

Universität Bielefeld

Fakultät für Geschichtswissenschaft,  
Philosophie und Theologie  
Abteilung Philosophie

Universität Bielefeld • Postfach 10 01 31 • 33501 Bielefeld

Prof. Dr. Véronique Zanetti

Die Vorsitzende der Berufungskommission

Telefon: (0521) 106 - 00

Durchwahl: (0521) 106 - 4595

Telefax: (0521) 106 - 6441

E-Mail:

vzanettir@philosophie.uni-bielefeld.de

Raum: T8 - 239

Az

*bitte bei Antwort angeben*

Bielefeld, 19.10.2007

Betreff: Verfahren für die Besetzung einer Juniorprofessur für Philosophie (W1) an der Fakultät für Geschichtswissenschaft, Philosophie und Theologie

Sehr geehrte Frau Dr. Wildenauer,

die Abteilung Philosophie hat die Besetzung der Juniorprofessur inzwischen vorgenommen. Wir bedauern, dass die Wahl nicht auf Sie hat fallen können.

Bitte, verzeihen Sie, dass zwischen Ihrer Bewerbung und dieser Nachricht so viel Zeit verfließen ist. Die Besetzung der Stelle ist soeben erst abgeschlossen.

Unterlagen oder Texte, die Sie uns freundlicherweise vorgelegt haben, reichen wir zusammen mit dieser Nachricht zurück.

Wir danken Ihnen für Ihre Bewerbung und verbleiben mit bestem Gruß

V. Zanetti

(Prof. Dr. Véronique Zanetti)

In the Tradition of Kantotle: Grice on Making a Free Person out of oneself<sup>1</sup>

(erscheint in: Angelica Nuzzo (Ed.): Hegel and the Analytic Tradition. Chicago: Northwestern University

Press 2007)

Miriam Wildenauer

2024 ergänzt: Die Herausgeberin hatte mir die Veröffentlichung zugesagt. Ja, ich hatte den Beitrag überhaupt nur auf ihren Wunsch hin verfasst. Der Verlag entschied dann aber anders, da mein Beitrag nicht genug Hegel enthalte.

“Philosophy, like virtue, is *entire*. Or, one might even dare to say, there is only one problem in philosophy, namely all of them.”

Grice: Reply to Richards, CoV 64

A definition of the nature and range of metaphysical enquiries is among the most formidable philosophical tasks; we need all the help we can get, particularly at a time when metaphysicians have only recently begun to re-emerge from the closet”

Grice: Aristotle on the multiplicity of being; 176

In the last fifteen years, or so, the most prominent names associated with the topic *Hegel and the Analytic Tradition* are, of course, Robert Brandom and John McDowell as well as Robert Pippin and Terry Pinkard. Each one of them by himself as well as the various discussions between them and a broader circle of participating philosophers<sup>2</sup> has helped to disenchant the myth of an unbridgeable gap between the so-called analytic and the so-called continental tradition in philosophy.

But, as far as I can see, the philosophical projects of Brandom and McDowell incorporate only a few, though important, claims of Hegel’s philosophy centered on his conception of idealism. Although it would be too harsh to claim that they use Hegel’s philosophy only as a quarry for their own projects, certainly neither of them has up to now enrolled in the demanding project to unfold a system of *all* philosophical disciplines that in the end, if successful, 1. not only generates a conception of the very methodological means to start and to execute such a comprehensive project 2. but also, at the same time, culminates in a conception of philosophy as the highest form not only for conceiving ourselves as free beings, but also as the highest form of being free – as Hegel’s philosophy does.

In this essay I want to introduce an analytic philosopher to an audience interested in the topic *Hegel and the Analytic Tradition*, who outlined a metaphysical program designed to perform, among other things, just those two tasks, namely Paul Grice. This might be surprising, since Grice is normally known only for his work in the philosophy of language, in particular, his analysis of speaker’s meaning, his conception of conversational implicature, and his project of intention-based semantics. That he was also very much

<sup>1</sup> Thanks to my students for their patience and benevolent contributions in our seminary discussions to get at the centre of Grice’s ideas: Sebastian Hagn, Olivier Kalmus, Denis Lippolt, Paul Niemeyer, Gilles Retter, and Jana Tereick. And thanks to Bernd Eickmann, Friedrich Fulda, and Harald Pilot for their philosophical comments and for correcting my English.

