnt, der in ihm allein Handlungen erkennen will, die sich als Ausnahmen zum gewöhnlich-sittlichen Leben beschreiben lassen, etwa als subjektive Aufopferung für das Ganze (RHS, S. 133). Die Gewohnheit an die Tätigkeit in sittlichen Institutionen kann nicht bedeuten, dass dem Subjekt ein Aufopferungsbewusstsein introjiziert würde. Weder reine Moralität, noch reines Recht produzieren die sittliche Gesinnung. Denn: »[d]as Rechtliche und das Moralische kann nicht für sich existieren, und sie müssen das Sittliche zum Träger und zur Grundlage haben [...]. Das Recht existiert nur als Zweig eines Ganzen, als sich anrankende Pflanze eines an und für sich festen Baumes.« (HGPR, S. 291)

Ohne die Sittlichkeit als bestehende Vermittlerin, die das Recht mit der Subjektivität und die Moralität mit der Objektivität vermittelt, ist weder objektives Recht noch subjektive Moralität beständig. Organische Gliederung und Stabilität kann ein Gemeinwesen nur im Staat haben, in dem allein die Freiheit wirklich zu werden fähig ist. Dass das Sittliche die Grundlage ausmacht – d.h. logisch vor den Momenten des abstrakten Rechts und der Moralität liegt – verdeutlicht erneut, dass die *Rechtsphilosophie* nicht ausschließlich als phänomenologische Verwirklichungsgeschichte des freien Willens gelesen werden darf.²⁰⁶ Das Sittliche ist logisch als das Element vorausgesetzt, in dem Recht und Moralität ihren Platz finden. Es stellt die Grundlage dar, weil aufgrund der inhärenten Abstraktheit weder Recht noch Moralität allein für sich beständig und wirklich sein können: die Moralität ist aufgrund der reinen Subjektivität, d.h. Willkürlichkeit, ihrer Bestimmungen schwankend und das Recht kennt aufgrund seiner starren Objektivität und aufgrund der Einmaligkeit seiner Setzung keine subjektive und freiheitliche Selbstbestimmung. Die sittliche Gesinnung ist in Vermittlung beides zugleich. Deswegen ist der Patriotismus als sittliche Gesinnung und als Prinzip des Staates das eigentlich grundlegende Moment der – nicht bloß rechtlichen oder bloß innerlich-subjektiven, sondern wirklichen – Gleichheit im Staat. Wie Rosenzweig treffend bemerkt: »Diese Gleichheit der Gesinnung ist nun die einzige Gleichheit, die Hegel für den Staat

²⁰⁶ Vgl. demgegenüber: Karl-Heinz Ilting, »Rechtsphilosophie als Phänomenologie des Bewusstseins der Freiheit«, in: ders., *Aufsätze über Hegel*, S. 135–165.

– nicht nur für das Recht oder die Moral – anerkennt.« Die Gleichheit der Bürger – und das meint hier Bürger verstanden als Citoyens – bedeutet »Gesinnungsgleichheit« (RHS, S. 133 f.) als Gleichheit im Selbstgefühl, als Eins-Sein-in-Differenz aller Einzelnen im Staat. Wahre Gleichheit existiert für Hegel nur im Staat und nur als sittliche. Deswegen ist das fundamentale Moment der Gleichheit bei Hegel über die Gesinnung beschrieben, da diese die Gleichheit der Subjekte in ihnen und durch ihre Handlungen ermöglicht. »Hierdurch wird eine Universalität begründet, die menschliches Leben und Zusammenleben möglich macht.«²⁰⁷ Jedes Subjekt weiß sich – aus Gewohnheit – in der Hervorbringung seiner selbst und des Staates als in seiner Freiheit sich Verwirklichendes. Es weiß und will sich als Subjekt im Staat und will damit den Staat wie sich selbst – es will sich selbst als staatliches. In der Gesinnung, als Gewohnheit gewordenem Wollen und wahrhafter Gewissheit, richtet sich der Wille in sowohl freier als auch vernünftig-allgemeiner Art und Weise auf sich selbst, *indem* er sich mit dem Staat vermittelt. Deswegen kann man sagen, dass die wahrhaft sittliche Gesinnung der Ort ist, an dem sich der freie Wille selbst in seiner Freiheit will. Ein an die tätigen Bestimmungen gewöhnter freier Wille, weiß sich in dieser als verwirklicht und ist ein Wille, der sich als solcher reflektiert, der sich in dieser Gewohnheit selbst gewiss ist: ein freier Wille, der sich selbst als freier Wille will.²⁰⁸

Es geht darum nachzuweisen, wie etwas subjektiv-willkürlich Gewähltes mit einem notwendig-stabilen sittlichen Gehalt vermittelt werden kann. Diese Vermittlung kann weder einen Bestimmungsprimat des Subjekts noch des Objekts enthalten. Um diesen Punkt deutlich zu machen, markiert Hegel, dass etwa auch die Familie als eine Person erscheint, da sie Eigentum besitzt und in der bürgerlichen Gesellschaft mit anderen Personen konkurriert. Auch die natürliche Sittlichkeit, die über die empfindende Gesinnung der Liebe stabilisiert ist – ich fühle mich selbst nur im anderen vollständig –, erscheint als *ein* konstituiertes Interesse neben anderen und ist gegen andere konstituierte personale Interessen nur eines von vielen, mit denen es wiederum in einem reziproken Zusammenhang steht. Um den freien Willen des Einzelnen aber in der Gewissheit seiner Freiheit und in einem Wollen, das zur Gewohnheit geworden ist, wirklich werden zu lassen, bedarf es einer vollständigeren Vermittlung als der, die diese formelle Allgemeinheit ausmacht. Denn: »[d]as wahrhafte Gewissen ist die Gesinnung, das, was an und für sich gut ist, zu wollen; es hat daher feste Grundsätze, und zwar sind ihm diese die für sich objektiven Bestimmungen und Pflichten.« (HGPR, S. 254) Die Gesinnung als Gewohnheit

²⁰⁷ Ludwig Heyde, »Sittlichkeit und Ironie. Hegels Kritik der modernen Subjektivität in den »Grundlinien der Philosophie des Rechts«, in: Peter Koslowski (Hg.), *Die Folgen des Hegelianismus. Philosophie, Religion und Politik im Abschied von der Moderne*, München 1998, S. 303–319, hier: S. 316.

²⁰⁸ Damit ist impliziert, dass hier in der scheinbaren Endlichkeit der jeweiligen Bestimmung des Willens die wahrhafte Unendlichkeit der Freiheit des Willens aufscheint.

gewordenes Wollen ist so auch immer die Gewohnheit an die Pflicht: als ein Wollen, das sich auf die Beständigkeit dessen richtet, was in der Art und Weise ist, das ich es bei der Verwirklichung meiner Freiheit hervorgebracht habe und mir fortwährend ermöglicht, meine Freiheit zu verwirklichen. Pflicht ist eine Weise der Verstetigung der Freiheit. Pflicht meint, dass das Individuum sich nicht mehr in unmittelbarer Einheit mit dem Auszuführenden befindet, wie noch in der Familie, sondern in eine Beziehung der Reflexion, in eine reflexive Distanz zu ihm eingetreten ist.

Die politische Gesinnung als Gewissen bezieht sich somit reflexiv auf das gewohnte Wollen und stellt eine Art *Gewohnheit der Gewohnheit* dar – und diese reflexive Gewohnheit bezeichnet genau, was Hegel sittliche Gesinnung, die eigentliche Form der Sittlichkeit, nennt. Man gewöhnt sich zunächst in der Familie an andere, dann in der bürgerlichen Gesellschaft daran, die eigene Subsistenz durch Arbeit zu besorgen und gerät darüber in einen tätigen Vermittlungszusammenhang mit allen anderen, die dies ebenso tun. So verallgemeinert sich – noch unbewusst – die Besorgung der eigenen Subsistenz, die aus selbststüchtigen Gründen geschieht, indem ich weiß, dass mir meine Befriedigung nur durch die allgemeine Vermittlung mit der gesicherten und pflichtgemäßen Hervorbringung der Befriedigung aller anderen zukommen kann. Indem ich die mir angeeignete Gewohnheit zugleich nicht nur als meine mir unbewusst bleibende zweite Natur wahrnehme, sondern als meine Pflicht weiß – meine Pflicht ist mir damit nichts äußerliches mehr, sondern gehört zu meiner Natur –, bildet sich eine Gewohnheit an die Gewohnheit, in der ich mich als frei weiß. So ist keine Gesinnungsbildung ohne Versittlichung, da keine Versittlichung ohne Gewohnheitsbildung ist.

Die Gesinnung bezeichnet also den Punkt, in dem der Wille sowohl seine Wirklichkeit in der Sitte aller und im Selbstbewusstsein des Einzelnen hat. Deswegen kann Hegel sagen, dass »das Sittliche [...] die subjektive Gesinnung, aber des [...] seienden Rechts [...] die *Wahrheit* des Freiheitsbegriffs« (HGPR, S. 287) ist. Zum Selbstgefühl und grundsätzlichen Selbstverständnis jeden Subjekts gehört es daher, sich als Subjekt in einem Staat zu begreifen und diesen als notwendig zur eigenen Natur zugehörig zu verstehen. Diese Natur erscheint jedem Einzelnen aber zugleich als Verwirklichung der eigenen Freiheit, und das Wissen um diese Verwirklichung – die nur in dieser zweiten Natur besteht – ist das Wissen um die Wirklichkeit der eigenen Freiheit und das Wissen um die Vernünftigkeit der eigenen Gewohnheiten.

Die Gesinnung gibt aus diesem Grund die »subjektive Substantialität« (HGPR, S. 412) des Staates an, da der »sittliche Character [...] das unbewegte Allgemeine, das aber zugleich in sich abgeschlossen bestimmt ist« kennt. Oder wie Marx treffend zusammenfasst: »Die politische Gesinnung ist die subjektive, die politische Verfassung ist die objektive Substanz des Staats.« (MKH, S. 209) Denn »er [der Einzelne, F.R.] weiß das Allgemeine als seinen bewegenden Zweck, verwirklicht das Allgemeine. Dieses hat also sein Dasein an« ihm, »denn ohne diesen wäre es bloßes

Abstractum.« (HVORL 3, S. 496) *Der Staat ist nichts ohne die Subjekte, die Subjekte sind nichts ohne den Staat.* So ist dem zum Citoyen gewöhnten Subjekt die Sittlichkeit, und das bedeutet auch: der Staat, selbst zum Teil seines Selbstgefühls geworden. Der Staat ist die einzig wahrhafte Lebensform der Sittlichkeit und damit die eigentlich vernünftige Lebensform des Menschen, da er »das an und für sich Vernünftige« (HGPR, S. 399) darstellt. Diese objektive Vernünftigkeit reflektiert sich in der Gesinnung. Deswegen setzt sich der wesentlich politische Gehalt des Staates aus der politischen Verfassung und der politischen Gesinnung zusammen. In der patriotischen Gesinnung lässt sich, aufgrund des konstitutiven Aspekts der Gewohnheit, daher die Beständigkeit einer sittlichen Lebensform beobachten, die in ihrer Struktur in ihrer Vernünftigkeit und Geistigkeit von Lebensformen des Tierreichs variiert: »[W]ie der Elephant ein anderes Leben hat als der Wolf, so hat er, der sittliche Mensch dieses Leben [...]« (HPRV, S. 152) Dennoch ist zugleich festzuhalten, dass es sich bei der Frage der Gesinnung nicht allein um ein bloßen *habitus* handeln kann. Denn »[d]as Thier kommt nicht in Conflict mit dem, was es soll, der Mensch aber hat das zu wissen, was er soll, und dieß sich einzubilden [...]« (HVORL 3, S. 495) Das Leben des sittlichen Menschen ist notwendig Leben in einem Staat, in dem er sich diesen als Form und Inhalt der Verwirklichung seiner Freiheit setzt und von dieser Bestimmung weiß.

Der Staat ist die vernünftige Natur des freien Menschen und die Gesinnung ist die vernünftige Gewohnheit und wahrhafte Gewissheit dieser Vernünftigkeit. Daher bezeichnet die politische Gesinnung das strukturelle Moment, in dem die Erfüllung der Pflicht(en) vollständig mit der Ausübung und Realisierung seiner Freiheit vermittelt erscheint. So kann Hegel sagen, dass das Sittliche »die *Tugend* [ist, F.R.], die insofern sie nichts zeigt als die einfache Angemessenheit des Individuums an die Pflichten der Verhältnisse, denen es angehört *Rechtschaffenheit* ist.« (HGPR, S. 298) Dass aber diese Tugend, die das Sittliche ausmacht, in der Gesinnung als Doppel von Gewohnheit und Gewissheit besteht, verweist auf eine wichtige Implikation. Ist die Angemessenheit das entscheidende Charakteristikum der subjektiven Tugend im Sittlichen, dann bedeutet dies, dass es zunächst einen privilegierten Bildungsort gibt, an dem die Gewohnheit in der Form einer Tugend der Rechtschaffenheit sich zu bilden vermag. Denn Rechtschaffenheit bedeutet, »dass das Individuum seinen Platz ausfüllt, dies ist eine Hauptsache, dass es seinem Platz Ehre macht, wenn das Individuum gleich nur durch äußere Verhältnisse durch ganz äußere Notwendigkeit, auf diesen Platz gestellt ist. Diese Form muss es aufheben, muss mit Freiheit dastehen, weil ich dastehen soll, so will ich da stehen.«²⁰⁹ Der Ort nun, an dem das Individuum so dastehen will, wie es dastehen soll ist, wie gezeigt, in der bürgerlichen Gesellschaft der Stand und daraus erwachsend die Korporation. Man muss an dieser Stelle erinnern, dass sich das Individuum freiwillig – aber aufgrund der äußeren Notwendigkeit selbstverantwortlich für seine eigene

²⁰⁹ HVORL 4, S. 524. Dazu auch: HGPR, S. 359 f.

Subsistenz zu sorgen – den Stand aussucht. Im Stand gewöhnt sich das Individuum an sich als sich selbst verwirklichender freier Wille und an die Pflichten, die diese Verwirklichung mit sich bringt.²¹⁰ Seine Ehre macht es nun aus, so dastehen zu wollen, wie es dastehen soll. Im Stand besorgt der Einzelne gemäß seiner eigenen Geschicklichkeiten, die ebenso Formen der Gewohnheit sind, sein je eigenes Wohl, tritt aber in die Vermittlung mit anderen Einzelnen des gleichen Standes. Im Stand gewöhnt es sich daher an das gemeinsame Stehen. So generiert sich aus dieser Vermittlungsbewegung, die von der zufälligen Standeszugehörigkeit ihren Ausgang nimmt, nicht nur die Verwirklichung des Rechts, sein je eigenes Interesse zu verfolgen, sondern auch die Pflicht, die Besorgung der Subsistenz aller anderen beständig mit zu produzieren. Deswegen bezeichnet die sittliche Gesinnung sowohl eine Tugendbeziehung als auch ein zur zweiten Natur gewordenes Pflichtbewusstsein. Wie Hegel in der *Enzyklopädie* formuliert: »Die moralische Pflicht überhaupt ist mir als freiem Subjekt zugleich ein Recht meines subjektiven Willens, meiner Gesinnung. [...] Im Sittlichen ist beides zu seiner Wahrheit, seiner absoluten Einheit gelangt, obgleich auch, als in der Weise der Notwendigkeit Pflicht und Recht durch *Vermittlung* ineinander zurückzukehren und sich zusammenschließen.« (HENZ 3, S. 305)

Die Tugend benennt zunächst die Gewohnheit an eine Tätigkeit, die sich der Forderung der Angemessenheit an die Verhältnisse unterstellt und zur zweiten Natur wird. Die bürgerliche Gesellschaft stellt so ein Formular zur Verfügung, in dem der Einzelne seine eigenen Interessen verfolgt und zugleich dabei das sittliche Ganze erhält. Daraus ergibt sich, dass der Patriotismus als politische Gesinnung wesentlich auf der Standesehre und der Rechtschaffenheit aufruht. Denn Rechtschaffenheit als Tugend, die allein im Stand ihren Platz findet, beschreibt eine Angemessenheit der eigenen Handlungen an die politischen Regelungen und Institutionen – was Hegel die politische Verfassung²¹¹ nennt – des Staates. Die Gesinnung als subjektive Verfassung des Staates ist so bereits durch die Institutionen bedingt. Der Stand ist in diesem Sinn ein »vermittelndes Organ«, da er »zwischen der Regierung überhaupt einerseits und dem in die besonderen Sphären und Individuen aufgelösten Volke andererseits« (HGPR, S. 471) steht. Er vermittelt sowohl Objekt und Subjekt als auch Subjekt und Objekt. Die Integration in einen und die Partizipation an einem Stand ist so – auf dem Niveau der Erscheinungswelt des Sittlichen – zur notwendigen Bedingung des sittlichen Zusammenlebens gewor-

²¹⁰ Für den sittlichen Menschen gilt wie für das Kind: »der Mensch steht nur, insofern er stehen will; wir fallen zusammen, sowie wir nicht mehr stehen wollen; das Stehen ist daher die Gewohnheit des Willens zum Stehen.« HENZ 3, S. 80. Der Stand und das Stehen teilen eine Struktur. Beide sind Ausdruck des Willens, der sich auf die objektive Wirklichkeit bezieht und in ihr Festigkeit und Bestand haben will.

²¹¹ Vgl. zum Begriff der Verfassung, den ich weitestgehend undiskutiert lasse, die Rekonstruktion von Rosenzweig in: RHS, S. 134–157.

den. Nun wird auch verständlich, warum der Inhalt der patriotischen Gesinnung als Zutrauen erscheint. Das Zutrauen bezeichnet »das Grundgefühl der Ordnung, das alle haben« und das deswegen »das Haltende allein« (HGPR, S. 414) ist. Bestünde die Gesinnung nicht auch grundlegend im Zutrauen und richtete sich nicht auf die bestehenden Gesetze und Institutionen, sondern bloß auf sich selbst, dann hätte sie »keinen Halt mehr.« (HVÄ 1, S. 568) Als Grundgefühl, dass 1. alle haben und dass 2. ein Grundgefühl der Ordnung ist, bezeichnet das Zutrauen damit einen subjektiven Glauben an die Vernünftigkeit der objektiven staatlichen Verhältnisse, der zugleich zur Gewohnheit geworden ist. Deswegen ist »[d]ie Gesinnung [...] überhaupt das Zutrauen [...], das Bewußtsein, daß mein substantielles und besonderes Interesse im Interesse und Zwecke eines Anderen [hier des Staates, F.R.] als im Verhältnis zu mir als Einzelnem bewahrt und enthalten ist [...].«²¹²

Durch das Zutrauen ergibt sich beim Einzelnen ein Integrations- und Identitätsgefühl mit der sittlichen Substanz selbst: die Substanz ist dem Subjekt nicht länger ein Fremdes, Äußerliches, sondern es ist davon überzeugt, dass es nur in diesem frei sein kann. Aus seinen selbstsüchtigen Bedürfnissen wird in zunächst formell allgemeiner Weise – in einem Stand – eine Gewohnheit, die schließlich zu einer Transformation der Pflicht zur zweiten Natur führt, zu einem Vernünftigwerden der zunächst unvernünftigen und willkürlichen Interessen und Bedürfnisse.²¹³ Das Interesse ist als eines des Subjekts so zugleich das Interesse der Substanz selbst geworden. Jedoch muss man betonen, dass die bürgerliche Gesellschaft die angegebene Struktur der Gesinnung noch nicht *in toto* verwirklicht. Kann zwar die Korporation – in gewisser Weise jeder Stand – ein gemeinsames Interesse – im Sinne des Zusammenschlusses Mehrerer – aus dem selbstsüchtigen Einzelinteresse herleiten, bleibt doch noch der Zweck der Korporation immer ein »beschränkter und endlicher« (HGPR, S. 397), da auch die Versammlung von Einzelinteressen beständig auf dieselben verwiesen, aus denen sie sich zusammensetzt. *Zusammengeschlossene Einzelinteressen* bleiben zusammengeschlossene *Einzelinteressen*. David James hält zu recht fest, dass die »corporation represents an enlightened form of self-interest.«²¹⁴ Zugleich gilt es zu beachten, dass »[d]er Korporationsgeist [...] in sich selbst zugleich in den Geist des Staates« umschlägt,

²¹² HGPR, S. 413. Hegel weist deutlich in diese Richtung, wenn er die Gesinnung kommentierend festhält: »Die Wahrheit ist die Freiheit sich in ihrer Verwirklichung zum Zweck zu haben, sich bethätigend, sich verwirklichend, dieß ist das Wahre an und für sich.« (HVORL 4, S. 641).

²¹³ Es lässt sich ein grundsätzliches Vernünftig-Werden der affektiven Dimensionen der jeweiligen Entwicklungsstufe des Sittlichen feststellen. So lässt sich das Gefühl, der Verstand und die Vernunft strukturell in Analogie zur Gefühlsgemeinschaft (Familie), zur Verstandesgemeinschaft (bürgerliche Gesellschaft) und zum Staat (Vernunftgemeinschaft) lesen.

²¹⁴ David James, *Hegel's Philosophy of Right. Subjectivity and Ethical Life*, London, New York 2007, S. 111. James hat Recht, dies zu markieren, denn – *to state the obvious* – in der bürgerlichen Gesellschaft ist der Bourgeois zunächst Bourgeois. An genau dieser Stelle wird der frühe Marx ansetzen, um Hegel vorzuwerfen, dass dessen Begriff des Staates weiterhin von der Bestimmung der

»indem er an dem Staat das Mittel der Erhaltung der besonderen Zwecke hat. Das ist das Geheimnis des Patriotismus der Bürger nach dieser Seite, daß sie den Staat als ihre Substanz wissen, weil er ihre besonderen Sphären, deren Berechtigung und Autorität, wie deren Wohlfahrt, erhält. In dem Korporationsgeist, da er die *Einwurzelung des Besonderen in das Allgemeine unmittelbar* enthält, ist insofern die Tiefe und die Stärke des Staates, die er in der Gesinnung hat.« (HGPR, S. 458 f.)

Die Korporation wurzelt das Besondere in das Allgemeine ein und *vice versa*. Denn in ihr hat ein Umschlag statt: Das besondere Interesse und der besondere Zweck des Einzelnen werden *unmittelbar* mit dem Erhalt und der Besorgung eines Allgemeinen identisch. Deswegen versucht Hegel zu zeigen, dass die Korporation nicht auf der Ebene der Stände situiert ist. Vielmehr ist in ihr eine den Stand überschreitende Form der Allgemeinheit, eine sich selbst wissende Allgemeinheit antizipiert, die, durch die anderen vorhandenen Institutionen – die Regierungsgewalten, die öffentliche Rechtsprechung, usw. – verstärkt, eine Gesinnung produziert, die nicht mehr bloß Standesehre und Rechtschaffenheit, sondern vielmehr wahrhafte Gewissheit und ein vollkommen Gewohnheit gewordenes Wollen enthält.

Der Bourgeois wird demnach nicht zum Citoyen, indem er einfach selbstsüchtig seine Interessen verfolgt. Hegel wäre ansonsten ein – wenn auch avancierter – Vertreter einer liberalen, oder instrumentellen, Vernunftkonzeption. Auch die gemeinsame Weise der Verfolgung der je eigenen Interessen ist eine Weise – wenn auch eine formell reflektierte – der Verfolgung der je eigenen Interessen und die dialektische Bewegung, die zum Ineinander von individueller Freiheit und Beständigkeit der Gesetze führen soll, kann nicht allein darin aufgehen, sich aus einer bloßen Addition selbstsüchtiger Interessen zu generieren. Hegel sucht genau daher für die Herleitung der Sittlichkeit und der sittlichen Gesinnung nicht auf den Automatismus einer Logik der *invisible hand* zu setzen, die alle selbstsüchtigen Interessen miteinander vermittelte, und sich als implizites – und unbewusstes – Gesetz des Sittlichen in das Bewusstsein des geläuterten Ökonomen drängen würde. Dies wäre nicht ausreichend, um von der Genese der politischen Gesinnung zu sprechen, sondern würde allein ein Denken formell vermittelter Allgemeinheit hervorbringen.

Genau in diesem Punkt geht Hegel weiter als Adam Smith.²¹⁵ Man kann sagen, dass das Smith'sche Denken noch zu sehr an den Interessen der Einzelnen klebt

Korporation abhängig und so von der Logik der bürgerlichen Gesellschaft und ihrem Atom – dem Interesse – infiziert und determiniert bleibt. Vgl. MKH, S. 246–256.

²¹⁵ Dies gibt den Grund an, warum Hegel nicht gefährdet ist, »totalitär« zu werden, wie etwa Berlin behauptet. Berlin – der damit Poppers Erbe antritt – lanciert die These, dass die Hegel'sche »politische Philosophie« das Allgemeine aus dem vereinzelt Interesse entwickelt. Diese würde damit nicht vermeiden können, dass jeder mögliche Inhalt in die Sphäre des Staates vordringen kann. So würde drohen, dass sich ein einzelnes Interesse totalisierend gegen alle anderen durchsetze und als Allgemeines behaupten würde. Dass in dieser Lektüre die wichtige Unterscheidung

und nicht in der Lage ist, sich auf das Niveau des wirklichen Allgemeinen zu begeben. Es kann gerade nicht das Interesse sein, das die Sittlichkeit und damit die sittliche Gesinnung hervortreibt. Die Korporation bezeichnet den Ort, an dem das besondere Interesse mehr ist und mehr wird als es selbst. Nur wenn der Einzelne die Erhaltung seiner Besonderheit als identisch mit der Erhaltung des Allgemeinen weiß und wenn er weiß, dass das Allgemeine zugleich ihn erhält, nur dann kann man von einer Einwurzelung des Besonderen in das Allgemeine sprechen. Die Korporation stellt somit ein in sich reflektiertes Allgemeines dar: 1. in Bezug auf ihr einzelnes Mitglied und dessen freien Willen; 2. in Bezug auf andere Korporationen; 3. in Bezug auf die anderen Institutionen des Staates. Sie besitzt durch das gemeinsame Eigentum die Objektivität, die die Beständigkeit der Korporation und die Vorsorge gegenüber den Mitgliedern sichert. Es ist weder allein das Gefühl des Individuums – weder die bloße Gewohnheit –, noch allein das objektive Gelten des Rechts – das bloße Wissen um seine Gültigkeit –, das zur politischen Gesinnung führt. Deswegen ist die Korporation unmittelbar die Einwurzelung des Besonderen in das Allgemeine, da sie sowohl das gewohnheitsmäßige Handeln, das sich auf das Allgemeine bezieht, als auch das Selbstgefühl und ein Wissen um die Stabilität und Beständigkeit der Institution verbindet. Die Gesinnung als Gewohnheit gewordenen Wollen und als in Wahrheit stehende Gewissheit entspricht nicht länger dem Register des Gefühls in seinem anfänglichen Sinn. Aber lässt sich ein Gefühl denken, das nicht mehr der Willkürlichkeit untersteht? Die Gesinnung ist dem Gefühl in keiner Weise logisch nachrangig. Vielmehr muss sie – denn auch der Staat geht den Stufen des Rechts und der Moralität logisch voraus – ein Verhältnis benennen, das *noch unmittelbarer* ist. Die Gesinnung ist »unmittelbar noch identischer als selbst Glaube und Zutrauen.« (HGPR, S. 295) Die Gesinnung, um die es Hegel geht, unterscheidet sich demzufolge fundamental von der »gläubige[n] Bauerngesinnung an die Natur bzw. an Gott.«²¹⁶

Die politische Gesinnung bezeichnet vielmehr *eine Gewohnheit an sich selbst als Anderem* – in der sich selbst wissen Form, die das Willkürliche der bloßen Empfindung und der rein subjektiven Meinung abgestreift hat. Die politische Gesinnung benennt ein Gefühl – ein Selbstgefühl genauer –, das nicht länger bloßes – das bedeutet willkürliches – Gefühl ist. Ein Gefühl, das mehr als nur ein Gefühl ist, nämlich: Wahrheit und Gewissheit. Die Gesinnung ist ein *wahres Gefühl*, nicht als authentisches, nicht täuschendes Gefühl, sondern als eine Art objektives Gefühl im Subjekt: *ein Gefühl der Wahrheit und zugleich eine Wahrheit des Gefühls*; ein Gefühl, das einen Halt an der Sittlichkeit hat und zugleich der Halt der Sittlichkeit selbst

von Moralität und Sittlichkeit strukturell abhanden kommt – die Hegel unter anderem einsetzt, um diese Konsequenz zu vermeiden – entgeht Berlin vollends. Vgl. Isaiah Berlin, *Two Concepts of Liberty*, Oxford 1958, S. 18 f. Vgl. dazu auch: Slavoj Žižek, *Did Somebody say Totalitarianism? Five Interventions into the (Mis)Use of a Notion*, London, New York 2002.

²¹⁶ Won, *Hegels Begriff der politischen Gesinnung*, S. 79.

ist, als Grundgefühl der Ordnung. Oder wie Hegel zum Ineinander von Wahrheit und Gefühl ausführt:

»Ihren besonders bestimmten *Inhalt* nimmt die Gesinnung aus den verschiedenen Seiten des Organismus des Staats. [...] Diese verschiedenen Seiten sind so die *verschiedenen Gewalten* und deren Geschäfte und Wirksamkeiten, wodurch das Allgemeine sich fortwährend [...] auf *notwendige Weise hervorbringt* und, indem es ebenso seiner Produktion ist, sich *erhält*; – dieser Organismus ist die *politische Verfassung*.« (HGPR, S. 414)

Der Inhalt der Gesinnung ist organisch gegliedert²¹⁷, da sie selbst ein Teil der organischen Gliederung des Staates ist.

Die Gesinnung, die sich über die Familie, die bürgerliche Gesellschaft und schließlich über die Korporation bis in den Staat hinein bildet, entnimmt ihren Inhalt aus den Stufen des Bildungsprozesses. Das bedeutet, dass sie einerseits die Momente ihres Bildungsprozesses inhaltlich reflektiert – sie enthält alle diese Dimensionen –, andererseits nimmt sie die Beständigkeit des Ganzen des sittlichen Gemeinwesens, das logisch diesem Bildungsprozess vorhergeht, in sich auf – sie enthält daher die Vernünftigkeit und Wirklichkeit des Staates. Die Gesinnung ist in dieser Hinsicht überindividuell, überfamiliar und transzendiert noch die bürgerliche Gesellschaft.²¹⁸ Die Gesinnung hat die Aufgabe, den Einzelnen zu kollektivieren, indem ihr Inhalt die organische Gliederung der sittlichen Institutionen – wissend und reproduzierend – reflektiert. Die politische Gesinnung ist so immer subjektiv und kollektiv.

Man kann hier die bisherigen Untersuchungen zur Gewohnheit und zur Gesinnung verdichten: Die Gewohnheit produziert eine Verstetigung des Willens des Subjekts durch die konstante Hervorbringung einer zweiten Natur; sie schafft eine Beständigkeit des Willens, der sich auf das sittliche Ganze und seine fortwährende Hervorbringung richtet: Dies ist der erste Teil der politischen Gesinnung; die Gewissheit durchläuft nun einen parallelen Prozess: Zunächst erscheint sie in der unbeständigen Form des Gefühls, indem ich mich nur mit dem Anderen vermittelt als vollständig weiß; sie geht über in die Standesehre und Rechtschaffenheit, in der ich die Besorgung meiner eigenen Interessen als die Besorgung meiner eigenen

²¹⁷ Man kann mit Hegel in aller Kürze zusammenfassen, sobald man folgenden Satz allein auf die Gesinnung bezieht: »Der Staat durchdringt in seiner Verfassung alle Verhältnisse.« (HVORL 3, S. 752).

²¹⁸ Von dieser Stelle aus, ließe sich zugleich ein modifiziertes Verständnis dessen herleiten, was – mit spinozistischen Untertönen – Balibar als das Transindividuelle bezeichnet hat. Transindividuell wäre dann in obigem Sinn die Gesinnung im Hegel'schen Staat. Vgl. zum Begriff der Transindividualität: Étienne Balibar, *La philosophie de Marx*, Paris 2001, S. 30 f. Den Begriff des Transindividuellen, allerdings bezüglich des Begriffs der Arbeit, wendet bereits Avineri auf Hegel an. Vgl. AHT, S. 114.

Subsistenz weiß und schreibt sich in der Korporation in eine Gewissheit fort, dass allein die Beständigkeit der bestehenden Institutionen und des Staates die Besonderheit des Interesses – als allgemeinem Anspruch aller besonderen Interessen – überhaupt zu erhalten fähig ist; die Gewissheit entwickelt sich so vom Gefühl über die moralische Selbstbestimmung des je eigenen Guten durch das Subjekt zur Wahrheit. Damit ist die wahrhaft sittliche Gesinnung nur als Resultat der organischen Ein- und Anbindung in und an das sittliche Gemeinwesen zu denken. Nur so kann »die Person [...] in dieser Gesinnung« aufhören »als Akzidens derselben [der sittlichen Substanz, F.R.] zu sein« und nur so »vollbringt sie ohne die wählende Reflexion ihre Pflicht als das *Ihrige* und als *Seiendes* und hat in dieser Notwendigkeit sich selbst und ihre wirkliche Freiheit.« (HENZ 3, S. 318)

Was Hegel hier als Umschlag von Akzidens in die Substanz beschreibt, markiert genau den Punkt der durch Gewohnheit und Gewissheit produziert wird. Der Einzelne bleibt solange Akzidens der Substanz, wie er diese nicht gewohnheitsmäßig reproduziert und sich in ihr als Freier verwirklicht weiß. Diesen Übergang des Subjekts zur Substanz – man kann sagen, dass es das Subjekt als Substanz ist²¹⁹ – bezeichnet eben die Bestimmung des Inhalts der Gesinnung als organischen. Der Staat ist so zum *kollektiven Subjekt* geworden. Dabei liegt die Betonung sowohl auf dem Kollektiv, welches das sich durch die Gewohnheiten reproduzierende Ganze und die Beständigkeit des Ganzen ausmacht, als auch auf dem Subjekt, das sich in diesem Ganzen verwirklicht weiß und so sich und das Ganze durch seine Tätigkeiten beständig hervorbringt. Die Beständigkeit des Kollektiv-Subjekts ist die Beständigkeit seiner Hervorbringung, die dem Subjekt Gewohnheit und (Ge-)Wissen geworden sind. Dies ist die eigentliche Pointe des Hegel'schen Gesinnungsbegriffs.

Man muss die radikale Pointe Hegels in aller Deutlichkeit formulieren: Die sittliche Gesinnung enthält ein Wissen um das notwendig immer vorhandene Unbewusste – das automatisch operierende formelle Allgemeine – des sittlichen Ganzen selbst. Beschreibt das durch die Gewohnheit erzeugte Selbstgefühl eine automatische und unbewusste Wiederholung, dann markiert der Gesinnungsbegriff, dass dem Individuum in der Verschränkung von Gewohnheit und wahrhafter Gewissheit das, was es permanent unbewusst als zu ihm selbst zugehörig denkt, zugleich in der Form des Wissens gegenwärtig ist. Die politische Gesinnung bedeutet, dass ich

²¹⁹ Aus diesem Grund ist die These von Höhle, Hegel wolle die subjektive Dimension im Staat »möglichst minimalisieren« zutreffend und nicht zutreffend zugleich. Zutreffend ist sie, versteht man die subjektive Dimension als ausschließlich moralische Dimension, nicht zutreffend hingegen, wenn man die Pointierung Hegels beachtet, dass der Staat nichts anderes als das kollektive Subjekt, als diese Substanz, ist. Vgl. dazu: Vittorio Höhle, »Der Staat«, in: Christoph Jermann (Hg.), *Anspruch und Leistung von Hegels Rechtsphilosophie*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1987, S. 183–226, hier: S. 190. Zugleich kann man hier erneut deutlich erkennen, dass das Subjekt solange substanzlos verstanden wird, wie es sich nicht durch die sittliche Gesinnung als Subjekt der sittlichen Substanz weiß. Zugleich ist die Substanz in dieser Hinsicht keine je stabile Entität, sondern vielmehr eine beständige Neugenesse mannigfacher Beziehungen.

das, was ich unbewusst vollziehe als meine eigene Wahrheit weiß und dieses Wissen mich allererst in ein wahrhaftes Verhältnis zum sittlichen Gemeinwesens setzt. Denn dieses Wissen vom unbewussten Vollzug erhält sowohl das Unbewusste, als es auch zugleich ein Wissen über dieses Unbewusste hervorbringt. Was aber kann in diesem Kontext ›unbewusst‹ bedeuten?

Bleiben jedem Einzelnen nicht nur die eigenen Automatismen der Gewohnheit unbewusst, die zu seinem eigenen Selbstgefühl gehören, sondern vielmehr auch die Gesamtheit der Gewohnheiten im Staat – d.h. die jedes anderen Einzelnen –, dann formiert sich das Wissen um diese Gewohnheit(en) als ein Wissen um das Unbewusste in mehrfacher Hinsicht. Die Gesinnung ist auch immer ein Wissen, eine Gewissheit um den Anderen (und um sich selbst) als Anderen mit einem Unbewussten. Das bedeutet, dass ich 1. die Gewissheit habe, dass ich bereits immer schon von einem Anderen, von intersubjektiven Beziehungen, die mich determinieren, abhängig bin (das Andere *in mir*, das als meine Gewohnheit – in meinen eigenen unbewussten Automatismen – auftritt, und das Andere *außer mir* als sowohl die anderen, auf die ich schon immer bezogen bin und denen gegenüber es eine »answerability to my-neighbour-with-an-unconscious«²²⁰ gibt, als auch das Andere, das mich schon immer unbewusst bedingt – etwa meine Familienzugehörigkeit, ein konstitutives »I was not there«²²¹) – das ist Gewissheit meiner selbst als/in einem Anderen; 2. besteht diese Gewissheit im Zutrauen, dass das/der Andere mir nicht einfach äußerlich entgegentritt und mich gegen meinen Willen determiniert, sondern wie ich von der mich auszeichnenden Struktur wechselseitig abhängt (andere konstituieren sich durch mich, wie ich mich durch sie, und zugleich konstituiere ich mich schon immer selbst als Anderer); 3. dass ich daraus die allgemeinere in Wahrheit stehende Gewissheit gewinne, dass der/das Andere ein Anderer mit (einem eben solchen) Unbewusstem ist, der sich in der Verwirklichung seiner freien Wil-

²²⁰ An dieser Stelle kann man die Bemerkung anfügen, dass es aufgrund dieser Verfasstheit des Hegel'schen Gesinnungsbegriffs nicht verwunderlich sein mag, dass Rosenzweig, der ein frühes großes Buch über Hegels Staat verfasst hat, wenn man der überzeugenden Lektüre Eric Santners folgt, und auf dieser Struktur eine Ethik der Verantwortung aufzubauen suchte. Vgl. dazu: Eric Santner, *On the Psychotheology of Everyday Life. Reflections on Freud and Rosenzweig*, Chicago 2001, bes. S. 86–129. Die oben zitierte Wendung findet sich: ebd., S. 9. Meine Auslegung richtet sich gegen Pippins Kommentar, dass »it is not clear, I will suggest, how the citizens are to ›understand‹ the state [...]«. »Ich möchte behaupten, dass dieses ›Verstehen‹ ein Wissen um das Unbewusste darstellt. Ob man diese Beziehung, die die Gesinnung auszeichnet, jedoch noch als eine Form hermeneutischen Verstehens deuten kann, ist sicherlich fraglich. Vgl. Robert B. Pippin, »Hegel's Political Argument and the Problem of Verwirklichung«, in: *Political Theory* 9/4 (Nov. 1981), S. 509–532, hier: S. 531.

²²¹ Mladen Dolar hat diesen Punkt bezüglich Lacans Deutung des *cogito* deutlich gemacht: »*the subject emerges only at the point of a nonrecognition*: [...] a ›this is not me‹, ›I was not there‹, although they are produced by the subject him/herself.« Mladen Dolar, *Cogito as Subject of the Unconscious*, in: Slavoj Žižek (Hg.), *Cogito and the Unconscious*, Durham, London 1998, S. 11–40, hier: S. 14.

lensakte ebenso auf Etwas, das ihn überschreitet, bezieht, wie ich dies auch tue. Diese wechselseitige Beziehung selbst überschreitet damit schon immer notwendig die rein subjektive Vorstellung dieser Beziehung (Moralität) und die rein objektive Bestimmung ihrer Gegebenheit und Stabilität (Recht). *Wo Es war, ist durch die Gesinnung Ich geworden, ohne aber das Es abzuschaffen, vielmehr ist es in einem Wissen um das Es aufgehoben.* Dies ist die komplexe Beziehung, die in der sittlichen Gesinnung wirksam ist und dabei ist wichtig zu beachten, dass: »The unconscious [...] forms the locus of psychic activity whereby a human being becomes a ›subject‹ by metabolizing its existential dependency on institutions that are in turn sustained by acts of foundation, preservation and augmentation. And by ›institution‹ I mean all sites that endow us with social recognition and intelligibility, that produce and regulate symbolic identities.«²²²

Christoph Menke hat in einer Rekonstruktion des Zusammenhangs von Vielheit und Schönheit in Hegels Konzeption des Dramas überzeugend zwei Formen der Vielheit unterschieden, die zwar nur für das vormoderne Sittlichkeitsverständnis gelten, aber dennoch für die Untersuchung hilfreich sind:

»Die gemeinsame sittliche Substanz besteht auf einer *Vielheit an Werten*; daher vollzieht sich die sittlich-schöne Integration der einzelnen Subjekte mit dem Gemeinwesen in Orientierung an je verschiedenen Werten. Ebenso besteht das andere Moment der Sittlichkeit, das der einzelnen Subjektivität, aus einer *Vielheit an Individuen*; daher vollzieht sich die sittlich-schöne Integration des Gemeinwesens mit seinen Mitgliedern durch je verschiedene Individuen. Aufgrund dieser doppelten Vielheit kann die ›trennungslose‹ Verbindung der einzelnen mit dem Gemeinwesen von beiden Seiten auf eine irreduzibel vielfältige und verschiedene Weise geschehen.«²²³

Menkes Kommentierung macht deutlich, dass jedes einzelne der vielen verschiedenen Individuen sich an verschiedenen Werten zu orientieren vermag und jeder der verschiedenen Werte vielfach verschiedenen Individuen zugerechnet werden kann. So ergibt sich intern eine Vervielfachung der Beschreibung der Beziehungen. Was Hegel in der modernen sittlichen Gesinnung immer noch – wenngleich in seiner spezifisch modernen Form – zu fassen sucht, ist das Wissen – ein Wissen um das Unbewusste – und die Gewohnheit an sowohl die eigene Orientierung an Werten und an der eigenen Besonderheit als auch das Wissen und die Gewohnheit an die Vielheit der Werte und Individuen.

Die folgenden Untersuchungen werden sich von der Hypothese leiten lassen, dass der Pöbel auch eine (moderne) Vielheit bezeichnet, die sich jedoch weder auf die Seite der Werte, noch auf die der Individuen – oder die der wechselseitigen Vervielfachung beider – schlagen lässt. Damit ist nicht allein gesagt, dass sich

²²² Santner, *On the Psychotheology of Everyday Life*, S. 26.

²²³ Menke, *Tragödie im Sittlichen*, S. 49.

Hegels Bestimmung der Moderne als »eine Welt, die [...] die Vielheit und Verschiedenheit nicht ausschließt, sondern aushält«²²⁴, rekonstruieren lässt. Vielmehr ist jenseits der Unmöglichkeit der gelingenden Totalisierung dieser Vielheit und Verschiedenheit und dem Aushalten der Unmöglichkeit ihrer vereinheitlichenden Versöhnung mit dem Pöbel ein anderes Problem verbunden. Nicht nur zeichnet sich die Moderne für Hegel dadurch aus, dass sie diesen Konflikt, der ein Konflikt der Vielheit und Einheit ist, auszuhalten sucht. Die Hegel'sche Moderne ist auch dadurch ausgezeichnet, dass sich in ihr, an dem strukturellen Ort, an dem sie sich ihrer sie vorzüglich »bewegende[n] und quälende[n]« (HGPR, S. 390) Frage – der Frage nach der Lösung des Armutsproblems – stellt, mit einem anderen Problem konfrontiert ist: dem Problem einer Negativität ohne Bezug, einer »Negativität ohne Beschäftigung«²²⁵, und das bedeutet, eines *neuen Begriffs der Unbestimmtheit* (eine Unbestimmtheit an und für sich).

Ausgehend von dieser Rekonstruktion der zentralen Momente der Gesinnung ist es nun möglich, auf die Frage nach der Pöbelgesinnung zurückzukommen. Hegel führt die entscheidenden Bestimmungen in folgender Bemerkung an:

»Die niedrigste Weise der Subsistenz, die des Pöbels, macht sich von selbst [...]. Die Armut an sich macht keinen zum Pöbel; dieser wird erst bestimmt durch die mit der Armut sich verknüpfende Gesinnung, durch die innere Empörung gegen die Reichen, gegen die Gesellschaft, die Regierung, usw. [...] Somit entsteht im Pöbel das Böse, da er die Ehre nicht hat, seine Subsistenz durch Arbeit zu finden und doch seine Subsistenz durch seine Arbeit zu finden als sein Recht [ein *Recht ohne Recht* also, F.R.] anspricht.« (HGPR, S. 389 f.)

Der Pöbel macht sich von selbst. Dieses Urteil scheint zunächst darauf zu verweisen, dass der Pöbel für Hegel unter dasjenige fällt, was als Bestimmung der *doxa* angeführt wurde. Der Pöbel tritt mit einer bloßen Meinung gegen die Wahrheit des sittlichen Gemeinwesens und seine Wirklichkeit an. Die pöbelhafte Gesinnung, die beim Pöbel die Empörung gegenüber allen möglichen Instanzen und Institutionen als Inhalt hat – das »usw.« im Zitat –, scheint eine rein moralische Gesinnung zu beschreiben, die sich totalisierend gegen alle konkreten Institutionen stellt und ihnen die Legitimität abspricht. Empörung wäre die Bestimmung des Inhalts der Pöbel-Gesinnung. Doch trifft das Hegel'sche Urteil den Pöbel? Wie Marx an einer Stelle, an welcher er versteckt auf Hegels Armut- und Pöbeldiskussion Bezug nimmt, zu Recht vermerkt hat, ist diese Empörung eine, »zu der sie [die pöbelhaf-

²²⁴ Ebd., S. 55. Jean-Luc Nancy hat zu Recht behauptet, dass Hegels Standpunkt einer ist, an dem »it is no longer just a matter of changing form, of replacing one vision and one order by some other and some other order, but in which the one and only point – of view and of order – is that of transformation itself.« Nancy, *Hegel*, S. 6 f.

²²⁵ Diesen Ausdruck Batailles entnehme ich: Giorgio Agamben, *Das Offene*, S. 17.

ten Armen, F.R.] notwendig durch den Widerspruch ihrer menschlichen *Natur* mit ihrer Lebenssituation, welcher die entschiedene, umfassende Verneinung dieser Natur ist, getrieben«²²⁶ werden. Die Empörung ist also Ausdruck eines Widerspruchs.²²⁷

Ich habe bereits gezeigt, dass der Widerspruch, der sich in der Armut ergibt, ein nicht angemessenes Verhältnis zwischen Begriff (des freien Willens) und Realität (Armut) ist. Dieser Widerspruch ist allerdings selbst das Ergebnis eines anderen Widerspruchs, den die bürgerliche Gesellschaft selbst produziert, nämlich, dass sich in ihr alle durch eigene Arbeit erhalten können sollen und sie zugleich verunmöglicht, dass sich alle erhalten können. Aus diesem verdoppelten Widerspruch²²⁸ folgt die Auflösung aller Bestimmungen der Existenz, die Hegel als Verfaulen bestimmt hat. Hegels Kritik an der Pöbelposition scheint eindeutig: er ist eine bloße Partikularität, die willkürlich einen von ihr selbst bestimmten Zweck – als Inhalt einer bloß moralischen Gesinnung – gegen das sittliche Allgemeine stellt. Hier geht es darum, was das An und Für sich der Armut ist, was der Pöbel nicht bloß als vollständig verfaulter, als *körperloses Organ* objektiv, sondern, was er als solcher subjektiv ist.

Bestimmt Hegel den konkreten Inhalt der sittlichen Gesinnung als aus den organischen Gliedern des Staates zusammengesetzt, dann lässt sich festhalten, dass der Gesinnungsinhalt des Pöbels – weil er ein *körperloses Organ* ist – nicht dieser organischen Gliederung entsprechen kann. Die Abtrennung vom Körper des Staates bedeutet für den Inhalt der Pöbelgesinnung, dass er kein organischer und kein sozialer sein kann. Denn delegitimiert er jede Institution des Staates, dann löst er nicht allein – seinem Anspruch nach – deren Beständigkeit auf, sondern zugleich deren Vernünftigkeit und damit die organische Gegliedertheit der Verfassung des sittlichen Gemeinwesens selbst. Die Bestimmung der Pöbelgesinnung als Empörung bedeutet, dass ihr Inhalt ein rein negativer ist. Es ist ein Inhalt, der alles zerlegt und als etwas auflöst, das nicht sein soll. Ausgehend von ihm lässt sich keine Sitte, kein soziales Gemeinwesen generieren. Empörung in diesem Sinn wäre ein weiteres Missverhältnis von Begriff und Realität und daher für Hegel eine Position der Unwahrheit. Eine solche Partikularität ist deswegen böse: Das bloße Für Sich ist

²²⁶ Marx/Engels, *Die heilige Familie*, S. 37.

²²⁷ In der *Realphilosophie* bestimmt Hegel die innere Empörung als die durch die »Ungleichheit des Reichtums und der Armut« hervorgebrachte »höchste Zerrissenheit des Willens, innere Empörung und Hass.« Damit bezeichnet die innere Empörung nicht bloß die Ansicht der Armen gegenüber den Reichen, sondern die Spaltung von Armut und Reichtum selbst. Empörung ist der Name für das Zerreißen des sittlichen Bandes, es ist die höchste Zerrissenheit. Ich werde aber in der Folge gegen Hegel behaupten, dass diese innere Empörung in ihrem Entbindungscharakter deutliche äußerliche Effekte zeitigt und nicht in der bloßen Innerlichkeit verbleibt. Vgl. G.W.F. Hegel, *Jenaer Realphilosophie. Vorlesungsmanskripte zur Philosophie der Natur und des Geistes von 1805–1806*, S. 232 f.

²²⁸ Zum Begriff des Widerspruchs vgl. Alain Badiou, *Théorie de la contradiction*, Paris 1969.

»im Willen das Böse [...].« (HGPR, S. 142) Böse wird der Pöbel, da er bloß für sich ist, von der Notwendigkeit sich verallgemeinern zu müssen, nichts weiß und in Widersprüche gerät. Damit negiert der Pöbel die Sittlichkeit als solche und auch die Sozialität als solche: Er ist durch seine Gesinnung immer schon a-sozial. Zugleich ist das Einzige, was in der Pöbelgesinnung aufscheint, eine unendliche und nichts verschonende Negationsbewegung. Partizipiert bereits der Arme an keinem Stand und fällt aus den politischen Strukturen des Staates, ist der Pöbel von einer »widrigen und feindseligen Gesinnung« (HGPR, S. 329) gekennzeichnet, deren Blick kein organisches sittlich-staatliches Gemeinwesen, sondern nur Illegitimität sieht. Lässt sich noch behaupten, dass die Ehe, da sie auf zufälligen Empfindungen beruht, geschieden werden kann, so führt Hegel fort, dies gelte für den »Staat nicht, denn er beruht auf dem Gesetz.« (HVORL 3, S. 554) Der Pöbel hingegen sucht noch den Staat in eine bloß unrechtmäßige Vereinigung aufzulösen, indem er die Legitimität des Gesetzes und seiner Institutionen empört in Zweifel zieht. Da ihm die entscheidenden organischen Bausteine der sittlichen Gesinnung fehlen, fehlt ihm auch diese selbst. Die Auflösungsbewegung, die alle Bestimmungen der Existenz betroffen hat, betrifft auch scheinbar alle Bestimmungen der Gesinnung. Deswegen beschreibt Hegel in der *Rechtsphilosophie* die Pöbelgesinnung in folgenden Worten: »Überhaupt das Negative zum Ausgangspunkt zu nehmen und das Wollen des Bösen und von dieser Voraussetzung aus pffiggerweise nur gegenseitiger Dämme zu bedürfen, charakterisiert dem Gedanken nach den *negativen Verstand* und der Gesinnung nach die Ansicht des Pöbels.« (HGPR, S. 434)

Erstaunlich an dieser Stelle ist, dass Hegel die Pöbelgesinnung mit dem negativen Verstand parallelisiert. Denn wie deutlich geworden ist, kann der Pöbel nach Hegels eigener Bestimmung nicht die Position des negativen Verstandes einnehmen. Um dies erneut anzuführen: Bereits der Arme gerät nicht durch sein eigenes Verschulden in das Negationsverhältnis, das eine Nichtangemessenheit von Begriff und Realität generiert. Dementsprechend kommt der vermeintlich träge Wille der Armen eher eine Internalisierung der objektiven Verunmöglichung zu handeln gleich, die die bürgerliche Gesellschaft hervorbringt. Damit ist die Hegel'sche Bestimmung des Pöbels als sich durch seine Gesinnung hervorbringender ungenau.

Man kann Hegel an dieser Stelle – bezüglich seines Urteils, dass der Pöbel sich selbst macht – nur Recht geben, wenn man zugleich in Rechnung stellt, dass die *Bedingung* dieses sich selbst Machens, die Armut, eine notwendig produzierte Konsequenz der bürgerlichen Gesellschaft ist. Die Kontingenz, die in der Emergenz des Pöbels durch seine Gesinnung aufscheint ist, nicht wie Hegel nahe legt, bloß kontingent. Die Bedingung der radikalen Kontingenz der Emergenz des Pöbels ist notwendig vorhanden. Empörung als Inhalt seiner Gesinnung ist der notwendige Inhalt einer kontingenten Gesinnung, die sich auf die Notwendigkeit der eigenen Möglichkeit richtet. Deswegen lässt sich der Pöbel nicht dem negativen Verstand zurechnen, denn die entscheidende Bestimmung dieses negativen Verstandes ist

das kontingent-willkürliche Abstrahieren von allen konkreten Bestimmungen. In der Konsequenz fällt der Pöbel, der die besondere Stufe ›nach‹ der – und das bedeutet der aufgehobenen, aufgelösten – Armut darstellt und zugleich kontingent an der Notwendigkeit der Armut hervortritt, nicht auf eine Position des negativen Verstandes oder des moralisch Bösen zurück. Vielmehr emergiert er als bereits aufgelöste Existenz, als Negation der Negation (der Armut), an einer Stelle, an welcher die Nichtangemessenheit notwendig überwunden sein sollte. Es gibt die Negation der Negation und dennoch ist der Pöbel nach der Aufhebung als An und Für Sich der Armut vorhanden; als *organloser Körper*; als *absoluter Pöbel*.

Entgegen Hegels eigener Bestimmung nimmt der Pöbel weniger »überhaupt das Negative zum Ausgangspunkt«, sondern er selbst *ist* das Negative überhaupt – und zwar in einer Form, die nicht bloß möglich, sondern vielmehr unmöglich ist. Schreibt Hegel dem Pöbel die Bestimmung des negativen Verstandes und des moralisch bösen Willens zu, so versucht er das zu bändigen, was der Logik seiner eigenen Beschreibung nach, dieser Bändigung widersteht. Der Pöbel ist nicht, wie Hegel suggeriert, eine Figur des negativen Verstandes, des moralisch Bösen, eine bloß subjektive Figur, die sich der Objektivität des Bestehenden willkürlich entzieht. Vielmehr bringt die Objektivität der bestehenden Gesetze in ihrer Bewegung notwendig etwas hervor (Armut), was am Rand des objektiven Gemeinwesens, »am Rand der Leere« (BASE, S. 206) steht und dort vermag sich allererst der Pöbel selbst zu machen. Der Pöbel empört sich über die Möglichkeit seiner eigenen Vorhandenheit und er ist deswegen keine bloß subjektive, keine fanatische²²⁹ ›Figur‹. Der Pöbel ist keine Figur, die in der bloß abstrakten subjektiven Vorstellung, der Empörung, aufgeht, sondern er ist zuvorderst eine Figur, die sich auf die eigenen objektiven Möglichkeitsbedingungen bezieht und diese *subjektiviert*. Der Pöbel ist eine materialistische ›Figur‹.²³⁰

Zugleich ist es wichtig, einen Effekt der Kontingenz der hinzukommenden Gesinnung, der Empörung genauer zu bestimmen. Diese Kontingenz ist einerseits in ihrer Möglichkeit notwendig in die bürgerliche Gesellschaft eingetragen und schlägt auf der Ebene der Gesinnung auf den Staat über, aber andererseits bedeutet

²²⁹ Zum religiösen und politischen Fanatismus vgl. HVORL 3, S. 737–739.

²³⁰ Hier trifft das gegen Stirner gerichtete Wort Marx', das sich treffend unter Hegels Urteil über den Pöbel schreiben lässt. »Der Glaube, dass das Bewusstsein an allem schuld ist. Ist seine Satzung, die ihn zum Empörer und den Pöbel zum Sünder macht.« Karl Marx/Friedrich Engels, *Die deutsche Ideologie. Kritik der neuesten deutschen Philosophie in ihren Repräsentanten Feuerbach, B. Bauer und Stirner und des deutschen Sozialismus in seinen verschiedenen Propheten*, in: dies., *Marx-Engels-Werke*, Bd. , Berlin 1978, S. 366. Hegel wäre in dieser Hinsicht ein Empörer über die Empörung des Pöbels, die er als bloß für sich bleibende moralisch böse Gesinnung versteht. Er verkennt damit die Reichweite seiner eigenen Beschreibung. Zugleich zeigt sich an der Pöbelproblematik, was der frühe Badiou vermerkt hat: »Man muss verstehen, was Lenin irgendwie überall wiederholt; die gute nachträgliche Neuigkeit: Hegel ist Materialist!« Badiou, *Théorie du Sujet*, S. 21. Übersetzung F.R.

dies, dass sich die Emergenz der Gesinnung nicht nach den Gesetzen der notwendigen und vernünftigen Entwicklung, der Geschichte, der Freiheit, beschreiben lässt. *Die Emergenz des Pöbels lässt sich nicht deduzieren.* Zugleich beschreibt die an ihm statthabende Auflösung aller Bestimmungen einen Exzess des Negativen, einen Exzess der Inkonsistenz und Auflösung über die Bewegung selbst und dies in der *Position eines Subjekts*. Die bürgerliche Gesellschaft kann nicht alles in sich einschließen, was sie hervorbringt; der Staat enthält konstitutiv (als Teil) ›etwas‹, das ihm nicht zugehört.

Hegel begeht so in seiner Bestimmung des Pöbels einen Kategorisierungsfehler. Er ist mit einem Problem konfrontiert, das sich nicht in den vorhandenen Kategorien fassen lässt, da sich im Pöbel das radikale Problem stellt, dass etwas zu bestimmen ist, was konstitutiv, und d.h. an und für sich und nicht bloß als Negation der Bestimmung, unbestimmt ist. Hegel erklärt diese Unbestimmtheit vorschnell zu einer bloßen Negation aller Bestimmungen und damit zu einer Unbestimmtheit, die als negativ unbestimmte noch dialektisch bestimmt ist. Daher begreift er sie als Negation: als Negation des Sittlichen, die einen Rückfall ins bloß Moralische bedeutet; als Negation des Moralischen, die als Negation des Allgemeinen und Beharren auf dem Partikularen erscheint, d.h. als böser Wille; als eine Negation der Bestimmungen des Willens, die der Verwirklichung der Freiheit überhaupt entgegensteht, d.h. als abstrakter, negativer Verstand erscheint. Doch alle diese Bestimmungen treffen den Pöbel nicht – oder genauer, sie treffen nur, wenn man die objektive (und materielle) Bedingung der Möglichkeit des Pöbels aus dem Blick verliert.

Der Pöbel erscheint in Hegels Lektüre widersprechend, aber doch gemäß Hegels eigener Herleitung, als das *Negative an und für sich*: nicht überhaupt das Negative als subjektiver Ausgangspunkt und damit als Ort eines Subjekts (des negativen Verstands und der Empörung), das bloß für sich bliebe, sondern vielmehr das Negative überhaupt, das allein die Stätte angibt, an der sich, wenn man so sagen kann, ein *Pöbel-Subjekt* formieren könnte. Gehen dem Pöbel objektiv alle Bestimmungen verloren und – wie bislang angenommen – damit auch der Wille, lässt sich die Bestimmung des Pöbels als Subjekt im Hegel'schen Sinn schwerlich halten. Die Größe Hegels besteht darin, zu verzeichnen, dass der Pöbel den Ort eines *möglichen Subjekts* beschreibt. Doch ist das einzige Erscheinen, das ihm zukommt, das Verschwinden, da er keine Bestimmung der Existenz und keine eigene Weise der Erscheinung besitzt. Für Hegel ist er deswegen nichts als Schein, »denn Schein nennen wir das *Sein*, das unmittelbar selbst ein *Nichtsein* ist.« (HPHÄ, S. 116) Mit dem sich daraus ergebenden Begriff des Scheins und der Erscheinung meint Hegel die Existenz eines Dings, das auf eine Weise ist, die seine Existenz von seinem Wesen verschieden sein lässt.²³¹ In dieser Hinsicht lässt sich das Verfaulen, das an

²³¹ Zudem meint Hegel damit, dass die Erscheinung nicht bloßer Schein ist, sondern sich in ihr immer auch ein Wesen ausdrückt, das nur als Erscheinendes existiert, obwohl es nicht mit der Erscheinung zusammenfällt.

den Armen statthat, auch als eine Auflösung des Scheins, der unvernünftigen Existenz, verstehen. Jedoch erscheint der Pöbel nach der Auflösung des Scheins, und kann kein unmittelbares Nichtsein bezeichnen. Er markiert – wie man *gegen* Hegel festhalten muss – einen Einbruch der Inkonsistenz in die konsistente Struktur der Sittlichkeit; er entsteht allein an den bewegten Beziehungen des sittlichen Gemeinwesens, fällt jedoch aus diesen Beziehungen heraus. Augenscheinlich ist, dass die Empörung, die den Inhalt der Pöbelgesinnung ausmacht, nicht bloß moralische Empörung ist, vielmehr reflektiert sie die Auflösung, die bereits objektiv die Position des Pöbels markiert hat, und setzt sie in der ›innerlichen‹ Reflexion fort. In der Pöbelgesinnung findet sich keine Stabilität, keine Sozialität mehr, denn die Bestimmung der Ziele dieser Empörung nehmen den Pöbel selbst nicht aus; seine Gesinnung vermag sich auch gegen ihn selbst zu richten: Der Pöbel spaltet sich, kennt keine Einheit. Deswegen ist die Empörung notwendig Empörung über die Bedingungen der eigenen Möglichkeit. In diesem Sinn ist die Gesinnung des Pöbels keine mehr, die dem Hegel'schen Begriff der sittlichen Gesinnung und seiner Bestimmung als Gewohnheit gewordenen Willen und in Wahrheit stehender Gewissheit entspricht.

Die Pöbelgesinnung ist ihrer eigentümlichen Logik nach gesinnungslos, da ihr 1. keine Gewohnheit und kein Gewohnheit gewordenen Willen zukommt, da sie 2. das notwendige sittliche Selbstgefühl verloren hat und 3. in den Status einer a-sozialen Partikularität getrieben wird. Man kann sagen, dass der Pöbel empört auf das sittliche Gemeinwesen blickt und in diesem nichts als ein »Aggregat« sieht; sein Blick sieht das Volk als bloßen »*vulgus*, nicht [als, F.R.] *populus*.«²³² Denn er erkennt in dem Bestehenden keine tiefere sittliche Einheit, sondern sieht überall die Auflösung, die an ihm selbst statthat. Er sieht im Sittlichen nichts anderes als ein aggregatives Zusammen, da er selbst das Produkt einer Auflösung ist, deren Bedingung das sittliche Gemeinwesen unausweichlich hervorbringt. Er sieht überall die Wirklichkeit seiner eigenen Möglichkeit. Der Pöbel sieht, was in der bürgerlichen-gesellschaftlichen Bewegung ermöglicht wird, überall als wirkliche Möglichkeit vorhanden. Dass für den Pöbel das Volk allein als *vulgus*, als vulgär, erscheint, bedeutet, dass er überall das sieht, was er selbst geworden ist: eine Auflösung aller

²³² HENZ 3, S. 341. Hegel nimmt damit eine Unterscheidung auf, die Kant formuliert hat. Bei ihm fallen Pöbel und *vulgus* deswegen in eins: »Unter dem Wort *Volk* (*populus*) versteht man die in einem Landstrich vereinigte *Menge* Menschen, in so fern sie ein *Ganzes* ausmacht. Diejenige Menge oder auch der Teil derselben, welcher sich durch gemeinschaftliche Abstammung für vereinigt zu einem bürgerlichen Ganzen erkennt, heißt *Nation* (*gens*); der Teil der sich von diesen Gesetzen ausnimmt (die wilde Menge in diesem Volk), heißt *Pöbel* (*vulgus*), dessen gesetzwidrige Vereinigung das *Rottieren* (*agere per turba*) ist; ein Verhalten, welches ihn von der Qualität des Staatsbürgers ausschließt.« Immanuel Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht abgefasst*, in: ders., *Werke in sechs Bänden*, Bd. 6, hg. von Wilhelm Weischedel, Darmstadt 1964, S. 658. Das, was Kant *agere per turba* nennt, ist ein Auflösungsgeschehen, das ich bei Hegel nachvollziehe.

Bestimmungen. Der *vulgus* ist »das Volk überhaupt in einen *Haufen aufgelöst*«²³³ – das Volk, das die Einheit, die die Sittlichkeit zwischen seiner Vielheit wesentlich organisch herstellt, verloren hat.

Da der Pöbel überall nur ein aufgelöstes Volk erblickt, entspricht er der Spaltung, die ihn bereits etymologisch kennzeichnet. Denn leitet er sich von dem französischen »peuple«, das auf lateinisch *populus* zurückgeht, her, gewinnt das Wort »Pöbel« bereits im Mittelhochdeutschen sein pejoratives Konnotat. Der Pöbel ist schon etymologisch zwar aus dem Volk als *populus* hervorgegangen, bezeichnet aber gerade das Volk als »gemeinen Haufen mit verächtlichem Nebensinn [...] »außerhalb der Ehren der Arbeit«²³⁴, das Volk als *vulgus*.²³⁵ An den sittlichen Beziehungen des *populus* erscheint der Pöbel als *vulgus*, der überall nur *vulgus* sieht. Der Pöbel bezeichnet damit genau die Spaltung des Volks in *populus* und *vulgus*, da er selbst als eigentümliche Materie des sittlichen Raumes im Sittlichen nur diese Materie sieht. Diese Einsicht ist vermittelt durch die *Logik der doppelten Latenz*, die jeden Beliebigen im Staat latent zum Pöbel macht. Zersetzt der Pöbel mit seiner Gesinnung die Vernünftigkeit und organische Gliederung des Staates, dann kann er dies nur tun, da er in dieser Gesinnung die Einheit, die in der sittlichen Gesinnung zwischen Individuum und Staat besteht, zugleich suspendiert. Der Pöbel sieht überall nur *vulgus* statt *populus*, reine Vielheit statt sittlicher Einheit, unendliche Spaltung statt organischer Gliederung. Für den Pöbel gibt es, dem Wort Machiavellis gemäß, »auf der Welt [...] nur Pöbel.«²³⁶ Seine Gesinnung, die in der Sittlichkeit und im Volk nur Sich-Auflösendes, Aufgelöstes sehen kann, ist selbst eine vulgäre Gesinnung. Der Pöbel, der nur *vulgus* sieht, bestimmt sich daher selbst als einen Teil der unorganischen, ungegliederten Vielheit des *vulgus*.²³⁷

Der Pöbel ist daher um einiges vulgärer – im Sinne des *vulgus* – als Hegel denkt, denn in seiner Gesinnung reflektiert er seine eigene vollständige Auflösung. Und diese Auflösung dehnt sich aus, sie wirkt ansteckend. Denn entsteht das Unorganische an einer Stelle im politischen Körper, dann bedeutet dies nicht allein, dass dieses Unorganische verfault und sich in seiner Existenz auflöst, es bedeutet auch, dass der *Logik der doppelten Latenz* gemäß, sich das Verfaulen und das Unorgani-

²³³ G.W.F. Hegel, *Politische Schriften*, mit einem Nachwort von Jürgen Habermas, Frankfurt a. M. 1966, S. 160.

²³⁴ Werner Conze, »Vom Pöbel zum Proletariat. Sozialgeschichtliche Voraussetzungen für den Sozialismus in Deutschland [1941]«, in: ders., *Gesellschaft – Staat – Nation. Gesammelte Aufsätze*, hg. von Ulrich Engelhardt, Reinhart Koselleck und Wolfgang Schieder, Stuttgart 1992, S. 232–246, hier: S. 222.

²³⁵ Ein Nachweis der historischen Bedeutungsvarianzen des Pöbels liefert: Werner Conze, »Proletariat – Pöbel, Pauperismus«, in: *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Bd. 5, hg. von Otto Brunner, Werner Conze, Reinhart Koselleck, Stuttgart 1984.

²³⁶ Niccolò Machiavelli, *Il Principe / Der Fürst*, Stuttgart 1986, S. 141.

²³⁷ Agemir Bavaresco hat den *vulgus* in eine Reihe mit »multitudo« und »turba« gestellt. Vgl. Agemir Bavaresco, *La théorie hégélienne de l'opinion publique*, Paris 2000.

sche ausdehnt, überall als das erscheint, was schon immer im politischen Körper gewesen sein. Mit dem Pöbel verbindet sich notwendig die Einsicht, dass alles verpöbeln kann, dass das gesamte organisch gegliederte sittliche Gemeinwesen schon immer der latenten Gefahr der Verpöbelung ausgesetzt ist, mehr noch: dass das Sittliche der stets nur fragil einheitlich organisierte Pöbel gewesen sein wird. Er ist in dieser Hinsicht »das Tötende für allen vernünftigen Begriff, Gliederung und Lebendigkeit.«²³⁸ Mit ihm verbindet sich die Einsicht Nietzsches: »Es gibt verborgenen Pöbel auch in euch.«²³⁹ Das gänzlich Verfaulte des Pöbels produziert die Drohung der Fäulnis im Staat. Denn versteht man den Pöbel 1. als *körperloses Organ*, das 2. im Körper, von dem es abgetrennt ist, verbleibt, kann man sagen, dass genau die Gesinnung die Beziehung des *körperlosen Organs* zum Körper beschreibt. Hier gilt, dass 1. das, was im Körper verbleibt, keine Bestimmungen (der Existenz) besitzt und 2. seine Beziehung zu diesem Körper ausschließlich aus der Perspektive des (politischen) Körpers, dass Organismus als Negation bestimmt wird. Denn die Negation, die das Unbestimmte immer noch als dialektisch bestimmt versteht, beschreibt in dieser Hinsicht noch immer eine (proto-)organische Beziehung. Eine solche vermag aber den Pöbel nicht zu fassen.

Aus sich heraus bestimmt ist der Pöbel in einer *nicht-dialektischen Weise* unbestimmt. Da Hegel weder weiß, ob es den Pöbel gibt, gegeben hat, noch ob es ihn je geben wird, stellt seine Beschreibung den Versuch dar, ihm überhaupt eine Bestimmung zukommen zu lassen: Der Pöbel wäre dann die Negation aller organischen Gliederung als bloßes Für Sich des Willens. Der Pöbel ist in dieser Hinsicht immer schon der »abscheulichste [...] Pöbel, den die Phantasie sich gar nicht mehr vorstellen kann« (HPRV, S. 223), da er auch innerlich seine objektive Auflösung reflektiert. Die Phantasie kann sich ihn nicht mehr vorstellen, da die Pöbelgesinnung darin besteht, dass das soziale Band, das die organische Sittlichkeit des Staates umspannt, selbst nichts anderes ist als eine stets fragile Phantasie. Die Grenze der Phantasie ist ihre eigene Abschaffung.²⁴⁰ Die Sittlichkeit zerfällt durch die Emergenz des Pöbels in die ihr zugrunde liegende Pöbelmaterie, in eine *reine und damit in eine un-organische Vielheit*. »Pöbel« ist der Name eines vorhandenen, materiellen, genauer: eines realen Auflösungsgeschehens, das die Sittlichkeit und Sozialität des Gemeinwesens als eine bloße, und stets fragile, Phantasie brandmarkt. Deswegen ist der Pöbel so abscheulich, dass sich ihn selbst die Phantasie nicht vorzustellen vermag: Der Pöbel ist keine Vorstellung und hat nichts Phantastisches. Vielmehr bezieht er eine Position, die jede Phantasie des Sittlichen und des Sozialen suspendiert – man kann sagen, dass durch ihn deutlich wird, dass das Soziale sekundär ist. Er ist vorhanden, materiell und zugleich ohne Bestimmungen, und droht durch die

²³⁸ Hegel, *Politische Schriften*, S. 161.

²³⁹ Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, S. 350.

²⁴⁰ Vgl. die Ausführung der Logik der »transzendentalen Illusion«: Slavoj Žižek, *Verweilen beim Negativen. Psychoanalyse und die Philosophie des deutschen Idealismus II*, Wien 1995, S. 20–22.

ihm eigentümliche A-Sozialität das substantielle Band selbst zu kappen und es als bloße Phantasie zu demaskieren. Er droht die Beziehungen des Staates und die Beziehungen zum Staat, die in der Gesinnung des Subjekts ihren entscheidenden und verdichteten Ort finden, aufzulösen. Doch was besagt die Rede davon, dass der Pöbel subjektiv seine objektive Auflösung reflektiert?

Es bedeutet einerseits, dass der Name ›Pöbel‹ sowohl etwas benennt, dass man als *Zustand der Auflösung* beschreiben kann, die absolute Verfaultheit, in der sich alle Bestimmung der Existenz aufgelöst finden: Das ist der Pöbel als *die Materie des sittlichen Raums*. Zugleich stellt die Gesinnung des Pöbels andererseits einen *Prozess, eine Aktivität der Auflösung* dar, den Hegel als Empörung zu beschreiben sucht: Das ist der Pöbel als *körperloses Organ*. Der Pöbel ist so immer schon passiv, äußerlich von der notwendigen Bedingung der Möglichkeit seiner Emergenz (Armut) determiniert. Doch kommt es zum vollkommenen Zustand der Auflösung (objektiv) erst, wenn dieses Auflösungs- und Entbindungsgeschehen in die Aktivität der Auflösung (subjektiv) überführt, kurz: subjektiviert wird. Jedoch bedeutet dann Aktivität nicht länger mögliche Handlungen auszuführen und auf diese Weise seine Freiheit zu verwirklichen, sondern Aktivität in dieser Hinsicht bedeutet, sich die eigentümliche objektive Unmöglichkeit zu handeln, die bereits der Armut äußerlich entgegentrat, *als Unmöglichkeit subjektiv anzueignen* und sein Wollen auf diese Unmöglichkeit zu richten. Dies geschieht in der Empörung, die zur Forderung eines *Rechts ohne Recht* führt. Das Wollen dieser objektiven Unmöglichkeit gibt zugleich an, dass diese *Unmöglichkeit am Grund des Sittlichen* liegt. Diese Bejahung ist die unmögliche Handlung. Weder rein passiv noch rein aktiv zu handeln, sondern ausgehend von einer Unmöglichkeit zu wollen, suspendiert die vorgegebene Unterscheidung von Aktivität und Passivität, von Handlung und aktivem Widerstand. Und dies ist genau der Punkt, durch den der Pöbel sich selbst hervorbringt.²⁴¹ So vollzieht sich einerseits objektiv die vollständige Auflösung aller Bestimmungen der Existenz und andererseits zeigt sich subjektiv die eigentümliche Negativität, die ohne eine bestehende Beziehung – ohne als Negation noch Negation von etwas zu sein – bestehen bleibt. Zunächst erscheint es so, als urteilte der Pöbel, dass alles, was ist, sich auflösen lässt. Jedoch bleibt es nicht bei diesem Urteil. Denn der Pöbel ist in sich – als Materie des sittlichen Raums – der Zustand vollkommener Auflösung und seine Gesinnung zeitigt, dass: 1. jeder latent arm und daher latent Pöbel – gemäß der *Logik der doppelten Latenz* – ist und 2. der Pöbel

²⁴¹ Liest man die Bejahung der Unmöglichkeit als Gesinnungs- und Willensstruktur des Pöbels, ergeben sich zwei unterschiedliche Wege, die eingeschlagen werden können. Einerseits ist denkbar, auf dem Aussetzen der Struktur des Sittlichen und der Suspension jeder Handlung und Organisation zu beharren. Andererseits ist denkbar, das Aussetzen der Struktur des Sittlichen als ein erstes Moment zu begreifen, das in der Folge durch Handlungen zu einer Konversion der Unmöglichkeit in eine vorher nicht da gewesene Möglichkeit führt und eine solche Konversion potentiell unendlich zu wiederholen fähig ist. Man kann sagen, dass der erste Weg der Agambens und der zweite der Badiou's ist.

überall latent enthalten ist und zugleich keine Bestimmung hat – d.h. ein unorganischer Teil jeden Elements des Staates ist. Deswegen hat Hegel zugleich Recht wie Unrecht.

Bestimmt er den Pöbel als böse und lässt sich der Widerspruch, der dem bösen Willen eigen ist, so verstehen, dass er sich durch den notwendigen Allgemeinheitsanspruch ergibt, der jeder Partikularität, die bloß für sich bleiben will innewohnt, dann hat er Recht. Er hat aber Unrecht, indem er verkennt, dass der Pöbel, eben weil er bestimmungslos ist, zwar eine Partikularität bezeichnet, aber zugleich eine Partikularität, die aufgrund der angeführten *Logik der doppelten Latenz* in sich selbst allgemein, universal ist. Der Widerspruch, der am Pöbel statthaben soll, ist kein Widerspruch, den Hegel auflösen könnte. Dem Pöbel kommt der Status zu, als Partikularität unmittelbar universal zu sein und dies nicht durch einen Akt der Verwirklichung der Freiheit, nicht durch ›Arbeit‹. Er bejaht die Unmöglichkeit jenseits der Handlung und vernünftigen Tätigkeit universal zu sein – und zwar ohne im eigentlichen Sinn *etwas* zu tun. Indem die Auflösung aller Bestimmungen des Pöbels latent alle betrifft, ist er in dieser partikularen Unbestimmtheit verallgemeinerbar, universalisierbar. Führt man die Frage der Emergenz des Pöbels und die Frage nach seiner Universalität zusammen, kann man sagen: der Pöbel ist universal impliziert, er ist ein singuläres Universales. Die *Logik der doppelten Latenz* beschreibt eine Dimension dieser Implikation. Jedoch bleibt der Pöbel als Materie des sittlichen Raums für immer in dieser impliziten Dimension; es gibt keinen direkten Zugang zu ihm, kein Wissen über seine Existenz. Dass er sich von selbst macht, ist die Hegel'sche Beschreibung der subjektiven Seite der eigentümlichen Emergenz der Materie, des Objekts dieser reinen Implikation.²⁴² Obwohl sich Hegels Bestimmung der Pöbelgesinnung als moralisch böse und strukturell analog zum negativen Verstand nicht halten lässt, hat er doch eine entscheidende Dimension damit markiert – und dies macht seine Größe aus: Der Pöbel bleibt solange implizit und impliziert, solange diese Implikation nicht durch ein Subjekt ›zutage‹ tritt.

Das Entscheidende an der Bestimmung der Pöbelgesinnung ist, dass Hegel deutlich sieht, dass es des zufälligen Eingriffs²⁴³ durch ein Subjekt, einer subjektiven Operation, bedarf, um diese eigentümliche und stets notwendig implizierte Dimension hervortreten zu lassen. Macht Hegel den Pöbel *in toto* zu einer unvernünftigen Zufälligkeit, verliert er dabei aus dem Blick, was er vorher bereits dargelegt hat: Die Stelle, an der zufällig durch einen subjektiven Eingriff die implizierte

²⁴² Die Formulierung übernehme ich, kontextfern, von Peter Hallward. Vgl. Peter Hallward, »Depending on Inconsistency: Alain Badiou's Answer to the ›Guiding Question of All Contemporary Philosophy‹«, in: *Polygraph. An International Journal of Culture and Politics*, 17 (2005): *The Philosophy of Alain Badiou*, S. 7–21, hier: S. 9.

²⁴³ Ich spiele hier auf die Homologie des Eingreifens mit dem Griff einer sich aufgelöst habenden, für den Staat unsichtbaren Hand als auch die Badiou'sche Theorie des Eingriffs an. Vgl. dazu: BASE, S. 229–296, bes. S. 229–241.

Dimension hervorgehen kann, ist ebenso notwendig, wie die Implikation selbst. Die Zufälligkeit betrifft allein das Hervorbrechen, nicht aber die Position des Pöbels überhaupt. Hegel hat Recht, die Zufälligkeit der Pöbelgesinnung zu markieren, jedoch hat er Unrecht, wenn er diese Zufälligkeit so deutet, dass damit der Pöbel als solcher bloß zufällig ist. Man muss *mit* Hegel sagen, dass die Dimension der Kontingenzen entscheidend ist, und weiter, dass die Zufälligkeit mit einer Aktivität des Subjekts verbunden ist. Jedoch muss man *gegen* Hegel sagen, dass dies nicht bedeuten kann, dass der Pöbel eine bloß zufällige Irregularität wäre, die keinerlei Notwendigkeit besitzt. Denn, worauf sich die Zufälligkeit der Empörung bezieht, ist eine notwendige Implikation, die durch diese zufällige Genese des Pöbels in ihrer Notwendigkeit allererst retroaktiv deutlich wird. Daher verweist der Pöbel durch seine Gesinnung, die keine ist, da sie nichts ist als die Aktivität der Auflösung (des Bestehenden), auf eine Gleichheit, die nicht mehr durch die organisch gebildete Gesinnung gestiftet wird und sich als Wissen um den Anderen (und sich selbst als Anderen) mit einem Unbewussten beschreiben lässt. Vielmehr handelt es sich um eine andere Gleichheit, die in einer eigentümlichen Weise ›vor‹ der Hegel'schen Gleichheit liegt, auch wenn sie erst ›nach‹ – oder ›im Prozess‹ – der Hervorbringung der sittlichen Gleichheit der Gesinnung, als Unterbrechung der Strukturen des Staates und der Gesinnung, sichtbar werden kann. Den Zugriff auf dieses implizierte ›vor‹ gibt es immer nur retroaktiv und ausgehend von einem Moment des Bruchs mit den organisch-staatlichen Strukturen. Die Zeitlichkeit, die der Pöbel durch seine Gesinnung beschreibt, ist das *Futur antérieur*²⁴⁴. Sobald er sich zufällig selbst macht, wird, im Sinn der *Logik der doppelten Latenz*, deutlich, was notwendig ›vor‹ seiner Emergenz impliziert gewesen sein wird – der Pöbel als Materie des sittlichen Raums.

An dieser Stelle in Hegels System der Philosophie – dem objektiven Geist – setzt er sich mit der geschichtlichen Spezifität gesellschaftlich-sittlichen Zusammenlebens, mit der Politik, auseinander und sieht sich mit etwas konfrontiert, das er weder vollständig aus der *Spezifität* der geschichtlichen Dynamiken noch aus der Spezifität der *geschichtlichen* Dynamiken zu erklären vermag. Das Problem zusammenfassend kann man sagen: Unter den geschichtlichen Bedingungen und in der ökonomischen Bewegung der modernen bürgerlichen Gesellschaft, kann etwas zufällig hervortreten, das sich 1. aus diesen Bedingungen und dieser Bewegung nicht (vollständig) ableiten lässt und das 2. die Einsicht zeitigt, dass es bereits immer schon ›vor‹ dieser Bedingung impliziert und möglich gewesen sein wird. Was in der Unterbrechung der Struktur und der Erscheinungswelt des Sittlichen emergiert, ist die Materie des Sittlichen selbst, die zugleich durch einen subjektiven

²⁴⁴ Es ist hier interessant, auf die Bemerkung Badiou's hinzuweisen, dass die Zeit der klassischen revolutionären Politik die Zukunft, aber die Zeit einer post-klassischen Politik das Futur II ist. So scheint zugleich die Aktualität des Pöbelproblems auf. Vgl. Alain Badiou, *Ist Politik denkbar? Morale provisoire #1*, Berlin 2010, S. 121 f.

Eingriff, eine subjektive Operation, allererst hervortreten kann. In Hegels Staat emergiert mit dem Pöbel eine Gleichheit, die die bestimmten und bestimmenden Strukturen unterbricht, da sie ›vor‹ der Gesinnungsgleichheit des sittlichen Gemeinwesens gewesen sein wird und jeden Beliebigen aufgrund ihrer konstitutiven Bestimmungslosigkeit (latent) einschließt. An und in der geschichtlichen Bewegung bricht somit etwas hervor, das sich nicht mehr aus der notwendigen Bewegung der Geschichte verstehen lässt, sondern ein Einbruch des radikalen Zufalls in diese ist. An und in der Bewegung der Geschichte tritt etwas Ungeschichtliches hervor, da die Materie des Sittlichen in die Geschichte einbricht als das, was ›vor‹ dem Sittlichen und dem Staat gelegen haben wird; etwas, das, ewig ist oder besser: gewesen sein wird.

Was an und durch die dialektische Bewegung hervorgebracht wird, ist etwas Transhistorisches. Oder anders formuliert: Man kann von Hegels Markierung der Stelle des Pöbels lernen, was es heißt, *Stasis* zu denken. Nur durch die dialektische Bewegung wird etwas hervorgebracht, was sich retroaktiv als notwendig logisch prior zu dieser selbst verstehen lässt und ohne diese nicht denkbar wäre.²⁴⁵ Um eine Formulierung Marcuses aufzunehmen, wenn »[m]öglich [...] einzig« ist, »was aus dem Inhalt des Wirklichen selbst abgeleitet werden kann«²⁴⁶, dann ist der Pöbel etwas, das sich einer solchen Ableitung entzieht. Die Emergenz des Pöbels lässt sich nicht aus der geschichtlichen Bewegung der bürgerlichen Gesellschaft oder des Staates ableiten, da sie allein auf einer radikal subjektiven Kontingenz beruht. Sie markiert denjenigen Punkt, an dem die Ableitung hadert, stockt und etwas Unableitbares, Kontingentes ins Spiel kommt: Der Pöbel markiert einen Punkt der Unmöglichkeit (der deduktiven Herleitung).

²⁴⁵ Wichtig ist dabei zu beachten, dass *Stasis* – den Grundgedanken jeder platonischen Ontologie – zu denken, gerade nicht meint, ontologische Trägheit in Reinform denken zu können, sondern die Bewegung der Dialektik und ebenso die der Retroaktion notwendig sind, um zu einem konsistenten Begriff der *Stasis* zu gelangen. *Stasis* setzt damit schon immer die Bewegung voraus, die sie hervorbringt als dasjenige, was sich rückwirkend als logisches ›vor‹ der Bewegung begreifen lässt. *Stasis* ist immer schon *Produktion von Stasis*. Politisch hat Badiou einer solchen Produktion kürzlich erneut den Namen ›Kommunismus‹ gegeben. Vgl. dazu: Alain Badiou, *Die kommunistische Hypothese, morale provisoire # 2*, Berlin 2010. Für Hegel kann man festhalten: Im Pöbel fallen Idealismus – der Name ›Pöbel‹ markiert eine rein ideelle Stelle, ohne eigenes Erscheinen – und Materialismus – an ihm generiert sich die Einsicht in die Materie des sittlichen Raums – zusammen.

²⁴⁶ Marcuse, *Vernunft und Revolution*, S. 138. Man kann auch ergänzen, dass beim Pöbel der Hegel'sche Satz, »[w]enn alle Bedingungen einer Sache vorhanden sind, so tritt sie in die Existenz« nicht gilt. Denn 1. tritt der Pöbel nicht in die Existenz und lässt sich 2. nicht über die Vorhandenheit der ihm eigentümlichen Bedingungen verstehen. Vgl. HWL 2, S. 122. Dialektik ist damit notwendig auf etwas Nicht-Dialektisches bezogen. Die ganze Frage ist, ob man das Verhältnis von Dialektik und Nicht-Dialektik dialektisch oder nicht-dialektisch denkt. Der Autor bereitet gerade eine Ausarbeitung dieser Frage unter dem Titel einer *Dialektik von Dialektik und Nicht-Dialektik* vor.

Hat Hegel in der *Ästhetik* – beim Übergang vom Romantischen ins Romanhafte – davon gesprochen, dass um nicht im bloß subjektiven Für Sich zu bleiben, gilt, »ein Loch in diese [bestehende, F.R.] Ordnung der Dinge hineinzustoßen, die Welt zu verändern« (HVÄ 2, S. 219), gewinnt diese Passage hier eine andere Bedeutung. Denn der Pöbel stößt weniger ein Loch in die bestehende Ordnung, als er selbst vielmehr dieses *Loch in der Ordnung ist*. Er ist das Loch, in dem alle Bestimmungen sich auflösen; ein Loch in der Struktur des Staates. In dieser Hinsicht lässt sich, ein weiteres Wort Hegels, dieses Mal des frühen, aufnehmen und sagen, dass alle Institutionen im Staat und der Staat selbst von dem *körperlosen Organ*, dem Pöbel, »nur Stöße auf den Kopf kriegen, wie von einer unsichtbaren Hand« und sie »wissen gar nicht(s), um was es [sich, F.R.] handelt [...]«. ²⁴⁷

Markiert die Gesinnung des Pöbels den Punkt, an dem die Auflösung, deren Bedingung konstant im Staat produziert wird, auf diesen selbst zurückreflektiert und zwar von einer Stelle aus, von der der Staat nichts zu wissen vermag, zeigt sich, dass dies nicht nur ein Problem der bürgerlichen Gesellschaft darstellt. Denn in ihr zerreißt das Band mit dem Staat und zwar in einer Art und Weise, dass sich eine immanente Universalität der partikularen Position des Pöbels auftut, die *universaler ist als die des Staates*. Die unterbrechende Emergenz des Pöbels lässt sich in keiner Hegel'schen Weise mehr aufheben, da sie die staatliche Gesinnungsgleichheit unterbricht und gegen diese eine fundamentalere Gleichheit ohne Bestimmungen, eine Gleichheit der reinen bestimmungslosen Vielheit setzt. Die Negativität, die der gänzlich verfaulte, *absolute Pöbel* ist, lässt sich nicht negieren, sie selbst hingegen zieht alles in ihren Bann und löst es auf. Der Pöbel ist ein sittliches Problem, *weil* er die eigentümliche Materie des sittlichen Raumes ist. Er ist ein Problem des Staates, *weil* er in universaler und *für alle* in *gleich-gültiger* Weise die Beziehung zum Staat in Frage stellt, indem er die Einsicht in eine fundamentale Gleichheit ermöglicht, die jenseits der staatlichen Sittlichkeit liegt. Jedoch ist damit keine Position des absoluten Außen gemeint, vielmehr, »erscheint« der Pöbel allein an der Stelle,

²⁴⁷ Hegel, *Briefe von und an Hegel*, Bd. 2, S. 85 f. Die Stelle aus einem Brief an Niethammer gebe ich hier – nicht nur aufgrund ihrer offensichtlichen prosaischen Größe, sondern auch der Genauigkeit wegen – vollständig an: »Ich halte mich daran, daß der Weltgeist der Zeit das Kommando zu avancieren gegeben. Solchem Kommando wird pariert; dies Wesen schreitet wie eine gepanzerte, festgeschlossene Phalanx unwiderstehlich und mit so unmerklicher Bewegung, als die Sonne schreitet, vorwärts durch dick und dünne. Unzählbare leichte Truppen gegen und für dasselbe flankieren drum herum, die meisten wissen von gar nichts, um was es [sich] handelt, und kriegen nur Stöße auf den Kopf wie von einer unsichtbaren Hand. Alles verweilerische Geflunke-re und weisemacherische Luftstreicherei hilft nichts dagegen. Es kann diesem Kolossen etwa an die Schuhriemen reichen und ein bißchen Schuhwiche oder Kot daran schmieren, aber vermag dieselben nicht zu lösen... Die sicherste (nämlich innerlich und äußerlich) Partie ist wohl, den Avancieresen fest im Auge zu behalten.« Der Pöbel wäre wohl in Hegels Bild nicht mehr als das bisschen Kot am Schuh des Weltgeistes, das ihn aber überraschend zu Fall zu bringen vermag.

die konstant durch die Bewegung der bürgerlichen Gesellschaft in ihr selbst hergebracht wird.

Der Pöbel tritt an einer lokalen Stelle, am Rand der Gesellschaft und der Leere, als eine Partikularität hervor, die zugleich universaler ist als die staatliche Sittlichkeit. An den Beziehungen der bürgerlichen Gesellschaft, des Staates und seiner Institutionen bricht etwas hervor, was sich nicht mehr aus seinen Beziehungen herleiten lässt. Dies ist der Grund, warum Hegel sagt, der Pöbel mache sich von selbst. Die Möglichkeit dazu ergibt sich notwendig, ihre Verwirklichung erscheint aber zugleich immer als unmöglich, da die Möglichkeit der Emergenz des Pöbels zugleich die Stelle ist, die die Unmöglichkeit der Handlung und Verwirklichung bezeichnet – denn »der Armut [wird] es unmöglich [...], etwas vor sich zu bringen.«²⁴⁸ Die Emergenz des Pöbels ist daher zugleich beständig äußerlich möglich und unmöglich zugleich oder genauer: sie wird notwendig und unmöglich gewesen sein. Doch um der Frage nachzugehen, in welcher Art und Weise diese Auflösung im, am und mit dem Pöbel statthat, gilt es einer weiteren Frage zu folgen, die den Status der Unmöglichkeit zu untersuchen erlaubt: Wie geschieht es, dass der Pöbel aus dem Recht herausfällt? Wie kann er sich von den Pflicht- und Rechtsbeziehungen des Staates entbinden?

²⁴⁸ Hegel, *Jenaer Realphilosophie. Vorlesungsmanskripte zur Philosophie der Natur und des Geistes von 1805–1806*, S. 232.

Rechtlos, Pflichtlos – Pöbel, Recht ohne Recht oder das Un-Recht

»Gerechtigkeit« ist ein Wort der Philosophie, zumindest, wenn man, wie man muss, seine juristische Bedeutung, die ganz und gar der Polizei und der Magistratur angehört, beiseite lässt.«²⁴⁹

»Muss der Pöbel bleiben? [...] Er ist ein Faktum, aber kein Recht.«²⁵⁰

»[W]esentlich gilt es, dass wer keine Rechte hat, keine Pflichten hat, und umgekehrt« (HENZ 3, S. 304), fasst Hegel im Paragraphen 486 seiner *Enzyklopädie* seine vorangehenden Ausführungen zusammen. Er resümiert damit *ex negativo*, was er vorher dargelegt hatte, nämlich dass Rechte und Pflichten sich immer in einem Verhältnis der wechselseitigen Bedingtheit befinden, kurz: reziprok verstanden werden müssen. Wie aber begründet sich diese Reziprozität, die bereits antizipieren lässt, was es bedeutet, keine Pflichten und keine Recht zu haben: nämlich gänzlich aus dieser sich wechselseitig bindenden Beziehung heraus zu fallen? Es bedeutet nicht als Person zu gelten, denn wie bereits angeführt, fordert der grundlegende Imperativ der Rechtsphilosophie: »Das Rechtsgebot ist daher: sei eine Person und respektiere die anderen als Personen.« (HGPR, S. 95) Wie legitimiert sich dieses Gebot?

Der Ausgangspunkt des Rechts²⁵¹ ist der freie Wille und »das Rechtssystem« stellt für Hegel »das Reich der verwirklichten Freiheit« (HGPR, S. 46) dar. Damit ist angegeben, dass Freiheit nicht »merely negatively, as a capacity to resist inclina-

²⁴⁹ Badiou, *Über Metapolitik*, S. 109.

²⁵⁰ Zitiert nach: Manfred Riedel, »Einleitung«, in: ders. (Hg.), *Materialien zur Hegelschen Rechtsphilosophie*, Bd. 1, Frankfurt a. M. 1975, S. 11–47, hier: S. 23.