<sup>2</sup> Compare for example the most recently published anthology: “Hegels Erbe”. Herausgegeben von C. Halbig, M. Quante und L. Siep; Frankfurt am Main: Suhrkamp 2004. Or the discussion of Brandom’s *Tales of the Mighty Dead* in the *European Journal of Philosophy* 13.3, (2005); pp. 381 – 441.

interested and engaged in a comprehensive metaphysical program to develop and to justify a concept of free persons which are of absolute value and which have as such every capacity needed to execute the program by which its concept is reached, is less well known. Whether this is due to the fact that his Carus Lecture *Conception of Value* (CoV) and his *Aspects of Reason* (AoR) were published only posthumously, or due to still efficacious prejudices on both sides of the analytic/continental divide, I am in no position to decide.

To avoid a misunderstanding straight away: I am not going to claim that there are any up to now undetected lines of reception *since Hegel's life* by which Grice was (consciously or unconsciously) influenced to design his metaphysical project<sup>3</sup>, so that he might earn the fishy label 'Hegelian'.<sup>4</sup> Especially not because Grice himself gives explicitly the credit to "that unjustly neglected philosopher Kantotle" (CoV; 115); to whom Hegel is also most indebted to. If there is a demand for a handy label, both might be called 'Kantotelians'. In general, in this essay I am neither concerned with actual lines of reception nor even with the huge influence of Kantotle. Instead, I am only interested to show by example that some of the most profound questions, which organized Kant's and Hegel's philosophies, are still asked. As Wilfrid Sellars once wrote: „a system dies when the questions it seeks to answer are no longer asked; and only where the questions are the same can there be a genuine clash of answers.”<sup>5</sup>

In the following I will concentrate, *firstly*, on that part of Grice metaphysical program, which is supposed to make it acceptable that instances of the biological substance type *Homo sapiens* are equipped with the necessary means to transubstantiate *themselves* thereby generating a new substance-type *Person* no longer conceivable in merely mechanistic or mechanistic-cum-biological<sup>6</sup> terms, so that an extension of the conceptual framework is needed comprising also practical ("absolute value", "freedom") concepts. *Secondly*, I am going to consider the very special methodological status of the concept of person in Grice's metaphysics, because that is one important point where Grice's and

<sup>3</sup> If someone is interested to find some hidden influence of Hegel on Grice, she might take a closer look on the works of the young Cook Wilson or he might go out to find a missing link that connects Grice with Peirce. Compare for a proposal that connects Grice with Peirce: Ahti-Veikko Pietarinen: *Grice in the wake of Peirce*. In: *Pragmatics and Cognition* 1.2. (2004), 295-315

<sup>4</sup> As far as I know, Grice mentioned Hegel only once in his writings and then only indirectly via something C. D. Broad had said about Hegel: "ontology, to settle on an answer to the question what, [...], the 'universe' or the 'world' contains. It is obvious that very many widely different answers have [...] been put forward; [...] some of them have been remarkably niggardly, like what Broad once reported to be Hegel's solitary selection, namely, the Kingdom of Prussia." (Grice: *Actions and Events* (AaE); p. 2) I don't know whether this ascription of a belief to Broad by Grice is correct, but it is good evidence that Grice never studied anything of Hegel by himself, since this fusion of Hegel's allegedly ontological monism with his allegedly adoration of the Kingdom of Prussia is downright off the mark.

<sup>5</sup> W. Sellars: *Realism and the New Way of Words*; in: *Philosophy and Phenomenological Research* 8.4. (1948); p. 601.

<sup>6</sup> To avoid this bulky expression in the following I will use the term 'broadly mechanistic framework'. Behind the addition "-cum-biological" lies a problem: If it were true that the concept of life already transgresses a merely mechanistic framework, as Hegel (see his *Doctrine of Notion*) – and at one point Grice (CoV 72) – seems to believe, then the concept of the substance type *Homo sapiens* can not be formed in a purely mechanistic framework, as Grice's project seems to require. But, given that case, it might be possible to determine the concept of *Homo sapiens* in a mechanistic-cum-teleological framework. If that were the case, Grice could retreat to the weaker claim, that the concept of *Homo sapiens* is already conceivable in such a framework, whereas the concept of *Person* requires a further extension of our conceptual framework, namely the inclusion of such concepts as 'absolute value' and 'freedom'.