²⁵¹ Warum Hegel den Begriff des Rechts in der Rechtsphilosophie als »gegeben« (HGPR, S. 30) aufnehmen kann, findet sich in: Menke, *Tragödie im Sittlichen*, S. 202–232.

tions and desires«, als »freedom *not to act*«²⁵² verstanden wird, sondern notwendig als sich verwirklichende Freiheit gedacht ist. Recht ist »Geist sich wirklich machend [...]« (HGPR, S. 81) Daraus wird ersichtlich, warum der Imperativ überhaupt die Form eines Imperativs hat. Denn ohne ihre Verwirklichung ist die Freiheit keine Freiheit und die Form dieser Verwirklichung ist das Recht: *Verwirklichte Freiheit ist verrechtlichte Freiheit*. Daher ist es notwendig, um Freiheit überhaupt als je seinige zu realisieren, als Person zu sein und alle anderen als Person, als Gestalten verwirklichter Freiheit zu respektieren. Dieser Imperativ ist als der zentrale Imperativ des Rechts zugleich ein *Imperativ der Freiheit*. Denn richtet sich ein Wille respektlos gegen einen anderen, so richtet er sich zugleich gegen den Anspruch auf Realisierung der eigenen Freiheit, der auch ihn bestimmt; er richtet sich letztlich gegen sich selbst. Hier kommt so ein Moment der »Reflexivität«²⁵³ ins Spiel. Dabei bezeichnet Reflexivität diejenige konstitutive Beziehung des Rechtssubjekts auf sich selbst, das sich sowohl als Subjekt des Rechts und zugleich als Träger von Pflichten weiß. Diese reflexive Beziehung des Subjekts auf sich, dessen ursprünglichste Form bei Hegel als freier Wille beschrieben wird, stellt »die universelle Rechtsfähigkeit des Menschen als Menschen« her, die zugleich »der Elementarbegriff des Rechts«²⁵⁴ ist. Denn »das *Dasein des freien Willens* [...] ist das *Recht*. – Es ist somit überhaupt die Freiheit, als Idee.« (HGPR, S. 80)

»Die Idee« der Freiheit und damit des Rechts, wie Hegel ferner deutlich macht, »muss sich immer weiter in sich bestimmen, da sie im Anfang nur erst abstrakter Begriff ist.« (HGPR, S. 86) Diesem abstrakten und anfänglichen Begriff korrespondiert dementsprechend auch ein bloß abstrakter und nicht völlig bestimmter Begriff des Rechts: das abstrakte Recht. Hier handelt es sich um den ersten erscheinenden Begriff des Rechts; die noch nicht vollständige Verwirklichung der Freiheit. Jedoch hat bereits das abstrakte Recht die Funktion inne, den freien Willen von der bloßen Willkürlichkeit der Bestimmung zu befreien und übernimmt eine entscheidende Funktion im Ganzen des staatlichen Gemeinwesens. Doch ist es hilfreich, diese anfängliche Ebene nachzuzeichnen, um zu sehen, was es bedeuten kann, bereits aus dem abstrakten Recht und aus den mit ihm verbundenen Pflichten ausgeschlossen zu werden.²⁵⁵ Das abstrakte Recht ist bei Hegel die erste objektive (und damit erste äußerliche) Erscheinungsform und Vergegenständlichungsweise

²⁵² Robert Pippin, »Hegel, Freedom, The Will«, in: Ludwig Siep (Hg.), *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Berlin 1997, S. 31–54, hier: S. 37.

²⁵³ Vgl. dazu: Manfred Riedel, »Dialektik in Institutionen«, in: ders., *Zwischen Tradition und Revolution*, S. 40–65, hier: S. 43 f.

²⁵⁴ Ebd., S. 44.

²⁵⁵ Meine Lektüre versucht zu zeigen, dass die Sphäre des abstrakten Rechts, die den ersten Teil der *Rechtsphilosophie* darstellt, keine willkürliche Setzung Hegels ist, sondern systematische Relevanz hat. Dagegen etwa Knowles: »How can we make sense of all this? It must be admitted that here Hegel seems to be pulling one rabbit after another out of a hat, each fantastical, each magical, each mystifying unintelligible.« Knowles, *Hegel and the Philosophy of Right*, S. 48.

des freien Willens: »Das Recht ist zuerst das unmittelbare Dasein, welches sich die Freiheit auf unmittelbare Weise gibt [...]« (HGPR, S. 98) und dies ist es als unterschiedliche Gestaltungen dessen, was Hegel die »Persönlichkeit« (HGPR, S. 87) nennt. Hier gilt es zu beachten: Die Idee der Freiheit entwickelt sich auch in der Sphäre des abstrakten Rechts in drei unterschiedlichen Stufen, die drei unterschiedliche Gestaltungen der Persönlichkeit darstellen. Zunächst ist diese sich hier als »Besitz, welcher Eigentum ist« gegenständlich, in der Folge verhält sie sich im Vertrag – der zweiten Stufe – zu anderen von ihr verschiedenen Personen und letztlich erscheint sie als Verschiedenheit, nicht zwischen unterschiedlichen freien Willen, sondern als Differenz des Willens »in seiner Beziehung auf sich« (HGPR, S. 98), als Unrecht und Verbrechen. Des Weiteren ist wichtig, dass diese abstrakt-rechtlichen Beziehungen und Bestimmungen sich für Hegel allererst verstehen lassen, wenn man sie als Teil des logisch ihnen vorgeordneten Staates denkt. Abstraktes Recht ist Teil des Staates und gibt nicht nur einen historischen Index seiner Genese an.²⁵⁶ Was aber heißt Persönlichkeit? Sie macht die »abstrakte Grundlage des abstrakten und formellen Rechts aus« und enthält als eine solche »überhaupt die Rechtsfähigkeit [...]« (HGPR, S. 95) Persönlichkeit meint, dass »ich als *Dieser* vollkommen nach allen Seiten [...] bestimmte und endliche, doch schlechthin reine Beziehung auf mich bin und in der Endlichkeit mich so als das *Unendliche, Allgemeine und Freie* weiß.« (HGPR, S. 93)

Hegel will damit sagen, dass die Persönlichkeit eine reine Selbstbeziehung beschreibt. Als Grundlage des Rechts ist die Persönlichkeit in dieser Beziehung auf sich rein abstrakt, da sie noch vollkommen bestimmungslos ist. Denn leitet sie sich vom freien Willen ab und ist der freie Wille nur dann wirklich frei, wenn er jeder heteronomen Bestimmung enthoben ist – sich also nicht von Bedürfnissen, Begierden bestimmt sieht –, kann man sagen, dass die abstrakte Persönlichkeit²⁵⁷ auf diesem Niveau »a pure negativity«²⁵⁸ ist. Die freie Person lässt sich an dieser Stelle nur darüber bestimmen, was sie nicht ist. Aus demselben Grund beschränkt sich das Recht in dieser Sphäre ebenfalls auf das rein Negative: »die Persönlichkeit und das darauf Folgende nicht zu verletzen.« (HGPR, S. 97) Aufgrund ihrer Abstraktheit enthält sie die *Rechtsfähigkeit* als Möglichkeit. Um diese *Fähigkeit* zum Recht aber nicht bloß abstrakt, nicht allein als Möglichkeit zu besitzen, bedarf es der Aktualisierung dieser Möglichkeit. In dieser Hinsicht kann man sagen: »legal subjectivity is, therefore, both internal and external to ourselves.«²⁵⁹ Sie ist innerlich als

²⁵⁶ Hegel übernimmt, indem er das abstrakte Recht aus dem freien Willen ableitet, nicht die liberale Position, die das freie Individuum vor der Gemeinschaft als Ausgangspunkt annimmt.

²⁵⁷ Man kann an dieser Stelle anmerken, dass die Abstraktheit darauf verweist, dass die Persönlichkeit als Grundlage des Rechts durch Abstraktion von allen Bestimmungen gewonnen wird, die ein im Staat lebendes Individuum ausmachen.

²⁵⁸ Jeanne L. Schroeder, *The Vestal and the Fasces. Hegel, Lacan, Property and the Feminine*, Berkeley, Los Angeles, London 1998, S. 30.

²⁵⁹ Ebd., S. 11.

Möglichkeit und äußerlich als Wirklichkeit und Aktualisierung dieser Möglichkeit. Die Objektivität bezeichnet die Wirklichkeit des Möglichen. Allein die Objektivierung lässt die Möglichkeit als etwas anderes, denn als bloße abstrakte und rein negative Bestimmung, als etwas anderes denn als bloße Möglichkeit, erscheinen. Allein sich objektivierende, verwirklichte Freiheit ist Freiheit, dies ist die grundlegende Einsicht Hegels. Zugleich lässt sich auch das zitierte Rechtsgebot hier auf einer weiteren Tiefenschicht verstehen. Pflicht ist es, als Person zu sein, *um* seine je eigene Freiheit zu verwirklichen. Pflicht ist es daher, sich nicht in abstrakter Innerlichkeit auf seine abstrakte Persönlichkeit und auf die bloße *Rechtsfähigkeit* zurückzuziehen, sondern vielmehr diese gegenständlich und objektiv zu machen. Deswegen kann Hegel in der *Enzyklopädie* dem Rechtsimperativ auch eine andere, inhaltlichere Form geben, die aber bereits im Rechtsgebot der *Rechtsphilosophie* mitklingt: »[E]s ist Pflicht, Sachen als Eigentum zu besitzen, d.i. als Person zu sein, was in das Verhältnis der Erscheinung, der Beziehung auf eine andere Person gesetzt, sich zur Pflicht des anderen, mein Recht zu respektieren, entwickelt.« (HENZ 3, S. 304 f.) Das Eigentum ist damit der »initial mediator«²⁶⁰, das Vermittlungsmoment, das notwendig im Bildungsprozess der Persönlichkeit erscheinen muss, da es als das erste und entscheidende Moment der Aktualisierung und Realisierung der Freiheit auftritt. Oder anders: Die Person als freier Wille erscheint nicht in der Welt der Objektivität solange sie sich nicht selbst gegenständlich wird. »So persons relate to each other through the media of things.«²⁶¹ Denn, wie ausgeführt, gilt: »der freie Wille muss sich zunächst, um nicht abstrakt zu bleiben, ein Dasein geben [...]« (HGPR, S. 91)

Erst in der Vergegenständlichung hat die Person ein solches objektives Dasein erlangt. »In dem Eigentum ist die Person mit sich selbst zusammengeschlossen« (HENZ 3, S. 307), denn erst durch Eigentum, erst durch »das Diese, das Meine« (HGPR, S. 110), wird die Person selbst objektiv, wird sie selbst zu *dieser* (bestimmten) Person. So ist der Wille »erst wirklicher Wille« (HGPR, S. 107) geworden. Wie Jeanne Lorraine Schroeder zu Recht resümiert:

»Property is a means by which the abstract person objectifies itself. The self as abstract will claim to be essential reality, but the existence of external things, that is, objects and our dependence on external reality contradicts this. The self therefore, needs to appropriate external objects – it must own property. The self becomes particularized and concrete, rather than abstract, through ownership. Potentiality becomes actuality.«²⁶²

²⁶⁰ Schroeder, *The Vestal and the Fasces*, S. 19.

²⁶¹ Peter G. Stillman, »Property, Contract and Ethical Life Property, Contract, and Ethical Life in Hegel's *Philosophy of Right*«, in: Drucilla Cornell/Michel Rosenfeld/David Gray Carlson (Hg.), *Hegel and Legal Theory*, London, New York 1991, S. 206.

²⁶² Schroeder, *The Vestal and the Fasces*, S. 34.

Eigentum macht das in jeder Hinsicht Eigene der Person aus, da es ihr als dieser und von anderen – durch das Eigentum – verschiedenen Person ein Dasein gibt. »Damit wird die abstrakte, im Privatrecht gesetzte äußere Sphäre des Eigentums von Hegel als die Bedingung der Möglichkeit für die Verwirklichung der Freiheit im ganzen Umfange [...] verstanden.«²⁶³ Wird die Person so zu *dieser* Person, zu *einer* Person, die sich selbst durch das Eigentum gegenständlich ist, dann bedeutet dies, dass der bloße Besitz dafür nicht ausreicht. Der Übergang von Besitz zu Eigentum vollzieht sich in der Art und Weise, dass mein Besitz von anderen in der Form als legitimer anerkannt wird, wie auch ich den ihrigen Besitz als legitimen anerkenne. Hier im Übergang von Besitz zu Eigentum²⁶⁴ wiederholt sich der Imperativ der *Rechtsphilosophie*: Sei als Besitzender (ein) Eigentümer, und respektiere die anderen Besitzenden als (ebensolche) Eigentümer. Das Eigentum beschreibt eine verallgemeinerte Verwirklichung der eigenen Freiheit. So hat es, die Funktion »[to, F.R.] embody one's will«²⁶⁵, was auch den Grund dafür angibt, warum Hegel die »altherwürdige Einteilung in Personen- und Sachenrecht, die Kant noch ohne Bedenken hatte übernehmen können, über Bord werfen« (RHS, S. 107) muss. Denn Sachen gibt es nur als Besitz von Personen, in denen ihr eigener Wille ihnen Gegenstand (geworden) ist. Wichtig ist zu beachten, dass mit dem Besitz bereits die anfängliche Abstraktheit des freien Willens in die Objektivität gekommen ist. Der Wille will etwas als das Seine. Ein Besitz, von dem aber nur ich weiß, und den nur ich als meinen Besitz will, ist ein Besitz, der mir jederzeit genommen und verlustig gehen kann, da er noch nicht Eigentum geworden ist.²⁶⁶ Was aber ist Eigentum?

Hegel gibt drei Momente an, die das Eigentum als solches enthalten muss: den Besitz, den Gebrauch, die Entäußerung. Das grundlegendste Element ist der Besitz, der eine intersubjektiv erkennbare Verbindung einer Sache mit einer spezifischen Person beschreibt. Sache heißt dabei »jedes körperliche Ding (res corporalis), sofern es im Rechtsverkehr stehen kann.« (RHS, S. 268) Besitz ist bei Hegel in jeder Hinsicht relational und schon immer, um in vernünftiger Wirklichkeit zu stehen, auf die intersubjektiven Beziehungen der Anerkennung ausgerichtet. Er gibt die Nahtstelle an, von der aus sich verstehen lässt, was es bedeutet, Person zu sein und andere als Person zu respektieren. Denn Besitz meint bei Hegel die intersubjektive Beziehung, durch welche ein Objekt einem Subjekt zugeschrieben wird, das damit andere Subjekte vom Besitz dieses Objekts ausschließt. Besitz schließt einerseits

²⁶³ Ritter, »Person und Eigentum«, S. 267.

²⁶⁴ Diese Pointierung vertieft sich, wenn man in Betracht zieht, dass Hegel der Erfinder des Wortes »Privateigentum« ist. Vgl. den Eintrag »Eigentum« in: Johannes Hoffmeister, *Wörterbuch der philosophischen Grundbegriffe*, Hamburg 1955.

²⁶⁵ Tom Rockmore, *Marx after Marxism. The philosophy of Karl Marx*, Oxford 2002, S. 28.

²⁶⁶ An dieser Stelle kann man folgern, dass der Luxus-Pöbel immer im Status eines bloßen Besitzers verharrt. Zugleich geht Hegel an keiner Stelle so weit, dem Reichtum des Luxus-Pöbels die Rechtssicherheit abzusprechen.

andere aus, um andererseits die Möglichkeit der Anerkennung durch andere allererst zu schaffen.²⁶⁷ Doch bedarf der Besitz der rechtlichen Anerkennung durch andere. Er enthält schon immer »the promise of relationship.«²⁶⁸ Jedoch ist der Besitz nur das Versprechen, keineswegs schon die Wirklichkeit der Beziehung auf andere. Das zweite Element des Eigentums gibt der Gebrauch an. In diesem bezieht sich die Person aktiv auf die ihm zugehörige Sache. Wie aber dieser Gebrauch aussieht, hängt von der Spezifität der Sache selbst ab. Damit stellt der Gebrauch einer Sache zugleich das solipsistische Moment des Eigentums dar, wie es zugleich die Person in Abhängigkeit von der Sache setzt. Somit kommt ein Moment der Heteronomie in die Verfasstheit des freien Willens, die Hegel in der Folge durch die Einführung der Entäußerung aufzuheben sucht. Der Wille hängt zu sehr von dem spezifischen Gebrauchswert der Sache ab, den er nicht selbst bestimmt. Die Entäußerung setzt erneut die Nichtigkeit des Objekts oder der Sache gegen den freien Willen der Person ins Recht. War der Gebrauch noch heteronom durch die Spezifität des Besitzes bestimmt, so befreit sich der Wille in der Entäußerung von dieser Heteronomie und setzt sich als reflektierter in seiner Freiheit. Der Wille erlangt erneut seine Herrschaft über die und Freiheit von der Sache. Wie Hegel schreibt: »Meines Eigentums kann ich mich *entäußern*, da es das meinige nur ist, insofern ich meinen Willen darein lege, – so daß ich meine Sache überhaupt von mir als herrenlos lasse (derelinquiere) oder sie dem Willen eines anderen zum Besitzen überlasse, – aber nur insofern die Sache *ihrer Natur* nach ein *Äußerliches* ist.« (HGPR, S. 140)

Es ist notwendig, die Objektivierung dieser Entäußerung zu betonen, um zu vermeiden, dass mit ihr das (äußerliche) Dasein der Person ebenso entäußert wird. Die Möglichkeit dieser vollständigen Form der Entäußerung zu entgehen, besteht darin, die objektive Bestätigung (der Entäußerung der Sache) durch eine andere objektive Person zu erlangen, so dass die Entäußerung einer Sache durch ein Subjekt intersubjektiv Objektivität erhält. Hegel beschreibt diesen Prozess ausgehend vom Gebrauch wie folgt: »Ich selbst Sache – Bestimmung, daß ich als Sache, Natur, untergehe, und frei werde, – auferstehe – dies ist meine Bestimmung [...].« (HGPR, S. 143) Die Auferstehung der freien Person als objektive Entäußerung der Sache(n) ermöglicht der Vertrag. Denn der Vertrag vereint zwei Personen in einem gemeinsamen Willen, der beide zugleich als voneinander getrennte mit jedem zukommenden Rechten und Pflichten begreift: Besitz ist zu anerkanntem Eigentum geworden. Die Vertragspartner sind sowohl gleich als auch verschieden, sie aktualisieren

²⁶⁷ Man muss gegen die verbreitete Fehllektüre, die Hegel in eine Reihe mit Locke zu stellen versucht, hier darauf beharren, dass Hegel den Besitz eines besonderen Eigentums durch ein besonderes Individuum nicht normativ legitimiert, sondern vielmehr als logischen Ausgangspunkt der abstrakten Person wählt. Damit ist gesagt, dass Hegel kein Theoretiker ursprünglicher Akkumulation ist.

²⁶⁸ Schroeder, *The Vestal and the Fasces*, S. 43.

die Identität von Identität und Differenz. Dieses Moment der Entäußerung und des Austausches von Eigentum ist für die Verwirklichung der Persönlichkeit entscheidend, da es sowohl das Moment der Objektivität als auch dieses durch die intersubjektiven Beziehungen mehrerer Personen zueinander verstehbar macht. Die Logik des Eigentums ruht schon immer auf einer präexistenten relationalen Struktur auf, die die Möglichkeit sich wechselseitig anerkennender Personen enthält. Eigentum ist nicht unabhängig von Sittlichkeit zu denken: Eigentum ist *per definitionem* sozial. Dennoch müssen diese reziproken Anerkennungsbeziehungen beständig neu instantiiert, aktualisiert und so in ihrer Wirklichkeit wieder hervorgerufen werden. Schroeder behauptet zutreffend, dass »Property serves a function in the creation of sociality by giving the person sufficient content to bear the weight of subjectivity.«²⁶⁹ Die Subjektivität des Eigentümers ist sozial und dieses Soziale stellt sich durch die wechselseitigen intersubjektiven Verhältnisse her, die das Eigentum ins Spiel bringt. An dieser Stelle lässt sich absehen, was es bedeutet, sich nicht dem Rechtsgebot zu unterstellen und sich dem Imperativ, eine Person zu sein, zu entziehen: Es bedeutet nicht nur aus der Sphäre der Objektivität, sondern ebenso aus der der Intersubjektivität herauszufallen. Keine Person zu sein bedeutet, seine Freiheit nicht zu realisieren, unfrei, a-sozial, zu sein und damit auch keine Rechte und Pflichten zu besitzen. Denn Freiheit als verwirklichte ist immer eingebettet in intersubjektive Beziehungen, die allererst diese Verwirklichung ermöglichen, jedoch reziprok erst durch die Eigentumsbeziehungen wirklich werden. Aus diesen Beziehungen zu fallen, bedeutet aus der Freiheit zu fallen, mehr noch, es bedeutet, dass nicht genug »content« da ist, um das »weight of subjectivity« zu tragen. Denn das Eigentum ermöglicht allererst »a scope for action and makes possible the extending and expanding of personality. [...] Property remains a permanent apparatus for the individual to carry out a life-plan, to give reality to a conception of his own good, his further development.«²⁷⁰

Doch um dies diskutieren zu können, ist es hilfreich sich dem zuzuwenden, was nach Hegel der erste Besitz, die erste äußerliche Erscheinungsweise jeder Person ist: dem Körper. Denn auch »*mein Leben und Körper*, wie andere Sachen« habe ich, »nur, *insofern es mein Wille ist.*« (HGPR, S. 110) So wird sich eine Implikation genauer ausweisen lassen, die ich bereits durch den Begriff des *körperlosen Organs* gefasst habe. Denn der Pöbel hat keine äußerliche Erscheinung, auch nicht die eines Körpers. Kann man folglich sagen, dass der Pöbel, in dem Sinn körperlos ist, dass er selbst keinen Körper besitzt? Nach Hegel ist ein jeder als Eigentümer »in natürlichem Leben«, insofern als »ich mich [...] im Besitz« (HGPR, S. 111) meines eigenen Körpers befinde. Jedoch muss dieser unmittelbare Besitz zu einem gewollten Besitz werden, um sich als Person zu konstituieren. »Der Körper, insofern er unmittelbares Dasein ist, ist er dem Geist nicht angemessen; um ein williges Organ

²⁶⁹ Schroeder, *The Vestal and the Fasces*, S. 24.

²⁷⁰ Stillman, *Property, Contract, and Ethical Life*, S. 207 f.

und beseeltes Mittel desselben zu sein, muß er erst von ihm *in Besitz genommen* werden.« (ebd.) Die Natürlichkeit und Unmittelbarkeit dieses ersten Besitzes muss aufgehoben werden und der Körper wahrhaft in Besitz genommen werden, um »williges Organ« werden zu können. Nur wenn dies geschieht, nimmt »der Mensch [...] sich in Besitz und wird das Eigentum seiner selbst und gegen andere.« (HGPR, S. 122) In dieser Hinsicht ist die körperliche Besitzergreifung die »first mode of appropriation.«²⁷¹ Geschieht diese nicht, dann bleibt der Wille in einem äußerlichen Verhältnis zu seiner unmittelbaren Erscheinungsweise. Hiermit ist die entscheidende Stelle für die Pöbeldiskussion angegeben. Denn »der Besitz des Geistes, der durch Bildung, Studium, Gewöhnung, usf. erworben wird und als *inneres Eigentum* des Geistes ist« (HGPR, S. 105), bedarf einer vorangehenden Besitznahme, die die unmittelbare Vorhandenheit des Körpers durchbricht. Damit aber die Körper inneres Eigentum des Geistes werden können, gilt es, »eine Gewohnheit in ihnen hervor[zu]bringen [...]« (HGPR, S. 122)

Diesen Prozess der Inbesitznahme des Körpers habe ich in der Diskussion der Logik der Gewohnheit entwickelt. Er besteht in der beständigen Umbildung der vermeintlichen ersten Natürlichkeit des Körpers in die zweite vermittelte Natürlichkeit der Gewohnheit, die die Einheit des Willens mit dem Körper herstellt. Allein durch die Gewohnheit weiß der Wille den Körper als sein Dasein und nur durch die Gewohnheit wird ihm das Wollen des Körpers zum Teil seines Selbstgefühls. Wie Hegel verdeutlicht: »der Mensch steht nur, insofern er stehen will; wir fallen zusammen, sowie wir nicht mehr stehen wollen; das Stehen ist daher die Gewohnheit des Willens zum Stehen.« (HENZ 3, S. 80) Was aber ist vor diesem Hintergrund die Konsequenz aus Hegels Urteil: »macht der Mensch sich selber rechtlos und hält sich auch der Pflichten entbunden, [...] dies ist dann der Pöbel.« (HPRV, S. 222)

Die unmittelbare Konsequenz habe ich bereits ausgeführt: Der Pöbel, der sich von Recht und Pflicht entbindet, entbindet sich zugleich von der Bedingung der Möglichkeit, eine Person zu sein, denn er suspendiert noch die Möglichkeit, Eigentum zu akkumulieren. Er negiert in der Konsequenz die Persönlichkeit und stellt somit in der Folge die wirkliche und vollkommene Negation der Rechtsfähigkeit dar: »capitis diminutio« (HGPR, S. 99) maxima. Dass Hegels Rede von der Entbindung kohärent ist, wird deutlich, wenn man sich vergegenwärtigt, wie die eingängigste Bestimmung der Pflichten ist: »Pflichten sind *bindende* Beziehungen, Verhältnisse zur substantiellen Sittlichkeit [...].« (HGPR, S. 304, Hervorhebung, F.R.) Entbindung bedeutet das Verhältnis zur substantiellen Sittlichkeit zu verlieren und damit auch seine eigene Freiheit. Gilt für Hegel, dass *Eigentum verpflichtet*, dann bedeutet eine Position zu beziehen, die selbst noch die Bedingung der Möglichkeit Eigentum zu erwerben suspendiert, dass die Reziprozität der Rechte- und Pflichtendialektik ausgesetzt ist. *Eigentum verpflichtet; keine Möglichkeit zu haben*,

²⁷¹ Angelica Nuzzo, »Freedom in the body«, in: *Beyond Liberalism*, S. 111–124, hier: S. 121.

Eigentum zu erwerben, entrechtet. Die Möglichkeit des Erwerbs von Eigentum zu verlieren und in dieser Unmöglichkeit zu verharren, bedeutet, sich zu entbinden: von der Wechselseitigkeit der Anerkennungsbeziehungen, von seiner Persönlichkeit und damit von den Pflichten gegenüber anderen Personen, wie auch von den eigenen Rechten. Denn so »wäre [er, F.R.] nicht länger eine Person« und er würde sich »außerhalb der Rechtsordnung stellen«, denn »[d]ie Person [...] ist nur aufgrund ihres Eigentums eine Person.«²⁷² Gibt es aber Freiheit nur in den reziproken Beziehungen zu anderen Personen, dann ist der Pöbel unfrei (geworden), da ihm die Beziehung zum Sittlichen und grundlegend zu Recht und Pflicht verlustig geht. Doch muss hier betont werden, dass die Unmöglichkeit zu handeln bereits bei den Armen statthat und diese Unmöglichkeit nicht nur eine Unmöglichkeit ist, seine Pflicht zu tun. Das bedeutet, dass es sich bereits in der Armut um eine Unmöglichkeit handelt, für seine Subsistenz durch eigene Arbeit zu sorgen – seine Freiheit zu realisieren und so seine Pflicht zu tun und Eigentum zu erwerben –, die keineswegs ihren Ursprung in selbst gesetzten Bestimmungen des freien Willens hat, sondern allererst durch die Bewegung der bürgerlichen Gesellschaft produziert wird. Doch sind zwei Punkte zu beachten. Der erste betrifft die Körperlichkeit, der andere hängt von Hegels Diagnose ab, dass der Pöbel ohne dafür zu sorgen, »doch seine Subsistenz als sein Recht anspricht.« (HGPR, S. 390)

Der Pöbel, obgleich er an den bindenden und gebundenen Beziehungen des sittlichen Gemeinwesens emergiert, entbindet sich von diesen. Dieses Entbindungsgeschehen habe ich durch den Begriff des *körperlosen Organs* spezifiziert. Nun stellt sich an dieser Stelle die Frage, wie sich diese Körperlosigkeit in Bezug auf den ersten, unmittelbaren Besitz des Willens verstehen lässt: den des Körpers. Bestimmt Hegel früh ein Grundmerkmal der Armut so, dass es dieser »unmöglich [wird, F.R.] [...], etwas vor sich zu bringen«²⁷³, wird deutlich, dass die Armen in ihrer bloßen Körperlichkeit verharren.²⁷⁴ Die Armen werden faul, da ihnen eine äußerliche Unmöglichkeit, etwas vor sich zu bringen, auferlegt wird, die ein Positiv-Werden der Gewohnheit zeitigt: Diese Unmöglichkeit, etwas vor sich zu bringen, meint, dass es den Armen allein möglich ist, in dem zu verharren, was sie sind: bloße Körper. Die Armen verharren in der Gewohnheit an den eigenen Körper, der zu ihrem Selbstgefühl gehört, jedoch ist es ihnen unmöglich, ihre Freiheit anders denn körperlich zu »verwirklichen«. In der Armut, so kann man festhalten, findet sich der Mensch reduziert auf seine bloße Körperlichkeit als einzige Verwirklichung

²⁷² Marcuse, *Vernunft und Revolution*, S. 175.

²⁷³ Hegel, *Jenaer Realphilosophie. Vorlesungsmanuskripte zur Philosophie der Natur und des Geistes von 1805–1806*, S. 232.

²⁷⁴ Die Reduzierung des Armen auf die bloß körperlichen Funktionen findet seine kritische Beachtung bei Marx. Vgl. MÖPM, S. 474.

seiner Freiheit.²⁷⁵ Nun produziert dieses Positiv-Werden der Gewohnheit den Prozess des Verfaulens der Armut, an dessen Ende schließlich keine Bestimmung der Existenz mehr bestehen bleibt. Muss dies aber nicht notwendig bedeuten, dass der Pöbel keinen Körper hat? Ja und Nein. Ja, da der Pöbel in einer Weise körperlos ist, dass sich jede Bestimmung der Existenz aufgelöst hat und er nicht länger in seinem eigenen Körper äußerlich erscheint. Er kann keinen Rest an intersubjektiver Anerkennung – nicht mal als Anerkennung des eigenen Körpers als Eigentum – erfahren. Vollkommen entbunden von den bindenden Beziehungen des sittlichen Gemeinwesens lässt diese vollständige Entbindung, der Hegel'schen Logik gemäß, keine Bestimmungen der Existenz mehr zu, auch keine des Körpers. Nein, da er in dieser In-Existenz weiterhin vorhanden ist und nicht einfach verschwindet: Er ist vorhanden, hat ein eigentümliches Dasein, das nicht das einer legitimen Existenz ist.

Er erscheint selbst niemals als existenter, als wirklicher, denn er erscheint allein an und in den Armen. Daher kann Hegel niemals sicher sein, ob der Pöbel vorhanden ist, vorhanden sein wird, vorhanden war. Hegel sieht Arme und markiert in ihnen die *möglich-unmögliche Stelle des Pöbels*: einer Vorhandenheit, die nicht den Gesetzen der Existenz folgt. Er markiert so mit dem Namen »Pöbel« die Möglichkeit einer Vorhandenheit als stets latent enthaltene Möglichkeit, die im Körper der Armen – und damit latent in dem jedes Beliebigen – besteht, von dem der Pöbel konstitutiv ununterscheidbar ist und bleibt. Sein einziges Erscheinen ist damit zugleich sein Verschwinden (in der Ununterscheidbarkeit). Doch auf Ununterscheidbarkeit lässt sich keine Rechte – und Pflichtendialektik gründen oder anwenden. Es gibt keine Ressourcen, das vernünftig zu nennen und zu repräsentieren, was nicht unterschieden werden kann.²⁷⁶ Zugleich wird deutlich, dass der Pöbel unmöglich als existenter erscheinen kann, solange die Bestimmungen des Erscheinens gelten, die für Hegel notwendig sind: die der vernünftigen äußerlichen Wirklichkeit als Objektivierung und Verwirklichung der Freiheit des Willens, der sich so zu sich selbst in eine vernünftige Beziehung setzt. Dass der Pöbel keinen Besitz hat, d.h. auch nicht im Besitz eines eigenen Körpers ist – denn sein Körper ist konstitu-

²⁷⁵ An dieser Stelle ließe sich eine Parallele zu Luhmann markieren, der feststellt, dass in der Moderne im Exklusionsbereich allein »Körper« bleiben. Vgl. dazu: Niklas Luhmann, »Inklusion und Exklusion«, S. 262. Die Möglichkeit, Hegel und Luhmann zusammen zu lesen, habe ich ausgeführt in: Frank Ruda, »Alles verpöbelt sich zusehends! Namenlosigkeit und generische Inklusion«, in: *Soziale Systeme. Zeitschrift für soziologische Theorie* 14 (2008), S. 210–228.

²⁷⁶ So gewinnt auch eine Bemerkung Badiou's bezüglich Leibniz hier eine andere Bedeutung. Er markiert, dass die »Verfassung [...] so programmiert« ist, »dass sie als Teil, dessen Zählung sie sicherstellt, nur anerkennt, was die Ressourcen der Situation selbst zu unterscheiden erlauben.« BASE, S. 319. Bei Leibniz folgt daraus, dass das Ununterscheidbare, was nicht durch eine Benennung voneinander geschieden werden kann, notwendig identisch ist. Hegel geht hier offensichtlich über Leibniz hinaus, wenn er die Differenz zwischen Armen und Pöbel sehr wohl markiert, ohne jedoch das Problem der Ununterscheidbarkeit damit zu beheben.

tiv der Körper der Armen – verdeutlicht erneut, dass der Pöbel als Materie des sittlichen Raumes nicht einfach ein Körper unter anderen sein kann. Am und im Pöbel kann man so die Pointe aufscheinen sehen, dass er unmöglich erscheinen kann, da bereits der Arme bloß in reduzierter Weise zu erscheinen fähig ist. Ist der Arme noch Körper – wenn auch dies sein einzig (sittlich-soziales) Erscheinen ausmacht –, so ist der Pöbel körperlos, da er dort emergiert, wo sich die Frage ergibt, ob ein Körper, wie der der Armen, nicht bloßer Besitz und in keiner Weise intersubjektiv anerkanntes Eigentum ist. Denn für Hegel gilt: »If my body did not belong to me, I could not manifest my will in the world, because the words and actions emanating from me would not be mine.«²⁷⁷ Was wäre ein Eigentum (oder Besitz), bei dem mir verwehrt bleibt, es zu entäußern, anderes als ein Körper, dem die Möglichkeit zu handeln äußerlich verunmöglicht wird? Ein Körper, dem die Möglichkeiten williges Organ zu sein – und die Freiheit des Willens durch Arbeit zu realisieren – genommen sind. Die Armen sind Körper, denen noch die Möglichkeit der Realisierung ihrer Freiheit im Einsatz ihrer Arbeitskraft verlustig gegangen ist. Doch bleiben die Armen als Eigentümer ihres Körpers weiterhin Personen. An der logischen Stelle dieser Antinomie situiert sich der Pöbel. Der Pöbel ist zugleich die *Möglichkeit und Unmöglichkeit seines Erscheinens*. Diese Struktur wird durch den Begriff des *körperlosen Organs* bezeichnet, der hier genauere Konturen gewinnt. Denn das Organ benennt die Möglichkeit des Erscheinens, die (doppelte) Körperlosigkeit – die sich im Ununterscheidbarkeitsproblem ausdrückt – bezeichnet deren Unmöglichkeit. Das Erscheinen des Pöbels ist sein Verschwinden.

Welches Recht kann aber der in Anspruch nehmen, der auf diese Weise vom Recht entbunden ist? Hegels Antwort ist deutlich: keines. Da das Recht als erstes unmittelbares Dasein der Freiheit zumindest eines erfordert: sich verwirklichen wollende Freiheit. Dennoch spricht der Pöbel etwas als sein Recht an: seine eigene Subsistenz. Der Pöbel statuiert in seinem bloßen Da, in seiner bloßen, von allen Bestimmungen entblößten Vorhandenheit, ein *Recht ohne Recht*, das Hegel nicht anders denn als unvernünftig, ja als bloß willkürlicher Anspruch erscheinen kann. Doch Hegel erscheinen, und es ist entscheidend sich dies gegenwärtig zu halten, immer nur die Armen. Vulgarisiert man seine Kritik des Pöbels, kann man sagen, dass der Pöbel nichts anderes zu sein scheint – obwohl diese Diagnose in jeder Hinsicht Hegels eigener Herleitung zuwider läuft – als der Arme, der nicht länger willens ist zu arbeiten, und sich auf die Position zurückzieht, dass für ihn gesorgt werden müsse. Jedoch liegen die Dinge anders. Markiert Hegel, dass der Mangel, den der Pöbel verzeichnet, nur in gesellschaftlichen Verhältnissen »die Form des Unrechts« annimmt, da »[g]egen die Natur kein Mensch ein Recht behaupten« (HGPR, S. 390) kann, spricht er ungewollt eine Einsicht aus, die seiner eigenen Pöbelkritik zuwider läuft. Wird aber das Unrecht, das der Mangel für den Armen bedeutet, durch den Pöbel in einer Weise angesprochen, deren Logik ist: Wenn die

²⁷⁷ Stillman, »Property, Contract, and Ethical Life«, S. 211.

Gesellschaft die Existenz von Rechtsverhältnissen bedeutet und diese zugleich Unrecht produzieren, so sind die Rechtsverhältnisse keine wirklichen, sondern eher Unrechtsverhältnisse. Deswegen stellt sich der Pöbel gegen das Bestehende und artikuliert ein Recht, das dem bestehenden Recht widerspricht. Denn das *Recht ohne Recht*, das der Pöbel anspricht, bezeichnet die Position eines »*Recht[s], kein Recht zu brauchen und sich von keinem gebrauchen und verbrauchen zu lassen.*«²⁷⁸

Ein Recht der Subsistenz, das auf keinen Kriterien, Leistungen oder anderem aufruht, sondern vielmehr ein Recht bezeichnet, das von allen Bestimmungen der Existenz, die dem Träger dieses Rechts zukommen müssten, befreit ist. Ein *Recht ohne Recht*, das sich auf keine Bestimmung der Existenz beruft, produziert zugleich eine interne Verunendlichung des Urteilsgeschehens, da es keine Möglichkeit gibt, es aufgrund von bestehenden Bestimmungen zu- oder abzusprechen. Das Pöbelrecht ist ein Recht ohne Zuspruch, ein Recht ohne rechtlichen Anspruch, oder anders: ein unerfüllbarer Anspruch eines unendlichen Urteils, das sich auf kein bestimmbares Subjekt dieses Rechts bezieht; ein Recht der Existenz, die keine ist; ein Recht der bloßen Vorhandenheit. Zunächst könnte man denken, dass der Pöbel zwar kein positives Urteil ausspricht, dessen Inhalt und Form die Bestätigung eines bestehenden, bestimmten Sachverhalts wäre, sondern vielmehr ein negatives, dessen Inhalt seine Empörung gegen das Bestehende wäre. Jedoch geht die Pöbelposition keineswegs in diesem negativen Urteil auf. Vielmehr erscheint nur Hegel die Pöbelgesinnung als negatives Urteil, als Negation der Objektivität oder als moralische Bösartigkeit. Der Pöbel erscheint Hegel aufgrund dieses unmöglich zu erfüllenden Anspruchs immer als bloße Partikularität, als Ressentiment-Pöbel. Das pöbelhafte *Recht ohne Recht* aber, das nicht dem Hegel'schen Rechtsbegriff entspricht, lässt sich als eine subjektive Affirmation und Bejahung der bloßen, prädikatlosen, attributlosen, d.h. gänzlich bestimmungslosen In-Existenz oder Vorhandenheit lesen. Es ist in dieser Hinsicht eine unmögliche Forderung, da es eine Forderung des Unmöglichen ist.

Hier lassen sich diese Bemerkungen ergänzen, da Hegel das Verbrechen in Analogie zu den Urteilsformen abhandelt. Er unterscheidet unbefangenes Unrecht, Betrug und Verbrechen und ihnen korrespondieren die Urteilsformen des negativen Urteils, des positiv unendlichen Urteils und des negativ unendlichen Urteils. Ist das unbefangene Unrecht das »leichteste Unrecht überhaupt«, dann weil es bloß als Negation des Besonderen und nicht »der Gattung« erscheint. »Wenn ich sage, eine Rose sei nicht rot, so erkenne ich doch noch an, daß sie Farbe habe [...].« (HGPR, S. 176) Ich negiere die besondere Farbe der Rose, ohne jedoch grundsätz-

²⁷⁸ Werner Hamacher, »Vom Recht, Recht nicht zu gebrauchen. Menschenrechte und Urteilsstruktur«, in: Cornelia Vismann/Thomas Weitin (Hg.), *Urteilen / Entscheiden*, München 2006, S. 269–290, hier: S. 280. Dass sich damit für den Pöbel die Frage nach der in jedem Recht eingetragenen Dimension, nach dem Recht, Rechte nicht zu gebrauchen, nicht mehr stellen kann, sollte deutlich geworden sein.

lich zu negieren, dass die Rose die Bestimmung der Farbe enthält. Das unbefangene Unrecht macht daher »die Sphäre des *bürgerlichen Rechtsstreits*« aus, bei dem »die *Anerkennung* des Rechts als des Allgemeinen und Entscheidenden« (HGPR, S. 175) gesichert bleibt – nur glaubt der eine die Rose sei blau, der andere, sie sei rot – und deswegen stehen auf das unbefangene Unrecht keine Strafen. Es handelt sich um »ein schlechtweg negatives Urteil, wo im Prädikate des Meinigen nur das Besondere negiert wird.« (ebd.) Das unbefangene Unrecht als negatives Urteil ist wie eine Krankheit, die zwar einen besonderen Gesundheitszustand, »diese oder jene besondere Lebensfunktion hemmt oder negiert« (HENZ 1, S. 325), jedoch nicht das Allgemeine des Lebens überhaupt. Das Allgemeine wird respektiert, das Besondere negiert. Der Betrug hingegen respektiert den »besondere[n] Willen [...], aber das allgemeine Recht nicht.« (HGPR, S. 177) Das Allgemeine wird in der Art und Weise verletzt, dass an seine Stelle ein abstrakter Schein des Allgemeinen gesetzt wird. So entsprechen dem Betrug Urteile der Form »ein Löwe ist kein Tisch«, »der Löwe ist ein Löwe« (HENZ 1, S. 324), die zwar den Anschein einer Urteilsform erwecken und richtige Sätze darstellen, jedoch keine wahrhafte, sondern eine bloß abstrakte Allgemeinheit postulieren. Um eine anschauliche Kommentierung dieser Form des »unendliche[n] Urteils in seinem positiven Ausdruck« (HGPR, S. 177) von Mark Tunick zu zitieren: »The corresponding judgement in our case of fraud is something like: ›the amount you should give me for this diamond is the amount you are willing to give me for this diamond.‹ Someone who recognizes the universal idea of right would say something else: ›the amount you should give me for this diamond is the amount it is worth.‹«²⁷⁹

Der Betrug setzt den abstrakten Schein eines Allgemeinen gegen das wahrhafte Allgemeine, negiert aber in keiner Weise das Besondere, das in seinem Anspruch auf Allgemeinheit und Recht respektiert wird. Diese Ersetzung der vernünftigen Allgemeinheit des Rechts durch eine scheinbare Allgemeinheit stellt eine Verletzung desselben dar und wird deswegen bestraft. Das Verbrechen stellt schließlich ein »negativ-unendliches Urteil« dar. Denn, wer »ein Verbrechen begeht [...], der negiert nicht bloß, wie im bürgerlichen Rechtsstreit, das besondere Recht eines anderen auf diese bestimmte Sache, sondern das Recht desselben überhaupt [...].« (HENZ 1, S. 325) Das Verbrechen negiert die Allgemeinheit und den Legitimitätsanspruch des Rechts überhaupt. Es gleicht nicht mehr der Krankheit, sondern dem Tod, in dem »Subjekt und Prädikat gänzlich auseinanderfallen.« (ebd.) Was kann vor diesem Hintergrund bedeuten, dass der Pöbel eine Verunendlichung in das Urteilsgeschehen einträgt? Das Entscheidende ist, dass der Pöbel weder ein negativ-unendliches Urteil einsetzt – er ist kein Verbrecher – noch ein positiv-unendliches Urteil, sondern vielmehr eine Art *unendlich-unendliches Urteil* ausspricht. Um deutlich zu sein: Hegels Kritik am Pöbel ist eine Kritik, die man als Kritik sowohl am positiv-unendlichen Urteil, da der Pöbel ein Allgemeines bean-

²⁷⁹ Mark Tunick, *Hegel's Political Philosophy*, Princeton 1992, S. 27.

spricht, das bloß abstrakt ist, als auch am negativ-unendlichen Urteil, da der Pöbel die Allgemeinheit der bestehenden Rechtsverhältnisse negiert und sich ihrer entbindet, verstehen kann. Jedoch ist der Pöbel weder Betrüger, noch Verbrecher, er fällt vielmehr aus dem Recht heraus, indem er sich von ihm entbindet. Er markiert ein Unrecht, das nicht unter die Hegel'schen Kategorien des Unrechts fällt. Hieran zeigt sich die Reichweite der Entbindung des Pöbels vom Recht. Für Hegel ist der Pöbel im Unrecht, ohne eine Kategorie anbieten zu können, die ihn zu fassen vermag. Denn der Pöbel fällt weder in die Negationskategorien des abstrakten Rechts (unbefangenes Unrecht, Betrug, Verbrechen), noch in die der Moralität. Damit entbindet er sich noch von der Unterscheidung in positiv und negativ-unendliches Urteil: Er stellt eher ein *unendlich-unendliches Urteil* vor. Denn stellt die Sittlichkeit die aufhebende Vermittlung der Moralität und des Rechts im Staat dar, erscheint das Problem der Kategorisierung nicht nur auf der Ebene der Moralität oder der des Rechts, sondern auch in ihrer Vermittlung – auf der Ebene des Sittlichen. Daher ergibt sich eine erweiterte Perspektive, nimmt man die Hamacher'sche Verbindung von dem, was ich *Recht ohne Recht* nenne, und dem unendlichen – dem unendlich-unendlichen – Urteil ernst. Der Pöbel bezieht die Position eines *Un-Rechts*. Das Präfix ›Un‹ des *Un-Rechts* verweist dann weder auf das im Recht verzeichnete und festgehaltene Unrecht noch auf ein positives (Natur-)Recht. Weder nimmt der Pöbel ein *Recht vor dem Recht* an, noch bezieht er, wie Hegel ihm beständig attestiert, eine *unrechtlche*, d.h. hier unvernünftig partikulare Position. Vielmehr bezieht der Pöbel die Position eines *Un-Rechts*, das *mehr und weniger* bezeichnet als der Hegel'sche Begriff des Unrechts. Das *Recht ohne Recht* des Pöbels ist ein *Un-Recht* in der Weise, dass es noch die Unterscheidung von Recht und Unrecht unterminiert. Weder ist es Recht – was einem positiven Urteil gleichkäme –, noch ist es Unrecht – was einem Verbrechen, d.h. einem negativen Urteil gleichkäme –, das den Standpunkt des Pöbels zu bestimmen erlaubt. Es handelt sich vielmehr um ein Recht *jenseits* von Recht und Unrecht; um ein Recht, das die bloße bestimmungslose Vorhandenheit als einzigen Ausgangspunkt nimmt, um den statthabenden Mangel der bestehenden Rechtsverhältnisse als ungerecht zu brandmarken. Zugleich ist ein solches *Un-Recht* ein Recht *jenseits* von Gut und Böse, denn das ›Un‹ suspendiert noch diese moralischen Unterscheidungen. Aufgrund dieser doppelten Suspension (von Moralität und Recht) stellt das *Un-Recht* ein *unendlich-unendliches Urteil* dar.

Ein solches *Un-Recht*, das auf keiner Bestimmung mehr aufruht als der bloßen Vorhandenheit einer bestimmungslosen In-Existenz, die bloß vorhanden ist, generiert notwendig eine Entbindung von bestehenden Rechts- und Pflichtverhältnissen.²⁸⁰ Denn dem *Un-Recht* ist nichts mehr zu Eigen; es geht von keiner Bestim-

²⁸⁰ Dass dieses *Un-Recht* dem Arendt'schen »Recht auf Rechte« nah steht, ergibt sich aufgrund der explizierten Struktur. Da ich dieser Verbindung hier nicht nachgehen kann, verweise ich auf die weitsichtigen Untersuchungen Hamachers: Werner Hamacher, »The Right to Have Rights (Four-

mung mehr aus und erscheint daher als unmöglich; unmögliches Recht; Recht des Unmöglichen. Es geht von keinem äußerlich vorhandenen Eigentum, mehr aus, nicht mal mehr dem des Körpers. Und doch ist es in seinem Anspruch nicht nur die Negation aller Bestimmung, nicht einfach ein negatives Urteil. Wie gezeigt, ist der Pöbel immer weniger als eine bloße Partikularität, da er noch die Eindeutigkeit ihrer Bestimmung verloren hat und ist immer mehr als eine bloße Partikularität, da er sobald er sich selbst macht *hic et nunc* universal ist. Das *Un-Recht* des partikular-universalen Pöbels ist als ein *Un-Recht* auf jeden Beliebigen bezogen. Das *Un-Recht* enthält immanent eine universale Dimension. Aufgrund dieser Universalität ist das *Un-Recht* ein *Un-Recht* auf Gerechtigkeit.

Aus dem bisher Dargelegten ergibt sich aber die Frage, wie sich der Pöbel zu dem entscheidenden Begriff, den die Hegel'sche *Rechtsphilosophie* zu ihrem Ausgangspunkt nimmt, verhält: dem des freien Willens. Hat der Pöbel einen Willen? Kann er einen freien Willen haben?

and-a-Half Remarks)«, (in: *The South Atlantic Quarterly* 103 [Spring/Summer 2004], S. 343–356) und ders., »Vom Recht, Recht nicht zu gebrauchen«. Zugleich sehe ich in Hamachers Konzeption des Rechts auf Rechte ein Problem, das mit dem Begriff der Existenz zu tun hat, der für Hamacher der entscheidende Begriff dieses Rechts zu sein hat. Wenn er schreibt, dass das Recht auf Rechte verstanden werden müsse als ein Recht der »bare human existence«, dann verweist der Begriff der Existenz als von allen Bestimmungen entkleideter nach wie vor auf ein Transzendental – bei ihm offensichtlich auf das Transzendental der Sprache selbst –, das diese Existenz als Existenz denkbar macht. Anders gesagt, ist auch die »bare human existence« an ein Erscheinen gebunden, das Hamacher sprachlich fasst. Ich behaupte hingegen, dass an dieser Stelle das Pöbel *Un-Recht* noch diese Form von Transzendentalität suspendiert, da er 1. in-existent ist und 2. unmöglich zu erscheinen vermag. Badiou hat in einer ähnlichen Weise Agamben kritisiert: Vgl. Alain Badiou, *Intervention dans le cadre du Collège international de philosophie sur le livre de Giorgio Agamben: la Communauté qui vient, théorie de la singularité quelconque*, auf: <http://www.entretemps.asso.fr/Badiou/Agamben.htm>, eingesehen am 13.1.2011.

Das Nichts wollen oder nicht mehr wollen. Der Pöbel als Wille und Vorstellung?

»Against the idea of normal desires, we must sustain the fighting idea of a desire which always affirms as existing what is without name. Because it is the common part of our historical existence, we must affirm the existence of what is without name as the generic part of this historical existence: that is probably the revolutionary conception today, with the possibility that that sort of transformation would be a local one, and not always a general one or a total one. And, as you can see, it's not at all desire against law. The formula is generic will against normal desires.«²⁸¹

»Das psychologische Problem [...] ist, wie der, welcher in einem unerhörten Grade Nein sagt, Nein *thut*, zu Allem, wozu man bisher Ja sagte, trotzdem der Gegensatz eines neinsagenden Geistes sein kann [...].«²⁸²

Die *Rechtsphilosophie* ist eine Philosophie der Freiheit. Zugleich ist ihr jede Freiheit immer Freiheit des Willens und daher ist die *Rechtsphilosophie* auch eine Philosophie des Willens, des freien Willens. Damit ist verzeichnet, dass Freiheit keine akzidentielle Bestimmung ist, die dem Willen äußerlich oder *par hasard* zukäme,

²⁸¹ Alain Badiou, »Politics: A non-expressive Dialectics«, in: Mark Potocnik/Frank Ruda/Jan Völker (Hg.), *Beyond Potentialities? Politics between the Possible and the Impossible*, Berlin 2011.

²⁸² Friedrich Nietzsche, *Ecce Homo. Wie man wird, was man ist*, in: ders., *Kritische Studienausgabe*, Bd. 6, S. 344 f.

sondern sie bezeichnet »seine Substanz und sein Wesen«²⁸³. Für Hegel ist überhaupt kein Begriff des Willens, ohne den der Freiheit zu denken und *vice versa*. Um sich der Frage zu nähern, wie sich die Pöbelposition in Beziehung zum begrifflichen ›Atom‹ der *Rechtsphilosophie* verhält, werde ich zunächst den Begriff des Willens rekonstruieren, von dem Hegel ausgeht, und in der Folge genauer zu bestimmen suchen, ob der Pöbel einen Willen haben kann und wenn ja, welcher Art dieser Wille sein kann.

Wirkliche Freiheit gibt es nur als eine des Willens; wahrhaften Willen gibt es nur als freien. Wie Hegel in fast kantischer Manier formuliert: »Wille ohne Freiheit ist ein leeres Wort, so wie die Freiheit nur als Wille, als Subjekt wirklich ist.« (HGPR, S. 46)

Ohne Subjekt, ohne Wille also keine Freiheit und ohne Freiheit ist der Wille eine leere Hülle. Deswegen kann Hegel auch die berühmt gewordene Analogie anführen und behaupten, dass »[d]ie Freiheit [...] nämlich ebenso eine Grundbestimmung des Willens« ist, »wie die Schwere eine Grundbestimmung des Körpers ist.« (ebd.) Er will damit verdeutlichen, dass die Freiheit nicht eine beliebige äußerliche Qualität des Willens ist, sondern dessen einzige und wesentliche Qualität überhaupt.²⁸⁴ Denn diese Analogie verweist darauf, dass der Körper ebenso wenig zufällig schwer, wie der Wille zufällig frei ist, sondern sich durch die Schwere – als dem grundlegenden Charakteristikum der Materie – bestimmt findet. Ist im Reich der Natur die Schwere die Grundlage, dann gilt für die objektive Welt, dass sie eine »Welt der Freiheit« (HPRV, S. 42) ist. Jedoch lässt sich hier eine Differenz markieren: Kommt dem Körper die Schwere in einer Form zu, dass er diese weder wissen noch wollen kann, gilt für den Willen, dass er seine eigene Freiheit wissen und wollen kann und muss. Daraus ergibt sich, dass der Wille allein wahrhaft freier Wille ist, wenn er sich als ein freier Wille weiß und sein Wollen auf sich selbst ausrichtet. Zugleich ist damit gesagt, dass der Mensch nicht »einerseits denkend, andererseits wollend sei und dass er in der einen Tasche das Denken, in der anderen das Wollen habe« (HGPR, S. 46), denn der Wille ist selbst »das Denken als sich übersetzend ins Dasein, als Trieb sich Dasein zu geben.« (HGPR, S. 47) Aufgrund dieser Bestimmung kann Hegel behaupten, dass Denken und Wille sowohl immanent miteinander verbunden als auch voneinander geschieden sind – als *Einheit der Differenz* von praktischem und theoretischem Verhalten – und statuieren, dass zwischen Willen und Denken eine beständige Vermittlungsbewegung statthat. Wille und Denken sind Aspekte desselben, die miteinander in einer differentiellen Einheit bestehen. Die Bewegung, die beständig zwischen beiden vermittelt diskutiert Hegel in der Folge in drei Schritten. Zunächst bestimmt er den Willen überhaupt (Allgemeinheit), im Anschluss den besonderen, den natürlichen und reflektierenden Willen (Besonderheit) und schließlich den an und für sich freien Willen, der

²⁸³ Marcuse, *Vernunft und Revolution*, S. 167.

²⁸⁴ Vgl. HPRV, S. 42.

sich bestimmt hat und als wirklicher und wahrhaft freier Wille gelten kann (Einzelheit).

Zunächst ist der Wille überhaupt »reines Denken« (HPRV, S. 43), da er die Bestimmung, die er sich in einem ersten Schritt gibt, zunächst nur als »ein Inneres« (HGPR, S. 47)²⁸⁵, als Vorstellung hat. Mit dieser ersten genaueren Bestimmung des Willens hat Hegel zugleich ein wesentliches Kriterium benannt, das den Menschen vom Tier unterscheidet: Das Tier, obgleich ebenfalls wesenhaft praktisch, hat keine Vorstellung von dem, was es begehrt und zu verwirklichen oder zu befriedigen strebt. Erst die Vorstellung macht den Menschen zum Menschen.²⁸⁶ Doch diese innere Vorstellung muss übersetzt werden: vom Inneren ins Dasein. Nur so kann der Wille seinem eigenen Begriff entsprechen und sein eigenes Wesen – die Freiheit – in nicht nur defizienter Weise verwirklichen. Doch mit dieser ersten grundsätzlichen Bestimmung zeichnet Hegel zunächst den Willen in seiner Fähigkeit aus, von allen Trieben, Neigungen usw. zu abstrahieren und sich als Allgemeinheit gegen diese Besonderungen zu setzen. Der Wille kann alle Besonderheiten hinter sich lassen und sich und seine Freiheit in einem ersten Schritt vollkommen unabhängig von diesen wissen und wollen. Der Wille in seiner allgemeinen Dimension, als Wille überhaupt, erscheint durch diese Fähigkeit als freier. Freiheit bedeutet hier: Freiheit *von* allen besonderen Bestimmungen. So ist der Wille hier eine Allgemeinheit, die alles Besondere »verlöscht« (HGPR, S. 51) hat. Er ist unter diesem allgemeinen Aspekt frei und ist »reines Denken seiner selbst.« (HGPR, S. 49) Bedeutet Denken, »[e]twas allgemein [zu, F.R.] machen« (HGPR, S. 47), ist deutlich, warum der Wille hier reines Denken seiner selbst ist. Der Wille macht sich allgemein. Er vermag eine reine Unbestimmtheit in sich zu erzeugen und weiß seine Freiheit als eine, die von jeder ihr zukommenden konkreten Bedingung zu abstrahieren vermag. Jedoch stellt diese »Möglichkeit alles aufzugeben« (HVORL 4, S. 112), die den Menschen als Menschen auszeichnet, eine bloß negative Freiheit – die des Verstandes – vor. Die Freiheit der Abstraktion von allem Konkreten ist nur Möglichkeit der Freiheit, eine Freiheit der (inneren) Vorstellung, die sich noch außerhalb der Wirklichkeit und fern ihrer Verwirklichung hält.

Der Wille muss aus dieser absoluten Möglichkeit der Bestimmung in das Setzen von Bestimmungen übergehen, da er ansonsten in der Abstraktion – auch der Abstraktion der Freiheit – verharrt. Diese Besonderung des Willens lässt ihn als bestimmten in das Dasein treten. Dies kann er nur, wenn er nicht bloß die Abstraktion, sondern *etwas* will. Warum ist dieser Übergang notwendig? Hegels Argument lautet: Indem der Wille von allen Bestimmungen abstrahiert, sich so gewiss wird, dass er von allen konkreten Bestimmungen unabhängig Bestand hat und sich rein

²⁸⁵ Dort findet sich auch die Rede von der Vorstellung: »was ich will, stelle ich mir vor, ist Gegenstand für mich.«

²⁸⁶ Dementsprechend heißt es in der *Ästhetik*, dass der Mensch »weil er weiß, daß er Tier ist, aufhört, Tier zu sein [...]«. (HVÄ1, S. 112)

nur auf sich zu beziehen fähig ist, führt ihn diese Position in einen Widerspruch. Will er sich selbst als Allgemeinheit ohne Bestimmungen, wird diese Allgemeinheit selbst zu einer bloßen Besonderheit, indem sie zur (abstrakten) Negation der Bestimmung wird. Eine Allgemeinheit, die aber die Negation einer anderen – der aller Bestimmungen etwa – ist, ist keine Allgemeinheit, sondern eine Besonderheit. Denn sie ist als unbestimmte das abstrakte Gegenteil der Bestimmungen und insofern – man kann sagen: Die reine Möglichkeit ist das Gegenteil der Wirklichkeit –, ist diese Unbestimmtheit kein Allgemeines, sondern ein (unbestimmtes) Besonderes. Man erhält so zwei Besonderheiten, die der Bestimmungen und die der Unbestimmtheit, aber kein Allgemeines. Die Allgemeinheit der unbestimmten Freiheit schlägt intern um in eine Besonderheit der Bestimmung – in die Bestimmung als vollkommen abstrakte Freiheit, die Negation der Bestimmung zu sein, kurz: als unbestimmt bestimmt zu sein. Daher will der Wille ›nichts‹, wenn er die absolute Möglichkeit der Freiheit will, doch ist dieses Nichts nur die Negation des ›Etwas‹. Oder: Auch als Wollen der absoluten Möglichkeit, die ihm grenzenlos erscheint, ist der Wille auf ›etwas‹ Besonderes beschränkt, auf die Negation des Etwas. Die Unbestimmtheit ist nicht wirklich Freiheit, sondern Beschränkung, da sie nur »eine Seite von zweien« (HPRV, S. 45) ist. »Man sage einem Menschen – er soll einen Willen schrankenlos halten, nicht etwas Bestimmtes wollen [...]. Herabwürdigung – Unzufriedenheit – er soll nichts wollen [...].« (HGPR, S. 53) Der Wille, der nichts will, ist für Hegel kein Wille. So gelangt der Wille in sein zweites Moment, zum Setzen einer Bestimmung in sich. Die Bestimmung des Willens negiert die erste Negation aller Bestimmungen und hebt sie auf. Der Wille, der auf der ersten Stufe rein nur sich selbst denkt, bestimmt so »Etwas – als das Meinige« (ebd.) und gewinnt eine Richtung. Er richtet sich auf etwas und diese Richtungsbestimmung führt ihn aus dem reinen In Sich Kreisen hinaus in die Besonderung. Jedoch enthält auch diese Bestimmung noch eine Beschränkung.

Ist für den Willen die Negation aller Bestimmungen zur Schranke geworden, so ist es nun die reine Affirmation einer Bestimmung, die eine Beschränkung impliziert. Dabei kann diese inhaltliche Setzung einer Bestimmung sowohl aus der Natur des Menschen, durch seine Triebe, Bedürfnisse, Neigungen gegeben sein, als auch »aus dem Begriff des Geistes entstehen, Recht, Sittlichkeit.« (HVORL 4, S. 117) Die Setzung ist hier keine heteronome Bestimmung des Willens, denn der Wille macht etwas zu dem Seinigen, d.h. er setzt etwa den Inhalt eines Bedürfnisses freiheitlich als das, was er will. Den Menschen zeichnet nach Hegel dieser Widerspruch zwischen absoluter Unbestimmtheit und gesetzter Bestimmtheit aus. Das Zusammenschließen beider Momente nennt er die »in sich reflektierte und dadurch zur *Allgemeinheit* zurückgeführte *Besonderheit*; – *Einzelheit* [...].« (HGPR, S. 54) Der Wille, der sich in seiner konkreten Bestimmung zugleich als freier weiß und sich dennoch eine Bestimmung setzt, hebt die Einseitigkeiten der ersten beiden Stufen auf und ist die Besonderheit als Allgemeinheit, die Allgemeinheit als Besonderheit. Warum dieser Übergang notwendig wird, ist offensichtlich: Beschränkt

sich der Wille überhaupt als allgemeiner in der reinen Unbestimmtheit und der besondere Wille in der konkreten Bestimmung, dann weiß er je von der jeweiligen Beschränktheit, die seinem Wesen nicht entspricht. Will er sich folglich als frei verstehen, gerät er, solange er die beiden Momente nicht zusammen denkt, sondern als bloßes additives Nebeneinander²⁸⁷, in Widersprüche. Hierbei ist wichtig, das Ineinander von Allgemeinheit und Besonderheit des freien Willens nicht so misszuverstehen, dass die allgemeine Dimension der Freiheit als bloße Möglichkeit vorhanden bleibt, so dass der Wille sich jederzeit aus den Besonderungen wieder zurückziehen kann. Vielmehr führt Hegel unterschiedliche Beispiele an, die verdeutlichen, wie das dialektische Zusammen von Allgemeinheit und Besonderheit in der Einzelheit des Willens gedacht ist. Er nennt die Liebe und die Freundschaft²⁸⁸ als Paradigmen der Einzelheit des Willens. Damit markiert er, dass der Wille ein ihm Anderes will und sich insofern bestimmt. Zugleich aber ist er in dieser bestimmten Beziehung bei sich, er weiß und will sich selbst als freier. Hieran wird deutlich, dass die Bestimmung des Willens keine bloß inhaltliche, sondern zugleich eine Bestimmung der Form ist. Dem Willen ist »etwas« Zweck geworden. Zweck bedeutet eine innere Willensbestimmung, die zunächst sowohl bewusst als auch unbewusst sein kann. Doch soll dieser rein innerliche, zunächst bloß subjektive, Zweck objektiv werden und sich realisieren: es kommt in der Folge zur Ausführung des Zwecks, die sich zugleich den Gesetzen der objektiven Welt unterstellen muss. Eigentümer zu sein, ist zunächst ein bloß subjektiver Zweck, der sich in der Folge realisieren soll.

Die Realisierung dieses Zwecks und die Verwirklichung seiner eigenen Freiheit als Person müssen sich aber zugleich an die objektiven Möglichkeiten des Eigentums halten. »[W]ir haben so eine Welt, einen Gegenstand, ein Material vor uns, worin wir ihn [den Zweck, F.R.] vollführen wollen [...].« (HVORL 4, S. 123) So erlangt der Zweck durch seine Ausführung eine andere, objektive Form. Als bloß innerlicher bleibt der Zweck mangelhaft und um diesen Mangel aufzuheben, tritt der Wille in die Tätigkeit ein. In der Verwirklichung seines Zwecks bleibt der Wille beständig bei sich, da er nur tätig ist, um *seinen* Zweck objektiv zu realisieren. »Wenn ich hungrig bin so ist meine Empfindung verschieden von meinem Willen, satt zu sein. Mein ist nun diese Tätigkeit, dies Mittel diesen Mangel aufzuheben und meine Subjektivität in die Form der Objektivität hinüberzusetzen.« (HPRV, S. 46)

Diese Bestimmung des Zwecks und seiner Ausführung ist zunächst rein formal gemeint, da diese Struktur anfangs vollkommen unabhängig von inhaltlichen Überlegungen die Grundstruktur des tätigen Willens angibt. Wie bestimmt Hegel die Inhalte des Willens? Zunächst kann man festhalten, dass der ausgeführte Inhalt

²⁸⁷ Hegel macht deutlich, dass dies noch nicht stattfindet, wenn man den Willen als unbestimmt und »auch bestimmt« versteht. Vgl. HGPR, S. 55.

²⁸⁸ Vgl. HGPR, S. 67.

des Zwecks in der Ausführung nichts verliert, vielmehr ist er eine notwendige Willensbestimmung, die in der Ausführung dieselbe bleibt. In dieser Weise wird die »Gegenständlichkeit [...] aus dem Willen selbst bestimmt.« (HVORL 4, S. 125) Aber auch der Inhalt ist zunächst dem Willen unmittelbar und natürlich gegeben (an sich freier Wille) und geht aus dieser Unmittelbarkeit notwendig in die Vermitteltheit über (für sich freier Wille). Demgemäß ist der an sich freie Wille einer, der durch die Unmittelbarkeit des Natürlichen – die »*Triebe, Begierden, Neigungen*« (HVORL 4, S. 62) usw. – bestimmt ist. Auf dieser Stufe ist die Freiheit des Willens stets gefährdet, sich der Willkür zu überantworten. Wie Hegel festhält: »Nicht alle Triebe sind vernünftig, aber alle vernünftigen Willensbestimmungen existieren auch als Triebe.« (HVORL 4, S. 128) Dass der freie Wille sich selbst Zwecke setzt, bedeutet, dass er den Trieb zwar erst – und dies unterscheidet den Menschen vom Tier – als den seinen setzt und bestimmt. Doch ist dieses Moment der Bestimmung eines, das notwendig über die Natürlichkeit des Triebes hinausgeht. Denn die Bestimmung des Triebes durch den Willen, in dem dessen Vernünftigkeit und Freiheit liegt, wird notwendig, da jeder Trieb »neben anderen und zugleich ein Allgemeines und Unbestimmtes ist, das vielerlei Gegenstände und Weisen der Befriedigung hat.« (HGPR, S. 63)

Der Wille wird zum beschließenden, entschließenden Willen, indem er in die unbestimmte Allgemeinheit, als die der Trieb erscheint, einen Inhalt – seiner Befriedigung setzt – und sich diese zum Zweck nimmt. Daher sind die Willensinhalte um die es hier geht, keineswegs äußerlich. Zwar vermag der Wille zunächst – als natürlicher Wille – unmittelbar als an äußerliche Inhalte gebunden scheinen – der Wille, satt zu sein, ist unmittelbar an eine spezifische Empfindung gebunden –, jedoch gibt der Wille diesen unmittelbaren Empfindungen »the form of ›rationality‹ [...]« und das bedeutet: »giving them this form makes them finally ›mine‹ [...]«. ²⁸⁹ Das Beschließen ist eine Form der Einzelheit, da der Wille in seinem Entschluss – im »*[Ich entschließe*« dem »Urkeim allen Daseins« (HGPR, S. 63) – sich in seiner Unbestimmtheit enthält und dennoch zugleich bestimmt. Der Wille wird so der Wille eines bestimmten Individuums. Das »*Ich entschließe*« gibt die Formel für die Einzelheit an: dem Willen, der sich entschließt, und sich so auf »etwas« bezieht, das dem Entschluss selbst immanent ist. Der Wille hat sich zwar verendlicht, indem er aus der bloßen Möglichkeit sich zu bestimmen in den Entschluss übergegangen ist, bleibt aber zugleich in bloß formeller Freiheit, da der Inhalt, zu dem er sich entschließt, nicht von ihm selbst, sondern von der Natur gesetzt ist. Über diesen Widerspruch zwischen freiheitlicher Selbstbestimmung des Willens und heteronomen natürlichen Inhalt wird der Wille in die Reflexion getrieben: Er kann die heteronome Bestimmtheit, die er in sich aufgenommen hat, wieder fallen lassen und einen anderen aufnehmen. Der Wille wird in dem Wissen um die Möglichkeit, sich von dem bestimmten Inhalt zu lösen zum »wählende[n] Willen.«

²⁸⁹ Pippin, »Hegel, Freedom, The Will«, S. 51.

(HVORL 4, S. 130) Dass er wählen kann, bedeutet, dass er sich nicht nur einen vorgegebenen Inhalt als seinen eigenen setzt, sondern zudem aus der Vielheit der vorgegebenen Triebhalte auszuwählen vermag. Er entschließt sich so in zweifacher Hinsicht: 1. zu einem der bereits gegebenen Triebe und 2. zu einer Möglichkeit seiner Befriedigung, die aber zugleich vom Trieb selbst bedingt bleibt. Dies ist die *Struktur der Wahl*. In ihr fallen Unbestimmtheit des Willens und Bestimmtheit des Inhalts zusammen. So gelangt Hegel zur Bestimmung der Willkür, die die Wahl grundlegend auszeichnet. Willkür bezeichnet damit die »Zufälligkeit, wie sie als Wille ist.« (HVORL 4, S. 131) Denn in ihr ist der Wille unfrei, weil er zwar die formelle Freiheit besitzt, von jedem Inhalt zu abstrahieren, und einen beliebigen anderen zu wählen, aber ihm die Inhalte immer noch äußerlich gegeben erscheinen. Der Wille ist hier noch auf die Gegebenheit des Inhalts angewiesen – etwa determiniert der Nahrungstrieb den Inhalt seiner Befriedigung. Diese Weise der Gegebenheit des Inhalts entspricht aber nicht der Freiheit des Willens. Er ist frei in seinem Vermögen zu wählen und ist unfrei in der Abhängigkeit vom zufällig gegebenen Inhalt. Die Willkür ist daher »vielmehr der Wille als der *Widerspruch*« (HVORL 2, S. 142), da sich in ihr Freiheit und Unfreiheit miteinander vermischen.

Aus diesem Grund kommt der Wille, der zwar von jedem Inhalt abstrahieren kann, schließlich doch nicht über die gegebenen und d.h. notwendig endlichen Inhalte hinaus. »Ich komme nicht über die Endlichkeit hinaus, wenn ich mich auch gar nicht entschieße.« (HVORL 4, S. 132) Denn, wie gesehen, ist die vollkommene Abstraktion von allen Bestimmungen eine nur einseitige Bestimmung der Freiheit des Willens – die interne Beschränkung der Unbestimmtheit. Die Mischung aus Freiheit und Unfreiheit, welche die Willkür beschreibt, spiegelt sich hier in der Natur des Menschen, den Trieben selbst. Denn die Triebe gelten einerseits als gut, als positiv, indem sie immanent zu Zwecken, d.h. zu einer Richtung des Willens führen, andererseits aber ist der einzelne Trieb negativ, böse, da er eine ausschließende Einheit ist, welche die anderen Triebe negiert und in seiner ungehinderten Wirksamkeit schließlich die Negation des Lebens zur Folge hat. Damit werden die Triebe aus dieser immanenten Widersprüchlichkeit hinausgetrieben und es kommt zur »Forderung der *Reinigung der Triebe* [...]« (HGPR, S. 70) Diese Forderung macht aus den jeweils sich gegenseitig ausschließenden Trieben in der Vorstellung in einer reflektierenden Totalisierung ein Ganzes²⁹⁰ und bringt das Ideal der allseitigen, harmonischen Befriedigung hervor: das eudämonistische »Ideal der Glückseligkeit [...]« (HVORL 4, S. 135) Dieses Ideal »reingt denselben [den Trieb, F.R.] auf diese äußerliche Weise von seiner Rohheit und Barbarei« (HGPR, S. 71), indem es denkend eine Allgemeinheit hervorbringt, die die Logik des je einzelnen Triebs übersteigt. Doch zugleich ist diese denkende Reflexion, in welcher »der absolute Wert der *Bildung*« (ebd.), d.h. der Hervorbringung eines

²⁹⁰ Hegel nennt dies »ein Ganzes von Glück«. Vgl. HGPR, S. 71.

Allgemeinen, liegt, in sich widersprüchlich, da sie weiterhin – auch wenn auf allgemeinerem Niveau – an die Natürlichkeit der Triebe gebunden bleibt und sich eine vollständige Befriedigung jedes einzelnen dieser Triebe vorstellt. Darüber hinaus ist kein einheitliches Prinzip der Bestimmung vorhanden.

Trotz der Vorstellung erscheint auf diese Weise die Vielheit der Triebe in der hergestellten Allgemeinheit erneut und zwar entscheidend in der Vorstellung der Glückseligkeit selbst: 1. wird dieselbe als harmonische Befriedigung weiterhin nach dem Modell der Triebbefriedigung verstanden und verbleibt in einer noch zu zufälligen Form, die von den äußerlichen Mitteln dieser Befriedigung abhängig ist; 2. vermag sie kein allgemeingültiges Prinzip ihrer selbst anzugeben und verbleibt konstitutiv in einer bloß partikularen Form, da 3. in ihr »keine wahre Einheit des Inhalts und der Form vorhanden« (ebd.) ist. Die Glückseligkeit vereint zwei Momente: das der Allgemeinheit, die für mich sein soll, und das der Bestimmung, so dass die Allgemeinheit keine leere oder abstrakte ist. Jedoch nimmt sie die Bestimmung allein aus den Trieben. Aus dieser Widersprüchlichkeit tritt die Forderung nach einer Allgemeinheit zu Tage, die die Bestimmung nicht mehr aus etwas Zufälligem, sondern aus sich selbst gewinnt. Bestimmung und Allgemeinheit sollen nicht länger in einem solchen widersprüchlichen Verhältnis stehen, sondern zu einer »*sich selbst bestimmende[n] Allgemeinheit*« (ebd.) fortschreiten. Kurz: Nicht länger soll die Glückseligkeit, sondern der Wille und die Freiheit selbst Zweck werden. Dieser Übergang wird durch die Widersprüchlichkeit, die die Glückseligkeit hervorgebracht hat, selbst eingesetzt. Doch wie kann der Anspruch eingehalten werden, dass eine Allgemeinheit in einer Weise bestimmt wird, die ihr angemessen ist? Hegels Antwort lautet: allein durch das Denken. »Das Selbstbewußtsein, das seinen Gegenstand, Inhalt und Zweck bis zu dieser Allgemeinheit reinigt und erhebt, tut dies als das im Willen sich *durchsetzende Denken*. Hier ist der Punkt, auf welchem es erhält daß der Wille nur als denkende Intelligenz wahrhafter, freier Wille ist.« (HGPR, S. 72)

Hegel kommt dazu, aus der dialektischen Bewegung hergeleitet zu haben, was er zu Beginn statuiert hat: Denken und Willen sind dasselbe in verschiedener Hinsicht. Dass der Wille sich nun in Zwei gespalten hat, sich auf sich selbst in seiner Allgemeinheit zurückbezieht und sich bestimmt, nennt Hegel den wahrhaften Willen. Dieser ist als entzweiter bei sich, als Einheit von Zweien. Wahr ist er, da nun »der Begriff der Realität« (HGPR, S. 73) entspricht. Das meint, dass der Wille sich in der Art und Weise bestimmt, dass der Inhalt seines Wollens er selbst ist, »dass also die Freiheit die Freiheit« (HGPR, S. 74) will. Oder: Die Realität ist der freie Wille und der Begriff ist der freie Wille, der sich auf diese Realität bezieht. Diese »Uebereinstimmung« (HVORL 4, S. 142) von Realität und Begriff des Willens macht die Wahrheit des Willens aus. Der Wille ist sein eigener Gegenstand und wirklich geworden. Zur Freiheit gelangt er, da er sich vollends bestimmt hat und sich dennoch von der Zufälligkeit dieser Bestimmung sowohl inhaltlich wie der Form nach befreit hat. Er ist die Einheit in Differenz seiner selbst. Damit

bestimmt der Wille aus eigener Freiheit das, was er will, und diese Bestimmung betrifft die Allgemeinheit selbst: Der freie Wille will sich in der Form der Freiheit. »Diese Idee müssen wir festhalten, und die ganze Wissenschaft und das sittliche Leben besteht darin, diese noch formelle Idee zu realisieren. [...] Diese Idee kann dunkel erscheinen, d.h. wir haben noch keine Vorstellung davon, kein Exempel, keine möglichen Fälle, wir können uns, wie man sagt, noch nichts dabei denken.« (HPRV, S. 54)

Der freie Wille ist sich selbst Zweck geworden, was Hegel auch das Bei Sich Sein²⁹¹ des Willens nennt. In dieser Selbstbezüglichkeit des Willens, der sich selbst Gegenstand geworden ist, hat der Wille zugleich seine wahrhafte Wirklichkeit, da er zur Bestimmung übergegangen ist und weder in der bloßen Möglichkeit der Bestimmung noch in einer ihm äußerlichen Bestimmung verharret, so steht er in dieser Rückkehr in sich nicht länger einem ihm Fremden, einer Schranke gegenüber, die ihn verendlichen würde. Der Wille ist aus den Begrenzungen herausgetreten und ist nun das »*Wirklich-Unendliche* (infinitem actu), weil [...] seine gegenständliche Äußerlichkeit, das Innerliche selbst ist.« (HGPR, S. 74) Die Vorstellung, die von diesem Wirklich-Unendlichen gewonnen werden kann, leisten die unterschiedlichen Niveaus der *Rechtsphilosophie*: das abstrakte Recht, die Moralität, die Sittlichkeit. Auf allen Stufen wird es um die wirkliche Unendlichkeit des freien Willens gehen, der sich selbst als freier will. Es gilt hier noch weitere Bestimmungen anzuführen, um den Boden für eine Diskussion des Pöbelproblems zu bereiten.

Warum kann Hegel sagen, dass der Wille hier, obwohl er als bestimmter auftritt, allgemein ist? Er schließt zunächst unterschiedliche Begriffe der Allgemeinheit aus, die den Willen hier nicht betreffen: 1. die Gemeinschaftlichkeit, die von gemeinsamen Bestimmungen ausgeht; 2. »die *Allheit*« (HGPR, S. 75), die das Ganze aller Bestimmungen darstellt; 3. die abstrakte Allgemeinheit, »wie blau, was für sich nicht existiert« (HVORL 4, S. 142), sondern nur als Farbe eines Gegenstands. Gegen diese drei Begriffe der Allgemeinheit geht es ihm darum, zu zeigen, dass der freie Wille, der sich selbst Gegenstand geworden ist, eine »konkrete Allgemeinheit« markiert: »den Begriff des freien Willens als das über seinen Gegenstand *übergreifende durch seine Bestimmung hindurchgehende Allgemeine*, das in ihr mit sich identisch ist.« (HGPR, S. 75)²⁹² Hegel bestimmt die Seite der Realität des Willens als die des subjektiven Willens und die andere Seite als den Begriff des Willens. Dabei ist entscheidend, dass beide Seiten in einer Identität in Differenz bestehen. Hier zerfällt der Wille wiederum auf beiden Seiten – der subjektiven wie der objektiven – in die bereits hergeleiteten Bestimmungen. Der subjektive Wille ist 1. die Gewissheit seiner selbst als freiem Willen und d.h. als Selbstbewusstsein (HVORL 4,

²⁹¹ Vgl. HVORL 4, S. 141 und HGPR, S. 74 f.

²⁹² Vgl. zum Begriff der konkreten Allgemeinheit, die Untersuchung von Zupančič. Alenka Zupančič, »The ›Concrete Universal‹ and what Comedy can tell us about it«, in: Slavoj Žižek (Hg.), *Lacan: The Silent Partners*, London, New York 2006.

S. 142), wie Hegel auch sagt, das durch die Gleichung »Ich = Ich« (HGPR, S. 76) ausgedrückt wird (Subjektivität als Selbstgewissheit); 2. der besondere Wille als die Willkür der Bestimmungen, an der auch die Möglichkeit des Bösen erscheint (Subjektivität als Besonderheit); 3. die einseitige Form, da die Bestimmung eines Zwecks des Willens in sich, bloß innerliche und noch keine objektive Form hat (Subjektivität als nicht ausgeführter Zweck). Der objektive Wille, der Begriff des Willens, wiederum zerfällt in: 1. den schlechthin objektiven Willen, der im angeführten Sinn wahrhafter Wille ist; 2. den objektiven Willen, der endlich ist, da er keine Distanz zu seinem Gegenstand hat und ihm daher die subjektive Form abgeht. Er ist der »in sein Objekt und Zustand [...] versenkte Wille – der kindliche, sittliche, wie der sklavische und abergläubische Wille« (HGPR, S. 77)²⁹³; 3. die Objektivität als einseitige Form gegen die Subjektivität, so dass sie die Unmittelbarkeit des äußerlichen Daseins bezeichnet.

Es wird nach dieser *tour de force* durch die Hegel'sche Willenslogik nun darum gehen, zu sehen, inwiefern der Pöbel die berühmte, aber zugleich »kryptische Formel«²⁹⁴, die Hegels Bestimmung des an und für sich freien, wahrhaft unendlichen Willens angibt – »*der freie Wille, der den freien Willen will*« (HGPR, S. 79) –, aussetzt oder negiert. Ich habe gezeigt, dass sich in der Gesinnung des Pöbels eine Auflösung fortschreibt, die äußerlich alle Bestimmungen seiner Existenz hat verschwinden lässt. Lässt sich nun hier davon sprechen, dass der Pöbel das Nichts will? Ist der Pöbel ein bloß abstrakter Wille? Die wohl bekannteste historische Gestalt eines solchen abstrakten Willens, die Hegel diskutiert, situiert er in der Französischen Revolution. Es ist daher aufschlussreich, sich die Bestimmung Hegels anzusehen.

Exkurs: Hegels Kritik der Französischen Revolution

Die Französische Revolution bezeichnet für Hegel den historischen Index des weltgeschichtlichen Ereignisses, in dem »der Mensch sich auf den Kopf, d.i. auf den Gedanken stellt und die Wirklichkeit nach diesem erbaut.« (HVPG, S. 529) Weltgeschichtliche Bedeutung erlangt dieses Ereignis, da in ihm »zum ersten Mal das abstrakte Recht zu Dasein und Geltung gebracht«²⁹⁵ wird. Doch diese Abstraktheit, die geschichtlich in der Französischen Revolution zur Geltung kommt, gibt den

²⁹³ Die Reihung erklärt sich, wenn man auch den sittlichen Willen als Versenkung des Willens in sein Objekt versteht, so dass der Wille zwar sittlich ist, aber sein – subjektiver – Inhalt unsittlich ist. So stellt der sittliche Wille in dieser Reihung den allgemeinsten objektiven Willen dar.

²⁹⁴ Marcuse, *Vernunft und Revolution*, S. 170.

²⁹⁵ Habermas, »Hegels Kritik der Französischen Revolution«, in: ders., *Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Schriften*, Frankfurt a. M., S. 128-147, hier: S. 129.

Grund ihres Verhängnisses an. Denn in ihrer Abstraktheit drückt sich ein Wille aus, der sich nicht nur gegen alles Bestehende richtet und sich fähig zeigt, von allen konkreten Bestimmungen abzusehen – dies macht das Ereignishafte aus –, sondern sich überdies im Absehen von allen Bestimmungen als destruktiv, ja fanatisch erweist. Ist die Französische Revolution für Hegel eine Revolution des freien Willens, da der Wille in ihr eine konstitutive Bestimmung seiner eigenen Freiheit historisch erweist – von allen konkreten Bestimmungen absehen zu können –, so zeigt er sich in diesem Absehen zugleich von einem eigentümlichen Mangel infiziert, die noch die Herleitung des freien Willens in der *Rechtsphilosophie* bestimmt.²⁹⁶ Denn die Negation von allen Bestimmungen schafft eine intern limitierte und beschränkte Position, die »nichts Festes von Organisation« (HVP, S. 534) hervorzubringen fähig ist – »Abstraktionen in der Wirklichkeit geltend machen, heißt Wirklichkeit zerstören.« (HVG 3, S. 331) Jede konkrete Bestimmung, jede konkrete Organisation muss *per definitionem* den Anspruch der abstrakten Freiheit verfehlen und einem solchen abstrakten Willen als bloßer Schein entgegentreten. »[W]o sich Unterschiede hervortun, findet er dieses seiner Unbestimmtheit zuwider und hebt sie auf.« (HGPR, S. 52) So verharrt der freie Wille in einem »fetishistic circle of self-reifying negation«²⁹⁷, der in jedem Versuch der konkreten Bestimmung das Verfehlen des eigenen Anspruchs zu erblicken fähig ist.

Die Beschränktheit der abstrakten Freiheit vermag in jeder Bestimmung nur ihre eigene Beschränktheit äußerlich wiederzuerkennen. So ist ihr alles Konkrete Verfehlung und jede Gesinnung, die versucht, der Freiheit ein objektives Antlitz zu verleihen, verdächtig. Denn zum einen gilt: »[d]er Fanatismus ist wesentlich nur dadurch, daß er verwüstend, zerstörend gegen das Konkrete sich verhält« (HVP, S. 431), zum anderen aber gilt auch, dass die nur innerliche bleibende reine Möglichkeit der Freiheit keine objektiven Kriterien ihrer Bewertung und Beurteilung besitzen kann. Vielmehr kann »die Gesinnung [...] nur von der Gesinnung [...] erkannt und beurteilt werden. Es herrscht somit der Verdacht [...]« (HVP, S. 532 f.) Denn ohne objektive Kriterien richten Subjekte über subjektive Gesinnung und da diese Gesinnung nur innerlich ist, entsteht der Verdacht, dass die Gesinnung nicht der Reinheit der Freiheit entspricht. Das historisch in der Französischen Revolution erstmals sich zeigende Vermögen des Willens von allen Bestimmungen zu abstrahieren, richtet sich nicht nur gegen die objektiven Unreinheiten, die in jedem Versuch der Bestimmung der Freiheit notwendig auftauchen, sondern auch gegen die subjektiven Unreinheiten, von denen der abstrakt freie Wille nicht wissen kann. Er muss beständig zweifeln, ob sich in seine Reinheit nicht bereits

²⁹⁶ Hier kann man Ritters Bemerkung Recht zusprechen, dass Hegels Philosophie »bis in ihre innersten Antriebe hinein Philosophie der Revolution ist [...]«. Ritter, »Hegel und die französische Revolution«, S. 192.

²⁹⁷ Comay, »Dead Right: Hegel and the Terror«, in: *South Atlantic Quarterly* 103 (2004), S. 375–395, hier: S. 379.

Keime der Unreinheit geschlichen haben. Für Hegel ist der Wille der Französischen Revolution ein Wille der reinen Freiheit, der um die Reinheit zu erhalten, alle – objektiven oder subjektiven – Verunreinigungen beiseite räumen muss. Deswegen hat dieser Wille einen *destruktiven Charakter*. Damit ist »the law of suspects [...] for Hegel not a distortion of a contingent deviation from the revolution but its essential outcome and finds its perfect corollary in the mass-production of the corpse – the theoretical sniffing out of alterity here implying its practical sniffing out in the will's own cycle of tautological self-affirmation.«²⁹⁸

Die Französische Revolution liefert das historische Paradigma eines Willens, der kein anderes kennen will. Die Abstraktion, die diesen Willen ausmacht, kann daher auch nur in den Terror führen, der jede Verwirklichung als Verfehlung und Verrat betrachtet. Dies ist die Bestimmung des Fanatismus, »denn der Fanatismus ist nur das, die besonderen Unterschiede nicht gewähren zu lassen.« (HGPR, S. 430) Reine Freiheit des Willens, eine solche »Freiheit der Leere« (HGPR, S. 50), die in einen »Fanatismus der Freiheit« (HVGP 3, S. 331) führt, ist daher die philosophische Erklärung der revolutionären Gewalt. Reine Freiheit ist für Hegel immer reiner Terror; eine »Furie des Zerstörens« (HGPR, S. 50) als paranoischer Wille, der die Erhaltung der eigenen Reinheit gegen jede Konkretion aufrechterhält; eine Zerstörung aller Bestimmungen und Beziehungen zum Zweck der Erhaltung der absoluten Möglichkeit der Freiheit; ein reiner, asketischer Wille. Damit ist Hegels These eindeutig, wie Badiou bemerkt hat:

»[D]ie Revolution präsentiert die subjektive Figur der absoluten Freiheit. [...] Was ist unter diesen Bedingungen die einzig sichere Sache? Es ist das Nichts. Allein das Nichts ist nicht verdächtig [...]. Die Reinigung, notiert Hegel schließlich, hat als Logik das Nichts kommen zu lassen. Am Ende ist der Tod der einzig mögliche Name der reinen Freiheit und das ›gut Sterben‹ ist das einzige, was nicht verdächtigt werden kann. [...] Die Maxime [...] ist, daß es unmöglich ist, nur zum Schein zu sterben.«²⁹⁹

Der Wille, der in der Revolution aufscheint, ist ein nihilistischer Wille, da er das Nichts selbst will.³⁰⁰ Jedoch gilt zugleich, dass das historische Erscheinen der reinen Freiheit des Willens nicht auf eine bloße Zufälligkeit zu reduzieren ist. Vielmehr wird ihr Auftreten geschichtlich notwendig gewesen sein, da sie 1. in radikaler Weise die Frage der politischen Verwirklichung der Freiheit stellt – ein Problem, das sie aber selbst zu lösen nicht imstande ist³⁰¹; 2. da sie erstmals diese Frage als eine begreift, die unter dem Primat der Selbstbestimmung des Willens gedacht

²⁹⁸ Comay, »Dead Right«, S. 385.

²⁹⁹ Man kann sagen, dass ein solcher Wille schon immer von dem infiziert ist, was Alain Badiou eine destruktive »Passion des Realen« nennt. Vgl. dazu: Badiou, *Le siècle*, S. 83 f.

³⁰⁰ Hegel antizipiert in dieser Kritik Nietzsche.

³⁰¹ Vgl. Ritter, »Hegel und die französische Revolution«, S. 196 f.

werden muss – ein Prinzip, das entscheidend für die Bestimmung des Hegel'schen Staates ist; 3. da für Hegel die Geschichte selbst der Boden ist, auf dem sich die Idee zu realisieren hat – die Französische Revolution ist das *Geschichtszeichen* für ein wesentliches Merkmal des Willens und der Freiheit. Denn die Revolution macht deutlich, dass Freiheit ein universales Recht aller Menschen ist, das von Herkunft und Stand abzusehen hat. Dies ist ihre weltgeschichtliche Bedeutung. So gewinnt das abstrakte Recht »seine logische Kraft und seine ontologische Würde daraus, dass es von allem historisch bloß Gewordenen absieht [...]«. ³⁰² Die Französische Revolution markiert die geschichtliche Genese eines transhistorisch gültigen Prinzips: der radikalen und vollkommenen (abstrakten) Freiheit des Willens.

Lässt sich nach den bisherigen Betrachtungen sagen, dass der Pöbel einen freien Willen hat? Lässt man sich von der Annahme leiten, dass der Pöbel einen Willen hat, kann man genauer situieren, welchem Typ Willen er entspreche: Der Wille des Pöbels kann kein Wille sein, der schlichtweg nichts will, oder das Nichts selbst will, da der Pöbel nicht die Position einer vollständigen Negation des bestehenden Rechts, sondern die eines diese Unterscheidung unterminierenden *Un-Rechts* einnimmt. Der Anspruch, der seinem Willen zu Eigen ist, ist kein vollkommen abstrakter, dem jede Konkretion bereits als Verfehlung und bloßer Schein der Verwirklichung erscheinen müsste, sondern vielmehr selbst konkret. Der Pöbel beansprucht die Subsistenzsicherung aller unter Absehung aller Attribute und Eigenschaften: ein *Un-Recht* auf Gleichheit aller Beliebigem und Gerechtigkeit für alle Beliebigem.

Das pöbelhafte Insistieren auf die Sicherung der eigenen Subsistenz markiert einen konkreten Anspruch, der allein in der Frage von allen Bestimmungen absieht, für wen dieses *Un-Recht* gelten kann. Das bedeutet, dass er von allem Konkreten abstrahiert, denn sein Wille rekurriert auf ein Recht, das jedem ohne Einschränkung zukommen kann. Der Wille des Pöbels ist zum einen unterschieden vom subjektiven Willen der Französischen Revolution, da er nicht jede Konkretion als Verfehlung ansieht und sich in der reinen Möglichkeit hält, sondern vielmehr eine konkrete Forderung einsetzt. Aber er ist zum anderen diesem Willen ähnlich, da auch dem Pöbelwillen ein Absehen von allen besonderen Bestimmungen eignet. Aber dieses Absehen von allen Bestimmungen ist allein auf den Träger, das Subjekt, des *Un-Rechts*, das er veranschlagt, bezogen. Der Anspruch des *Un-Rechts* ist eine konkrete Beanspruchung der Subsistenz für eine von allen Bestimmungen absehende Gemeinschaft aller Beliebigem. Ein solcher Anspruch gerät aber, wenn man ihn realisiert, d.h. im Prozess seiner Universalisierung, nicht in Widersprüche. Vielmehr ist der Anspruch dieses *Un-Rechts* ohne Beschränkungen realisierbar. Der Pöbel kann nicht länger einen freien Willen haben, der aus freiheitlicher Selbstbe-

³⁰² Habermas, »Hegels Kritik der Französischen Revolution«, S. 133.

stimmung von allen Konkretionen seines Willens abstrahiert. Vielmehr ist er zunächst von einer grundlegenden Passivität gekennzeichnet, die ihm durch die materiell vorausgesetzte Bedingung der Möglichkeit seiner Emergenz, durch die Armut, eingeschrieben bleibt. Der Wille des Pöbels kann kein freier Wille sein, da er bereits immer durch die Unmöglichkeit zu handeln, die in der Armut gegenwärtig ist, determiniert ist. Der Pöbel ist zuvorderst eine Figur der Passivität. Das bedeutet, dass man hier bereits ein erstes Moment, das den Willen des Pöbels bestimmt, markieren kann: Der Wille des Pöbels ist abgetrennt vom Begriff der Freiheit. Er ist schon immer determiniert von den notwendig vorhandenen objektiven, materiellen Bedingungen seiner Emergenz. Deswegen entspricht er nicht dem Begriff, mit dem Hegel in seiner *Rechtsphilosophie* ansetzt. Der Wille des Pöbels gleicht aufgrund der ihm eingetragenen Passivität vielmehr einem Wollen denn einem Willen.³⁰³ Der Pöbel will jedoch nicht freiheitlich, nicht aus einer eigenen Bestimmung heraus. Vielmehr will er aufgrund einer objektiven Unmöglichkeit subjektiv etwas Unmögliches, er will ein *Un-Recht* auf Gleichheit, das sowohl einen vollkommen konkreten Anspruch Ausdruck verleiht als auch einen vollkommen unbestimmten, attributionslosen Träger dieses *Un-Rechts* einsetzt. Man kann sagen, dass ein solches Wollen einen Begriff von Freiheit zu denken ermöglicht, der immer und notwendig unter den Bedingungen seiner materiellen Genese steht. Wenn man überhaupt noch von Freiheit sprechen kann, ist diese Freiheit eine Freiheit, das Unmögliche zu wollen; eine Freiheit unter Bedingungen³⁰⁴; eine Freiheit, die aber zugleich nicht mehr das Kernelement des Willens beschreibt. Doch wie genau lässt sich hier die Verbindung von konkretem Anspruch und unbestimmtem Subjekt dieses Anspruchs verstehen?