Hegel's programs coincide beyond the framework of Kant's philosophy. But since we are here in the very difficult realm of the concept of freedom and its methodological role for executing a metaphysical program I am only able to outline some important points Grice suggests. In confining myself to these two points I have to skip a lot of very crucial and even more difficult claims of Grice as well as of Kant and Hegel.

For this essay I choose Grice's outline of his leading idea as he presented it in the 3<sup>rd</sup> Carus Lecture *Metaphysics and Value*; but I am not going to confine myself to this particular attempt of Grice: If passages from other texts of Grice seem to be helpful I will integrate them without further ado. As Grice said at the end of his Carus Lectures, they hopefully "provide an adequate starting point for one of those interminable sequences of revisions of which theoretical thought seems so largely to consist." (CoV 91)

### I. Humans are capable to transubstantiate themselves into persons

The main goal of Grice's – as well as Kant's and, as I believe, Hegel's – philosophies is to develop an idea of freedom in such a way that "the most important unsolved problem in philosophy, namely how we can be at one and the same time members both of the phenomenal and of the noumenal world" (Action and Events (AaE) 35) can be resolved or dissolved:

"or, to put the issue less cryptically [and in less Kantian and more Hegelian terms<sup>7</sup>; mw], to settle the internal conflict between one part of our rational nature, the scientific part which calls (or seems to call) for the universal reign of deterministic law, and that other part which insists that not merely moral responsibility but every variety of rational belief demands exemption from just such a reign." (ibid.)

The decisive task of Grice's metaphysical program is, therefore, to develop a rather comprehensive conception of ourselves that fulfils at least the following two conditions: (i) it cannot be *determined in* a purely mechanistic (or in a broadly mechanistic) conceptual framework on the one hand (*Person*), but (ii) it can be *reached rationally out of* a purely mechanistic (or mechanistic-cum-biological) conceptual framework on the other hand (*Homo sapiens*).<sup>8</sup> The decision to take this second demand very seriously pushes not only Grice but also Hegel out of the *architectural* framework as factually developed by Kant into a framework that is, at least in the case of Grice, more inspired by Aristotle. As Grice puts it:

<sup>7</sup> At the end of his *Science of Logic* Hegel tries to overcome that unfortunate dualism of our two basic conflicting epistemic attitudes ("Idea of Truth" and "Idea of Good") by integrating some aspects of both into a new epistemic attitude ("absolute Idea"), which is the basic attitude to philosophize. If this is true, it is no exaggeration to claim, that for Hegel doing philosophy is and should be nothing else than settling that internal conflict. Wilfrid Sellars has subscribed to a similar project when he spends a lot of thought to the relation of the scientific and the manifest image.

<sup>8</sup> For reasons of convenience I often abbreviate Grice's term 'substantial type *Homo sapiens*' with '*Homo sapiens*' and the term 'substantial type *Person*' with '*Person*' as well as the expression 'instances of the substantial type *Homo sapiens*' with '*humans*' and the expression 'instances of the substantial type *Person*' with '*persons*'.

“Such a metaphysical justification of the notion of value [that is, of a free person; mw] might perhaps be comparable to the result of appending, in a suitably integrated way, the *Nicomachean Ethics* as a concluding stage to the *De Anima*.” (CoV 72)<sup>9</sup>

Though Grice chooses another theory design as Kant, the main task remains truly Kantian (See, AA IV 428): Grice aims at a justification of the Kantian claim that persons are of absolute value *because* they are as “essentially rational beings” “necessarily, and perhaps for that reason, free” (CoV 87). The basic move Grice makes to get an argumentative hold on that claim of Kant is to differentiate between beings that are only accidentally rational (*humans*) and beings that are essentially rational (*persons*). On the basis of this distinction he, then, tries to show that accidentally rational beings have the capability (and the motivation) to transform themselves somehow into beings that are essentially rational by an act, which Grice calls not without some self-irony “metaphysical transubstantiation”.

If this self-transformation can be justified, Grice has done, at least, one important step to solve that “most important unsolved problem in philosophy”, because he then has helped to identify not only exactly the point at which an even broadly mechanistic framework loses its explanatory power (CoV 87), but he also has shown that *out of the perspective* of a broadly mechanistic theory, because the starting point of this self-transformation is conceived (I.1.1.) and conceives itself only in such a way (II.1). And exactly because Grice chooses such a profane basis he is *in a position* to develop “an understanding of the way in which the world (‘phenomenal’) viewed in terms of cause and effect, and the world (‘noumenal’) viewed in terms of reasons, fit together” (CoV 67). Moreover, to use this position successfully he needs to show that the already justified *demand* for an extension of the mechanistic framework can be rationally satisfied in such a way that only an addition of practical concepts allows a sufficient good conception of the result of such acts of self-transformation (“*Person*” respectively “*persons*”).

So, to assess Grice’s proposal we need to understand, first, what it means that something is accidentally rational (1). Secondly, we must evaluate Grice’s claim that such beings have the capability (and the motivation) to make essentially rational beings out of themselves (2).

### 1. The profane starting point of metaphysical transubstantiation: Instances of the biological substance type *Homo sapiens* as accidentally rational are capable to search for suitable means to the naturally given end of survival

The concept of the substance type *Homo sapiens* is introduced by Grice as the concluding concept of a “Metaphysics of Biology” (CoV72).<sup>10</sup> In this essay I skip the preceding metaphysical disciplines, which are (probably) a general ontology<sup>11</sup> and a special

<sup>9</sup> Hegel not only envisioned such an architecture like Grice, he actually provided it: The concluding section of his Philosophy of Nature and the main part of his Philosophy of Subjective Spirit is his modernized successor theory of Aristotle’s *De Anima* culminating in the concept of a free spirit, which is the starting point of his Philosophy of Objective Spirit that is, at least partly, his successor theory of Aristotle’s *Nicomachean Ethics*.

<sup>10</sup> But since Grice thinks of this philosophical discipline less as a philosophical reflection about the science biology but as a philosophy of living beings the title “Metaphysics of Living Beings” might be more appropriate.

<sup>11</sup> This is, of course, one big point where Grice’s and Hegel’s philosophies differ essentially, because Grice takes side here with Aristotle, whereas Hegel revolutionizes the Aristotelian architecture of philosophical

metaphysics of inanimate substance types. For the humble purpose of this essay it is enough to record, how Grice distinguishes between inanimate and animate substance types: Instances of inanimate substance types are characterized by a passive finality<sup>12</sup>, animate one's by an active finality:

(L) Every living being possesses "in virtue of the fact<sup>13</sup> that it is ... a sort of living creature ... as an essential property an active finality" (CoV 81), that is, every living being "is supposed to do" (my emphasis; CoV 80) certain things.

Grice labels this "active kind of finality property as *métiers* or *roles*" (CoV 80).<sup>14</sup> Since the qualification "supposed" turns out to be crucial for the success of Grice's account, a short anticipatory remark: Something that is qua membership to a certain sort of living beings supposed to do x, might fail to do x, without ceasing to be a member of that sort. For this to be possible the property, which is an active finality, cannot be a defining or a constituting property of the sort in question, though it is an essential property. And since Grice thinks of finality generally as "detached finality", that is, of "purposes which are detached from any [external; mw] purposer" (CoV 79), we don't need to invoke anybody or anything different from the instances of the type of living being under discussion that is *supposing* the instances in question to *do* something specific.

If we apply this distinction between inanimate and animate beings to the concept of the last biological substance type, namely to *Homo sapiens*, we get the following: It is part of the essence of instances of this substance type to *do* certain things, to have a *métier* or a role. As Grice puts it:

"To be a tiger or to be a human being is to possess as an essential property the capacity to tigerize or the capacity to humanize, in whatever those things may be thought to consist." (CoV 81)

Not surprisingly, one of the crucial tasks of a philosophy of human beings is to characterize exactly this capacity to humanize.

---

discipline by replacing ontology as the most general philosophical science by his logic, which is not a theory of being (substances) but of thinking as such or of the most general thoughts. In spite of this official Aristotelian architecture Grice, again and again, tries to reconstruct the systematic interrelations of different types of conceptual (linguistic) means (f.e., logical constants, alethic and practical mood operators, the copula etc.). But it looks like that Grice located those theories in the philosophy of language, which is for him a sub-discipline of philosophical psychology. The systematic place of the philosophical psychology remains in his architecture underdetermined: Is it a sub-discipline of his Metaphysics of Biology or of his Metaphysics of Morals? Since we are both, instance of the substance type *Homo sapiens* and instances of the substance type *Person*, this question hints at a problem in Grice general outline of his Metaphysics.