Das *Un-Recht*, das der Pöbel in Anspruch nimmt, ist zunächst ein Un-Recht auf die Sicherung der eigenen Subsistenz. Das *Un-Recht*, das der Pöbel will, ist eines, das sich auf eine Subsistenz ohne Bestimmungen richtet und genau aufgrund dieser Unbestimmtheit ist dieses *Un-Recht hic et nunc* universal. Es inkludiert – ohne Ausnahme – jeden Beliebigen, da der Pöbel sich in seinem Wollen des *Un-Rechts* nur auf sich selbst richtet. Er selbst aber ist aufgrund der *Logik der doppelten Latenz* und aufgrund seiner Unbestimmtheit keine bloß partikulare Figur. Indem der Pöbel seine eigene Subsistenz als sein Recht anspricht und ein solches *Un-Recht* will, schlägt dieses Wollen seiner eigenen Subsistenz intern um, in das Wollen der Subsistenz aller. Das bedeutet, 1. dass das Wollen des Pöbels sich auf etwas Konkretes (seine eigene Subsistenz) richtet, das 2. in seiner Partikularität, in seiner Konkrektion nicht bloß partikular ist, sondern aufgrund der ihm eigenen Bestimmungslosigkeit universal ist. Der Pöbel will nicht das Nichts als Abstraktion von allen

³⁰³ Eine Diskussion dieser Unterscheidung findet sich bei Badiou. Vgl. Alain Badiou, *La volonté. Cours d'agrégation (2002–2003)*, auf: <http://www.entretemps.asso.fr/Badiou/02-03.2.htm>, eingesehen am 14.1.2011.

³⁰⁴ Zum Begriff der »Bedingung«, vgl. Alain Badiou, *Conditions*, Paris 1998.

Bestimmungen, sondern er will sich selbst und er hat keine Bestimmungen. Man kann pointieren, dass der Pöbel sich selbst als Nichts will; dass er sich will, insofern ihm keine Bestimmungen zukommen – er Nichts ist. Der Pöbel, der sich als Unbestimmtheit, als Nichts, will, will in diesem Wollen nicht bloß eine intern beschränkte und insofern abstrakte leere Freiheit, sondern er will die Perpetuierung seines eigenen Wollens und dieses Wollen universal. Der Pöbel will sich als Nichts und bezieht sich in diesem Wollen auf alles, auf jeden Beliebigen.³⁰⁵ Dem Pöbel eignet ein Wollen, das intern von keiner Beschränkung der Abstraktion gekennzeichnet ist, und dieses Wollen hat seinen Grund nicht in einer freien Selbstbestimmung des Willens selbst, vielmehr ist er grundlegend bestimmt von der Unmöglichkeit in und an der er erscheint, die er in einen unmöglichen Anspruch, ein *Un-Recht* auf Gleichheit transformiert.

Aus den bisherigen Bemerkungen ergeben sich *fünf grundlegende Bestimmungen des Wollens des Pöbels*: 1. Das Wollen des Pöbels entscheidet nichts, es beschließt nichts, es urteilt nicht. Deswegen ist dem Pöbel vielmehr ein Wollen, denn ein Willen eigentümlich. Das *Un-Recht*, das er beansprucht, impliziert, dass es kein Urteil, keine Entscheidung, darüber gibt, für wen und für wen nicht es gilt. 2. Das Wollen des Pöbels ist und bleibt determiniert von der Stelle, an der er emergieren kann. Es ist in genau diesem Sinn kein freies. Vielmehr ist der Begriff der Freiheit, den der Pöbel einsetzt, die Freiheit des im *Un-Recht* auf Gleichheit aufscheinenden unmöglichen Anspruchs, der immer schon von seiner materiellen, objektiven Bedingung bedingt ist. Das Wollen des Pöbels entspricht nicht dem Hegel'schen freien Willen. 3. Es will nichts Mögliches. Vielmehr richtet es sich auf etwas, das unmöglich scheint und Hegel unmöglich bleibt. Jedoch ist diese Unmöglichkeit keine Unmöglichkeit der Abstraktion, sondern das Wollen des Pöbels ist aufgrund seiner materiellen Lokalisierung und Determiniertheit ein Wollen eines vollends konkreten, bestimmten Unmöglichen, eines Punkts der Unmöglichkeit (des Hegel'schen Staates). 4. Das Wollen des Pöbels richtet sich auf etwas Konkretes – auf sich selbst –, jedoch schlägt dieses Partikulare aufgrund seiner Unbestimmtheit selbst in ein Universales um. Die Unmöglichkeit, die der Pöbel will, indem er seine eigene Subsistenz als *Un-Recht* beansprucht, ist nicht auf ihn beschränkt, vielmehr ist aufgrund der *Logik der doppelten Latenz* diese Unbestimmtheit der Grund, warum der Pöbel in seinem Wollen sich auf eine Gleichheit aller Beliebigen richtet, die keine Beschränkung kennt – nicht einmal diejenige der Existenz. 5. Das Wollen des Pöbels erscheint deswegen liiert mit dem, was Hegel ›Empörung‹ nennt. Wollen und Empörung sind im Pöbel notwendig liiert, so dass dem Pöbel ein empörtes Wollen, ein Wollen der Abschaffung der Bedingung der Möglichkeit der eigenen Emergenz zukommt. Damit ist das Wollen des Pöbels keine universale Befähigung, vielmehr tritt es lokal – an den Armen – auf und wird erst als ein solches lokales

³⁰⁵ In gewisser Weise ergibt sich im Wollen des Pöbels eine Nähe zur Zeile der ›Internationale‹: ›Ein Nichts zu sein trägt es nicht länger, alles zu werden strömt zuhauf!‹

Wollen universal impliziert gewesen sein. Lässt sich bei Hegel sagen, dass der Begriff des freien Willens die sittliche Gemeinschaft, den Staat, und schließlich die Politik bestimmt, zeigt sich, dass das Wollen des Pöbels eine andere Politik, eine andere Form von Gleichheit und Gemeinschaft impliziert.

Diese Politik kann 1. keine Politik sein, die von der Verbindung zwischen Willen und Freiheit ausgeht. Vielmehr kommt in ihr der Gleichheit und nicht der Freiheit der Primat zu. Damit ist 2. gesagt, dass diese Politik nicht als eine Politik der Verwirklichung von Möglichem gedacht werden kann. Ihr Kennzeichen ist die Geburt in und an einer Unmöglichkeit. 3. Diese andere Politik muss ebenso eine Politik des Allgemeinen und Universalen sein, wie die von Hegel gedachte. Doch zugleich stellt sich die Frage, ob sie noch eine Politik der staatlichen Einheit sein kann. Ist eine Pöbel-Politik der Gleichheit – ohne Staat – zu denken? Diese Frage muss in die Diskussion einer grundlegenden Bestimmung des Hegel'schen Staates führen: Der Staat verhindert die Emergenz der reinen Vielheit.

Der alleinige Zweck des Staates und der Pöbel als unorganische Menge

»Der Staat gründet sich nicht auf dem Ausdruck des sozialen Zusammenhalts, sondern auf das Verbot der sozialen Entbindung. Oder genauer gefasst: Die Trennung des Staates resultiert weniger aus der Konsistenz der Präsentation, als aus der Gefahr der Inkonsistenz.« (BASE, S. 128)

In der *Enzyklopädie* findet sich eine Stelle, die wie keine zweite in Hegels Philosophie die Aufgabe des Staates bestimmt:

»Das Aggregat des Privaten pflegt nämlich häufig das *Volk* genannt zu werden; als solches Aggregat ist es aber *vulgus*, nicht *populus*; und in dieser Beziehung ist es der alleinige Zweck des Staates, dass ein Volk *nicht als solches Aggregat* zur Existenz, zur Gewalt und Handlung komme. Solcher Zustand eines Volks ist der Zustand der Unrechtlichkeit, Unsittlichkeit, der Unvernunft überhaupt; das Volk wäre in demselben nur als eine unförmliche, wüste, blinde Gewalt, wie sie die des aufgeregten, elementarischen Meeres, welches selbst jedoch sich nicht zerstört, wie das Volk als geistiges Element tun würde.« (HENZ 3, S. 341)

Hegel macht hier eine Einsicht in vollkommener Klarheit deutlich. Der Staat stiftet die Einheit, die das Volk allererst als Volk, d.h. als eine organische Einheit zur Erscheinung bringen kann. Geht diese Einheit, die der Staat sowohl durch seine organische Gliederung – die erneut auf die organische Gliederung des Begriffs selbst verweist – als auch durch die Einheit der Person des Monarchen gewährleistet, verloren, dann bleibt nichts als ein vollkommen entbundenes Volk, ein *vulgus*, es bleibt, was der Pöbel überall als Möglichkeit, als Materie des sittlichen Raums (an und für sich), zur Einsicht bringt. Das Volk als *vulgus* stellt dabei eine bloße aggregative, ungegliederte Verbindung dar, die unorganische, unsittliche und unvernünftige Masse, die notwendig in die Selbstzerstörung getrieben wird. Anders gesagt: Für Hegel ist *vulgus* eine Vielheit ohne Einheit, die schon immer gewalttätig und bloß partikular ist. Deswegen hat die organische, das meint immer auch ver-

einheitlichende, Gliederung des Staates dafür zu sorgen, dass es »nicht zur Darstellung einer *Menge* und eines *Haufens*« kommt, »zu einem unorganischen Meinen und Wollen und zur bloß massenhaften Gewalt gegen den organischen Staat [...]« (HGPR, S. 472)

Das von der staatlichen Einheit entbundene Volk ist bloße ungegliederte Masse, deren Massenhaftigkeit den Grund dafür angibt, dass sie zu einem bloßen Aggregat von Partikularitäten verkommt. Deswegen kann Hegel behaupten, dass dies ein falscher Begriff des Volks ist, und »[w]enn man [vernünftig, F.R.] vom Volk spricht, so ist es wesentlich sogleich Staat [...] das Volk ohne Staat verdient keinen Respekt [...]« (HVORL 4, S. 676) Denn man kann keinen einheitlichen und organischen Begriff von etwas haben, das keine Einheitlichkeit und organische Gliederung kennt. Man erreicht so nur die Vorstellung der Menge und des Haufens, aber »mit einem Haufen hat es der Begriff nicht zu tun.« Der Hegel'sche Staat sichert die Einheit der in ihm organisierten Vielheit (der freien Willen). Deswegen soll in ihm »sich kein Moment als eine unorganische Menge zeigen. *Die Vielen* [...] sind wohl ein *Zusammen*, aber nur als die Menge – eine formlose Masse, deren Bewegung und Tun eben damit nur elementarisch, vernunftlos, wild und fürchterlich wäre.« (HGPR, S. 472) Diese Stelle ist aufschlussreich, da hier mehrere Bestimmungen miteinander verschaltet werden. Gibt es ein Moment, das unorganisch im Staat verharret, so ist dieses eine unorganische Menge, die zwar eine Masse besitzt, jedoch keiner Formung untersteht. Eine solche ungegliederte, unorganische Menge der Vielen ist ein bloßes Zusammen, das keine Bestimmungen zu haben scheint, nicht mal die der Form. Es ist eine formlose Masse, die ein reines unsubstantielles Zusammen der Vielen einsetzt, denen die einheitliche Gliederung mangelt. Die Bewegung dieser bloßen Menge ist, wie Hegel schreibt, wild, elementarisch, vernunftlos und fürchterlich. Die Untersuchung des Pöbels als *körperloses Organ* hat in eine Diskussion der Bewegung des Pöbels geführt, die hier resoniert. Die Bewegung der unorganischen Menge ist wild und vernunftlos, da sie nicht in eine einheitliche Richtung geht, sondern vielmehr multidirektional und, im wörtlichen Sinn, explosiv ist. Sie ist elementarisch und fürchterlich, da sie keinen Halt mehr kennt, überall aufscheint und sich auf ewig perpetuiert.

So kann man festhalten: Eine Vielheit, die ohne Einheit ist und als eine unorganische Menge erscheint, ist für Hegel chaotisch, elementarisch, unorganisiert, letztlich unvernünftig.³⁰⁶ Wie aber deutlich wurde, ist der Pöbel 1. von der organischen Eingliederung in den Staat und 2. selbst noch vom eigenen Erscheinen entbunden. Der Pöbel wäre in dieser Hinsicht eine formlose Masse, eine Menge, die ein bloßes unorganisches Zusammen der Vielen, des *vulgus* bedeutet. Der Pöbel wäre als ein solcher *vulgus* sowohl eingeschlossen in den Staat als auch ausgeschlossen aus dem

³⁰⁶ Inwiefern Hegel damit ein Problem perpetuiert, das bereits den platonischen Parmenides Dialog instruiert, wird deutlich, wenn man dessen Untersuchung bei Badiou mitdenkt: Vgl. BASE, S. 47–53.

Staat. An dieser Stelle lässt sich aber, etwas forciert, die Frage stellen: Welche Elemente hat diese Menge formloser Masse? Zwar benutzt Hegel den Begriff der Menge hier synonym mit dem der Masse, jedoch ergibt sich eine interessante Perspektive, wenn man an dieser Stelle den Begriff der Menge in etwas anderer – d.h. mathematischer – Bedeutung versteht. Wenn der Pöbel einerseits die Materie des sittlichen Raumes ist, die Materie an und für sich, lässt sich diese Materie ohne Form, ohne Bestimmung als eine Menge, als eine Vielheit ohne Einheit verstehen? Lässt sich überhaupt eine solche reine Vielheit ohne Einheit denken? Es ist hier aufschlussreich einen kurzen über Hegel hinausweisenden Exkurs in die mathematische Theorie der Mengen³⁰⁷ zu unternehmen, um zu sehen, inwiefern sich der Pöbel als ein bloßes Zusammen der Vielen, als unorganische Menge verstehen lässt. Die Frage, die ich zu beantworten suche, lautet: Welche Elemente hat die Pöbel-Menge? Ihre Beantwortung verspricht genauer bestimmen zu können, inwiefern der Pöbel ein Problem des Hegel'schen Staates darstellt.³⁰⁸

Exkurs: Intensionale und Extensionale Mengenbegriffe

Etwa 60 Jahre nach der Veröffentlichung der Hegel'schen *Rechtsphilosophie* werden die *Beiträge zur Begründung der transfiniten Mengenlehre* von Georg Cantor publiziert. In diesen findet sich eine erste – die naive Mengenlehre begründende – Bestimmung dessen, was eine Menge ist: »Unter einer Menge verstehen wir jede Zusammenfassung [M] von bestimmten wohlunterschiedenen Objekten [m] unserer Anschauung oder unseres Denkens [welche die *Elemente* von M genannt werden] zu einem Ganzen.«³⁰⁹ Das Bemerkenswerte – und für die hier geführte Diskussion Relevante – an dieser Bestimmung des Begriffs der Menge ist, dass Cantor unbestimmt lässt, ob die vereinheitlichende Zusammenfassung der Objekte aufgrund einer allen zukommenden Eigenschaft, aufgrund eines alle Objekte umfassenden

³⁰⁷ Einen guten Überblick über die Geschichte der Mengentheorie findet sich in: Peter Hallward, *Badiou. A Subject to Truth*, Minneapolis 2003, S. 323–348. Ausführlicher dazu: Shaughan Lavine, *Understanding the Infinite*, Harvard 1998.

³⁰⁸ Der Exkurs stellt eine Verbindung her, die sich bei Hegel kritisiert findet: die der Philosophie und der Mathematik. Hegels bekannte Kritik 1. an der Unbestimmtheit der Zahl und 2. am mathematischen Unendlichkeitsbegriff, der mit dem philosophischen Begriff der Unendlichkeit konkurriert, möchte ich aber bewusst außer Acht lassen, da es mir nur um die Pointierung geht, die sich ergibt, wenn man die Konnotation des Begriffs der Menge aufnimmt, die sich im Hegel'schen Text nicht entfaltet findet. Zu Hegels Verhältnis zur Mathematik vgl. Alain Badiou, »Philosophie et mathématiques«, in: ders., *Conditions*, Paris 1992, S. 171 ff.

³⁰⁹ Georg Cantor, »Beiträge zur transfiniten Mengenlehre«, in: *Mathematische Annalen* 46 (1985), S. 481. Dass die Entwicklung der Mengentheorie – schon bei Cantor – jeden in dieser Definition verwendeten Begriff auflöst, zeigt aus einer philosophischen Perspektive: BASE, S. 37–76.

Begriffs, vollzogen wird oder ob diese Zusammenfassung ein Resultat ist, das kein gemeinsames Attribut zuschreibt. Das bedeutet, dass Cantor nicht markiert, ob die Zusammenfassung eine Zusammenfassung von Staaten, Staatsbürgern, allen natürlichen Zahlen usw. ist, oder ob die Zusammenfassung in einer Weise gedacht wird, wie sie etwa alle Dinge, die jetzt gerade auf einem beliebigen Schreibtisch liegen, oder alle Dinge, die in einem Fischernetz versammelt werden, betrifft.³¹⁰ Die Unterscheidung dieser beiden Typen der Zusammenfassung wird bei Bertrand Russell als Differenz von intensionalem und extensionalem Mengenbegriff gefasst.³¹¹ Während die intensionale Auffassung dessen, was eine Menge ist – deren mathematische Vertreter zunächst Frege und anschließend Russell waren – den Primat des Begriffs bezüglich seiner Anwendung auf vorgegebene Objekte voraussetzen, geht das extensionale Verständnis umgekehrt vor: »such a set is simply a result, the result of collecting together a certain bundle of elements.«³¹² Vor diesem Hintergrund fällt es nicht schwer, Hegels Kritik an der Menge, einem bloßen Zusammen der Vielen, als Kritik an einem extensionalen Verständnis der Menge zu verstehen. Eine Menge, die man ›Volk‹ nennt, die eine bloß aggregative Zusammenfassung ist, ist für Hegel unvernünftig, unorganisch, vulgär, *vulgus* und nicht *populus*. *Populus* stellt für Hegel hingegen eine einheitliche Zusammenfassung aufgrund einer allen zukommenden Eigenschaft dar. So gilt für das Volk im Staat zumindest, dass sich dieses allein als einheitliches denken lässt, wenn man zumindest eine gemeinsame Eigenschaft der in ihm enthaltenen Vielheit voraussetzt – den allen zukommenden freien Willen. Das Hegel'sche Volk ist eine intensionale und keine extensionale Menge. Die extensionale Menge ist vielmehr der drohende Zerfall des Staates in das unorganische, bloß massenhafte Zusammen der Vielen.

Doch ist die Debatte um die – intensionale oder extensionale – Bestimmung des Mengenbegriffs nicht bloß eine mathematische Spielerei. Vielmehr ergibt sich in der Folge ein wirkmächtiges Problem mit der intensionalen Bestimmung der Menge, das den Namen der Russell'schen Antinomie trägt und auch für die hier geführte Diskussion interessant ist. Es ist Frege, der in vollkommener Deutlichkeit eine Menge als Einheit aller Objekte bestimmt, denen eine spezifische Eigenschaft zukommt – formalisierbar etwa als $\lambda(\alpha)$, wobei λ die Eigenschaft und α diejenige Vielheit, die Objekte, bestimmt, denen diese Eigenschaft zukommt. Darüber ist es möglich, den Begriff der Eigenschaft 1. auf absolut formale Weise zu fassen und 2. die Eigenschaft in Bezug auf eine freie Variable zu denken, die von ihm als ihrer

³¹⁰ Die folgenden Beispiele dienen allein der Erläuterung. Sie führen jedoch das Problem mit sich, dass sie gewisse Ungenauigkeiten in die Darlegung der Theoreme der mathematischen Mengentheorie enthalten. Ich nehme diese Ungenauigkeiten zum Zweck größerer Klarheit in diesem Exkurs in Kauf.

³¹¹ Vgl. Bertrand Russell, *Introduction to Mathematical Philosophy*, London 1920, S. 12 ff.

³¹² Hallward, *Badiou*, S. 323.

einigen Konstanten bestimmt ist.³¹³ Das bedeutet, dass jedes Objekt, jeder Term, der eine bestimmte angegebene Eigenschaft besitzt – man kann sagen, für den die Aussage, der Term α hat die Eigenschaft λ wahr ist – als Element in die Menge der Terme gehört, die diese Eigenschaft besitzen. Jedoch – und hier beginnt das Problem – bedeutet diese Annahme, dass 1. Objekte, Terme, Vielheiten vorausgesetzt werden, die sich durch ihnen zukommende Eigenschaften zusammenfassen lassen und 2., dass Eigenschaften eindeutig zuweisbar sein müssen, so dass nicht fragwürdig ist, ob sie den Termen zukommen oder nicht. So unschuldig diese beiden Voraussetzungen wirken mögen, produzieren sie doch den Ausgangspunkt für eine grundlegende, mathematische Problematisierung der intensionalen Auffassung des Mengenbegriffs. 1901 stellt Russell eine Paradoxie auf, die ausgehend von diesen beiden Prämissen in der Geschichte der Mengentheorie für die Vertreter der intensionalen Mengenbestimmung unlösbar bleiben wird. Geht man davon aus, dass jede Menge intensional verfasst ist, dann kann man zwischen Mengen unterscheiden, die sich selbst enthalten und Mengen, die dies nicht tun. Diese Unterscheidung widerspricht zunächst keineswegs den beiden getroffenen Grundannahmen. Das bedeutet aber in der Folge, dass manche Mengen sich selbst enthalten – die Menge aller Sammlungen von Büchern ist selbst eine Sammlung von Büchern – und manche Mengen sich nicht selbst enthalten – die Menge aller Frauen ist selbst keine Frau. Russells Paradox stellt nun die Frage, ob die Menge aller Mengen, die sich nicht selbst enthalten, sich selbst enthält.³¹⁴ Was aus dieser Problemkonstruktion folgt, ist, dass sich keine direkte Antwort geben lässt, da beide denkbaren Antworten gleich gültig sind und – schlimmer noch – die eine Antwort intern die jeweilig andere notwendig impliziert. Das Paradox führt zur Äquivalenz einer Aussage und ihrer Verneinung: Die Menge aller Mengen, die sich selbst enthalten, enthält sich sowohl selbst als auch nicht.³¹⁵ Cantor beschreibt die Konsequenz dieser Paradoxie wie folgt: »Eine Vielheit kann nämlich so beschaffen sein, dass die Annahme eines ›Zusammenseins‹ aller ihrer Elemente auf einen Widerspruch führt, so dass es unmöglich ist, die Vielheit als eine Einheit [...] aufzufassen. Solche Vielheiten nenne ich absolut unendliche oder inkonsistente Vielheiten.«³¹⁶

³¹³ Vgl. Gottlob Frege, *Die Grundlagen der Arithmetik. Eine logisch mathematische Untersuchung über den Begriff der Zahl*, Ditzingen 1987.

³¹⁴ Berühmt geworden ist eine anschauliche Version dieses Paradoxes: Wenn ein Barbier nur die frisiert, die sich nicht selbst frisieren, frisiert er sich dann selbst? Wenn ja, dann frisiert er nicht nur diejenigen, die sich nicht selbst frisieren, da er sich selbst frisiert. Wenn nein, dann fällt er unter die, die er frisiert = die, die sich nicht selbst frisieren und damit frisiert er sich selbst. Vgl. dazu: Howard Eves, *An Introduction to the History of Mathematics*, New York 1975, S. 476.

³¹⁵ Inwiefern dies einen »downright catastrophic effect« für das intensionale Verständnis der Mengentheorie bedeutet hat, vgl. Constance Reid, *Hilbert*, London 1970, S. 98.

³¹⁶ Georg Cantor, Brief an Dedekind vom 28.07.1899, zitiert nach: Oliver Deiser, *Einführung in die Mengenlehre*, Berlin u.a. 2005, S. 118.

Mit dieser Bestimmung der inkonsistenten Vielheit impliziert Cantor aber keine mögliche Einheit der Gegenteile, in der Art und Weise, dass die inkonsistente Vielheit sich durch ihre Nicht-Einheitlichkeit vereinheitlichen ließe. Vielmehr insistiert Cantor darauf, wie man mit Badiou festhalten kann, dass »die Vielheit [...] ohne Begriff gefasst werden kann [...].« (BASE, S. 61) Eine Menge im extensionalen Verständnis kennt keine vorgegebene Bedingung der Zugehörigkeit mehr. Cantor impliziert mit dieser Bestimmung bereits einige Charakteristika, welche die geschichtliche Weiterentwicklung der Mengentheorie theoretisch realisieren wird: 1. dass ein Begriff von Vielheit denkbar ist, der sich unter keiner Eigenschaft versammeln lässt und selbst noch die grundlegende Form der ihn qualitativ vorbestimmenden Einheit suspendiert; 2. dass nicht länger »etwas« als Einheit zusammengefasst wird, sondern vielmehr keine Unterscheidung getroffen wird, ob etwas ein Objekt, eine bereits existierende Einheit, ist oder nicht. So impliziert Cantor, dass eine Vielheit als reine Vielheit, d.h. als eine Vielheit von Vielheiten gedacht wird; 3. dass, in eine Einheit zusammengefasst zu sein, nicht bedeutet, dass der Vielheit, die Element einer Einheit, d.h. Menge ist, selbst eine die Einheit stiftende Qualität zukommen würde. Vielmehr ist die Zusammenfassung in eine Menge eine, die sich aufgrund der bloßen Beziehung der Zugehörigkeit zu dieser Menge, d.h. aufgrund einer Operation der Zusammenfassung konstituiert, die dem Element »äußerlich« widerfährt – etwa die Fische in einem Fischernetz. Wichtig ist hieran, dass diese dreifache Implikation bedeutet, dass die Mengentheorie – in der Folge – nicht mehr zwischen Objekten, Gruppen von Objekten, nicht mal zwischen Elementen und Mengen unterscheidet und unterscheiden kann.³¹⁷ Denn die extensionale Konzeption der Menge führt dazu, dass man die vermeintliche Einheit, die zu einem Element der Menge wird, selbst als eine extensional verstandene Menge denken muss. Damit ist aber jede in die Form einer Einheit zusammengefasste Vielheit selbst nichts anderes als eine Vielheit. So ist die Bestimmung »Element von etwas zu sein« keine Qualität, keine Seinsbestimmung mehr, sondern gründet sich vielmehr auf der kontingenten Operation der Zusammenfassung der Elemente zu einer Menge. Diese Bestimmung bezeichnet eine Beziehung, durch die »etwas« (das Element) von »etwas anderem« (der Menge, dessen Element es ist) zusammengefasst wird und als sein Element präsentiert wird. Das bedeutet, dass dasjenige, was als ein Element von einer Menge präsentiert wird, selbst sich durch keine immanent ihm zukommende Bestimmung, durch kein intrinsisches Prädikat

³¹⁷ Meine Bemerkungen sind historisch ungenau, da man diese dreifache Bestimmung erst nach der Axiomatisierung der Mengentheorie durch Zermelo und Fraenckel explizit aufweisen kann. Cantor unterscheidet etwa noch zwischen Objekten und Objektgruppen. Jedoch, so scheint mir, ist die Axiomatisierung ein notwendig implizierter Effekt der Cantor'schen Theorie. Ich argumentiere hier daher der Logik der Sache folgend. Zur Axiomatisierung vgl. Ernst Zermelo, »Untersuchungen über die Grundlagen der Mengenlehre«, in: *Mathematische Annalen* 65 (1908), S. 261–281.

von etwas anderem unterscheidet. Die Unterscheidung ist allein ein Effekt, der durch die Zusammenfassung erzeugt wird – etwa die Bücher, die auf einem Schreibtisch liegen, unterscheiden sich von denjenigen, die nicht auf ihm liegen *dadurch und nur dadurch*, dass sie auf dem Schreibtisch liegen.

In letzter Konsequenz bedeutet dies, dass die extensionale Auffassung der Mengen nicht länger eine Existenz von qualitativ bestimmten Objekten voraussetzt. Vielmehr wird eine Existenz ausschließlich in der Art und Weise impliziert, dass man ausgehend von einem bereits bestehenden Element zurück auf das schließt, was vor der kontingenten Zusammenfassung der Elemente in eine Menge gewesen sein wird – etwa sind die Fische im Fischernetz ein Teil der Menge der Fische im Meer, auf deren Existenz man allererst durch die im Netz gefangenen Fische schließen kann, da sie notwendig impliziert, jedoch nicht vorausgesetzt ist.

Um diesen Punkt zu verdeutlichen: Geht die intensionale Mengenauffassung davon aus, *dass* Etwas existiert, dass Objekte existieren, und einigen von ihnen eine bestimmte Eigenschaft zukommt, so dass sie zum Element einer Menge werden können, so setzt die extensionale Auffassung diese Existenzannahme aus. Sie beginnt vielmehr mit einer (existenziell) unbestimmten Annahme: *Wenn* es etwas gibt, d.h. *wenn* Objekte (Fische im Meer) existieren, dann existiert in ihnen auch eine Menge von Objekten, für die eine bestimmte Eigenschaft zutrifft (von Fischern gefangen) und die deswegen zum Element einer Menge werden können (der Menge der Fische im Fischernetz). Mit dieser Unbestimmtheit wird die Existenz nicht länger vorausgesetzt. Vielmehr wird impliziert, *wenn* die Existenz von etwas gegeben ist, dann ist zugleich die Existenz von etwas anderem impliziert, einem Teil, dem eine besondere Bestimmung zukommt.³¹⁸

Man schließt folglich nicht von der angenommen Existenz der Fische im Meer auf die Fische im Netz, denen allen die qualitative Bestimmung des Gefangenwerdens zukommt, sondern man schließt vielmehr von den Fischen im Netz, auf die

³¹⁸ Ich formuliere hier an dem mengentheoretischen Trennungsaxiom entlang, das sich leicht formal darstellen lässt. Vgl. dazu auch: BASE, S. 55–66. Die Annahme der intensionalen Auffassung der Mengen lässt sich folgendermaßen schreiben: $(\exists\beta)(\forall\alpha)[\lambda(\alpha) \rightarrow (\alpha \in \beta)]$. Dies lässt sich lesen als: Es existiert ein Beta, bei dem für alle Alpha gilt, dass Alpha eine Eigenschaft zukommt, so dass diese impliziert, dass Alpha ein Element von Beta ist. Hier ist deutlich schon im Schriftbild, und allein darum soll es mir hier gehen, die vorausgesetzte Existenz von Beta zu erkennen (ausgedrückt durch \exists), das eine Vielheit bezeichnet, innerhalb der ein bestimmter Bereich (Alpha) ausgesondert wird, dem diese Eigenschaft zukommt. Die Annahme der extensionalen Auffassung der Mengen führt zu einer anderen Formalisierung dieser Beziehung: $(\forall\alpha)(\exists\beta)(\forall\gamma)[[(\gamma \in \alpha) \& \lambda(\gamma)] \rightarrow (\gamma \in \beta)]$. Dies lässt sich wiederum lesen – es geht mir allein um den ersten Teil – als: für alle Alpha existiert ein Beta, usw. Dass diese Formalisierung nicht mit einer Existenzaussage beginnt, d.h. keine Existenz voraussetzt, sondern nur eine Existenz impliziert von ›etwas‹ (β), wenn gilt, dass Alpha existiert, verschiebt das gesamte Denken der Konstitution von Mengen. \exists und \forall werden mathematisch ›Quantoren‹ (Existenzquantor und Allquantor) genannt. Die Differenz zwischen intensionalem und extensionalem Mengenverständnis lässt sich daher als eine Differenz in der Reihenfolge der Quantoren verstehen.

implizierte Existenz der Menge der Fische im Meer. Zugleich ist damit gesagt, dass über das, was vor der Zusammenfassung in die Einheit der Menge liegt, allein rückwirkend eine Aussage getroffen werden kann. Allein, wenn es einen Teil gibt, für den eine Bestimmung zutreffend ist, und der sich dementsprechend in einer Menge zusammenfassen lässt, kann man auf das schließen, was logisch ›vor‹ dieser Zusammenfassung liegt. Ansonsten lässt sich über dieses ›vor‹ nichts aussagen – nicht einmal die Existenz. Das bedeutet aber auch, dass es auch immer ›etwas‹ gibt und geben muss, dass nicht vollkommen mit der Zusammenfassung in der Menge zusammenfällt, d.h. auf dessen Existenz man allein rückwirkend schließen kann, da sie impliziert ist. Ansonsten gäbe es wiederum ausschließlich intensional verfasste Mengen. Es gibt also Etwas, es muss ›Etwas‹ geben, das das Zusammenfassen der Elemente zu einer Menge selbst als Operation deutlich werden lässt. So lässt sich sagen, wenn die Zusammenfassung Etwas als Elemente einer Menge zusammenfasst, dann impliziert dieses zum Element gewordene ›Etwas‹ die Existenz von ›Etwas‹, das sich allein rückwirkend als das denken lässt, was logisch ›vor‹ der Zusammenfassung in die Menge liegt. Damit ist keine Logik der Lücke angegeben, d.h. etwas, das von der Zusammenfassung ausgelassen worden wäre. Vielmehr gibt es allein Zusammenfassungen in der Form von Mengen, jedoch wird etwas zusammengefasst, was ›vor‹ der Zusammenfassung gelegen haben wird, das sich aber zugleich nur durch sie, von ihr aus, erschließen lässt. Wenn aber, so zeigt die Mengentheorie, bereits alle internen Qualitäten abgezogen sind, die die intensionale Auffassung der Menge noch voraussetzte, bleibt allein eine einzige Bestimmung, die der Vielheit. Präsentiert folglich die Mengentheorie reine Vielheiten, Vielheiten von Vielheiten, dann stellt sich notwendig die Frage, *was* die Mengentheorie als eine solche Vielheit zusammenfasst, oder anders: was ›vor‹ der Zusammenfassung in die Form einer reinen Vielheit gelegen haben wird. Dies führt dazu, dass man noch die einzige Bestimmung, diejenige der Vielheit³¹⁹, abziehen muss, da das, was vor der Vielheit liegt, keine Vielheit sein kann, sondern erst als eine solche zusammengefasst wird. Die mathematische Mengentheorie löst diese Problem durch die Einführung eines Axioms: des Axioms der leeren Menge.

Dieses Axiom ist das einzige Axiom der Mengentheorie, das eine Existenz behauptet: die Existenz der Leere. Das, was ›vor‹ der reinen Vielheit gelegen haben wird und das ist, was in ihr nur in dieser Form präsentierbar ist, tritt daher in der Form eines Namens auf. Denn die Leere der leeren Menge wird als ein Name eingesetzt, der die Existenz von demjenigen behauptet, das selbst nach Abzug aller möglichen Bestimmungen, selbst noch der der Vielheit, nicht zu präsentieren ist, dessen Existenz man aber annehmen muss, da sie impliziert ist. Um dies zu verdeutlichen: Man kann den Weg von der intensionalen zur extensionalen Auffas-

³¹⁹ Man muss an dieser Stelle mitdenken, dass die »Idee der Vielheit« mit der mathematischen Idee der Zugehörigkeit synonym ist. Vielheit sein lässt sich daher mengentheoretisch durch das Element-Zeichen \in ausdrücken. Vgl. dazu: BASE, S. 86.

sung der Mengen und von der extensionalen Auffassung zur Existenz der Leere wie folgt rekonstruieren: Fassen intensionale Mengen ihre Elemente aufgrund *dieser zukommenden* Eigenschaften zusammen, so zieht die extensionale Mengenauffassung diese Eigenschaften ab und behauptet weder die Existenz von Eigenschaften noch die vorgegebener Elemente. Sie setzt allein voraus, dass alles, was in Mengen in der Form des zusammengefassten Elements auftritt, selber eine Menge ist und sich daher aus etwas Anderem zusammensetzt, d.h. eine Vielheit von Vielheiten ist. Damit ist aber eine klare Definition dessen, was eine Menge ist, ausgeschlossen, da einer Menge kein distinktives Kriterium mehr zukommt. Lässt sich beispielsweise die Menge der Bücher auf einem Tisch weiter zerlegen in die Elemente, die jedes Buch zu einem Buch machen, und kann man diese Zerlegung *ad infinitum* weitertreiben, dann ist gesagt, dass jedes Element einer Menge sich selbst als Menge von Elementen verstehen lässt. Wenn sich aber jede Menge aus Elementen und jedes Element wiederum aus weiteren Elementen zusammensetzt, woraus setzen sich dann die Vielheiten von Vielheiten zusammen, die sich bei dieser unendlichen Zerlegung ergeben? Kann das extensionale Verständnis der Mengen eine Vielheit – etwa α – als ›etwas‹ denken, das sich selbst wiederum aus anderen Vielheiten – etwa β, γ – zusammensetzt, die in α impliziert sind, und sich ebenfalls aus weiteren Vielheiten zusammensetzen, woraus setzt sich dann die reine Vielheit zusammen, die sich notwendig in diesem Zerlegungsprozess ergibt?

Genau an dieser Stelle tritt das Axiom der leeren Menge auf, das besagt: »Es existiert eine Menge, welche keine Elemente hat.«³²⁰ Die entscheidende Pointe dieses Axioms lässt sich deutlich in einer Reformulierung Badiou's nachvollziehen: »Es existiert etwas, das keine Existenz besitzt, die ihm zugehörig genannt werden kann.« (BASE, S. 85) Die Mengentheorie schreibt damit eine Existenz von etwas vor, dem kein Kriterium der Existenz zukommt, da, wie man ersehen konnte, ihr nicht ›etwas‹ als Element zugehört. Daraus wird ersichtlich, dass der Begriff der Existenz, den die Mengentheorie in der extensionalen Auffassung der Menge impliziert, vom Begriff der Zugehörigkeit abhängt. Eine Menge, der Elemente zugehören, existiert, da sie von den Elementen, die ihr zugehören, existentiell bestimmt wird. Mengen werden nur durch die ihnen zugehörigen Elemente spezifiziert. Daher kann man schließen, dass der leeren Menge keine Bestimmung der Existenz zukommt, da sie kein Element besitzt. Dies ist der Grund dafür, dass die Existenz der leeren Menge 1. axiomatisch eingesetzt wird, da man ihre Existenz nicht anders, denn axiomatisch feststellen kann und dass 2. ihre Existenz durch einen Akt reiner Benennung statuiert wird. Wenn die leere Menge sich nicht über ihre Elemente bestimmen kann, da ihr keine zugehören, so ist sie nichts als ein Name (einer Existenz ohne Bestimmungen der Existenz). Das Axiom trifft keine Aussage über die leere Menge, der keine Bestimmung der Existenz zukommt. Vielmehr setzt es allein

³²⁰ Deiser, *Einführung in die Mengenlehre*, S. 272.

deren Namen ein, als Namen einer Existenz, die kein Merkmal der Existenz hat.³²¹ Damit ist eine wichtige Konsequenz angegeben: Da sich die Vielheit in ihrer reinsten Form, als Vielheit von Vielheiten, aus etwas zusammensetzt, das logisch ›vor‹ ihr gelegen haben wird, und dieses ›vor‹ durch die axiomatische Setzung der Mengentheorie als leere Menge angegeben ist, ist die leere Menge ein Teil jeder Menge.³²² Das bedeutet nicht, dass die Leere in jeder Menge als ein Element erscheint. Vielmehr ist die Leere das, bei dem man notwendig angelangt, wenn man die Zerlegung der Vielheiten von Vielheiten in dieser Weise weitertreibt. Die Leere ist damit etwas, woraus sich in letzter Instanz die Elemente der Elemente einer Menge zusammensetzen. Sie ist in dieser Hinsicht als das allgegenwärtig³²³, das keine feste Position hat, sondern in allen Mengen als ein Teil eingeschlossen ist. Man kann diese Konsequenz auch so fassen: Weil jede Menge α sich aus ›etwas‹ zusammensetzt, das es zusammenfasst (β) und dieses Element sich wiederum aus ebensolchen Elementen (γ) zusammensetzt, gibt es eine Grenze dessen, was in α als Element präsentiert wird, was aber dennoch ein Teil von α ist, da es ein Element von β ist. Etwa kann γ ein Element von β sein und dennoch kein Element von α . Die leere Menge ist Teil jeder Menge, da die Vielheit von Vielheiten sich nur aus ihr zusammensetzt. Sie ist universal eingeschlossen.³²⁴

Welche Rolle spielen nun diese mathematisch-historischen Bemerkungen für die hier diskutierte Frage? Zunächst hat sich aus dem geschichtlichen Vorgriff auf die Entwicklung der Mathematik eine Konsequenz ergeben, die die Hegel'sche Kritik am unorganischen und unvernünftigen Zusammen der Vielen in einer bloßen Menge aus einer etwas anderen Perspektive zu denken erlaubt. Denn man kann feststellen, dass man die Hegel'sche Kritik an einer solchen Menge, die das Volk zum *vulgus* verkommen lässt, als Kritik an der Bestimmung des Volks als extensionale Menge lesen kann. Das Volk als extensionale Menge ist nicht länger als eine Einheit strukturiert, die sich als gemeinsame Qualität, als wesentliches Merkmal

³²¹ Inwiefern die Unterscheidung zweier Formen der Existenz (einer bestimmbar und einer, die keine Bestimmungen, außer die der Existenz kennt) für jede politische Analyse konkreter Situationen notwendig ist, habe ich an anderer Stelle nachgewiesen: Frank Ruda, »Back to the Factory. A Plea for a Renewal of Concrete Analysis of Concrete Situations«, in: Mark Potocnik/Frank Ruda/Jan Völker (Hg.), *Beyond Potentialities? Politics between the Possible and the Impossible*, Berlin 2011, S. 39–54.

³²² Zum mengentheoretischen Begriff des Teils, der Teilmenge, vgl. Abraham Adolf Fraenkel, *Einleitung in die Mengenlehre. Eine gemeinverständliche Hinführung in das Reich der unendlichen Größen*, Berlin, Heidelberg, New York 1972, S. 15 f.

³²³ Vgl. BASE, S. 106 f.

³²⁴ Man kann auch sagen, dass dies die mengentheoretische Fassung einer *Logik der doppelten Latenz* ist. Entscheidende Konsequenzen dieser Logik werden im Folgenden noch deutlicher werden. Vgl. dazu auch: Alain Badiou, *Le Nombre et les nombres*, Paris 1990. Dazu ebenso die wichtigen Überlegungen zum Überschuss des Einschlusses über die Zugehörigkeit, die Badiou in der Diskussion des mengentheoretischen Potenzmengenaxioms formuliert: BASE, S. 104 f.

aller ihrer Elemente verstehen lässt. Vielmehr ist eine solche vulgäre Bestimmung des Begriffs des Volks für Hegel unvernünftigerweise als ein bloßes Zusammen der Vielen gedacht, das keine substantielle Einheit mehr auszubilden vermag und damit der Konsistenz und Stabilität entbehrt. Liest man Hegels Kritik am Volk als Menge der Vielen als eine Kritik an der extensionalen Auffassung der Menge, die die Auffassung des Pöbels ist, dann kann man an dieser Stelle sehen, welche Bedrohung diese für Hegel bedeutet:

1. verweist der Pöbel aufgrund der *Logik der doppelten Latenz* – jeder ist latent arm und damit jeder latent Pöbel – darauf, dass sich der Staat selbst als eine Einheit aus dem überall implizierten Pöbel zusammensetzt, der logisch immer ›vor‹ der organischen Einheit gewesen sein wird, auch wenn sich dieses ›vor‹ – als eigentümlicher ›Ort‹ der Materie des sittlichen Raumes – allererst ›nach‹ der Ausbildung der sittlichen Einheit des Staates denken lässt. Der Pöbel markiert daher das Einbrechen der sittlichen Materie an und für sich, die ohne gemeinsame und vorgegebene Qualitäten ist. Der Pöbel – wie das mit ihm verbundene *Un-Recht* auf Gleichheit deutlich gemacht hat – markiert daher konsistent den Primat der Gleichheit über die Freiheit.

2. verweist die Bestimmung des Pöbels als *körperloses Organ*, das sowohl in Abtrennung von der organischen Einheit in dieser Einheit insistiert, als auch noch von allen Bestimmungen, noch der des Körpers, abgetrennt ist, darauf, dass dem Pöbel keine Existenz zukommen kann. Der Pöbel bezeichnet daher nicht eine Menge, die in unvernünftiger und unorganischer Weise ein bloßes abstraktes Zusammen der Vielen, die organische Einheit des Staates negierend, gegen den Staat steht. Er ist vielmehr eine Menge, der selbst keine Bestimmung der Existenz, kurz: kein Element zukommt. Der Pöbel ist eine Menge, die kein Element besitzt, und deswegen universal impliziert, universell eingeschlossen ist. Daher kann man vor dem hier entfaltenen Hintergrund sagen, dass dem Pöbel in der Hegel'schen *Rechtsphilosophie* eine strukturell analoge Position zukommt, wie der leeren Menge innerhalb der Mengentheorie post Cantor. Auch der Pöbel hat keine Bestimmung der Existenz, da er logisch nach dem Verfaulungs- und Auflösungsprozess der Armen emergiert und doch verweist er als vollständige In-Existenz, darauf, dass er zugleich latent in Allem im Staat enthalten ist. Der Pöbel ist eine Menge ohne Elemente, die deswegen Teil jeden Elements ist. Hegels Kritik am *vulgus* lässt sich als eine Kritik am Pöbel lesen, die diesen zugleich verfehlt. Zwar stellt diese reine Vielheit ohne Einheit die eigentümliche Materie des sittlichen Raums dar, die sich von der Position des Pöbels aus, überall im Staat und in dessen organischer Gliederung impliziert zeigt. Jedoch trifft Hegel die Position des Pöbels – deren Emergenz den Blick auf den *vulgus* freigibt – nicht, wenn er sie als unvernünftig zu brandmarken sucht. Für Hegel schlägt ein Verständnis des Volks als bloßer massenhafter Menge der Vielen intern in ein Regime der Gewalt und der Meinung um, da sich in dieser nicht substantiell strukturierten Menge jeder Einzelne der Vielen gegenüber jedem Anderen – jenseits von Recht und Pflicht – als ein Allgemeines einset-

zen würde. Damit würde jede sich Allgemein setzende Partikularität gegen jede andere stehen und ein solcher Naturzustand der Partikularitäten, wie ihn die Menge der Vielen einsetzte, notwendig in einem allseitigen Kataklysmus der Gewalt enden. Aber Hegels Kritik am *vulgus* kann zugleich keine Kritik des Pöbels sein. Denn der Pöbel als In-Existenz, der alle Bestimmungen abgehen, markiert vielmehr die Emergenz von etwas, das die substantielle Einheit des Staates durchbricht, da es die Einsicht in die Materie des sittlichen Raums generiert. Die Emergenz des Pöbels als *körperloses Organ* ist das Einbrechen der Leere, von etwas, das keine Bestimmungen hat, in die intensional verstandene Einheit des organisch gegliederten Staates. Einerseits kann man der Hegel'schen Kritik des Pöbels als Kritik des *vulgus* zustimmen. Denn eine solche extensional konstituierte Menge vermag zu keiner substantiellen, organischen Einheit zu gelangen. Vielmehr konstituiert sie sich durch eine kontingente Operation. Andererseits aber verfehlt Hegels Kritik den Pöbel, da er aus diesem Punkt den Schluss zieht, dass ein solches Zusammen notwendigerweise unvernünftig ist, da es den Staat als ein zufälliges Zusammen von letztlich fundamental qualitätslosen Vielheiten verstehen würde.³²⁵ Die Hegel'sche Kritik am Pöbel ist eine Kritik an der den Staat zersetzenden Wirkung der Einsicht in die Materie des sittlichen Raums, die sich mit der Emergenz des Pöbels verbindet. Auch der Hegel'sche Staat perpetuiert sich damit über ein Verbot der Entbindung der organisch gegliederten Einheit in die Gleichheit jedes Beliebigen. Der Pöbel emergiert als *körperloses Organ* in der organischen Gliederung des Staates und erscheint diesem – und auch Hegel – einzig als Negation aller Bestimmungen, als insistierende Inexistenz, als Leere. Doch kann man an dieser Stelle sagen, dass der Pöbel in gewisser Weise ein bloßer Name ist, wie die Leere, die leere Menge, so dass Hegel in Bezug auf den Pöbel nicht mehr tun kann, als seine Existenz, seinen Namen, zu setzen? Ich habe gezeigt, dass Hegel nicht wissen kann, ob der Pöbel vorhanden ist, nicht vorhanden ist oder je vorhanden sein wird. Denn er hat keine äußerlichen Bestimmungen der Existenz. Ist der Pöbel die Leere der Hegel'schen *Rechtsphilosophie*, die nichts als ein Name ist? Um dieser Frage nachzugehen, ist es hilfreich, einen kleinen Umweg über die Theorie des Namens zu machen, die Hegel in seiner *Enzyklopädie* entwickelt.