<sup>12</sup> Since inanimate beings have a passive finality as an essential property, there are certain things they "are supposed to suffer, have done *to* them, have done *with* them, including particularly uses to which they are supposed to be put" (CoV 80). This seems to be a basically Christian conception of inanimate nature. Hegel, on the other hand, believed that we are in strong need for another conception of inanimate and animated nature, if we want to overcome the strict dualism between the merely natural 'world' (causality) and the spiritual 'world' (freedom).

<sup>13</sup> Grice chooses deliberately 'in virtue of' instead of 'because' to indicate the possibility that the relation is not a causal one. Regrettably, this pun is not translatable into German.

<sup>14</sup> Hegel makes a similar point when he claims that inanimate beings – because of a lack of an active finality – don't differentiate *themselves* from any other entity, so that they can only be differentiated *by us*. Living beings – because of their active finalities – differentiate themselves from every other entity. (Compare the chapter "Observation of Nature" in his Phenomenology of Spirit.)

For the concept of the substance type *Homo sapiens* to play its argumentative role in a metaphysical justification of the concept of *Person* whose instances are essentially rational and, therefore, free, Grice needs, at least, to show (i) that the concept of *Homo sapiens* is still a concept of a *biological type*, that is, a concept principally<sup>15</sup> determinable in a broadly mechanistic framework, and (ii) that from a broadly mechanistic framework it can be justified that “rationality attaches non-essentially though predictably” to it (CoV 84).

### 1.1. Methodology of Grice’s Metaphysics of Biology: The genitorial perspective

As soon as it comes to executing the program of a Metaphysics of Biology, Grice suggests, that we adopt the heuristic perspective of a genitor<sup>16</sup> whose business it is to construct “a sequence of types of creatures<sup>17</sup>” (CoV 140). In his constructions the genitor is constrained, at least, by the following rules: He

(G1) is “concerned *only* to optimize survival chances” (CoV 141).

This rule determines 1. definitely the sole *end* the constructions of the genitor must satisfy, namely “survival”, which the genitor does *not* question so that it is for him only a *given* end, and 2. the sort of reasoning he has to perform: He only needs to find suitable means for this end. So, if there are different kinds of reasoning, the way the genitor reasons can be dubbed “means-end-reasoning.”<sup>18</sup> But because Grice does not conceive of the genitor also *as creator* the genitor does not need to have any capacities of practical reason; that is, he does not have to form a will to realize the necessary means to the end of survival.

<sup>15</sup> For a concept to be “Mechanistically Substitutable” (CoV 88) it is sufficient that it is “amenable to interpretation in terms agreeable to a mechanist” (ibid.). Whether the state of art of current biology is already amenable to a mechanist does not need to bother us here.

<sup>16</sup> That seems to be another architectural problem in Grice’s Metaphysics. He introduces this heuristic perspective explicitly only after the Metaphysics of Biology is reached. But how we are to think about the methodological means to execute the programs of Ontology and of the Metaphysics of Inanimate Nature? If we need to adopt for them also the perspective of a genitor the consequence seems to be unavoidable that all of that entity types are only there because living beings in general and we especially need them to survive. This conception of nature as being there only to serve our needs might have a long tradition in human thought (see the *Genesis* in the Bible), but it degrades as a by-product *our own* natural side to a mere means. Hegel tries to avoid that consequence not in the last to establish a right to live as a human right (see. Enc. § 74 and 48 in combination with § 66). As we will see in section II, Grice, too, is in a comfortable position to avoid that consequences.

<sup>17</sup> Grice chooses the word ‘creature’. But since this expression connotes the thought of a creator, I prefer the term ‘living being’ (‘Lebewesen’). Grice could have agreed with this move, since he undertakes some efforts to get rid of associations in the concept of finality that connect it with a being that has a purpose (“detached finality”; CoV 78). Since the occasion is favorable, one methodological remark: If the expression ‘creature’ is (still) common in ordinary and scientific English, that might be regarded as an example of a still present remnant of an older world-view that philosophy, as Hegel understand it, needs to scrutinize very thoroughly before, if ever, it can be used in philosophy. And since Hegel chooses ‘Lebewesen’ and not ‘Geschöpf’ or ‘Kreatur’ he probably believed that they failed the test. Although Grice is commonly presented and presents himself as an ordinary language philosopher, there is some textual evidence that he would not have disagreed with that, because he only claims that philosophy has *to start* with an analysis of ordinary language. In a second step the philosopher “may well want (and often *should* want) to go on to ask such questions as ‘Why do we use these expressions this way, rather than some other way?’” (Studies in the Way of Words (SWW) p. 179).