Frank Schalow hat darauf hingewiesen, dass in Hegel »[l]anguage ceases to be a system of signs to be employed by thinking as a mere tool. [...] Rather, language

³²⁵ Man muss darauf hinweisen, dass sich hier eine grundlegende Ambivalenz in die Hegel'sche Kritik einträgt: Einerseits kann man Hegels Kritik als Kritik an einer unorganisierten Form des Zusammen lesen, wie sie dem Anarchismus lieb ist. Dieser Kritik ist in jeder Hinsicht zuzustimmen. Andererseits kann man die Kritik Hegels als Kritik an einer kontingenten Emergenz einer an und für sich bestimmungslosen Partikularität lesen, deren Universalität er nicht erkennt. Dieser Kritik ist nicht zuzustimmen, da die kontingente Emergenz von etwas, das unbestimmt ist, in keiner Weise ausschließt, dass diese in der Folge eine strikte und disziplinierte Organisation (er-)findet.

emerges as having vitality and power of its own right.«³²⁶ Ich werde mich hier auf eine kurze Rekonstruktion entscheidender Merkmale der Hegel'schen Namenstheorie beschränken.³²⁷ Ich möchte hier daran erinnern, dass dem Namen auch in der *Rechtsphilosophie* eine wichtige Bedeutung zukommt. Denn es ist der Name des Monarchen, die absolut arbiträre Verbindung des zufälligen Eigennamens eines Individuums mit der gesamten Vielheit der freien Willen und sittlichen Institutionen, der die organische Einheit des Staates ermöglicht und erhält. Der Name fungiert in dieser Bestimmung in der Sittlichkeit als Stiftung der symbolischen Einheit des Staates, die es allererst erlaubt, dass die potentielle Unendlichkeit der unterschiedenen freien Willen sich als eine Einheit verstehen kann, da in jedem Willensakt des Monarchen – im entleerten ›Ich will‹ – die Gesamtheit der spezifizierten und verschiedenen Willensakte aller sowohl konkret – in einem Individuum, d.h. einem Willen – als auch allgemein – das ›ich will‹ ist die allgemeinste und allen zukommende Form des beschließenden freien Willens – gegenwärtig ist.³²⁸ Der Name des Monarchen ist reiner Name, der jedoch die staatliche Einheit nur aufgrund einer allen zukommenden Bestimmung – der des freien Willens – stiften und erhalten kann. Vor diesem Hintergrund ist es möglich, Hegels Bestimmung des Namens zu rekonstruieren:

In der *Enzyklopädie* findet sich die Hegel'sche Theorie des Namens als Element der Theorie des Zeichens, im zweiten Teil der Psychologie, im Kapitel über die Vorstellung (HENZ 3, S. 257–282). Dieses Kapitel markiert den Übergang von der Anschauung zum Denken, es markiert den Prozess der Subjekt-Werdung, der mit einem äußerlich bloß vorgefundenen und in dieser Weise abstrakt durch die Sinne auferlegten Inhalt beginnt, und zur Internalisierung dieses Inhalts und damit zu dessen Verallgemeinerung voranschreitet.³²⁹ In diesem Prozess wird, wie Derrida bemerkt hat: »das Zeichen gemäß der Struktur und der Bewegung der *Aufhebung** verstanden durch die sich der Geist [...] als innere Freiheit realisiert und sich somit selbst für sich selbst, *als solcher*, darstellt.«³³⁰ Hegel geht dabei in drei Schritten vor. Zunächst findet sich in der Erinnerung, mit der er hier ansetzt, eine Anschauung »aus der *Besonderheit* der Zeit und des Raumes heraus« (HENZ 3, S. 259) gehoben und in die Allgemeinheit des Raumes und der Zeit, d.h. in die eigene innere Zeit

³²⁶ Frank Schalow, »The Question of Being and the Recovery of Language within Hegel's Thought«, in: *The Owl of Minerva* 24/2 (Spring 1993), S. 163–180, hier: S. 179.

³²⁷ Ich verweise zusätzlich auf: Karl Löwith, »Hegel und die Sprache«, in: ders., *Sämtliche Schriften I. Mensch und Menschenwelt*, hg. von Klaus Sticheh, Stuttgart 1981, S. 373–398, und Jacques Derrida, »Der Schacht und die Pyramide. Einführung in die Hegelsche Semiologie«, in: ders., *Randgänge der Philosophie*, Wien 1999.

³²⁸ Vgl. dazu meine an den Arbeiten Žižeks und Nancys orientierten Ausführungen in: Frank Ruda, »Der Name des Monarchen: Hegels Kommunistischer Staatsentwurf« (in Vorbereitung).

³²⁹ Zur Situierung dieses Übergangs verweise ich auf: Derrida, »Der Schacht«, bes. S. 93–105.

³³⁰ Derrida, »Der Schacht«, S. 100. Der Stern verweist darauf, dass das Wort bereits im französischen Original auf Deutsch erscheint.

und den eigenen inneren Raum des Subjekts, versetzt. Auf diese Weise kann die Anschauung als zunächst zufälliges Moment jederzeit vom Subjekt wieder hervorgerufen, erinnert werden und untersteht dessen freiem Zugriff. Sie wird so das »Eigene* der Intelligenz«³³¹, da der Inhalt dieser Anschauung »als der *meinige* gesetzt wird.« (HENZ 3, S. 258) Um eine Formulierung des frühen Hegel zu nutzen: Auf diese Weise »tritt der Geist heraus und schaut *sein* Anschauen an, d.h. den Gegenstand als den *seinen*, [...] *das Bild*.«³³² Die Intelligenz besitzt damit die freiheitliche Verfügungsgewalt über die Anschauung, da sie diese nach Belieben erinnern, in ihre Bestandteile zerlegen und sie anschließend auch in einer neuen Form willkürlich anordnen und zusammensetzen kann. All diese Prozesse sind Operationen der Einbildungskraft und sie führen schrittweise zur Genese dessen, was Hegel »Symbol« nennt. Die Anschauung wird zu Beginn vom Subjekt internalisiert, dadurch vermag sie erinnert zu werden. Nun vermag die Erinnerung nicht nur zu reproduzieren, sondern auch die Anschauung zu bearbeiten. Zunächst ist noch eine Ähnlichkeit der produzierten Anschauung und des verwendeten Materials dieser Anschauung gegeben. Zwar zeugt sie bereits von einer schöpferischen, freien Bearbeitung des Anschauungsmaterials, jedoch bleibt sie noch von diesem Material determiniert. Dies ist der Widerspruch des Symbols. Denn dieses ist für Hegel mit der Besonderheit der sinnlichen Anschauung behaftet, so dass es ein Allgemeines nur als »in die *Form* der *Allgemeinheit* erhobene besondere Seite des Gegenstandes« – von der Rose wird auf die rote Farbe geschlossen – oder als »*konkret Allgemeine[s]*« (HENZ 3, S. 266), etwa als Gattung – von der Rose wird auf die Pflanze geschlossen –, hervorzubringen vermag. Damit ist das Symbol nichts anderes als eine Partikularität, die eine Allgemeinheit bloß der Form nach, als formale kennt, da ihr beständig der allgemeine Inhalt ermangelt. Partikular ist die Anschauung, da sie immer auf die besonderen räumlichen und zeitlichen Bedingungen, auf *diese* Anschauung begrenzt ist.

Das Symbol ist allgemeine Form mit partikularem Inhalt. Wirkliche Allgemeinheit erlangt der Umgang mit Anschauung erst, wenn die Einbildungskraft »*äußernd, Anschauung* produzierend, [...] *Zeichen machende Phantasie*« (HENZ 3, S. 268) wird. Das bedeutet, erst wenn jede Ähnlichkeit zwischen dem Allgemeinen und der Anschauung, die es darstellt, abgeschafft ist, kann man für Hegel von einer wirklichen Allgemeinheit sprechen:

»Indem nun die von dem Inhalt des Bildes freigewordene allgemeine Vorstellung, sich in einem willkürlich von ihr gewählten äußerlichen Stoffe zu etwas Anschaubaren macht, so bringt sie dasjenige hervor, was man im bestimmten Unterschiede vom Symbol, *Zeichen* zu nennen hat. Das Zeichen muß für etwas Großes erklärt werden.

³³¹ Derrida, »Der Schacht«, S. 100.

³³² Hegel, *Jenaer Realphilosophie. Vorlesungsmanskripte zur Philosophie der Natur und des Geistes von 1805–1806*, S. 180.

[...] Die Willkürlichkeit der Verbindung [...] hat zur notwendigen Folge, daß man die Bedeutung der Zeichen erst lernen muß.« (HENZ 3, S. 269)

Das Erlernen der Bedeutung von Zeichen und die Möglichkeit diese Bedeutung wieder hervorzubringen, erfordert das Gedächtnis. Denn das Zeichen setzt eine vollkommen arbiträre Beziehung zwischen sich selbst und seiner Bedeutung: »das Fehlen jeder natürlichen Beziehung der Ähnlichkeit, der Partizipation oder der Analogie zwischen Signifikat und dem Signifikanten [...]«. ³³³ Erst in dem Moment, in dem das Zeichen als ein vollkommen willkürliches und äußerlich gesetztes erscheint, kann es wirklich allgemeine Bedeutung erhalten. »Der Prozess des Zeichens ist eine *Aufhebung**«, da dieser ein Reinigungsprozess ist, in dessen Bewegung die Partikularität der anfänglichen sinnlichen Anschauung ausgetragen und negiert wird. Die hier erreichte Bestimmung des Zeichens – als eine Anschauung, die in keiner Ähnlichkeitsbeziehung zu der Anschauung steht, die sie bezeichnet – gibt die grundsätzliche Bestimmung des Namens an. Man sieht, was »Namen als solche sind, nämlich für sich eine *sinnlose Äußerlichkeit*, die erst als *Zeichen* eine Bedeutung haben [...]«. (HENZ 3, S. 274)

Namen sind Zeichen, die aufgrund der Arbitrarität der Beziehung – zwischen sich und der Anschauung, die sie bezeichnen –, keinen Sinn haben, solange sie nicht als Zeichen, als anschauungsunabhängige Bedeutungsträger, verstanden werden. Žižek fasst treffend zusammen:

»The result at which we thus arrived is a ›representational language‹ composed of signs which are the unity of two ingredients: on the one hand, the universalized name, mental sound, a type recognized as the same in different utterances; on the other hand, its meaning, some universal representation. Names in ›representational language‹ possess a fixed universal content determined not by their relation to other names but by their relationship to represented reality.« ³³⁴

Wichtig ist dieser Hinweis, da Hegel an dieser Stelle erneut eine dreifache Unterscheidung in das, was er das »Gedächtnis« (HENZ 3, S. 278) nennt, einführt. Dabei ist das erste das »*namenbehaltende Gedächtnis*« (ebd.), das die subjektive Grundvoraussetzung ist, um dem »Grundbedürfnisse der Sprache, dem Namen« (HENZ 3, S. 275) gerecht zu werden. An dieser Stelle wiederholt sich auf allgemeinerem Niveau die Trias der Einbildungskraft. Namen zu behalten bedeutet, ein arbiträres Zeichen von dem spezifischen Kontext seiner Äußerung abstrahieren und die Verbindung zweier verschiedener Anschauungen in der Einheit des Namens als Zeichen erinnern zu können. Wie in der Einbildungskraft, bedeutet die Ab-

³³³ Derrida, »Der Schacht«, S. 108.

³³⁴ Slavoj Žižek, *The Metastases of Enjoyment. On Women and Causality*, London, New York 2005, S. 44.

straktion vom besonderen räumlichen und zeitlichen Kontext seiner Äußerung, dass diese Äußerung erneut selbständig hervorgebracht und in unterschiedlichen Kontexten eingesetzt werden kann. Dies ist eine Leistung des »reproduktiven [...] Gedächtnisses« (HENZ 3, S. 278). Jedoch ist auch hier diese Form des Gedächtnisses noch zu sehr vom äußerlichen Gehalt des Zeichens infiziert. Es bedarf nicht allein der Reproduktion einer Verbindung von verschiedenen Anschauungen in der Form der Anschauung, sondern ebenso eine Gewohnheit an dieselbe, so dass automatisch, ja mechanisch erinnert wird, um vor diesem Hintergrund vollkommen frei mit Sprache umzugehen.³³⁵ Hier wiederholt sich die Doppelbestimmung der Gewohnheit, die ich diskutiert habe. Es muss zum Erlernen der Bedeutung kommen, die zu einer Automatisierung ihres Gebrauchs führt, um schließlich frei sprechen und schreiben zu können. Das mechanische Gedächtnis – etwa ein auswendiges Zitieren einer Reihe von Wörtern ohne Bewusstsein, so dass den Wörtern keine Bedeutung zukommt – bezeichnet daher auch den Übergang in das Denken. Denn das Zeichen verbleibt innerhalb des Reichs der Bedeutung und des Sinns und erst, wenn die Sinnlosigkeit des Namens als konstitutives Moment des Zeichens jeden Worts aufscheint, kann Hegel schließen »[e]s ist in Namen, daß wir denken.« (HENZ 3, S. 278) Dies bedeutet, dass allein aufgrund einer mechanischen Wiederholung, die nur statt haben kann, weil eine Anschauung, eine Äußerung nicht länger mit einer ihr eingetragenen Bedeutung verbunden auftritt, für Hegels Denken denkbar wird.

Die einzige Stabilität, die diese mechanische Wiederholung von sinnlosen Zeichen kennt, ist das »Ich«, das »leere *Band*« zwischen den Namen, das nichts anderes bezeichnet als »den allgemeinen Raum der Namen als solcher [...]« (HENZ 3, S. 281) So ergibt sich die Bedeutung eines Namens nicht länger durch die Referenz auf eine Anschauung, die sie – wie arbiträr auch immer – repräsentiert, sondern durch eine andere Form der Beziehung. Man sollte hier einen Blick in Hegels frühe Vorlesungen werfen, in denen er eine Erläuterung des Namens anführt, die hilfreich ist. Er schreibt dort: »[Auf die Frage:] Was *ist* dies? Antworten wir: *Es ist* ein Löwe, Esel, usf. *es ist*, d.h. es ist gar nicht ein Gelbes, Füße – und so fort – Habendes, ein eignes Selbständiges, sondern ein *Name*, ein Ton meiner Stimme – etwas ganz Anderes als es in der Anschauung ist und dies [ist] sein wahres Sein.«³³⁶ Die Stelle verdeutlicht, dass Namen nicht auf eine äußerliche Realität bezogen sind, die erst sekundär von diesen benannt würde. Vielmehr ist ein Löwe zunächst nichts

³³⁵ Hegel verweist aufgrund der Logik der Gewohnheit auch darauf, dass die Jugend ein »besseres Gedächtnis als die Alten« hat, da sich bei diesen bereits eine gewisse Positivierung der Gewohnheit eingestellt hat – etwa ein bestimmter, sich nicht mehr erweiternder aktiver Wortschatz. Vgl. HENZ 3, S. 282.

³³⁶ Hegel, *Jenaer Realphilosophie. Vorlesungsmanuskripte zur Philosophie der Natur und des Geistes von 1805–1806*, S. 183.

anderes als ein »Ton meiner Stimme«, Laute in meinem Mund.³³⁷ Sobald man sagt: »dies ist ein Löwe«, verändert sich das Verhältnis von vorgängiger Realität und sekundärem Bezeichnungsgeschehen. »Löwe« bezieht sich nicht länger auf eine vorhandene Realität, auf die Anschauung eines großen Tiers, mit vier Pfoten, von der ausgehend man artikulieren kann, dass es sich um einen »Löwen« handelt. Vielmehr ändert sich das Verhältnis von objektiv vorhandenen Eigenschaften und deren Bezeichnung. »The paradox of symbolization resides in the fact that the object is constituted as One through a feature that is radically external to the object itself.«³³⁸ Der Name fügt etwas zu einer symbolischen Einheit zusammen, der die zugeschriebenen objektiven Merkmale nicht zukommen, sondern sich vielmehr nur aus der Reihe erschließen lässt, zu der der Name in einer Beziehung steht.³³⁹ Damit ist gemeint, dass ›Löwe‹ hier nicht am Ende einer Reihe von objektiven Bestimmungen steht – Tier, Fleisch fressend, eine Mähne habend, usw., d.h. es ist ein ›Löwe‹ –, so dass der Name ›Löwe‹ eine Abkürzung für den vielfältigen, objektiven Inhalt der Reihe an Bestimmungen wäre. Zugleich bedeutet dies auch nicht, dass der Name ›Löwe‹ den Anfang einer Reihe von Bestimmungen ausmachen würde und eine Reihe von Bestimmungen erscheinen ließe, so dass man diese als Explikation des Namens verstehen könnte. Etwa: Dies ist ein ›Löwe‹, weil er eine Mähne hat, ein Tier ist, usw. Weder kann man von der Reihe der Bestimmungen auf die Einheit des Namens, der die Bestimmungen abkürzt und einer sprachlichen *Logik des d.h.* folgt – X hat eine Reihe von Bestimmungen, d.h. es ist ein ›Löwe‹ –, noch von der Einheit des Namens auf die Vielheit der konkreten Bestimmungen schließen, die diesen erklären können, und eine sprachliche *Logik des weil* einsetzen – X ist ein ›Löwe‹, weil es folgende Bestimmungen hat.³⁴⁰ Die beiden Logiken – der Abkürzung und der Explikation – stehen in einem Verhältnis der Inversion zueinander: Die Logik der Explikation invertiert die Logik der Abkürzung.

Invertiert die Erklärung – der Name am Beginn einer Reihe von Bestimmungen, die ihn explizieren – die Abkürzung – der Name am Ende einer Reihe von Bestimmungen –, so vereint der Name für Hegel *beide* Funktionen zugleich: sowohl die der Explikation als auch die der Abkürzung. Das bedeutet, dass der Name die Reihe an Bestimmungen expliziert, die er unmittelbar abkürzt. Am Beispiel verdeutlicht, bedeutet dies, dass der Name ›Löwe‹ nach folgender Logik ope-

³³⁷ Ich folge hier dem Kommentar Žižeks. Vgl. Žižek, *The Metastases of Enjoyment*, S. 46–50.

³³⁸ Ebd., S. 48.

³³⁹ Vgl. dazu: John McCumber, *The Company of Words: Hegel, Language, and Systematic Philosophy*, Evanston 1993, v.a. S. 130–143.

³⁴⁰ McCumber verdeutlicht die Erklärung durch die Formel: » $M_{n+1} \Leftarrow (M_{n=x} \dots \dots M_n)$, where $n > x$ (»explication«) und die Abkürzung durch die Formel: » $(M_{n-x} \dots \dots M_n) \Rightarrow M_{n+1}$, where $n > x$ (»abbreviation«)«. Ebd., S. 132. M steht hier – als Kürzel für Marker – einerseits in den Klammern für das, was ich als Reihe der konkreten Bestimmungen angegeben habe, und andererseits außerhalb der Klammern als der Name. Die Explikation führt von einem Namen zur Einheit der Reihe von Bestimmungen, die Abkürzung von einer Reihe von Bestimmungen zu einem Namen.

riert: X ist ein Löwe, *weil* er ein Tier, Fleisch fressend ist, vier Pfoten hat, usw., *d.h.* X ist ein Löwe. Dadurch, dass der Name zweimal auftaucht – als Beginn und Ende der Reihe der Bestimmungen – wird immer wieder retroaktiv bestimmt, welche Bedeutung der Name gehabt haben wird; eine Art sich selbst bestimmender und sich doch beständig verschiebender Tautologie.

Der Name kann als Grund der Reihe an Bestimmungen, die ihn expliziert und als Abkürzung dieser Reihe zu sich selbst nur in Beziehung treten, wenn es diese Reihe an Bestimmungen gibt. Ein Beispiel dieser Logik, das Žižek anführt, vermag dieses Verfahren zu verdeutlichen:

»[F]irst socialism is posited as the simple abbreviation of a series of markers that designate effective qualities (›When we have enough food, electricity, flats, books, freedom ... , we have socialism‹); one then inverts the relationship and refers to the series of markers in order to ›explicate‹ socialism (›socialism means enough food, electricity, flats, books, freedom ...‹); when we perform another inversion, however we are not thrown back to our starting point, since ›socialism‹ now changes into ›Socialism‹, the Master-Signifier – that is no longer a simple abbreviation of this series of markers but the name of the hidden ground of this series of markers that act as so many expressions-effects of this ground.«³⁴¹

Der Name vernäht eine Reihe an Bestimmungen, die allein durch ihn in einer Reihe erscheinen können. Jede weitere Bestimmung bestimmt in der Folge genauer, was die Bestimmung des Namens – etwa des Namens ›Löwe‹ – gewesen sein wird, so dass der Name sowohl die Einheit als auch die Vielheit der Bestimmungen erhält. Der Name ist an sich vollkommen leer, eine sinnlose Äußerlichkeit, solange er nicht als Zeichen verstanden wird, d.h. als eine Reihe von Bestimmungen, die ihm eine Bedeutung verleihen, die aber zugleich von ihm allererst als *eine* Reihe konstituiert wird. So kommt dem Namen ein konstanter Prozess der Selbstbestimmung – vermittelt über die Reihe an Bestimmungen, deren Einheit er stiftet und deren Abkürzung er ist – zu. Die Frage ›was ist dies?‹, die in Hegels Zitat auftaucht, verweist also auf die Notwendigkeit, eine symbolische Einheit für die Vielheit an Bestimmungen zu generieren, die diese Bestimmungen überhaupt rückwirkend als Bestimmungen einer Einheit erscheinen lassen kann. Etwa leistet genau dies für Hegel auch der Name des Monarchen, der auf die Frage ›was ist dies?‹ allererst die Antwort ermöglicht: ›dies ist ein Staat‹. Nur aufgrund des Namens des Monarchen kann man sagen, dass X ein Staat ist, *weil* X eine Reihe von Bestimmungen hat, *d.h.* X *ein* Staat gewesen sein wird.

Wie verhält sich aber nun diese Bestimmung des Namens zu Hegels Satz: »Dann macht der Mensch sich selber rechtlos und hält sich auch der Pflichten entbunden, dies ist dann der Pöbel.« (HPRV, S. 222) Zunächst kann man sehen, inwiefern der

³⁴¹ Žižek, *The Metastases of Enjoyment*, S. 49.

Pöbel auch als Name zu verstehen ist. Doch Hegel scheint anders vorzugehen, als es die Logik des Namens nahe legt. Er beginnt mit einer Reihe von Bestimmungen – oder genauer: mit Negationen von Bestimmungen –, an dessen Ende der Name Pöbel steht. Der Mensch ist rechtlos und hält sich der Pflichten entbunden, *d.h.* er ist Pöbel. Damit verwendet Hegel den Namen ›Pöbel‹ als eine Abkürzung. ›Dies ist dann der Pöbel‹ bedeutet dann: X hat eine Reihe von Bestimmungen, *d.h.* X ist ›Pöbel‹. Doch Hegel spricht an angegebener Stelle bereits vorher vom Pöbel und folgt damit der exponierten Logik des Namens: »Wer dürftig ist, gehört noch nicht zum Pöbel. Was den Pöbel ausmacht, ist eigentlich die Gesinnung [...], und die Erzeugung des Pöbels setzt voraus einen Zustand der Gesellschaft [...]« (HPRV, S. 222)³⁴² An dieser Stelle verfährt Hegel umgekehrt: X ist Pöbel, *weil* X eine bestimmte Gesinnung hat und diese Gesinnung setzt einen Zustand der Gesellschaft voraus. Man kann sehen, inwiefern der Pöbel hier der angegebenen Logik des Namens folgt. Denn ›Pöbel‹, oder »was man gewöhnlich so nennt« (ebd.), ist ein Name, für ein X, weil X eine Reihe von Bestimmungen zukommt. Doch gilt es zwei Dinge zu bemerken: 1. Dass hier die Logik des Namens gilt, bedeutet, dass X ›Pöbel‹ ist, *weil* X eine Reihe von Bestimmungen hat, *d.h.* X ›Pöbel‹ ist. 2. Das Bemerkenswerte an der Reihe der Bestimmungen, die der Name ›Pöbel‹ abkürzt, ist, dass diese Reihe – die den Namen expliziert – für Hegel eine endlose Reihe von Negationen von Bestimmungen ist. Doch was bedeutet das?

Man kann sich der Antwort nähern, wenn man sich die Logik erneut vor Augen führt: X ist ›Pöbel‹, *weil* X alle vorhandenen, oder eine Reihe von, Bestimmungen negiert, *d.h.* es ist ›Pöbel‹. Diese Logik zeigt, dass der Name ›Pöbel‹ eine Reihe von Negationen von Bestimmungen abkürzt, *d.h.* er sich allein durch eine Reihe von Negationen von Bestimmungen explizieren lässt. Aber für Hegel ist der Name ›Pöbel‹ als Negation einer Reihe von Bestimmungen wiederum bestimmt: als bestimmter Name. Der Name ›Pöbel‹ ist für Hegel ein Name der vollkommenen, absoluten Negation aller Bestimmungen und als solche Negation ist er bestimmt. Der ›Pöbel‹ scheint ein Name von Nichts zu sein, das sich in der vollkommenen Leere der Bestimmungen hält. Aber hier sollte man den Pöbel nicht zu schnell als eine abstrakte Größe, eine Negation, die zu einem bloß abstrakten Nichts führt, verstehen. Wenn der Name ›Pöbel‹ die Abkürzung für eine Reihe von Negationsbestimmungen ist, die jede positive Eigenschaft negieren, dann weil er sich allein durch eine solche Reihe der Negationen explizieren lässt. Beachtet man aber hier, dass jede Negation einer konkreten Bestimmung in dieser Hinsicht eine konkrete, *d.h.* bestimmte, Negation ist, dann ist der Name ›Pöbel‹ eine Abkürzung einer Reihe von Negationen, die als Negationen von Bestimmungen, den Namen ›Pöbel‹ bestimmen, *d.h.* explizieren. Der Name ›Pöbel‹ ist bestimmt als Reihe der Negationen von Bestimmungen und er scheint somit als der eigentümliche Grund dieser

³⁴² Diese Stelle ist die erste, an der Hegel in diesem Manuskript von 1821/22 vom Pöbel spricht.

Reihe von Negationen auf. Da diese Negationen als bestimmte Negationen verstanden werden, ist eine Reihe der bestimmten Negationen, was der Name ›Pöbel‹ abkürzt und was ihn explizieren kann.

Das Interessante ist nun, dass sich hier aber die Namenslogik ein weiteres Mal zu invertieren scheint: Nicht nur ist der Name ›Pöbel‹ die Abkürzung einer Reihe von (negativen) Bestimmungen, die ihn explizieren, sondern was ihn expliziert ist das, was er nicht ist. Aber er *ist*. Der Name ›Pöbel‹ markiert eine Unbestimmtheit, die durch eine Reihe von (negativen) Bestimmungen expliziert wird und er vermag diese Reihe aus diesem Grund abzukürzen. Lässt sich der Name als Zusammen der *Logik des ›d.h.‹* und der *Logik des ›weil‹* verstehen, dann ist Hegel so verfahren, dass der Name als Abkürzung die Allgemeinheit einer Reihe von Bestimmungen darstellt. Aber diese Allgemeinheit ist eine bloß abstrakte, ein abstrakter Name, der bloß die formelle Einheit der Reihe konkreter Bestimmungen bezeichnet, von denen er zugleich absehen muss.

Diese abstrakte Einheit schlägt intern automatisch in die Notwendigkeit um, diese Abstraktheit aufzulösen, um – ansonsten wäre der Name nichts als eine weitere Bestimmung oder, wie Hegel sagt, eine sinnlose Äußerlichkeit – den Namen als Abkürzung durch die Reihe von Bestimmungen zu explizieren. Wenn der Name das dialektische Zusammen von Abkürzung und Erklärung ist – die Abkürzung als Negation der Bestimmung wird in der Reihe der Bestimmungen, die der Name zugleich gestiftet haben wird, erneut negiert –, dann bedeutet dies, dass der Pöbel die Abkürzung einer Reihe von Negationen ist, die sich nur durch diese Reihe explizieren lässt. Um dieses Argument zu forcieren, kann man sagen, dass der Pöbel als Name eine Abkürzung von Nichts ist und sich durch Nichts explizieren lässt. Jedoch ist dieses Nichts kein abstraktes mehr, sondern ein *konkretes Nichts*, da es sich durch die Reihe der Negationen der Bestimmungen explizieren lässt. Man kann sagen, dass sich der ›Pöbel‹ als Name für die Materie des sittlichen Raums, die Einheit der Reihe an negierten Bestimmungen explizieren lässt, die der ›Pöbel‹ als Name des *körperlosen Organs* abkürzt. Das körperlose Organ verweist auf die negierte Reihe an Bestimmungen, die schon immer durch die Materie des sittlichen Raums gestiftet sein wird. Der Pöbel ist die absolute Negation aller Bestimmungen und insofern ist der Name ›Pöbel‹ ein Name der absoluten Negation, ein Name des Nichts. Aber genauer bedeutet dies, dass der Name ›Pöbel‹ zugleich nicht eine Abstraktion von allen Bestimmungen sein kann, sondern das konkrete Produkt einer Reihe von (negativen) Bestimmungen darstellt. Konkretes Nichts meint an dieser Stelle eine Unbestimmtheit, die sich nicht als abstrakte Negation der Totalität der Bestimmungen ergibt. Ansonsten wäre der Name ›Pöbel‹ der einer Partikularität, ein partikularer Name und damit kein wirklicher Name im Hegel'schen Sinne. Vielmehr ist das konkrete Nichts, das der Name ›Pöbel‹ bezeichnet, eine Unbestimmtheit, die sich aus einer Reihe an (negativen) Bestimmungen ergibt, die sich (potentiell) endlos fortschreiben kann. Damit schreibt Hegel im Namen ›Pöbel‹ eine Existenz vor, der keine Bestimmungen der Existenz zukom-

men: ›Pöbel‹ ist der Name eines Nichts, eines konkreten Nichts, das sich aus einer endlosen Reihe bestimmter Negationen ergibt. ›Pöbel‹ benennt eine Unbestimmtheit, die in der Hegel'schen Philosophie des Staates emergiert.³⁴³

Dies vermag 1. zu verdeutlichen, dass dem Pöbel eine analoge Position zukommt, wie der leeren Menge in der Mengentheorie. Denn auch der Pöbel lässt sich allein durch eine Reihe von Negationen bestimmen und ist eine Abkürzung für das Nichts (im Politischen), da er sich allein durch diese Reihe an negierten Bestimmungen explizieren lässt. Zugleich ist dieses Nichts aber keine Abstraktion von allen Bestimmungen, sondern ergibt sich allererst als Konkretes im Prozess der Negation der Bestimmungen, durch eine Reihe von negierten Bestimmungen. Die eigentümliche Materie des sittlichen Raumes, die der Pöbel ist, ist damit nichts als ein Name, oder anders: ein Name von Nichts. Deswegen kann er an der Bewegung der bürgerlichen Gesellschaft – der »*Erscheinungswelt* des Sittlichen« (HGPR, S. 338), wie Hegel viel sagend formuliert – hervorgehen und zugleich keine eigene Erscheinung haben. Der Pöbel als Materie des sittlichen Raumes, als das, was ›vor‹ dem Sittlichen gewesen sein wird, lässt sich erst dadurch erschließen, dass sein Name im Sittlichen als Abkürzung einer Reihe von negierten Bestimmungen, als Name von Nichts erscheint. ›Pöbel‹ ist der Name für die eigentümliche Materie des Sittlichen, der keine Bestimmung der Existenz zukommt, und die sich erst mit dem Erscheinen des Namens ›Pöbel‹ im Sittlichen rückwirkend als das erschließen lässt, was schon immer vor dem Sittlichen gewesen sein wird. Damit wird 2. deutlich, inwiefern der Pöbel zwar nur in dieser Erscheinungswelt ›erscheinen‹ kann, aber sein Erscheinen immer ein Verschwinden ist. Denn, was unter dem Namen ›Pöbel‹ erscheint, ist Nichts, eine Reihe von Negationen von Bestimmungen, die keine Bestimmung, nicht mal mehr die der Existenz oder der Erscheinung selbst unnegiert lassen. Zugleich ist das Erscheinen dieses Namens keine bloße Vorstellung, keine Abstraktion, sondern ein konkretes – lokales – Erscheinen des Namens, da es aus einer Reihe von negierten Bestimmungen hervorgeht. ›Pöbel‹ ist der Name einer lokalen Emergenz, eines konkreten Einbruchs, der Materie des sittlichen Raumes in den Raum des Sittlichen. Doch ist dieser Einbruch der Materie – als Materie – ein Einbrechen einer Inkonsistenz in die organisch gegliederte konsistente Ordnung des Staates, das Einbrechen eines Verschwindens, dem kein eigenes Erscheinen zukommt. So bricht an dieser Stelle eine Leere ein, die den Blick auf die reine Vielheit, die extensionale Menge des *vulgus* freigibt. ›Pöbel‹ ist der Hegel'sche Name für die Emergenz einer Unbestimmtheit, die den Staat zersetzt.

³⁴³ Inwiefern Hegel Unrecht hat, den Pöbel weiterhin unter der Logik der Negation zu denken, habe ich an verschiedenen Stellen nachgewiesen, in denen sich gezeigt hat, dass der Pöbel ein Problem der Kategorisierung darstellt, das sich nicht bloß auf die Seite der Negation verweisen lässt.

Schluss: Hegels Pöbel – Hegels Unmöglichkeit

»Nimm den Kampf auf mit deiner eigenen Armut!«³⁴⁴

»Hier ist es, dass Hegel schwankt. In der Nähe des Felsen, den wir Marxisten, ›Primat der Praxis‹ nennen [...]«³⁴⁵

Im Pöbel begegnet Hegel einer Unmöglichkeit. Diese Unmöglichkeit konfrontiert seine Philosophie des Rechts, die eine Philosophie der Freiheit ist, mit einem Gleichheitsanspruch, dem sie nicht standhalten kann. Die vorangegangenen Untersuchungen haben gezeigt, dass der Pöbel ein komplexes Problem benennt, das nicht zufällig in Hegels Philosophie des objektiven Geistes aufscheint, in dem, was man traditionell seine politische Philosophie³⁴⁶ nennt. Doch womit ist Hegel im und am Pöbel konfrontiert? Fasst man die Ergebnisse zusammen, kann man sagen, dass Hegels Antwort deutlich ist: Der Pöbel bezeichnet die absolute Negation aller Bestimmungen. Seine Gesinnung gleicht dem negativen Verstand, er ist moralisch verkommen, schamlos, böse, arbeitsscheu und ist als eine solche Negation aller notwendig vernünftigen Bestimmungen des freien, tätigen und vernünftigen Subjekts auch in der Sittlichkeit des Staates nichts anderes als eine abstrakte Negation von allen Bestimmungen. Er ist eine abstrakte Negation, eine bloße Partikularität.

Doch, wie gezeigt, ist die Hegel'sche Antwort aufgrund der von ihm selbst entfaltenen Logik ungenügend. Denn er missachtet – ich resümiere selektiv einige Punkte –, dass die Möglichkeit der Emergenz des Pöbels notwendig in seine Konzeption des Staates eingetragen ist, da die Erscheinungswelt des Sittlichen, die bürgerliche Gesellschaft, selbst unabdingbar und unausweichlich ab einem bestimm-

³⁴⁴ Bertolt Brecht, *Thesen für proletarische Literatur*, in: ders., *Werke in fünf Bänden*, Bd. 5, hg. von Werner Mittenzwei, Berlin, Weimar 1981, S. 209–210, hier: S. 210.

³⁴⁵ Badiou, *Théorie du sujet*, S. 37.

³⁴⁶ Vgl. etwa Fleischmann, *La philosophie politique de Hegel*. Eine Problematisierung dieses Begriffs, die sich zwar nicht auf Hegel bezieht, aber für die hier diskutierte Frage instruktiv ist, findet sich in: Alain Badiou, »Gegen die ›politische Philosophie‹«, in: ders., *Über Metapolitik*, S. 15–23.

ten historischen Moment ihrer Entwicklung Armut produziert. Zugleich kann Armut nicht mehr durch eine zusätzliche heilsökonomische Dimension aufgefangen werden, da, wie Hegel an der Reformation deutlich macht, die moderne Gesellschaft überdies dadurch gekennzeichnet ist, dass Armut nicht länger eine Auszeichnung sein kann, sondern zu einem Mangel wird. Hier zeigt sich eine erste Unmöglichkeit: Es ist unmöglich, dass Armut, die Bedingung der Emergenz des Pöbels, nicht hervorgebracht wird. Diese Unmöglichkeit ist die Unmöglichkeit der bürgerlichen Gesellschaft, ihr eigenes Prinzip, ihren eigenen Anspruch, aufrechtzuhalten. Sie zeigt sich an den Armen aber zugleich als weitere Unmöglichkeit. Den Armen wird es unmöglich, dem nachzukommen, von dem Hegel gerade darlegen wollte, dass es allein im Staat möglich ist: seine eigene Freiheit zu realisieren. Hegel begegnet an der Armut einem ersten fundamentalen Problem, einem Problem der Kategorisierung, da er die künstlich durch die bürgerliche Ökonomie produzierte Armut nicht länger als natürlichen Mangel beschreiben kann. Zugleich kann Hegel aber dieses so produzierte Vergehen gegen das eigene Prinzip nicht als Unrecht anerkennen. Ansonsten wäre die Erscheinungswelt des Sittlichen ein Unrechtszusammenhang. Doch stellt sich dieses Problem der Kategorisierung erst mit der Emergenz des Pöbels. Denn emergiert er aufgrund einer genuin subjektiven Operation, die Hegel als Gesinnung beschreibt, dann erscheint mit ihm die Inanspruchnahme eines Rechts, das die in der Armut erfahrene Unmöglichkeit als Unrecht zu klassifizieren erlaubt und gegen das bestehende Recht ein wahrhaft für alle geltendes Recht anführt.

Hegel begegnet einer Unmöglichkeit der Kategorisierung, da er das vom Pöbel beanspruchte *Un-Recht* auf Gleichheit und Gerechtigkeit nicht als bloßen partikularen Anspruch abtun kann. Hegel markiert also eine Stelle, an welcher sich ein für ihn unmöglicher Anspruch auf eine Gleichheit aller Beliebigen, der nicht länger an die Bewegungsgesetze des Staates und der bürgerlichen Gesellschaft gebunden ist, erhebt. Der Pöbel stellt ihn vor die Unmöglichkeit der Kategorisierung dieses Anspruchs. Obwohl der Pöbel sich aufgrund einer radikal kontingenten und rein subjektiven Operation selbst hervorbringt, ist er damit nicht, was Hegel konstant versucht, aus ihm zu machen: Er ist nicht nur eine bloße Partikularität. Durch die notwendig produzierte Bedingung der Möglichkeit des Pöbels ergibt sich die Einsicht in das, was ich die *Logik der doppelten Latenz* genannt habe. Jeder Beliebige im Staat ist latent arm und damit latent Pöbel. Der Pöbel ist daher nicht bloß eine Partikularität, sondern als Partikularität enthält er latent diese universale Dimension. Durch die *Logik der doppelten Latenz* wird ein Primat der Gleichheit vor der Freiheit deutlich: Dass jeder Beliebige latent Pöbel ist, ist die Formel, die diese unmögliche Gleichheit angibt. Dies ist zugleich eine Einsicht, in das, was logisch ›vor‹ der organischen Gliederung des Staates liegt, und was ich die Materie (an und für sich) des sittlichen Raums genannt habe.

Was bedeutet nun diese Einsicht in die Gleichheit ›vor‹ dem Staat? Hegel markiert zunächst durch die notwendige Produktion der Armut eine Stelle, an der,

sobald es zur Emergenz des Pöbels – als *körperlosem Organ* – kommt, ein anderer Begriff von Gleichheit als der Hegel'sche denkbar wird. Zugleich ist es diese notwendig im Staat vorhandene strukturelle Stelle, an welcher das Scheitern des Hegel'schen Anspruchs auf Gerechtigkeit und Gleichheit am deutlichsten hervortritt. Denn sucht Hegel den Staat so zu entwickeln, dass es in ihm einerseits jedem Subjekt zukommt, tätig die Verwirklichung seiner eigenen Freiheit zu besorgen und diese Verwirklichung *für alle* durch das allen zukommende Recht und die staatlichen Institutionen gesichert werden soll, dann zeigt sich an der Unmöglichkeit, die eigene Freiheit zu verwirklichen, an den Armen, dass das Erscheinen des Staates – in der ihm eigenen Erscheinungswelt, der bürgerlichen Gesellschaft – notwendig die Suspension von Gerechtigkeit und Gleichheit produziert. Dass der Pöbel nicht überall emergieren kann, sondern allein an den Armen, bedeutet, dass Hegel in seiner *Rechtsphilosophie* den Ort markiert hat, an dem ein Ruf nach einer anderen, einer fundamentalen Gleichheit als der staatlichen (Gesinnungs-) Gleichheit, nach einer anderen Konzeption der Gerechtigkeit als der, an welcher der Staat scheitert, ja mehr noch: nach einer Aufhebung des Hegel'schen Staates laut werden kann. Ein solcher Ruf vermag allein an der objektiven Unmöglichkeit (seine Freiheit zu verwirklichen) zu emergieren, jedoch ist er ein subjektiver, subjektivierter Ruf, und es sind nicht die Armen, die rufen, sondern es ist der Pöbel, der empört den Staat anklagt.

Hegel markiert durch die genaue Darlegung der notwendigen Produktion der Bedingung der Emergenz des Pöbels diejenige Stelle, an welcher ein Denken der Veränderung seinen Platz finden kann, das nicht dem Modell der Veränderungen entspricht, auf dem die Hegel'sche Konzeption des Staates beruht. Dass Hegels Philosophie des Rechts als Philosophie der Freiheit zugleich eine ›politische Philosophie‹, die Philosophie des objektiven Geistes, ist, bedeutet in diesem Kontext, dass der Pöbel eine Grenze, eine Limitierung dieser ›politischen Philosophie‹ des Staates bezeichnet. Ist für Hegel der freie Wille das Atom, aus dem sich das politische Universum des Staates zusammensetzt, dann ist der Wille, der sich am Pöbel feststellen lässt, das Atom einer anderen Politik; einer Politik, die notwendig nicht die Hegel'sche Politik des Staates sein kann. Der ›Pöbel‹ markiert so in Hegel die Unmöglichkeit einer (anderen) Politik, die nicht auf dem freien Willen gründet. Vielmehr setzt diese mit der Einsicht an, die notwendig mit der Emergenz des Pöbels verbunden ist: mit der Einsicht in die Gleichheit aller Beliebigen. Wenn der Pöbel ein fundamentales Kategorisierungs- und Lokalisierungsproblem des politischen Denkens Hegels bezeichnet, für das es keine Lösung weiß, und an dem es schließlich scheitert, stellt sich die Frage, ob es sich noch in deren Grundkategorie fassen lässt: der des freien Willens. Dass die Hegel'sche Philosophie des Rechts eine Philosophie des *freien* Willens und seiner Realisierung ist, zeigt sich darin, dass der Wille, der dem Pöbel entspricht – ein Wille, dem die Freiheit abgeht – in ihr keinen anderen Ort als den des unfreien Willens hat. Denn der Pöbel hat keinen freien, sondern einen Willen, der Unmögliches, ein *Un-Recht* auf Gleichheit, will

und dies nur wollen kann, da er bereits immer determiniert ist von der materiellen, äußerlichen Bedingung seiner eigenen Möglichkeit (Armut). Der Wille des Pöbels richtet sich zudem nur auf ihn selbst, jedoch ist er durch seine Bestimmungslosigkeit als Partikularität zugleich latent universal. Der Wille des Pöbels ist ein Wille, der abgetrennt ist von der Freiheit, die allein in der Art und Weise auftaucht, in der der Pöbel sich auf seine eigene Bedingtheit bezieht. Bedingte Willen sind aber aus Hegelscher Perspektive Willen, die nicht frei sind und deswegen ihrem eigenen Begriff widersprechen. Der Wille des Pöbels ist für Hegel ein unfreier und deswegen ein unmöglicher Wille, da er nicht die Freiheit, sondern die Gleichheit will. Der Wille des Pöbels ist ein unmöglicher Wille, der Unmögliches will.

Was zeigt sich nun im Hegel'schen Scheitern am Problem des Pöbels? Zwei Dinge sind entscheidend: 1. der Pöbel markiert innerhalb der Hegel'schen Philosophie ein Problem der Kategorisierung, das sich weder gemäß der Hegel'schen Logik lösen lässt, noch in dieser Logik einen klar designierten Platz hat. 2. bedeutet dies, dass sich in der Hegel'schen Philosophie des objektiven Geistes ein Problem der Ununterscheidbarkeit stellt, das auf einen anderen Begriff der Unbestimmtheit verweist, der nicht länger den Hegel'schen Bestimmungen der Unbestimmtheit untersteht. Man kann sich diesen Punkten nähern, indem man sich vor dem Hintergrund der Untersuchung zwei Momente vergegenwärtigt, die im Pöbel zusammenfallen: die Universalität oder Allgemeinheit und die Latenz. Der Pöbel ist als Partikularität universal, in der Art und Weise allgemein, dass zwar jeder Beliebige im Staat Pöbel ist, dies aber nur auf latente, rein potentielle Weise. Der Pöbel markiert also eine latente, potentielle Universalität, die jeden Beliebigen inkludiert, da er das bezeichnet, was sich allererst durch die Strukturen des Staates erschließen lässt, aber zugleich auf das verweist, was ›vor‹ dem Staat gelegen haben wird. Er markiert daher den strukturellen Ort in der ›politischen Philosophie‹ Hegels, an dem seine Philosophie mit der Politik auf eine Weise konfrontiert ist, dass sie nicht länger in die philosophischen Kategorien der Politik passt. Die Logik der Politik, die hier denkbar wird, geht vom Primat der Gleichheit und nicht von dem der Freiheit aus. Doch eine solche Politik muss Hegel notwendigerweise unmöglich scheinen. Was Hegel als absolute Negation aller Bestimmungen unter dem Namen ›Pöbel‹ markiert, ist der Ort, an dem eine Gleichheit denkbar wird, die die Gleichheit des Hegel'schen Begriffs des Staates übersteigt, und ein Denken der Veränderung denkbar macht, das sich nicht mehr in Hegel'schen Kategorien der Veränderung fassen lässt. Denn die Veränderung, die Hegel am Pöbel markiert, beginnt weder mit einer angelegten Möglichkeit noch mit einer Wirklichkeit habenden Möglichkeit, sondern sie geht von der Unmöglichkeit aus. Man kann sagen, dass die Hegel'sche Philosophie im Namen ›Pöbel‹ mit der Logik einer (anderen) Politik konfrontiert ist, die den philosophischen Rahmen ihrer Beschreibung sprengt. Denn sie erfordert ein neues Denken der Gleichheit, einer Gleichheit, die zugleich keine des Rechts und keine des Staates mehr sein kann, und sie erfordert ein neues Denken der Veränderung, das die Kategorie des Möglichen suspendiert, da es an der Stelle

der Unmöglichkeit beginnt. Die Logik einer solchen Politik ist irreduzibel auf die Logik der Philosophie, die die Politik mit der Logik vernäht.

Obwohl der Pöbel Hegel nur als eine Partikularität erscheint, die er als vollkommene Negation aller Bestimmungen zu denken sucht, besteht Hegels Größe darin, unter dem Namen ›Pöbel‹ den Ort markiert zu haben, von dem aus sich die Denkbarkeit einer anderen Politik, einer Politik der Gleichheit und der Unmöglichkeit, ergibt. Diese wird Recht und Staat nicht beachten, in keiner ihrer Handlungen und Organisationsformen. Zugleich erfordert dies eine Transformation der Philosophie – deswegen wird Marx ›vom Pöbel‹ ausgehen, um der Logik der Politik gerecht zu werden, deren Weg ›vom Pöbel zum Proletariat‹ führt. Was bei Hegel als Unbestimmtheit, als absolute Negation der Bestimmungen erscheint, ist das Einbrechen einer anderen Denkbarkeit der Politik in die Philosophie.