<sup>18</sup> This is probably the reason why Siobhan Chapman claims that Grice “is supporting a means-end account of practical reason” (p. 161). As we will see, for Grice it is crucial that our rationality is *not* confined to the process of merely finding suitable means to un-questioned, somehow already given ends. Quite to the contrary, using our rationality essentially does mean that we transcend the realm of means-end reasoning by questioning the legitimacy of *every*, naturally given or by us generated end. Compare also AoR, p. 110: “practical thinking, which is not just means-end thinking”.

To be able to find suitable means for optimizing the survival chances of types of creatures, the conditions in which the creatures have to live must be specified. Therefore, the genitor

(G2) has to “keep a close eye on the actual world in order to stay within the bounds of the possible.” (CoV 141)

To be able to conform to this rule the genitor must be able to acquire a lot of theoretical knowledge about the actual world. So, we need to think of him, in general, as equipped with “alethic reasoning” (AoR 44) but, because of (G1) not with practical reasoning

Furthermore, the genitor’s choices of appropriate means need to be further constrained, if the resulting series can serve as a model of explanation for the actual variety of types of living beings. So, the genitor

(G3) installs only that *minimum* of capacities which the instance of the new type of living beings “require in order to optimize the chances to perform just those operations” by which they are defined<sup>19</sup> (CoV 141). For example: Plants “will not require psychological apparatus in order that their operations should be explicable performed; others will.” (CoV 141)

(G3) secures also, though less obviously, that the genitor constructs *different* sorts of living beings. For without (G3) he could, possibly, equip every living being with the maximum of all available capacities: Only if there were internal conflicts between all the available capacities, which would diminish the survival chances of the living beings equipped with all of them, the genitor would be forced to make choices between them. Furthermore, it connects the ‘inner’ capacities with the ‘outwardly’ manifested operations of every type of living being the genitor constructs. For without (G3) there could be a lot of hidden capacities without outward manifestations (see G5).

Moreover, the genitor

(G4) introduces new types of living beings in such a way that the pre-psychological (i.e. physiological) or “psychological theory for a given type is an extension of, and includes, the psychological theory of its predecessor-type” (CoV 142).

This rule secures that the resulting class of types of living beings is ordered in such a way that they form a “developing series” (ibid.). That allows the use of this series as a heuristic model to explain the actual *development* of types of living beings by broadly causal means.

If the genitor adheres to these four rules, an additional principle is fulfilled:

(G5) Since the function of newly installed capacities is to enable living beings to *operations* conducive to their survival, the introduction of new capacities is governed by the rule “inner states must have outward manifestations” (CoV 143), so that a determination of psychological concepts needs to invoke (*ceteris paribus*) laws, which employ them as well as their outward manifestations essentially.<sup>20</sup>

<sup>19</sup> This qualification accommodates that for Grice living beings have as one essential property a *métier* or role.

<sup>20</sup> Michael E. Bratman has neglected this rule in his “Gricean creature construction”, since there is no difference in the “outward manifestations” of Creature 2 and 3: “Creature 3, then, has this capacity for a kind of deliberation in the face of conflicting desires. In this respect it goes beyond Creature 2. But since the weights it invokes in such deliberation correspond to the motivational strength of the relevant considered



Taken together, these five rules are selected by Grice to secure that the methods and concepts used in the genitorial perspective are “amenable” to a mechanist. Whether they really are, I am in no position to decide, but I hope that it is generally possible to specify enough rules so that a mechanist might be satisfied.