Ausblick: Anmerkungen zum Angelo-Humanismus und zur Proletariatskonzeption des frühen Marx

»Es versteht sich übrigens von selbst, daß alle Staatsformen zu ihrer Wahrheit die Demokratie haben [...].«
(MKHR, S. 232)

»Man könnte auch sagen, daß die Demokratie als philosophische Kategorie das ist, was die *Gleichheit präsentiert*. Oder auch was bewirkt, daß als politische Benennungen oder als Kategorien der Politik keine Prädikate zirkulieren können, die sich in formalem Widerspruch mit der Gleichheitsidee befinden.«³⁴⁷

Der frühe Marx kennt den Pöbel.³⁴⁸ Nicht nur weiß er von der Empörung, die ihn konstituiert³⁴⁹, er weiß auch davon, dass die ökonomische Bewegung in ihrer historischen Entfaltung immer notwendig die Bedingung seiner Emergenz hervorbringt. Doch der frühe Marx ist weniger ein Denker des Pöbels, er ist ein Denker des Proletariats. Wie gelangt man vom Pöbel zum Proletariat? Zunächst lässt sich ein Element aufnehmen, das bereits in der Diskussion des Pöbelwillens und der

³⁴⁷ Badiou, *Über Metapolitik*, S. 106.

³⁴⁸ Ich werde meine Lektüre an den Texten bis 1844 entwickeln. Überdies stehen die Schlussbemerkungen dieser Arbeit in einem doppelten Verhältnis zu Thesen Louis Althusser: Einerseits teilen sie den Gedanken bezüglich der Marx'schen ökonomisch-philosophischen Manuskripte, dass man »eines Tages ins Detail gehen muss und diesem Text eine ›Wort für Wort‹ vorgehende Erläuterung« geben muss. Vgl. Louis Althusser, *Pour Marx*, Paris 1996, S. 159 (in der deutschen Übersetzung nicht enthalten; Übersetzung F.R.). Andererseits teilen sie die These, dass die »Kritik der hegelschen Staatsphilosophie: [...] nur im Zusammenhang mit der Feuerbach'schen Philosophie verständlich« sind, nicht. Althusser, *Für Marx*, S. 45. Vielmehr möchte ich behaupten, dass sich die Texte des frühen Marx vor dem Hintergrund der Hegel'schen Pöbelproblematik verstehen lassen.

³⁴⁹ Marx/Engels, *Die heilige Familie*, S. 37.

Pöbelgesinnung eine Rolle gespielt hat. Der Hegel'sche Pöbel emergiert an einem Punkt der Unmöglichkeit, seine Freiheit zu verwirklichen, an der Armut. Denn »der Armut [wird] es unmöglich [...], etwas vor sich zu bringen.«³⁵⁰ Seine Emergenz an dieser Unmöglichkeit bedeutet, dass der Pöbel diese objektiv gegebene, äußerliche, Unmöglichkeit als eine solche erkennt und von ihr aus die unmögliche Forderung eines *Un-Rechts* auf Gleichheit lanciert, die aufgrund der *Logik der doppelten Latenz* jeden Beliebigen einschließt. Nun setzt Marx, so möchte ich behaupten, genau an diesem Punkt mit seiner Bestimmung des Proletariats an.³⁵¹ Das Marx'sche Proletariat »confronts [...] society with its own impossibility.«³⁵² Der Weg führt, so die These, vom Pöbel zum Proletariat, da man zeigen kann, dass das Proletariat alle Charakteristika des Pöbels enthält, die aufgezeigt wurden. Marx reagiert damit auf das Einbrechen der Politik in die Philosophie und auf die Möglichkeit, eine Veränderung zu denken, die nicht den bereitstehenden (dialektischen) Kategorien der Veränderung entspricht und deren Ausgangspunkt Hegel als absolute Negation aller Bestimmung zu fassen sucht. Um diese These zu spezifizieren bedarf es zweierlei: 1. eines Nachweises, dass das Proletariat beim frühen Marx in einer Weise gedacht wird, die zulässt, eine konsistente Beziehung zum Hegel'schen Pöbel herzustellen und 2. einer Antwort auf die Frage, ob bei Marx das Einbrechen der Materie des sittlichen Raums in den strukturierten sittlich-staatlichen Raum vor allem als ein Aussetzen der Struktur des Sittlichen und der Suspension jeder Handlung und Organisation gedacht ist, oder ob bei Marx dieser Einbruch der Inkonsistenz in die konsistente Struktur des Sittlichen als ein erstes Moment zu begreifen ist, das in der Folge durch eine Handlung, einen Akt, zu einer Konversion der Unmöglichkeit in eine vorher nicht da gewesene Möglichkeit führt und in der Folge weitere derartige Konversionen erlaubt. Es geht also um die Frage, wie sich die angegebene Formel des Übergangs »vom Pöbel zum Proletariat (und zurück)« in den Texten des frühen Marx bewahrheiten lässt. Auf diese Weise wird sich zeigen lassen, wie man die Differenz zwischen Marx und Hegel, zwischen Proletariat und Pöbel zu verstehen hat. Wie bestimmt der frühe Marx das Proletariat?

Die wohl berühmteste und ausführlichste Stelle dazu, findet sich, nicht zufällig, in Marx' Einleitung zur Kritik der Hegel'schen Rechtsphilosophie von 1843/44. Das Proletariat ist die Bildung

»einer Klasse der bürgerlichen Gesellschaft, welche keine Klasse der bürgerlichen Gesellschaft ist, eines Standes, welcher die Auflösung aller Stände ist, einer Sphäre,

³⁵⁰ Hegel, *Jenaer Realphilosophie. Vorlesungsmanuskripte zur Philosophie der Natur und des Geistes von 1805–1806*, S. 232.

³⁵¹ Nicht zufällig bestimmt Marx etwa das Zentralmedium der ökonomischen Bewegung, das Geld, als »Verbrüderung der Unmöglichkeiten [...]«. MÖPM, S. 567.

³⁵² Stathis Kouvelakis, *Philosophy and Revolution. From Kant to Marx*, London, New York 2003, S. 331.

welcher einen universellen Charakter durch ihre universellen Leiden besitzt, und kein *besondres Recht* in Anspruch nimmt, weil kein *besondres Unrecht*, sondern das *Unrecht schlechthin* an ihr verübt wird, welche nicht mehr auf einen *historischen*, sondern nur noch auf den *menschlichen* Titel provozieren kann, [...] einer Sphäre endlich, welche sich nicht emanzipieren kann, ohne sich von allen übrigen Sphären der bürgerlichen Gesellschaft und damit allen übrigen Sphären der Gesellschaft zu emanzipieren, welche mit einem Wort der *völlige Verlust* des Menschen ist, also nur durch die *völlige Wiedergewinnung des Menschen* sich selbst gewinnen kann. Diese Auflösung der Gesellschaft als ein besonderer Stand ist das *Proletariat*. Das Proletariat beginnt erst durch die hereinbrechende industrielle Bewegung für Deutschland zu werden, denn nicht die *naturwüchsig entstandne*, sondern die *künstlich produzierte* Armut, nicht die mechanisch durch die Schwere der Gesellschaft niedergedrückte, sondern die aus ihrer *akuten Auflösung* [...] hervorgehende Menschenmasse bildet das Proletariat [...]. Wenn das Proletariat die *Auflösung der bisherigen Weltordnung* verkündet, so spricht es nur das *Geheimnis seines eignen Daseins* aus, denn es ist die *faktische* Auflösung dieser Weltordnung.« (MKHR, S. 390)

Man kann die historische Spezifität des Pöbelproblems wieder erkennen – in der künstlich produzierten Armut. Man kann das *Un-Recht* auf Gleichheit und Gerechtigkeit, das der Pöbel in Anspruch nimmt, wieder erkennen – im Unrecht schlechthin. Man kann die Auflösung der Bestimmungen, die in die Struktur eines Gemeinwesens einbricht – als faktische Auflösung der Weltordnung – wieder erkennen und man kann schließlich die konstitutive Unbestimmtheit des Pöbels wieder erkennen – im völligen Verlust des Menschen.³⁵³ Auch Marx diagnostiziert, dass die bürgerliche Gesellschaft ab einem bestimmten historischen Punkt ihrer Entwicklung konstant die Bedingungen produziert, die eine Emergenz des Proletariats denkbar werden lassen. Dabei ist das Proletariat wie der Hegel'sche Pöbel durch eine vollkommene »Entwesung« (MÖPM, S. 562) bestimmt. Auch das Proletariat ist eine Partikularität, die zugleich unmittelbar universal ist, da ihre Emergenz die Einsicht in die *Logik der doppelten Latenz* hervorbringt, und aufweist, dass jeder Beliebige in der bürgerlichen Gesellschaft und im Staat latent Proletarier ist.

Auch Marx beschreibt nicht allein die strukturell notwendig vorhandene Bedingung der Emergenz der Materie des Sittlichen, sondern er unterscheidet – wie Hegel – diese Bedingung (Armut, Arbeiterklasse) von der Emergenz (Pöbel, Prole-

³⁵³ Marx bezeichnet diesen Verlust an anderer Stelle als den sich »ganz abhanden gekommene[n] Mensch[en]« oder als die »absolute Armut [...]«. Vgl. MÖPM, S. 523 und S. 540. In der *heiligen Familie* findet sich selbst noch die beim Pöbel angezeigte Bestimmung der Inexistenz wieder, wenn Marx schreibt: »Da aber Nichthaben nicht bloß eine Kategorie, sondern eine ganz trostlose Wirklichkeit ist, da der Mensch, der nichts hat, heutzutage nichts ist, da er von der Existenz überhaupt [...] abgeschnitten ist [...] scheint das Nichthaben durchaus berechtigt, als höchster Gegenstand des Nachdenken für Proudhon dazustehen.« Marx/Engels, *Die heilige Familie*, S. 44.

ariat). Deswegen ist das Proletariat auch eine Klasse, die keine Klasse ist und konstitutiv unterschieden von der Arbeiterklasse.³⁵⁴ Denn die Arbeiterklasse fällt – wie die Hegel'sche Armut – noch unter die sozioökonomischen Determinanten der Gesellschaft und stellt kein Problem der Kategorisierung dar. Marx macht damit deutlich, dass man das Proletariat weder als *creatio ex nihilo* verstehen kann³⁵⁵, da es immer an die Bedingung seiner Emergenz gebunden bleibt, noch als vollkommen notwendiges Resultat der geschichtlichen Bewegung verstehen muss. Wie Marx explizit bemerkt, ist die Idee der steten geschichtlichen Entwicklung, die in dem Prozess ihrer Entfaltung eine emanzipatorische Umwälzung hervorbringen würde, schlicht unsinnig: »Die Kategorie des *allmählichen* Übergangs ist erstens historisch falsch, und zweitens erklärt sie nichts.« (MKH, S. 259) Die Emergenz des Proletariats ist nicht aus den Kategorien der geschichtlichen Kategorien – dem allmählichen Übergang³⁵⁶ – abzuleiten. Vielmehr gilt, dass man die Differenz zwischen der geschichtlichen Genese der Bedingung der Emergenz – »[d]ie Revolutionen bedürfen nämlich eines passiven Elements, einer *materiellen* Grundlage« (MKHR, S. 386) – und der Emergenz des Proletariats – der Emergenz der »*Wahrheit des Diesseits*« (MKHR, S. 379) – zu denken hat. Wie Michael Löwy zu Recht bemerkt: »The conditions for the self-emancipation to emerge can be either conjunctural [...] or structural [...]. It is the historical coincidence of these two orders that transform it into an idea-force of the broad masses of people.«³⁵⁷

Damit ergibt sich eine weitere Einsicht, wenn man die Hegel'sche Unterscheidung von Luxus-Pöbel und Armuts-Pöbel erinnert. Denn nimmt Marx in seiner Konzeption des Proletariats Bestimmungen des Pöbels auf, handelt es sich augenscheinlich bei diesem Pöbel um den armen Pöbel. Wenn aber Marx die Stelle, die

³⁵⁴ Diesen Unterschied hat ein Großteil der marxistischen Tradition verwischt. So vermerkt Badiou zu Recht über diese Form des ›Vulgär-Marxismus: «[...] er dachte die Arbeiterklasse als Klasse der Arbeiter. [...] Dies verhinderte nicht, dass das Wissen (und – Paradox – das marxistische Wissen selbst) immer noch der Ansicht sein konnte, dass ›die Arbeiter‹ unter eine Determinante der (soziologischen oder ökonomischen) Enzyklopädie fielen [...]» (BASE, S. 376). Deutlich artikuliert findet sich dies auch in einer Debatte zwischen Laclau und Žižek, in der Laclau, zunächst Žižek zitierend und anschließend kommentierend, bemerkt: »Marx distinguishes between working class and proletariat: the working class effectively is a particular social group, while the proletariat designates a subjective position [...].« Now, to start with, Marx *never* made such a distinction.« Ernesto Laclau, »Why constructing a People is the Main Task of Radical Politics«, in: *Critical Inquiry* 32 (Summer 2006), S. 646–680, hier: S. 659 f. Das Zitat Žižeks stammt aus: Slavoj Žižek, *Against the Populist Temptation*, in: *Critical Inquiry* 32 (Summer 2006), S. 551–574.

³⁵⁵ Dies gibt an, warum Marx jede Form anarchistischer Politik ablehnt. Denn der Akteur, das Subjekt, der emanzipatorischen Umwälzung lässt sich nicht an-archisch verstehen.

³⁵⁶ Marx kritisiert an dieser Stelle natürlich vor allem eine falsche Beschreibung der geschichtlichen Entwicklung. Dass meine Lesart dennoch valide ist, werden die folgenden Bemerkungen verdeutlichen, da das Proletariat erst in die bürgerliche Ordnung einbrechen kann, wenn zu der notwendig produzierten Bedingung eine kontingente subjektive Operation, ein subjektiver Eingriff, hinzukommt.

³⁵⁷ Michael Löwy, *The Theory of Revolution in the Young Marx*, Chicago 2005, S. 16.

der Name ›Pöbel‹ bei Hegel bezeichnet, mit dem Namen ›Proletariat‹ beschreibt, was wird dann aus dem Luxus-Pöbel? Sobald das ›Proletariat‹ an der Stelle des Hegel'schen Pöbels erscheint, wird deutlich, dass der Luxus-Pöbel der wahre Pöbel ist. Man kann erneut sehen, dass allein am armen und nicht am reichen Pöbel ein Kategorisierungsproblem aufscheint. Indem der arme Pöbel bei Marx Proletariat wird, gibt er den Blick darauf frei, dass in der bürgerlichen Gesellschaft und im Staat immer nur ein wahrer Pöbel gewesen sein wird: der reiche, der Luxus-Pöbel, der Kapitalist. Bei diesem beweisen die Hegel'schen Urteile absolute Treffsicherheit: Er ist moralisch böse, d.h. korrupt, ein bloß negativer Verstand, der das sittliche Gemeinwesen ausschließlich vom Standpunkt der Privatinteressen betrachtet. Mit Marx kann man auf die Frage nach dem wirklichen Pöbel, für den Hegels Analysen zutreffen, eine klare Antwort geben: Es ist der Luxus-Pöbel.

Doch um zu der Unterscheidung von Bedingung der Emergenz und Emergenz selbst zurückzukehren, ist es notwendig zu fragen, wie sich ›der völlige Verlust des Menschen‹, der das Proletariat auszeichnet, verstehen lässt. Dazu werde ich kurz auf das theoretische Instrumentarium eingehen, das Marx anbietet, um die Genese dieses völligen Verlusts zu denken: die Theorie der Entfremdung. Dabei möchte ich einen selektiven Zugang wählen und mich allein der Frage zuwenden, wie die Theorie der Entfremdung grundsätzlich zu situieren ist, genauer: ob die Entfremdung einen historisch kontingenten oder notwendigen Zusammenhang beschreibt. Man findet beim frühen Jacques Rancière eine treffende Antwort auf diese Frage:

»Nun stellt sich das Problem des *Ursprungs* der Entfremdung der Arbeit: entweder ist die Entfremdung ein Unfall und dann sind wir auf eine Problematik des Ursprungs der schlechten Geschichte verwiesen, die mit jener der Philosophie der Aufklärung vergleichbar ist, oder die Entfremdung ist ein notwendiger Prozess, der der Entwicklung der Menschheit inhärent ist. Es ist diese zweite Lösung, die von Marx im dritten Manuskript [der ökonomisch-philosophischen Manuskripte, F.R.] gewählt wird, in dem die Entfremdung des Wesens als Bedingung der Verwirklichung einer menschlichen Welt erscheinen wird.«³⁵⁸

Die Entfremdung ist eine geschichtlich notwendige Bedingung. Es muss zur vollständigen ›Entwesung‹ des Menschen kommen, damit es zur Konstitution einer wirklich menschlichen Welt kommen kann. Wie lässt sich diese Notwendigkeit der Entfremdung verstehen? Der Mensch muss allererst in der Entwicklung des ökonomisch-historischen Prozesses sein ganzes Wesen entäußern, um ganz Mensch werden zu können. Das bedeutet, dass alle Bestimmungen des Wesens des Menschen

³⁵⁸ Jacques Rancière, »Le concept critique et la critique de l'économie politique des ›Manuscrits de 1844‹ au ›Capital‹«, in: Louis Althusser, Étienne Balibar, Roger Establet, Pierre Macherey, Jacques Rancière, *Lire le Capital*, Paris 1996, S. 81–199, hier: S. 104. Übersetzung F.R.

in diesem geschichtlichen Prozess externalisiert werden und ausschließlich den vom Menschen produzierten Dingen zukommen, um eine wahrhaftige Wesensbestimmung des Menschen denken zu können.

Für Marx ist notwendig, dass dem Wesen des Menschen keine Bestimmungen, keine Attribute zukommen, da jede dem Wesen *eigene* Bestimmung verhindern würde, dass er »universell produziert« (MÖPM, S. 517) – und nur diese Produktion, wie Marx festhält, ist wirklich menschlich. Dieser geschichtliche Prozess, der das Wesen des Menschen von allen Bestimmungen entleert, ist notwendig, um nicht beständig in die Partikularisierung des Allgemeinen zurückzufallen, d.h. um nicht beständig die Universalität der menschlichen Produktion auf das dem Wesen *Eigene* zu beschränken. Eine Universalität oder Allgemeinheit die von Wesensbestimmungen abhängt, ist keine wahrhaftige Universalität, so kann man die Marx'sche Notwendigkeit der Entfremdung verstehen. Das menschliche Wesen als ein Wesen mit ihm eigenen Bestimmungen zu denken, bedeutet, das Wesen selbst als Eigentümer (seiner Bestimmungen) zu verstehen. Um folglich den Eintrag einer Logik des (Privat-)Eigentums – die selbst in ihrer weit reichenden Fassung bei Hegel nicht verhindern kann, dass es möglich ist, aus dem Recht zu fallen – in der Wesensbestimmung des Menschen zu durchbrechen und eine wirkliche, uneingeschränkte universale Gleichheit aller Beliebigen zu denken, muss das Wesen des Menschen als bestimmungsloses gedacht werden. Die Theorie der Entfremdung findet damit ihren systematischen Ort in Marx' Versuch, einen wahrhaften, uneingeschränkten (politischen) Universalismus – einen anderen Humanismus³⁵⁹ – zu denken. Vom Anspruch einen solchen Begriff der Universalität, der universellen Gleichheit, zu denken – und damit »[d]ie Gleichheit als *Grund* des Kommunismus« (MÖPM, S. 553) keinem partikularen Attribut geschuldet ist –, ergibt sich die Denknöwendigkeit der vollständigen Entfremdung, des völligen Verlusts des Menschen. Der Mensch muss zum »Unwesen« (MÖPM, S. 531) werden. Das bedeutet: Weder besitzt der Mensch ein Wesen, noch besitzt er einfach kein Wesen, sondern er ist ein *Un-Wesen*, was seine konstitutive Unbestimmtheit auszeichnet. Man kann sich hier hilfreich an die Unterscheidung der drei Urteilsformen in Kants *Kritik der reinen Vernunft* erinnern³⁶⁰: Das positive Urteil schreibt einem Subjekt ein Attribut zu (»X ist tot«); das negative negiert diese Attribution (»X ist nicht tot«), was dazu führt, dass dieses Urteil in ein positives umkehrbar wird (»X ist nicht tot, d.h. X lebt«). Das unendliche Urteil nun schreibt einem Subjekt ein

³⁵⁹ Vgl. dazu auch meine Ausführungen in: Frank Ruda, »Humanism Reconsidered, or: Live living Life«, in: *Filozofski vestnik. What is it to live?* XX/2 (2009), S. 175–196. Und Lorenzo Chiasa freundschaftliche und zugleich kritische Bemerkungen zu diesen in: Lorenzo Chiasa, *The Body of the Structural Dialectic, or, the Partisan and the ›Human Animal*, unveröffentlichtes Typoskript.

³⁶⁰ Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, in: ders., *Werke in sechs Bänden*, Bd. 2, hg. von Wilhelm Weischedel, Darmstadt 1956, S. 112–113. Ich übernehme dieses Argument von Žižek. Vgl. dazu u.a.: Žižek, *Die politische Suspension*, S. 49.

Non-Attribut zu (»X ist untot, d.h. weder lebt X, noch ist X tot«). Damit unterminiert das unendliche Urteil die vorgegebenen Möglichkeiten der Unterscheidung. Jedoch ist die Einsicht in die konstitutive Bestimmungslosigkeit des Menschen, in das *Un-Wesen* des Menschen erst mit der Emergenz des ›Proletariats‹ gegeben. Denn mit ihr ist die Einsicht, gemäß der *Logik der doppelten Latenz*, verbunden, dass der Mensch bereits immer ein *Un-Wesen* gewesen sein wird. Es gibt keine Substanz, die ihm zu Eigen gewesen sein wird; kein (bestimmtes und bestimmendes) Eigentum, das ihn als Menschen wesentlich zum Menschen gemacht haben wird. Sucht man die Gleichheit des Menschen auf einer Bestimmung seines Wesens zu gründen, ist damit bereits die Universalität des Menschen verloren und die Rede von wirklicher Gleichheit kann nur zu einer »Phrase« (MÖPM, S. 554) verkommen.

Dies bedeutet in der Folge nicht, wie oftmals behauptet, dass Marx auf eine Entfremdung hofft, mit der er die Rückkehr in einen menschlich-»paradiesische[n] Urzustand« (MÖPM, S. 552) vor der Entfremdung verbinden würde, den er zugleich vehement bei den Theoretikern der Nationalökonomie kritisiert. Vielmehr ist die vollkommene »Entwesung« des Menschen die Bedingung dafür, dass das Proletariat, sobald es an der materiellen Bedingung (der Armut, der Arbeiterklasse) emergiert, unmittelbar eine Dimension der Universalität enthält, die *für jeden* Beliebigen da ist. Zeichnet den Menschen deswegen eine Universalität aus, da sein Wesen an keine Bestimmung gebunden ist, dann kann diese Universalität doch zugleich nur wirklich universal sein, wenn sie in einen Prozess universaler Produktion übergeht. Ausgehend von der Emergenz des Proletariats und der mit ihm verbundenen Einsicht, kann nicht einfach in dieser Unterbrechung der Strukturen der bürgerlichen Gesellschaft und des Staates verharret werden, sondern die Unterbrechung muss in den Prozess einer Neuorganisation des Bestehenden führen, der der Universalität des Menschen gerecht wird. Das Ereignis des ›Erscheinens‹ des Proletariats muss als eine Inauguration eines Prozesses verstanden werden, in dem ein, jeden Beliebigen (prinzipiell) einschließendes, (kollektives) Subjekt zur universellen Produktion kommt.

Macht sich bei Hegel der Pöbel von selbst, wie kommt es bei Marx zur Emergenz des Proletariats und wie zum Prozess der universellen Produktion? Marx' Antwort ist: Es bedarf einer »wirkliche[n] kommunistische[n] Aktion.« (MÖPM, S. 553) Die wirklich kommunistische Aktion benennt einen ereignishaften Einbruch in die Strukturen der geschichtlich-gesellschaftlichen Dynamik, der die eigentümliche »Universalität des Menschen« (MÖPM, S. 515), die Materie des sittlichen Raums, gemäß der *Logik der doppelten Latenz*, als etwas aufscheinen lässt, was »vor« den Strukturen des Staates und der bürgerlichen Gesellschaft gewesen sein wird. Auf diese Art und Weise wird eine Gleichheit ohne einschränkende Bestimmungen denkbar, die jeden Beliebigen einschließt. Durch das Ereignis einer wirklichen kommunistischen Aktion wird aus der Unmöglichkeit der universalen Produktion unter den gegebenen kapitalistischen Eigentumsbedingungen eine

»unmögliche Möglichkeit«³⁶¹, die ein neues Subjekt, das Proletariat, erscheinen lässt, dem zuvor keine Bestimmungen der Existenz zugekommen sind.³⁶² Die – im Wortsinn – Wirklichkeit der kommunistischen Aktion besteht darin, die gesamte bisherige Geschichte und ihre Gesetze in eine »Vorbereitungs-[...]geschichte« (MÖPM, S. 544) zu verwandeln, indem sie noch die so stabil scheinenden Gesetze der Veränderung verändert.³⁶³ Deutlich sollte sein, dass die wirklich kommunistische Aktion determiniert ist, von der notwendig produzierten Bedingung der Emergenz des Proletariats (der Arbeiterklasse, der Armut). Es handelt sich um eine strikt lokalisierte, ja, lokale, und doch aufgrund der *Logik der doppelten Latenz* unmittelbar universale Aktion. Kommt es aber zu einem ereignishaften Einbrechen einer wirklichen kommunistischen Aktion und bringt diese das Proletariat in die Existenz, dann schließt sich an dieser Stelle die Frage an, wie Marx den Prozess der universalen Produktion denkt. Wie denkt er die universale Produktion, die 1. nur unter den Bedingungen radikaler Entfremdung und der Auflösung aller Wesensbestimmung des Menschen denkbar ist; 2. nur durch eine wirkliche kommunistische Aktion, die in die bestehende geschichtliche Situation einbricht und noch die Gesetze der Veränderung verändert, eingesetzt werden kann und, die schließlich 3. vom Proletariats-Subjekt abhängt, das zunächst den Agenten der kommunistischen Aktion und in der Folge das Subjekt der universellen Produktion angibt? Wie sucht Marx dem Anspruch zu genügen eine Universalität zu denken, die eine Gleichheit aller Beliebigen einsetzt und doch entschieden an die *Produktion* dieser Gleichheit gebunden bleibt?

Die folgenden Ausführungen werden versuchen deutlich zu machen, inwiefern die Marx'sche Proletariatskonzeption von Hegels Pöbelproblem aus lesbar ist, aber zugleich über diese hinausgeht. Denn, was durch die wirkliche kommunistische Aktion eingesetzt wird, ist die prozessuale Entfaltung eines Subjekts, die Marx als »werk tätiges Gattungsleben« (MÖPM, S. 517) bezeichnet. Zunächst verbindet sich damit, dass in dem Prozess eines solchen universell produzierenden Gattungslebens nicht auf »anthropologische Bestimmungen« rekurriert wird. Vielmehr haben in ihm »*ontologische* Wesens-(Natur-)bejahungen« (MÖPM, S. 562) des Menschen statt. Denn in ihm ist »die Brüderlichkeit der Menschen [...] keine Phrase, sondern Wahrheit [...]«. (MÖPM, S. 554) Die universelle Produktion führt also in ihrem Prozess zu ontologischen Wesensbejahungen der (vollständig unbestimmten) Natur des Menschen, welche die Brüderlichkeit, d.h. die Gleichheit aller Beliebigen, als Wahrheit entfalten. Wie kann man diese Formel verstehen? Zunächst kann man festhalten, dass der Prozess der universellen Produktion imma-

³⁶¹ Badiou, *Ist Politik denkbar?*, S. 117.

³⁶² Dass jedes Ereignis zu einem Erscheinen eines bislang Inexistenten führt, findet sich dargelegt in: Badiou, *Logiques des mondes*, S. 371–418.

³⁶³ Man könnte sagen, dass die wirklich kommunistische Aktion das Transzendental der Veränderung der bestehenden bürgerlichen Welt verändert.

nent mit dem verbunden ist, was Marx hier ›Wahrheit‹ nennt und diese zugleich mit einer ontologischen Wesensbejahung zusammenhängt. Universelle Produktion ist so zunächst eine Produktion von Wahrheit, der eine ontologische Dimension zukommt. Sucht man nun diese erste Bestimmung des Prozesses der universellen Produktion mit dem notwendig bestimmungslosen Wesen des Menschen zusammenzubringen, das durch die wirkliche kommunistische Aktion aufscheint, wird eine weitere Konsequenz deutlich: die universelle Produktion, die das Wesen des Menschen bejaht, hat dessen Unbestimmtheit im Prozess der Produktion zu erhalten, da sie ansonsten keine Bejahung des menschlichen Wesens sein könnte. Wie kann man aber eine Produktion denken, die zugleich die konstitutive Unbestimmtheit erhält? Oder anders gefragt: Wenn Marx impliziert, dass sich diese ontologische Wesensbejahung im werktätigen Gattungsleben auf das bezieht, was er den Menschen als »Gattungswesen« (MÖPM, S. 515)³⁶⁴ nennt, wie lässt sich dieses Gattungswesen, das in der universellen Produktion bejaht wird, verstehen? Was ist die genaue Verfahrensweise der universellen Produktion? Ein Beispiel, das Marx anführt, ist hier hilfreich:

»Wie erst die Musik den musikalischen Sinn des Menschen erweckt, wie für das unmusikalische Ohr die schönste Musik *keinen* Sinn hat, [kein] Gegenstand ist, weil mein Gegenstand nur die Bestätigung meiner Wesenskräfte sein kann [...], darum sind die Sinne des gesellschaftlichen Menschen andre Sinne, wie die es ungesellschaftlichen; erst durch den gegenständlich entfalteten Reichtum des menschlichen Wesens wird der Reichtum der subjektiven *menschlichen* Sinnlichkeit, wird ein musikalisches Ohr, ein Auge für die Schönheit der Form, [...] teils ausgebildet, teils erzeugt. Denn [...] die Menschlichkeit der Sinne wird erst durch das Dasein seines Gegenstandes, durch die *vermenschlichte* Natur.« (MÖPM, S. 541)

Liest man diese beispielhafte Erörterung von Marx als Darlegung der Struktur universeller Produktion, werden Dinge deutlicher. Im Prozess universeller Produktion, dem Prozess, der nach der wirklichen kommunistischen Aktion beginnt, bildet das konstitutiv unbestimmte menschliche (Kollektiv-)Subjekt »*gesellschaftliche* Organe« (MÖPM, S. 540) aus, die rückwirkend dessen Wesen bestimmen. So bedeutet die Erfindung der Musik eine rückwirkend eintretende Bestimmung des Menschen, der ein musikalisches Ohr gehabt haben wird. Die universelle Produktion ist einerseits eine Produktion von Bestimmungen des menschlichen Wesens, die gegenständlich, wirklich und objektiv werden. Diese Bestimmungen sind objektiv, da sie die Wesenskonstitution des Menschen auf eine Art und Weise verändern, die dessen Wesen für immer transformieren wird. So wird der Mensch etwa mit der Erfin-

³⁶⁴ Meine Lektüre unterscheidet sich, wie deutlich werden sollte, von der Agambens, der den frühen Marx ausgehend von einem aristotelischen Gattungsbegriff zu verstehen sucht. Vgl. Giorgio Agamben, *The Man without Content*, Stanford 1999, S. 68–94.

derung der Musik für immer ein musikalisches Ohr gehabt haben. Dabei verläuft dieser Bestimmungsprozess andererseits in einer ihm eigenen Zeitlichkeit ab. Denn die retroaktive Bestimmung des Menschen im Prozess der universellen Produktion, besser: die Bestimmung dessen, was ein Mensch gewesen sein wird, vermag nicht auf eine vorgängige Wesensbestimmung des Menschen zu rekurrieren, sondern ergibt sich allererst *nachträglich im Prozess* seiner Bestimmung. Daher ist die Zeitlichkeit der universellen Produktion die des *Futur antérieur*.

Die Bestimmung des *Un-Wesens* Mensch ist nicht an eine vorgegebene Möglichkeit des Menschlichen gebunden, die sich in diesem Prozess der Produktion verwirklichen würde, sondern vielmehr schafft dieser Prozess kontinuierlich rückwirkend die Bedingungen der eigenen Möglichkeit.³⁶⁵ Deswegen kann Marx auch behaupten, dass »der Kommunismus [...] nicht als solcher das Ziel der menschlichen Entwicklung« (MÖPM, S. 546) ist, da der durch die kommunistische Aktion eingesetzte Prozess universeller Produktion aufgrund seiner eigenen Logik kein Ziel kennen kann. Geht man nicht davon aus, dass dem Menschen ein bestimmtes Wesen zukommt, welches sich im Prozess der Produktion verwirklicht, sondern vielmehr konstitutiv unbestimmt ist, dann kann der Prozess seiner Bestimmung – die universelle Produktion – keine immanente Grenze, keine inhärente Limitierung kennen, sondern muss – zumindest potentiell – als unendlich gedacht werden. Universelle Produktion kann nicht bedeuten, dass es zur Verwirklichung einer im Menschen angelegten Möglichkeit kommt. Vielmehr verläuft der Prozess der universellen Produktion über eine konstante Konvertierungen dessen, was dem Menschen unmöglich scheint – unmöglich, da ihm keine Bestimmungen dessen zukommen, was ihm möglich ist – in »unmögliche Möglichkeiten«, die darauf verweisen, was dem Menschen möglich gewesen sein wird. Erscheint es vor der Erfindung der Musik unmöglich, dass dem Menschen ein musikalisches Ohr zukommt, so tritt mit der Erfindung der Musik eine Konvertierung dieser Unmöglichkeit in eine Möglichkeit im *Futur antérieur* ein.³⁶⁶ Man kann auch sagen, dass sich das Proletariat als (universelles) Subjekt der universellen Produktion in der potentiellen Unendlichkeit dieses Prozesses beständig selbst rückwirkend als das bestimmt, was es gewesen sein wird.³⁶⁷ Ein stetes »Durchsichselbstsein« (MÖPM, S. 545) in der Hervorbringung der retroaktiven Bestimmungen neuer gesellschaftlicher Organe des eigenen universalen Wesens. Marx denkt, ausgehend von der Emergenz eines

³⁶⁵ Deswegen ist es schlicht falsch, den frühen Marx als Aristoteliker zu lesen.

³⁶⁶ Deswegen besitzt die universelle Produktion in ihrem Verfahren eine Ähnlichkeit zur Hegel'schen Logik der Gewohnheit, die beständig rückwirkend die Konstitution der menschlichen Natur transformiert.

³⁶⁷ Diese Pointierung entgeht Habermas, der zwar feststellt, dass Marx Identität als »erarbeitete Identität« versteht, aber einerseits die Zeitlichkeit dieser Erarbeitung aus dem Blick verliert und sie andererseits nicht auf die Notwendigkeit der Entfremdung und auf die konstitutive Unbestimmtheit des menschlichen Wesens bezieht. Vgl. Jürgen Habermas, *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt a. M. 1997, hier: S. 55.

körperlosen Organs, des Proletariats, durch eine wirkliche kommunistische Aktion, den sich perpetuierenden Prozess der Ausbildung eines kollektiven Körpers, der beständig und potentiell unendlich viele Organe zu diesem Körper hinzuzufügen fähig ist.³⁶⁸ Das Proletariat ist das Subjekt dieses Prozesses der universellen Produktion und was es produziert ist die Universalität, die Marx das Gattungswesen Mensch nennt.

Das bedeutet aber auch, dass es keine Bedingung der Zugehörigkeit geben kann, die reglementierte, wer und wer nicht, an diesem Prozess der universellen Produktion mitarbeiten kann. Vielmehr ist in ihr »ein Moment, worin sie mit der Gesellschaft im allgemeinen fraternisiert [...].« (MKHR, S. 388) Er richtet sich daher wesensmäßig an jeden Beliebigen ohne eine limitierende Bedingung der Zugehörigkeit einzutragen. Marx selbst gibt in einem anderen Kontext ein Bild an, das für die Bestimmung der Verfahrenslogik dieses Prozesses tauglich ist. Denn die Bewegung der universellen Produktion, dessen Subjekt das Proletariat ist, gleicht »einem *salto mortale*, nicht nur über die eignen Schranken« hinweg, »sondern zugleich über die Schranken der modernen Völker [...].« (MKHR, S. 386 f.) Die *salto mortale* Bewegung ermöglicht, dass der Prozess der universellen Produktion keine Schranken und Begrenzungen kennt, sondern vielmehr als universelle Produktion zugleich rückwirkende Produktion des Universalen ist. Schritt für Schritt wird, ohne Regel, ohne Gesetz der Produktion und ohne eine vorgängige wesenhafte Bestimmung, in je singulären geschichtlichen Situationen eine Bestimmung nach der anderen hervorgebracht, die rückwirkend die universale Dimension des Gattungswesens Mensch entfalten. Das Gattungswesen ist konstitutiv unbestimmt, und über die potentielle Unendlichkeit seiner aufeinander folgenden Bestimmungen, die jedes Mal Schritt für Schritt rückwirkend das Wesen selbst transformieren, bleibt es unbestimmt. Denn der Prozess erlaubt nicht ein Gesetz des Verfahrens, eine bestimmte Bedingung der Zugehörigkeit, einen Punkt, an dem die Verwirklichung des Menschen-Möglichen erreicht wäre, anzugeben.

Diese Produktion zeichnet sich vielmehr durch eine immanente Bestimmbarkeit aus. Einerseits ist das Gattungswesen Mensch *bar* aller Bestimmungen. Es ist aller Bestimmungen durch die statthabende Entfremdung entkleidet. Andererseits beschreibt die universelle Produktion, einen Prozess der Produktion, der Schritt für Schritt – in je singulären geschichtlichen Kontexten und Situationen –, und durch das Subjekt dieses Prozesses, durch das Proletariat, angetrieben, Bestimmungen hervorbringt, die das Gattungswesen rückwirkend neu bestimmen. Damit ist aber deutlich, dass diese retroaktiven Bestimmungen einen (potentiell) unendlichen Prozess eröffnen, der über die schrittweise Konvertierung von Unmöglichkeiten in Möglichkeiten operiert und keine je endgültige Bestimmung der Totalität dieses

³⁶⁸ Damit erscheint hier ein Gegenbegriff zum deleuzianischen Begriff des organlosen Körpers auf. Marx entwickelt vielmehr den Begriff eines Körpers mit (potentiell) unendlich vielen Organen. Marx ist kein Deleuzianer.

Prozesses anzugeben fähig wäre. Vielmehr bleibt gerade aufgrund der beständigen Neubestimmungen, die allein die Unmöglichkeiten als Ausgangspunkt haben, die Unbestimmtheit des Gattungswesens Mensch und d.h. dessen Universalität gesichert. Dies besagt, dass das Wesen des Menschen immer ein *Un-Wesen* ist und bleibt, da es aufgrund der internen Unendlichkeit dieses Prozesses zu keiner Substantialisierung einer Bestimmung, zu keiner Verwesentlichung kommen kann. Die universelle Produktion (des Proletariats) und die Produktion des Universellen (des Gattungswesens Mensch) ist und bleibt aus diesem Grund bestimmbar.³⁶⁹ Wird ein solcher Prozess der schrittweisen Entfaltung der Wahrheit des Menschen als dessen beständige ontologische Wesensbejahung durch eine wirkliche kommunistische Aktion inauguriert, so – und nur so – lebt für Marx der Mensch wahrhaft. Allein in einer solchen Entfaltung seines universalen Gattungswesens hat der Mensch ein wahrhaftes »Gattungsleben [...]« (MÖPM, S. 515) Bestimmt Marx die universelle Produktion auch als Gattungsleben, dann weil sie ein Leben bestimmt, das »Leben erzeugende[s] Leben« (MÖPM, S. 516) ist. Was die universelle Produktion des Proletariats erzeugt, ist die universale Dimension des menschlichen Gattungswesens. In dem Prozess der Entfaltung der Wahrheit dieses Gattungswesens zeigt sich das wahre Gattungsleben des Menschen, das jeden Beliebigen einschließt. Der Mensch lebt folglich nur, wenn er an der Entfaltung seiner eigenen Universalität, an seiner ontologischen Wesensbejahung, arbeitet. Da diese Produktion aber beständig rückwirkend die Bestimmungen des eigenen Wesens hervorbringt, bezieht sich das universell produzierende Leben auf sich selbst und erzeugt im Leben beständig Bestimmungen des eigenen Lebens.

Wahrhaftes Gattungsleben bedeutet für Marx eine kollektive universelle Produktion zu denken, die selbst Leben erzeugt. »[D]enn, was ist Leben [anderes] als Tätigkeit« (MÖPM, S. 515) – als universelle Produktion. Wenn wahrhaft zu leben bedeutet universell zu produzieren – d.h. die Universalität des eigenen Wesens zu produzieren –, dann ist Leben = Tätigkeit. Damit ist aber auch gesagt, dass wahrhaftige Tätigkeit, d.h. universelle Produktion, wahrhaftes Leben, d.h. die beständige

³⁶⁹ Eine genauere Ausführung dieser Logik habe ich versucht in: Frank Ruda, »Von der Treue als subtraktiver Institution«, in: Gernot Kamecke/Henning Teschke (Hg.), *Ereignis und Institution*, Tübingen 2008, S. 69–97. Der vermeintliche Einwand, dass Marx in der Unterscheidung von Proletariat und Lumpenproletariat wieder vom Hegel'schen Pöbelproblem, d.h. von den Exkludierten der Exkludierten eingeholt würde, deutet Marx Beschreibung der universellen Produktion im Sinne eines stabilen Begriffs dieser Produktion und verkennt damit genau die Bestimmbarkeit des Prozesses. Vielmehr wiederholt sich im Doppel Proletariat-Lumpenproletariat das Doppel von absolutem Pöbel-Ressentiment-Pöbel, da das Lumpenproletariat sich vor allem durch das selbstsüchtig-partikuläre Interesse auszeichnet, das es zwar in die revolutionäre Bewegung hineinschleudert, wie Marx sagt, aber doch zugleich hoffen lässt, wieder in die bürgerlichen Besitzverhältnisse eingetragen zu werden. Während also das Proletariat in jedem Schritt neu jegliche Stabilität aussetzt, geht das Lumpenproletariat von der Stabilität bürgerlicher Eigentumsordnungen aus und sorgt sich allein um die Restitution dessen, was es verloren hat.

Hervorbringung der eigenen Universalität, ist. Ist wahrhaftes Leben konstitutiv universelles tätiges Leben und bringt es in dieser Tätigkeit Leben hervor, dann kann man schließen, dass das Leben erzeugende Leben ein Leben bezeichnet, das in seiner Tätigkeit konstant auf sich selbst verwiesen ist. Leben ist universelle Tätigkeit und universelle Tätigkeit ist Leben. Setzt man nun diese wechselseitige Bestimmung in den Marx'schen Ausdruck vom ›Leben erzeugenden Leben‹ ein, dann kann man erschließen, was für Marx das Gattungslieben auszeichnet: Das Marx'sche Gattungslieben des Menschen ist *Leben lebendes Leben*.³⁷⁰

Was zeigt sich nun in der Entfaltung dieser Logik der universellen Produktion und der Produktion der Universalität bei Marx für die Frage nach dem Übergang vom Pöbel zum Proletariat? Zunächst ist deutlich, dass Marx die entscheidenden Bestimmungen des Hegel'schen Pöbels aufnimmt. Jedoch wird aus der Hegel'schen Bestimmung des Inhalts der Pöbelgesinnung (Empörung) bei Marx die wirklich kommunistische Aktion. Deren ereignishaftes Auftreten generiert in der Folge einen Prozess der universellen Produktion, der Produktion der Universalität des Gattungswesens Mensch. Die Markierung einer fundamentalen Unbestimmtheit, die an einer notwendig produzierten Bedingung emergiert, teilt Hegel mit Marx. Was Hegel nicht mit Marx teilt, ist das Urteil, dass, allein von der Emergenz der Unbestimmtheit aus, eine fundamentale Transformation denkbar wird, die sich nicht mehr in den gegebenen Kategorien der Veränderung beschreiben lässt, da sie selbst noch die Gesetze der Veränderung verändert. Wenn in Hegels *Rechtsphilosophie* der Name ›Pöbel‹ für die Markierung einer Unbestimmtheit steht, über welche die Philosophie nichts zu sagen weiß, außer, dass diese Stelle die Negation aller Bestimmungen darstellt, und wenn die Emergenz dieser Unbestimmtheit als Problem in der Philosophie insistiert, dann handelt es sich um ein Einbrechen der Politik in die Philosophie. Denn die Unbestimmtheit die in der Philosophie aufscheint, ist die Unbestimmtheit einer Emergenz, eines Ereignisses, von dem die Philosophie vorab nichts zu sagen weiß. Die Philosophie vermag einzig die Stelle zu markieren, an welcher es die Gesetze der Veränderung zu ändern imstande ist. Man kann, um das Verhältnis von Marx zu Hegel zu beschreiben, eine Bemerkung Theunissen aufnehmen und eine eingetragene Implikation gegen ihn wenden. Theunissen markiert in kritischer Absicht, dass Marx in seiner Kritik der *Rechtsphilosophie* Hegels »die in ihr verleugnete Logik gegen sie wendet.«³⁷¹

Ist Hegels *Rechtsphilosophie* eine philosophische Abhandlung über die Politik, in ihrer modernen und staatlichen Formung, dann ist in dieser Bemerkung impliziert,

³⁷⁰ Ein solcher Begriff des Lebens, das sich immanent auf sich selbst bezieht, stellt zugleich einen Gegenbegriff gegen die nationalökonomische Verdopplung des Menschen in *bourgeois* und *citoyen* dar. Eine Kommentierung der Kritik der Verdopplung beim frühen Marx findet sich in: Helmut Reichelt, *Zur logischen Struktur des Kapitalbegriffs bei Karl Marx*, Frankfurt a. M. 1973, S. 19–72.

³⁷¹ Theunissen, *Sein und Schein*, S. 477.

dass die Politik eine andere Logik haben kann als die Philosophie. Hatte Marx bereits notiert, dass »Hegel [] nicht zu tadeln« ist, »weil er das Wesen des modernen Staats schildert, wie es ist, sondern weil er das, was ist, für das *Wesen des Staats* ausgibt« (MKH, S. 266), dann kann man diesen Gedanken ernst nehmen. Hegel schildert adäquat das Wesen des modernen Staates und er schildert das, was im Staat geschieht, wenn es zur Emergenz des Pöbels kommt, ebenso adäquat. Doch Hegel behauptet das, was ist, als invariante Struktur der Politik, des Staates. Damit suspendiert er die eigene Einsicht. Nimmt man die Implikation der Bemerkung Theuissens auf, kann man sagen: Marx liest die Logik der Hegel'schen *Rechtsphilosophie* gegen die Logik der Hegel'schen *Logik*. Denn Hegel beschreibt, was ist, was emergiert, und deutet zu Recht auf die Stelle des Pöbels, der ihm zugleich als unlösbares Problem erscheint. Für Hegel gilt: »Philosophy can give a name to it, but philosophy cannot solve it.«³⁷² Marx jedoch begnügt sich nicht mit dieser Markierung einer Unbestimmtheit, sondern transformiert das philosophische Denken vom »Standpunkt des Proletariats«³⁷³, von der Unmöglichkeit der Philosophie aus. Was wird unter diesen Vorzeichen aus dem Bild des frühen humanistischen Marx?³⁷⁴

Um welche Art des Humanismus handelt es sich hier? Denkt man zum einen die Struktur der universellen Produktion, durch das Proletariat, und die Produktion des Universalen, des Gattungswesens Mensch, ausgehend von der konstitutiven Unbestimmtheit des Menschen, des *Un-Wesens*, dann ergibt sich ein von den traditionellen Lektüren abweichendes Bild. Denn wie denkt man einen Humanismus des *Un-Wesens* Mensch, wie einen Inhumanismus, genauer: einen Humanismus der Unmöglichkeit? Hier kann erneut Hegel helfen. Notiert dieser in das Tübinger Stammbuch: »S'il avait un gouvernement des anges, il se gouvernoient démocratiquement«³⁷⁵, dann gibt er einen wichtigen Hinweis. Eine wahrhaft demokratische Regierung oder Organisation, so Hegel, wäre eine nicht-menschlicher Wesen: eine Demokratie der Engel. Geht man nun von der Marx'schen Bestimmung des Menschen als *Un-Wesen* aus, so ergibt sich eine erweiterte Lesart. Denn lässt sich die Marx'sche Konzeption des Prozesses universeller Produktion als konstante Konvertierung von Unmöglichkeit in unmögliche Möglichkeit lesen, dann lässt sich der Humanismus des frühen Marx nicht von einer vorgängigen substantiellen Bestimmung des Menschen verstehen. Vielmehr müsste man die Hegel'sche Notiz in die Konzeption des Marx'schen Humanismus eintragen, um der Marx'schen Beschrei-

³⁷² Étienne Balibar, »Ambiguous Universality«, in: ders. *Politics and the Other Scene*, London, New York 2002, S. 146–176, hier: S. 174.

³⁷³ Georg Lukács, *Geschichte und Klassenbewusstsein. Studien über marxistische Dialektik*, Darmstadt, Neuwied 1975, S. 267.

³⁷⁴ Vgl. etwa: Erich Fromm, *Das Menschenbild bei Marx*, Frankfurt a. M. 1980. Siehe dazu: Ruda, »Humanism Reconsidered«.

³⁷⁵ Hegel, *Briefe von und an Hegel*, Bd. 4, S. 136. Übersetzt lautet dieser Satz: »Wenn es eine Regierung von Engeln gäbe, regierten sie sich demokratisch.« Übersetzung F.R.

bung der universalen Dimension des Gattungswesens Mensch gerecht zu werden. Nimmt man eine Bemerkung Badiou auf, dann gilt vom Menschen: »Fähig in verschiedenen Welten ewige Wahrheiten zu schaffen, enthält der Mensch in sich den Engel, in den die Religionen ihn verdoppeln wollten.«³⁷⁶ Nimmt man diese Bemerkungen zusammen, so ergibt sich eine materialistische Bestimmung des Engels, die helfen kann, den Marx'schen Humanismus auszulegen. Ist der Prozess der universellen Produktion dadurch gekennzeichnet, dass er jede substantielle Bestimmung des Menschen suspendiert, dann kann man in einem ersten Schritt sagen, dass Marx' Humanismus vom Menschen als *Un-Wesen* ausgeht, dem nichts spezifisch Menschliches zukommt. Besteht nun die Universalität des Gattungswesens Mensch darin, sich im Prozess dieser universellen Produktion rückwirkend selbst zu bestimmen und ist diese Produktion deswegen eine Entfaltung einer Wahrheit, in der Form der ontologischen Wesensbejahung des Menschen, so kann man sagen, dass der Marx'sche Humanismus zugleich ein *Un-Wesen* und eine Form ewiger, »ontologischer« Wahrheit betrifft. Zugleich kann man die Dimension der Universalität dieser Produktion und der Produktion von Universalität so verstehen, dass sie sich an jeden Beliebigen richtet und einen Prozess beschreibt, der eine Gleichheit denkbar macht, die ohne Bedingung und Bestimmung der Zugehörigkeit verfasst ist.

Die Universalität des tätigen Prozesses, der das Gattungswesen Mensch auszeichnet, generiert so immanent eine Konzeption der Demokratie, genauer: des Kommunismus, die ohne Beschränkungen ist und eine Gleichheit jedes Beliebigen mit jedem Beliebigen ins Werk setzt. Ist folglich der frühe Marx ein Denker des Proletariats als Subjekt eines Prozesses universeller Produktion, in dem die Universalität des Gattungswesens Mensch ausgehend von dessen *Un-Wesen* als Gleichheit aller Beliebigen in der Form der Entfaltung einer ontologischen Wahrheit verstanden wird, kann man behaupten, dass der Humanismus des frühen Marx ein *Angelo-Humanismus*, ein Humanismus der Unmöglichkeit ist. Dessen Prinzip lautet: Der Mensch lebt nur wahrhaft, wenn er dem Menschen ein Engel ist.

Der Marx'sche Angelo-Humanismus wendet die Politik, die Hegel im »Pöbel« widerfährt, gegen Hegel, d.h. er führt die Logik der Politik durch den Namen des »Proletariats« gegen die Logik der Philosophie ins Feld und die Politik in die Philosophie ein. Philosophie ist damit *nach* Marx immer schon bedingt von der Singularität der Politik. Es gibt keine politische Philosophie, die sich diesem Marx'schen Bruch entziehen könnte, ohne zugleich wieder zum Hegel'schen Problem des Pöbels, in der einen oder anderen Weise, zurückzukehren. So führt Marx in diese den wirklichen Primat der Praxis ein; den Primat der Autonomie der politischen Praxis. Es gibt kein philosophisches Denken, das sich souverän auf die invariante Größe des Politischen beziehen könnte, und so die Bedingtheit der Philosophie

³⁷⁶ Alain Badiou, *Petit panthéon portatif*, Paris 2008, S. 8. Übersetzung F.R.

durch (die Singularität der) Politik suspendierte.³⁷⁷ Hegels Größe macht aus, unter dem Namen ›Pöbel‹, diese Bedingtheit markiert zu haben.

³⁷⁷ An dieser Stelle ließe sich eine ausführliche Diskussion über die Differenz des politischen Denkens von Giorgio Agamben und Alain Badiou anschließen. Es muss jedoch eine kurze, spekulative, Anmerkung genügen: Denkt Agamben das Einbrechen einer vollkommenen Unbestimmtheit in bestehende, staatlich formierte und Einheiten oder Identitäten organisierende Strukturen als ein Ereignis, das eine Form unbedingter, qualitätsloser Zugehörigkeit aufscheinen lässt, so teilt er diesen Punkt mit Badiou. Beide kommen – trotz aller Differenzen – darin überein, dass ein Ereignis darin besteht, dass das Sein – verstanden als eine reine Zugehörigkeit von Vielheiten zu Vielheiten ohne Einheit (Badiou) oder als reine, qualitätslose Zugehörigkeit jeder beliebigen Singularität zur Sprache (Agamben), als Materie des sittlichen Raums – in eine konsistente, geschlossene Struktur einbricht, die ihre Einheitlichkeit und Konsistenz über die Zuschreibung von Qualitäten und Bestimmungen generiert. Mit beiden lässt sich folglich das Problem des Hegel'schen Pöbels denken. Jedoch identifiziert Agamben den Einbruch des Ereignisses in die bestehenden Strukturen nicht allein mit dem, was logisch ›vor‹ der Genese dieser Strukturen liegt – das Ereignis ist ein Einbruch des Seins in die ontischen Strukturen –, sondern überdies identifiziert er ein solches Ereignis mit der Wahrheit, die deswegen immer eine Wahrheit des Seins ist. Das Ereignis, das eine reine Zugehörigkeit jedes Beliebigen aufscheinen lässt, ist immer ein Wahrheitsereignis und die Wahrheit ist die Wahrheit des durch die Strukturen verdrängten, verstellten Seins. Jedes Ereignis, jeder Einbruch einer konstitutiven Unbestimmtheit in die Bestimmungen verteilenden Strukturen drückt daher die gleiche Wahrheit (des Seins) aus – ein deutlich Heidegger'sches Erbe. Deswegen kann Agamben die Politik auch vor dem Hintergrund der politischen Theologie denken und den ereignishaften Einbrüchen der Unbestimmtheit in die bestimmten Strukturen den Charakter des Messianischen zuschreiben. Denn es gibt *eine* Wahrheit des Seins. Bei Badiou findet man hingegen eine andere Konzeption des Verhältnisses von Sein, Ereignis und Wahrheit. Ist zwar das Sein dasjenige, was ereignishaft als Unbestimmtheit in die konsistenten Strukturen einbricht, so ist die Wahrheit sowohl vom Ereignis als auch vom Sein verschieden. Das Ereignis ist der ›strukturelle Ort‹ einer emergierenden und zuvor nicht da gewesenen Möglichkeit (einer Wahrheit), die aber *nach* dem Ereignis durch ein Subjekt entfaltet werden muss. Die Wahrheit ist damit immer eine subjektive Konstruktion, in je singulären geschichtlich bestimmten Situationen. Badiou hält deswegen sowohl am Begriff des Subjekts, als Agenten der Entfaltung einer Wahrheit in je singulären Situationen, fest, als auch am Primat der (politischen, künstlerischen, usw.) Praxis gegenüber der Philosophie. Man kann die Differenz zwischen beiden Denkern kurz zusammenfassen: für Agamben gibt es eine *Vielheit* von je singulären Ereignissen, als Rupturen des Gegebenen, die jeweils *ein und dieselbe* Wahrheit (des Seins) zum Ausdruck bringen; für Badiou gibt es eine *Vielheit* von je singulären Ereignissen in je singulären geschichtlichen Situationen, die ebenso eine *Vielheit* von Wahrheiten ermöglichen, die durch ›treue‹ Subjekte in der Folge entfaltet werden können. Für Agamben gibt es *eine* Wahrheit (des Seins), die sich in einer Vielheit von Ereignissen in je singulären Situationen zeigt; für Badiou gibt es (unendlich) *viele* Wahrheiten, deren subjektive Entfaltung durch eine Vielheit von Ereignissen in je singulären Situationen möglich gewesen sein wird. Ließe sich nicht etwas ähnliches über die Beziehung zwischen Rancière (als anti-philosophischem Agamben) und Žižek sagen? Und: Ließe sich vor dem Hintergrund der voranstehenden Untersuchung der Unterschied zwischen Agamben und Badiou, der Unterschied zwischen einem Denken der Invarianz der einen Wahrheit des Seins und einem Denken der praktischen Entfaltung von Wahrheiten durch Subjekte, nicht als Differenz zwischen Hegel'schem Pöbel und Marx'schem Proletariat auffassen?

Dank

Denken wäre unmöglich, wäre man allein. Dies gilt auch für dieses Buch. Es ist ein Produkt eines *general intellect*, der sich aus Freunden, Genossen, Kollegen und Lehrern zusammensetzt, die es haben möglich werden lassen. Auch wenn ich die vorstehende Untersuchung allein in meinem eigenen Namen präsentiere, schulde ich Dank: Alain Badiou, Bruno Besana, Lars Bullmann, Lorenzo Chiesa, Sophie Ehrmanntraut, Felix Ensslin, Oliver Feltham, Peter Hallward, Anselm Haverkamp, Christoph Menke, Mark Potocnik, Gerd Ruda, Anneliese Ruda, Cornelia Schmidt, Ralf Schmidt, Alexander Schmitz, Manfred Schneider, Ozren Pupovac, Jan Völker, Slavoj Žižek.

Zudem gilt mein Dank dem Graduiertenkolleg »Lebensformen + Lebenswissen«, sowie dem Sonderforschungsbereich 626 »Ästhetische Erfahrung im Zeichen der Entgrenzung der Künste« der FU Berlin.

Siglen

Schriften Hegels

- HPHÄ G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, in: ders., *Werke*, Bd. 3, Frankfurt a. M. 1986.
- HWL 1 G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik I. Erster Teil. Die objektive Logik. Erstes Buch*, in: ders., *Werke*, Bd. 5.
- HWL 2 G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik II. Erster Teil: Die objektive Logik. Zweites Buch. Zweiter Teil: Die subjektive Logik*, in: ders., *Werke*, Bd. 6.
- HGPR G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse. Mit Hegels eigenhändigen Notizen und den mündlichen Zusätzen*, in: ders., *Werke*, Bd. 7.
- HENZ 1 G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830). Erster Teil: Die Wissenschaft der Logik. Mit den mündlichen Zusätzen*, in: ders., *Werke*, Bd. 8.
- HENZ 2 G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830). Zweiter Teil: Die Naturphilosophie. Mit den mündlichen Zusätzen*, in: ders., *Werke*, Bd. 9.
- HENZ 3 G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830), Dritter Teil: Die Philosophie des Geistes. Mit den mündlichen Zusätzen*, in: ders., *Werke*, Bd. 10.
- HVPG G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, in: ders., *Werke*, Bd. 12.
- HVÄ 1 G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über Ästhetik I*, in: ders., *Werke*, Bd. 13.
- HVÄ 2 G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über Ästhetik II*, in: ders., *Werke*, Bd. 14.
- HVÄ 3 G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über Ästhetik III*, in: ders., *Werke*, Bd. 15.
- HVR 1 G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über Religion I*, in: ders., *Werke*, Bd. 16.
- HVR 2 G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion II*, in: ders., *Werke*, Bd. 17.
- HVGP 1 G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I*, in: ders., *Werke*, Bd. 18.
- HVGP 2 G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie II*, in: ders., *Werke*, Bd. 19.
- HVGP 3 G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III*, in: ders., *Werke*, Bd. 20.
- HVORL 1 G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über Rechtsphilosophie, 1818–1831*, Edition und Kommentar in sechs Bänden von Karl-Heinz Ilting, Erster Band: »Der objektive Geist« aus der Heidelberger Enzyklopädie 1817, mit Hegels Vor-

- lesungsnotizen 1818–1819. »Naturrecht und Staatswissenschaft« nach der Vorlesungsnachschrift von C. G. Homeyer 1818/19. – Zeitgenössische Rezensionen der »Rechtsphilosophie«, Stuttgart-Bad Cannstatt 1973.
- HVORL 2 G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über Rechtsphilosophie, 1818–1831*, Edition und Kommentar in sechs Bänden von Karl-Heinz Iltting, Zweiter Band: Die »Rechtsphilosophie« von 1820, mit Hegels Vorlesungsnotizen 1821–1825, Stuttgart-Bad Cannstatt 1974.
- HVORL 3 G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über Rechtsphilosophie, 1818–1831*, Edition und Kommentar in sechs Bänden von Karl-Heinz Iltting, Dritter Band: Philosophie des Rechts. Nach der Vorlesungsnachschrift von H. G. Hotho 1822/1823, Stuttgart-Bad Cannstatt 1974.
- HVORL 4 G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über Rechtsphilosophie, 1818–1831*, Edition und Kommentar in sechs Bänden von Karl-Heinz Iltting, Vierter Band: Philosophie des Rechts, nach der Vorlesungsnachschrift von K. G. v. Griesheims 1824/25, Der objektive Geist. Aus der Berliner Enzyklopädie zweite und dritte Auflage (1827 und 1830), Philosophie des Rechts. Nach der Vorlesungsnachschrift von D.F. Strauß 1831 mit Hegels Vorlesungsnotizen, Stuttgart-Bad Cannstatt 1974.
- HPRV G.W.F. Hegel, *Die Philosophie des Rechts. Vorlesung von 1821/22*, hg. von Hansgeorg Hoppe, Frankfurt a. M. 2005.

Weitere Siglen

- ADSH Theodor W. Adorno, »Drei Studien zu Hegel«, in: ders., *Gesammelte Schriften*, Bd. 5, hg. von Rolf Tiedemann, Frankfurt a. M. 1997, S. 274–382.
- AHT Shlomo Avineri, *Hegels Theorie des modernen Staates*, aus dem Englischen von R. u. R. Wiggershaus, Frankfurt a. M. 1976.
- BASE Alain Badiou, *Das Sein und das Ereignis*, Berlin 2005.
- MKHR Karl Marx, »Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung«, in: *Marx-Engels-Werke*, Bd. 1, Berlin 1974, S. 378–391.
- MKH Karl Marx, »Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Kritik des Hegelschen Staatsrechts (§ 261–313)«, in: *Marx-Engels-Werke*, Bd. 1, Berlin 1974, S. 201–333.
- MÖPM Karl Marx, »Ökonomisch–philosophische Manuskripte (1844)«, in: *Marx-Engels-Werke*, Ergänzungsband, Schriften – Manuskripte – Briefe bis 1844. Erster Teil, Berlin 1973.
- RHS Franz Rosenzweig, *Hegel und der Staat. Zweiter Band. Weltepochen (1800–1831)*, München, Berlin 1920.

Literatur

- Adorno, Theodor W., *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, Frankfurt a. M. 1979.
- , *Kants ›Kritik der reinen Vernunft‹ (1959). Nachgelassene Schriften*, Bd. 4, Abteilung IV: Vorlesungen, hg. von Rolf Tiedemann, Frankfurt a. M. 1995.
- , »Probleme der Moralphilosophie« (1963), hg. von Thomas Schröder, in: ders., *Nachgelassene Schriften*, Bd. 10, Abteilung IV: Vorlesungen, hg. vom Theodor W. Adorno Archiv, Frankfurt a. M. 1996.
- , »Drei Studien zu Hegel«, in: ders., *Gesammelte Schriften*, Bd. 5, hg. von Rolf Tiedemann, Frankfurt a. M. 1997.
- , »Negative Dialektik,« in: ders., *Gesammelte Schriften*, Bd. 6, hg. von Rolf Tiedemann, Frankfurt a. M. 1997.
- , »Sexualtabu und Recht heute. Kulturkritik und Gesellschaft II. Eingriffe, Stichworte, Anhang«, in: ders., *Gesammelte Schriften*, Bd. 10.2, hg. von Rolf Tiedemann, Frankfurt a. M. 1997.
- Agamben, Giorgio, *The Man without Content*, Stanford 1999.
- , *Homo Sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben*, aus dem Italienischen von Hubert Thüring, Frankfurt a. M. 2002.
- , *Das Offene. Der Mensch und das Tier*, aus dem Italienischen von Davide Giuriato, Frankfurt a. M. 2003.
- Alain [Émile A. Chartier], *Idées. Introduction à la philosophie. Platon – Descartes – Hegel – Comte (1939)*, Paris 1983.
- Althusser, Louis, *Für Marx*, Frankfurt a. M. 1968.
- , *Pour Marx*, Paris 1996.
- Anderson, Joel, »Hegel's Implicit View on How to Solve the Problem of Poverty: The Responsible Consumer and the Return of the Ethical to Civil Society«, in: Robert R. Williams (Hg.), *Beyond Liberalism and Communitarianism. Studies in Hegel's Philosophy of Right*, New York 2001, S. 185–205.
- Avineri, Shlomo, *Hegels Theorie des modernen Staates*, aus dem Englischen von R. u. R. Wiggershaus, Frankfurt a. M. 1976.
- Badiou, Alain, *Théorie de la contradiction*, Paris 1969.
- , *Théorie du sujet*, Paris 1982.
- , *L'être et l'événement*, Paris 1988.
- , *Le Nombre et les nombres*, Paris 1990.
- , »Philosophie et mathématiques«, in: ders., *Conditions*, Paris 1992, S. 157–179.
- , *Conditions*, Paris 1992.
- , *Entretien avec Christine Goémé*, France Culture 10. 2. 1995.

- , *Paulus. Die Begründung des Universalismus*, München 2002.
- , *La volonté. Cours d'agrégation (2002–2003)*. Online unter: <http://www.entrettemps.asso.fr/Badiou/02–03.2.htm> [Zugriff: 14.1.2011].
- , *Ethik. Versuch über das Bewusstsein des Bösen*, Berlin 2003.
- , *Über Metapolitik*, Berlin 2003.
- , *Das Sein und das Ereignis*, Berlin 2005.
- , *Le siècle*, Paris 2005.
- , *Circonstances 3. Portées du Mot ›Juif‹*, Paris 2006.
- , *L'être et l'événement*, Bd. 2: *Logiques des mondes*, Paris 2006.
- , *Intervention dans le cadre du Collège international de philosophie sur le livre de Giorgio Agamben: la Communauté qui vient, théorie de la singularité quelconque*. Online unter: <http://www.entrettemps.asso.fr/Badiou/Agamben.htm> [Zugriff: 13.1.2011].
- , *Petit panthéon portatif*, Paris 2008.
- , *Ist Politik denkbar? Morale provisoire # 1*, hg. u. aus dem Frz. übers. von Jan Völker und Frank Ruda, Berlin 2010.
- , *Die kommunistische Hypothese, morale provisoire # 2*, hg. u. aus dem Frz. übers. von Jan Völker und Frank Ruda, Berlin 2011.
- , »Politics: A non-expressive Dialectics«, in: Mark Potocnik/Frank Ruda/Jan Völker (Hg.), *Beyond Potentialities? Politics between the Possible and the Impossible*, Berlin 2011, S. 13–22.
- Balibar, Étienne, »Marx, the Joker in the Pack«, in: *Economy and Society* 14/1 (1985).
- , *Für Althusser*, Mainz 1994.
- , *La philosophie de Marx*, Paris 2001.
- Bavaresco, Agemir, *La théorie hégélienne de l'opinion publique*, Paris 2000.
- Bean, Philip, »Law, Order and Welfare«, in: Philip Bean/John Ferris/David Whynes (Hg.), *In Defence of Welfare*, London 1985, S. 206–226.
- Benhabib, Selya, »Obligation, Contract and Exchange: On the Significance of Hegel's Abstract Right«, in: Zbigniew A. Pelczynski (Hg.), *The State & Civil Society: Studies in Hegel's Political Philosophy*, Cambridge 1984, S. 159–177.
- Berlin, Isaiah, *Two Concepts of Liberty*, Oxford 1958.
- Brecht, Bertolt, »Thesen für proletarische Literatur«, in: ders., *Werke in fünf Bänden*, Bd. 5, hg. von Werner Mittenzwei, Berlin, Weimar 1981, S. 209–210.
- Cantor, Georg, »Beiträge zur transfiniten Mengenlehre«, in: *Mathematische Annalen* 46 (1985), S. 481–512.
- Cesa, Claudio, »Liberté et liberté politique de Fichte à Hegel«, in: François Dagognet/Pierre Osimo (Hg.), *Autour de Hegel. Hommage à Bernard Bourgeois*, Paris 2000, S. 43–59.
- Chiesa, Lorenzo, *The Body of the Structural Dialectic, or, the Partisan and the ›Human Animal‹*, unveröffentlichtes Typoskript.
- Comay, Rebecca, »Dead Right: Hegel and the Terror«, in: *South Atlantic Quarterly* 103 (2004), S. 375–395.

Conze, Werner, »Proletariat – Pöbel, Pauperismus«, in: *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Bd. 5, hg. von Otto Brunner, Werner Conze und Reinhart Koselleck, Stuttgart 1984.

—, »Vom Pöbel zum Proletariat. Sozialgeschichtliche Voraussetzungen für den Sozialismus in Deutschland [1941]«, in: ders., *Gesellschaft – Staat – Nation. Gesammelte Aufsätze*, hg. von Ulrich Engelhard, Reinhart Koselleck und Wolfgang Schieder, Stuttgart 1992, S. 232–246.

Dallmayr, Fred R., *G.W.F. Hegel. Modernity and Politics*, New York, Oxford 2002.

Derbolav, Josef, »Hegels Theorie der Handlung«, in: Manfred Riedel (Hg.), *Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie*, Bd. 2, Frankfurt a. M. 1975, S. 201–216.

Derrida, Jacques, »Der Schacht und die Pyramide. Einführung in die Hegelsche Semiologie«, in: ders., *Randgänge der Philosophie*, Wien 1999, S. 93–132.

Dieser, Oliver, *Einführung in die Mengenlehre*, Berlin u.a. 2005.

Dolar, Mladen, »Cogito as Subject of the Unconscious«, in: Slavoj Žižek (Hg.), *Cogito and the Unconscious*, Durham, London 1998, S. 11–40.

Düttmann, Alexander García, *Zwischen den Kulturen. Spannungen im Kampf um Anerkennung*, Frankfurt a. M. 1997.

Eves, Howard, *An Introduction to the History of Mathematics*, New York 1975.

Fleischmann, Eugène, *La philosophie politique de Hegel: sous la forme d'un commentaire des Fondements de la philosophie du droit*, Paris 1964.

Foucault, Michel, *Wahnsinn und Gesellschaft. Eine Geschichte des Wahns im Zeitalter der Vernunft*, Frankfurt a. M. 1973.

Fraenkel, Adolf, *Einleitung in die Mengenlehre. Eine gemeinverständliche Hinführung in das Reich der unendlichen Grössen*, Berlin, Heidelberg, New York 1972.

Frege, Gottlob, *Die Grundlagen der Arithmetik. Eine logisch mathematische Untersuchung über den Begriff der Zahl*, Ditzingen 1987.

Fromm, Erich, *Das Menschenbild bei Marx*, Frankfurt a. M. 1980.

Funke, Gerhard, *Gewohnheit*, Archiv für Begriffsgeschichte, Bd. 3, Bonn 1961.

Gans, Eduard, *Naturrecht und Universalgeschichte. Vorlesungen nach G.W.F. Hegel*, hg. und eingeleitet von Johann Braun, Tübingen 2005.

Geremek, Bronislaw, *Die Geschichte der Armut. Elend und Barmherzigkeit in Europa*, München, Zürich 1988.

Gulyga, Arseni, *Georg Wilhelm Friedrich Hegel*, Leipzig 1980.

Habermas, Jürgen, »Hegels Kritik der Französischen Revolution«, in: ders., *Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Schriften*, Frankfurt a. M. 1972, S. 128–147.

—, *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt a. M. 1997.

Hallward, Peter, *Badiou. A Subject to Truth*, Minneapolis 2003.

- , »Depending on Inconsistency: Alain Badiou's Answer to the ›Guiding Question of All Contemporary Philosophy««, in: *Polygraph. An International Journal of Culture and Politics* 17 (2005): *The Philosophy of Alain Badiou*, S. 7–21.
- Hamacher, Werner, »Vom Recht, Recht nicht zu gebrauchen. Menschenrechte und Urteilsstruktur«, in: Cornelia Vismann/Thomas Weitin (Hg.), *Urteilen/Entscheiden*, München 2006, S. 269–290.
- , »The Right to Have Rights (Four–and–a–Half Remarks)«, in: *South Atlantic Quarterly* 103 (Spring/Summer 2004), S. 343–356.
- Hegel, G.W.F., *Jenaer Realphilosophie U: Die Vorlesungen von 1803/04*, hg. von Johannes Hoffmeister, Leipzig 1932.
- , *Jenaer Realphilosophie. Vorlesungsmanskripte zur Philosophie der Natur und des Geistes von 1805–1806*, hg. von Johannes Hoffmeister, Berlin 1969.
- , *Gesammelte Werke*, Bd. 1, Frühe Schriften 1, hg. von Friedhelm Nicolin und Gisela Schüler, Hamburg 1989, S. 365.
- , »Die Positivität der christlichen Religion« (1795/1796), in: ders., *Werke*, Bd. 1, S. 104–230.
- , »Die Verfassung Deutschlands«, in: ders., *Werke*, Bd. 1., S. 461–582.
- , *Phänomenologie des Geistes*, in: ders., *Werke*, Bd. 3.
- , *Wissenschaft der Logik I. Erster Teil. Die objektive Logik. Erstes Buch*, in: ders., *Werke*, Bd. 5.
- , *Wissenschaft der Logik II, Erster Teil. Die objektive Logik. Zweites Buch. Zweiter Teil. Die subjektive Logik*, in: ders., *Werke*, Bd. 6.
- , *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse. Mit Hegels eigenhändigen Notizen und den mündlichen Zusätzen*, in: ders., *Werke*, Bd. 7.
- , *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830). Erster Teil. Die Wissenschaft der Logik. Mit den mündlichen Zusätzen*, in: ders., *Werke*, Bd. 8.
- , *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830). Zweiter Teil. Die Naturphilosophie. Mit den mündlichen Zusätzen*, in: ders., *Werke*, Bd. 9.
- , *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830), Dritter Teil. Die Philosophie des Geistes. Mit den mündlichen Zusätzen*, in: ders., *Werke*, Bd. 10.
- , *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, in: ders., *Werke*, Bd. 12.
- , *Vorlesungen über Ästhetik I*, in: ders., *Werke*, Bd. 13.
- , *Vorlesungen über Ästhetik II*, in: ders., *Werke*, Bd. 14.
- , *Vorlesungen über Religion I*, in: ders., *Werke*, Bd. 16.
- , *Vorlesungen über Religion II*, in: ders., *Werke*, Bd. 17.
- , *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I*, in: ders., *Werke*, Bd. 18.
- , *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III*, in: ders., *Werke*, Bd. 20.
- , *Die Philosophie des Rechts: Die Vorlesungen von 1819–20 in einer Nachschrift*, hg. von Dieter Henrich, Frankfurt a. M. 1983.
- , *Die Philosophie des Rechts. Vorlesung von 1821/22*, hg. von Hansgeorg Hoppe, Frankfurt a. M. 2005.

- , *Vorlesungen über Rechtsphilosophie, 1818–1831*, Edition und Kommentar in sechs Bänden von Karl-Heinz Ilting, Bd. 2: Die »Rechtsphilosophie« von 1820. Mit Hegels Vorlesungsnotizen 1821–1825, Stuttgart-Bad Cannstatt 1974.
- , *Vorlesungen über Rechtsphilosophie, 1818–1831*, Edition und Kommentar in sechs Bänden von Karl-Heinz Ilting, Bd. 3: Philosophie des Rechts. Nach der Vorlesungsnachschrift von H.G. Hotho 1822/1823, Stuttgart-Bad Cannstatt 1974.
- , *Vorlesungen über Rechtsphilosophie, 1818–1831*, Edition und Kommentar in sechs Bänden von Karl-Heinz Ilting, Bd. 4: Philosophie des Rechts. Nach der Vorlesungsnachschrift von K.G. v. Griesheims 1824/25, Der objektive Geist. Aus der Berliner Enzyklopädie zweite und dritte Auflage (1827 und 1830), Philosophie des Rechts. Nach der Vorlesungsnachschrift von D.F. Strauß 1831 mit Hegels Vorlesungsnotizen, Stuttgart-Bad Cannstatt 1974.
- , *Vorlesungen über Naturrecht und Staatswissenschaft. Heidelberg 1817/18 mit Nachträgen aus der Vorlesung 1818/19. Nachgeschrieben von P. Wannemann*, hg. von C. Becker et al., Hamburg 1983.
- , *Briefe von und an Hegel*, Bd. 4, hg. von Johannes Hoffmeister und Friedhelm Nicolin, Hamburg 1969–81.
- , *Politische Schriften*, mit einem Nachwort von Jürgen Habermas, Frankfurt a. M. 1966.
- Heyde, Ludwig, »Sittlichkeit und Ironie. Hegels Kritik der modernen Subjektivität in den Grundlinien der Philosophie des Rechts«, in: Peter Koslowski (Hg.), *Die Folgen des Hegelianismus. Philosophie, Religion und Politik im Abschied von der Moderne*, München 1998, S. 303–319.
- Hocevar, Rolf Konrad, *Stand und Repräsentation beim jungen Hegel. Ein Beitrag zu seiner Staats- und Gesellschaftslehre sowie zur Theorie der Repräsentation*, München 1968.
- Hösle, Vittorio, »Der Staat«, in: Christoph Jermann (Hg.), *Anspruch und Leistung von Hegels Rechtsphilosophie*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1987, S. 183–226.
- Hoffmeister, Johannes, *Wörterbuch der philosophischen Grundbegriffe*, Hamburg 1955.
- Honneth, Axel, *Leiden an Unbestimmtheit. Eine Reaktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie*, Stuttgart 2001.
- Hyppolite, Jean, *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*, Paris 1946.
- Ilting, Karl Heinz, *Aufsätze über Hegel*, hg. von Paolo Becchi und Hansgeorg Hoppe, Frankfurt a. M. 2006.
- James, David, *Hegel's Philosophy of Right. Subjectivity and Ethical Life*, London, New York 2007.
- Kant, Immanuel, *Kritik der reinen Vernunft*, in: ders., *Werke in sechs Bänden*, Bd. 2, hg. von Wilhelm Weischedel, Darmstadt 1956.
- , *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht abgefasst*, in: ders., *Werke in sechs Bänden*, Bd. 6., hg. von Wilhelm Weischedel, Darmstadt 1964.
- Kimmerle, Heinz, »On Derrida's Hegel Interpretation«, in: Stuart Barnett (Hg.), *Hegel after Derrida*, London, New York 1998, S. 227–238.

- Kiss, Endre, »Die Begriffsvariationen der Gesinnung in Hegels Denken«, in: *Phänomenologie des Geistes. Hegel-Jahrbuch 2002. Zweiter Teil*, hg. von Andreas Arndt, Karol Bar und Henning Ottmann, Berlin 2002, S. 100–108.
- Kluge, Friedrich, *Etymologisches Lexikon der deutschen Sprache*, Berlin 1989.
- Knowles, Dudley, *Hegel and the Philosophy of Right*, London 2002.
- Kouvelakis, Stathis, *Philosophy and Revolution. From Kant to Marx*, London, New York 2003.
- Krug, Wilhelm Traugott, *Allgemeines Handwörterbuch der philosophischen Wissenschaften nebst ihrer Literatur und Geschichte*, Bd. 2., Leipzig 1833.
- Laclau, Ernesto, »Why constructing a People is the Main Task of Radical Politics«, in: *Critical Inquiry* 32 (2006), S. 646–680.
- Landau, Peter, »Hegels Begründung des Vertragsrechts«, in: *Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie*, Bd. 2, hg. von Manfred Riedel, Frankfurt a. M. 1975, S. 176–200.
- Lavine, Shaughan, *Understanding the Infinite*, Harvard 1998.
- Lazarus, Sylvain, *Anthropologie du nom*, Paris 1996.
- Lenin, Wladimir I., »Staat und Revolution. Die Lehre des Marxismus vom Staat und die Aufgaben des Proletariats in der Revolution (1917)«, in: ders., *Werke in 40 Bänden*, Bd. 25, hg. vom Institut für Marxismus–Leninismus beim ZK der KPdSU, Ost-Berlin 1955–1989, S. 393–507.
- Losurdo, Domenico, *Zwischen Hegel und Bismarck. Die achtundvierziger Revolution und die Krise der deutschen Kultur*, Berlin 1993.
- Löwith, Karl, »Hegel und die Sprache«, in: ders., *Sämtliche Schriften I. Mensch und Menschenwelt*, hg. von Klaus Stichweh, Stuttgart 1981, S. 373–398.
- Löwy, Michael, *The Theory of Revolution in the Young Marx*, Chicago 2005.
- Luhmann, Niklas, »Inklusion und Exklusion«, in: ders., *Soziologische Aufklärung 6. Die Soziologie und der Mensch*, Opladen 1995, S. 237–264.
- , *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, Frankfurt a. M. 1998.
- , »Jenseits der Barbarei«, in: ders., *Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft*, Bd. 4, Frankfurt a. M. 1999.
- Luther, Martin, *Von Menschenlehre zu meiden* (1522), in: ders., *Gesammelte Werke*, Bd. 4.
- Machiavelli, Niccolo, *Il Principe/Der Fürst*, Stuttgart 1986.
- Macpherson, C.B., *Die politische Theorie des Besitzindividualismus. Von Hobbes bis Locke*, Frankfurt a. M. 1973.
- Malabou, Catherine, *L'Avenir de Hegel. Plasticité, Temporalité, Dialectique*, Paris 1996.
- Marcuse, Herbert, *Vernunft und Revolution. Hegel und die Entstehung der Gesellschaftstheorie*, Neuwied, Berlin 1970.
- Marx, Karl, »Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Kritik des Hegelschen Staatsrechts (§ 261–313)«, in: Karl Marx/Friedrich Engels, *Marx-Engels-Werke*, Bd. 1, Berlin 1974, S. 201–333.

- , »Ökonomisch-philosophische Manuskripte (1844)«, in: Karl Marx/Friedrich Engels, *Marx-Engels-Werke, Ergänzungsband, Schriften – Manuskripte – Briefe bis 1844. Erster Teil*, Berlin 1973, S. 465–591.
- , »Debatten über das Holzdiebstahlgesetz«, in: Karl Marx/Friedrich Engels, *Marx-Engels-Werke*, Bd. 1, Berlin 1974, S. 109–147.
- , »Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung«, in: Karl Marx/Friedrich Engels, *Marx-Engels-Werke*, Bd. 1, Berlin 1974, S. 378–391.
- , *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie*, Bd. 1: *Der Produktionsprozess des Kapitals*, Frankfurt a. M., Berlin, Wien 1975.
- Marx, Karl/Engels, Friedrich, *Die heilige Familie oder Kritik der kritischen Kritik. Gegen Bruno Bauer und Konsorten*, in: dies., *Marx-Engels-Werke*, Bd. 2, Berlin 1990, S. 3–223.
- , *Die deutsche Ideologie. Kritik der neuesten deutschen Philosophie in ihren Repräsentanten Feuerbach, B. Bauer und Stirner und des deutschen Sozialismus in seinen verschiedenen Propheten*, in: dies., *Marx-Engels-Werke*, Bd. 3, Berlin 1978, S. 5–530.
- McCumber, John, *The Company of Words: Hegel, Language, and Systematic Philosophy*, Evanston 1993.
- Menke, Christoph, *Tragödie im Sittlichen. Gerechtigkeit und Freiheit nach Hegel*, Frankfurt a. M. 1996.
- Mercier-Josa, Solange, *Übergänge von Hegel zu Marx. Philosophie, Ideologie und Kritik*, Köln 1989.
- Nancy, Jean-Luc, *Hegel. The Restlessness of the Negative*, Minneapolis 2002.
- Neocleous, Mark, *Administering Civil Society. Towards a Theory of State Power*, London, New York 1996.
- Nietzsche, Friedrich, *Also sprach Zarathustra*, in: ders., *Kritische Studienausgabe*, Bd. 4, hg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari.
- , *Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift*, in: ders., *Kritische Studienausgabe*, Bd. 5, hg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari.
- , *Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft*, in: ders., *Kritische Studienausgabe*, Bd. 5, hg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari.
- , *Ecce Homo. Wie man wird, was man ist*, in: ders., *Kritische Studienausgabe*, Bd. 6, hg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari.
- Nuzzo, Angelica, »Freedom in the body«, in: Robert R. Williams (Hg.), *Beyond Liberalism and Communitarianism. Studies in Hegel's Philosophy of Right*, New York 2001, S. 111–124.
- Pippin, Robert B., »Hegel, Freedom, The Will«, in: Ludwig Siep (Hg.), *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Berlin 1997, S. 31–54.
- , »Hegels Praktischer Realismus. Rationales Handeln als Sittlichkeit«, in: Christoph Halbig u.a. (Hg.), *Hegels Erbe*, Frankfurt a. M. 2004, S. 295–323

- Rancière, Jacques, »Le concept critique et la critique de l'économie politique des ›Manuscrits de 1844‹ au ›Capital‹«, in: Louis Althusser/Étienne Balibar/Roger Establet/Pierre Macherey/Jacques Rancière (Hg.), *Lire le Capital*, Paris 1996, S. 81–199.
- , *Das Unvernehmen. Politik und Philosophie*, Frankfurt a. M. 2002.
- Rauch, Leo, »Hegel, Spirit and Politics«, in: *Routledge History of Philosophy*, Volume IV: *The Age of German Idealism*, S. 254–287.
- Reichelt, Helmut, *Zur logischen Struktur des Kapitalbegriffs bei Karl Marx*, Frankfurt a. M. 1973.
- , *Die Marxsche Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*. Online unter: www.marxforschung.de/docs/0703_reichelt.pdf [Zugriff: 6.1.2011].
- Reid, Constance, *Hilbert*, London 1970.
- Riedel, Manfred, *Studien zu Hegels Rechtsphilosophie*, Frankfurt a. M. 1969.
- , »Natur und Freiheit in Hegels Rechtsphilosophie«, in: Manfred Riedel (Hg.), *Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie*, Bd. 2, Frankfurt a. M. 1975, S. 109–130.
- , »Einleitung«, in: ders. (Hg.), *Materialien zur Hegelschen Rechtsphilosophie*, Bd. 1, Frankfurt a. M. 1975, S. 11–47.
- , *Zwischen Tradition und Revolution. Studien zu Hegels Rechtsphilosophie*, Stuttgart 1982.
- Ritter, Joachim, *Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel*, erweiterte Neuauflage, mit einem Nachwort von Odo Marquard, Frankfurt a. M. 2003.
- Rockmore, Tom, *Marx after Marxism. The philosophy of Karl Marx*, Oxford 2002.
- Rosenzweig, Franz, *Hegel und der Staat. Zweiter Band. Weltepochen (1800–1831)*, München 1920.
- Ruda, Frank, »Namenlosigkeit. Von nichts zu Nichts oder vom Pöbel zum Proletariat«, in: Stefanie Dieckmann/Thomas Khurana (Hg.), *Latenz. 40 Annäherungen an einen Begriff*, Berlin 2007, S. 158–163.
- , »Von der Treue als subtraktiver Institution«, in: Gernot Kamecke/Henning Teschke (Hg.), *Ereignis und Institution*, Tübingen 2008, S. 69–93.
- , »Alles verpöbelt sich zusehends! Namenlosigkeit und generische Inklusion«, in: *Soziale Systeme. Zeitschrift für soziologische Theorie* 14 (2008), S. 210–228.
- , »Was ist ein Marxist? Lenins Wiederherstellung der Wahrheit des Namens«, in: Sylvia Sasse/Tatjana Petzer/Sandro Zanetti (Hg.), *Namen. Benennung, Verehrung, Wirkung (1850–1930)*, Berlin 2009, S. 225–242.
- , »Humanism Reconsidered, or: Live living Life«, in: *Filozofski vestnik, What is it to live?* XX/2 (2009), S. 175–196.
- , »Back to the Factory. A Plea for a Renewal of Concrete Analysis of Concrete Situations«, in: Mark Potocnik/Frank Ruda/Jan Völker (Hg.), *Beyond Potentialities? Politics between the Possible and the Impossible*, Berlin 2011, S. 39–54.
- , *Der Name des Monarchen: Hegels Kommunistischer Staatsentwurf* (in Vorbereitung).
- Russell, Bertrand, *Introduction to Mathematical Philosophy*, London 1920.

- Santner, Eric, *On the Psychotheology of Everyday Life. Reflections on Freud and Rosenzweig*, Chicago 2001.
- Schalow, Frank, »The Question of Being and the Recovery of Language within Hegels Thought«, in: *The Owl of Minerva* 24/2 (1993), S. 163–180.
- Schmidt Steffen, *Hegels System der Sittlichkeit*, Berlin 2006.
- Schnädelbach, Herbert, *Hegels praktische Philosophie. Ein Kommentar der Texte in der Reihenfolge ihrer Entstehung*, Frankfurt a. M. 2000.
- Schroeder, Jeanne L., *The Vestal and the Fasces. Hegel, Lacan, Property and the Feminine*, Berkeley, Los Angeles, London 1998.
- Stillman, Peter G., »Property, Contract, and Ethical Life in Hegel's Philosophy of Right«, in: Drucilla Cornell/Michel Rosenfeld/David Gray Carlson (Hg.), *Hegel and Legal Theory*, London, New York 1991, S. 205–227.
- Theunissen, Michael, *Sein und Schein. Zur kritischen Funktion der Hegelschen Logik*, Frankfurt a. M. 1980.
- , »Die verdrängte Intersubjektivität in Hegels Philosophie des Rechts«, in: Dieter Henrich/Rolf-Peter Horstmann (Hg.), *Hegels Philosophie des Rechts*, Stuttgart 1982, S. 317–381.
- Tillich, Paul, *Vorlesung über Hegel (Frankfurt 1931/32)*, hg. und mit einer historischen Einleitung versehen von Erdmann Sturm, Ergänzungs- und Nachlassbände zu den gesammelten Werken von Paul Tillich, Bd. 8, Berlin, New York 1995.
- Tugendhat, Ernst, *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung: Sprachanalytische Interpretationen*, Frankfurt a. M. 2005.
- Tunick, Mark, *Hegel's Political Philosophy*, Princeton 1992.
- Völker, Jan, *Ästhetik der Lebendigkeit. Kants dritte Kritik*, München 2011.
- Wandschneider, Dieter, *Raum, Zeit, Relativität: Grundbestimmungen der Physik in der Perspektive der Hegelschen Naturphilosophie*, Frankfurt a. M. 1982.
- Weil, Eric, *Hegel et l'Etat. Cinq conférences suivies de Marx et la philosophie du droit*, Paris 1994.
- Williams, Robert (Hg.), *Beyond Liberalism and Communitarianism. Studies in Hegel's Philosophy of Right*, New York 2001.
- Won, Jun-Ho, *Hegels Begriff der politischen Gesinnung. Zutrauen, Patriotismus und Vertrauen*, Würzburg 2002.
- Zermelo, Ernst, »Untersuchungen über die Grundlagen der Mengenlehre«, in: *Mathematische Annalen* 65 (1908), S. 261–281.
- Žižek, Slavoj, *The Sublime Object of Ideology*, London, New York 1989.
- , *Der erhabenste aller Hysteriker. Lacans Rückkehr zu Hegel*, Wien, Berlin 1991.
- , *Verweilen beim Negativen. Psychoanalyse und die Philosophie des deutschen Idealismus II*, Wien 1995.

- , *Die Tücke des Subjekts*, Frankfurt a. M. 2001.
- , *For they know not what they do. Enjoyment as a Political Factor*, London, New York 2002.
- , *Did Somebody say Totalitarianism? Five Interventions into the (Mis)Use of a Notion*, London, New York 2002.
- , *Organs without Bodies. Deleuze and Consequences*, New York, London 2004.
- , *Die politische Suspension des Ethischen*, Frankfurt a. M. 2005.
- , *The Metastases of Enjoyment. On Women and Causality*, London, New York 2005.
- , »Against the Populist Temptation«, in: *Critical Inquiry* 32 (2006), S. 551–574.
- , *How to Read Jacques Lacan*, London 2006.
- , *The Parallax View*, Cambridge 2006.
- , »Disciplines between two Freedoms – Madness and Habit in German Idealism«, in: Markus Gabriel/Slavoj Žižek, *Mythology, Madness, and Laughter. Subjectivity in German Idealism*, London, New York, 2009, S. 95–121.
- Zupančič, Alenka, »The ›Concrete Universal‹ and what Comedy can tell us about it«, in: Slavoj Žižek (Hg.), *Lacan: The Silent Partners*, London, New York 2006, S. 171–197.

Personenverzeichnis

- Adorno, Theodor W., 19 f., 61–63, 91, 96, 112 f., 126, 139, 159
- Agamben, Giorgio, 43, 111, 141 f., 181, 201, 255, 262
- Alain (Émile Chartier), 120 f.
- Althusser, Louis, 20, 247
- Anderson, Joel, 46 f.
- Arendt, Hannah, 159, 200
- Avineri, Shlomo, 22 f., 36 f., 61, 68, 169
- Badiou, Alain, 19, 21, 62, 86, 91, 93, 95, 111, 128, 141, 145, 149, 176, 181–184, 187, 196, 201, 203, 214, 216, 219–221, 224–228, 241, 247, 250, 254, 261 f.
- Berlin, Isaiah, 167 f.
- Cantor, Georg, 221–224, 229
- Derrida, Jacques, 231–233
- Freud, Sigmund, 9–12
- Frege, Gottlob, 222 f.
- Gans, Eduard, 31, 136
- Habermas, Jürgen, 212, 215, 256
- Hallward, Peter, 182, 221 f.
- Hamacher, Werner, 198, 200 f.
- Hösle, Vittorio, 68, 170
- Honneth, Axel, 78, 108–112
- Kant, Immanuel, 19, 45, 97, 137, 139, 147, 150, 178, 191, 252
- Lacan, Jacques, 10–13, 78, 171
- Laclau, Ernesto, 250
- Leibniz, Gottfried Wilhelm, 196
- Lenin, Waldimir I., 20, 176
- Losurdo, Domenico, 47
- Luhmann, Niklas, 28, 49 f., 196
- Luther, Martin, 27–31, 39
- Machiavelli, Niccolo, 179
- Marcuse, Herbert, 184, 195, 204, 212
- Marx, Karl, 16, 20–24, 27, 46, 66, 115, 126, 146, 163, 166 f., 173 f., 176, 195, 245, 247–262
- Menke, Christoph, 63, 102, 172, 187
- Nietzsche, Friedrich, 61, 83, 95 f., 119, 180, 203, 214
- Rancière, Jacques, 13, 35, 62, 251, 262
- Riedel, Manfred, 31, 45, 59, 62 f., 123, 188
- Rosenzweig, Franz, 161 f., 165, 171, 191
- Russell, Bertrand, 222 f.
- Santner, Eric, 171 f.
- Smith, Adam, 167
- Stirner, Max, 176
- Žižek, Slavoj, 9–17, 20, 78, 80, 115 f., 120, 122, 134, 137, 147, 168, 180, 211, 233, 235 f., 250, 252, 262