By following these rule, Grice proposes, the genitor reaches a position in the ‘developing series’ of types of living beings at which he must enable “creatures whose biological needs are complex and whose environment is subject to considerable variation” (CoV 83) with a very special capacity or capacities to perform operations by which their survival is secured. Given this situation, Grice suggests, it is no longer economic for the genitor to “equip the creature with a suitably enormous battery of instincts” (ibid.). Instead the point is reached at which only the endowment with rationality confirms to the rules by which the genitor is restricted (especially by G3). The rationale for the introduction of rationality is, therefore, its “biological utility” (ibid.) for a particular kind of living beings. Since *this* idea, that rationality is of some biological utility for us, is not that uncommon nowadays I will skip any further discussion of this point. Instead, it is more important to understand Grice’s reasons for the claim that the genitor endows the new substance type only with rationality *accidentally* (1.2).

But before we do that, a short anticipating remark to the methodological status of the genitorial perspective might be of some help: With the introduction and, after completing the Metaphysics of *Homo sapiens*, elimination of the genitorial perspective *as an external perspective* Grice tries to illustrate the basic contrasts between the following pairs of concepts, since for each first concept in the pairs an external (genitorial) perspective is already sufficient (since they are elements of the phenomenal world), whereas for each second concept in the pairs such a perspective is no longer sufficient (since they are elements of a noumenal world): (i) in a broadly mechanistic framework explainable entities vs. only in a mechanistic-cum-teleological-cum-practical framework conceivable entities; (ii) being accidentally rational vs. being essentially rational; (iii) forming hypothetical imperatives to be able to satisfy naturally given desires vs. forming categorical imperatives to be able to justify naturally given ends or even to generate a new type of non-naturally given ends; (iv) being heteronomous vs. being essentially free.

## 1.2. What does it mean to be accidentally rational?

To understand the dramatic of the decisive turning point at which the heuristic perspective of an *external* genitor can be dropped, we need now to concentrate, *firstly*, on these contrasts Grice choose to motivate the step from *Homo sapiens* to *Person*, namely the contrast between being accidentally rational and being essentially rational, and *secondly*, the contrast between hypothetical and categorical imperatives.

### 1.2.1. Accidental vs. essential properties

Grice distinguishes between the essential properties of a certain sort and of an instance of a sort. Essential properties *of a sort* he characterizes as

---

desires ..., the resultant activities will match those of a corresponding Creature 2.” (Valuing and the Will; in: Philosophical Perspectives 14 (2000); p. 252).

- (i) properties which are “defining properties” (CoV 79) or “constitutive” (CoV 80) of that sort – without being identical with the necessary properties of that sort (since necessary properties might not be essential (ibid.)); and
- (ii) properties which are “intimately bound up [but (possibly) not identical; mw]<sup>21</sup> with the identity conditions for entities which belong to that” sort (CoV 79).

Essential properties of an instance of a sort (thing) he characterizes as

- (iii) properties “which that thing cannot lose without ceasing to exist” (CoV 79).

If we apply this characterization on the substances types under discussion (*Homo sapiens* and *Person*) and (tentatively) their instances (*humans* and *persons*), we get:

- (H1) “being rational” is not a defining or constitutive property of *Homo sapiens*<sup>22</sup>
- (P1) “being rational” (or its outward manifestations) is a defining or constitutive property of *Person*
- (H2) “being rational” is not intimately bound up with the identity conditions of *humans*.<sup>23</sup>
- (P2) “being rational” is intimately bound up – but not (necessarily) identical – with the identity conditions of *persons*.<sup>24</sup>
- (h1) a *human* can lose (transiently or permanently) the property of being rational without “ceasing to be identical with itself” (iii) and without ceasing to be a member of *Homo sapiens* (ii).
- (p1) a *person* cannot lose (even transiently<sup>25</sup>) the property of being rational<sup>26</sup> without “ceasing to be identical with itself” (iii) and, therefore<sup>27</sup>, without ceasing to be a member of *Person*.<sup>28</sup>

<sup>21</sup> This qualification is essential, since only with it we can think of a living being as a human although it is not (yet/any longer/never) rational. This possibility might secure humans rights to such humans.

<sup>22</sup> Obviously Grice uses the term ‘*Homo sapiens*’ not literally but as the standard technical term of biology to denote the species of humans. Since Grice classifies *Homo sapiens* as a “biological substance type”, the defining or constituting properties of *Homo sapiens* should be conceivable merely by biology – and not, for example, by ethics. So, even if there would be something ethically that humans are supposed to do (*métier*), they cannot be defined by it.

<sup>23</sup> That opens enough room to specify identity conditions that refer, for example, also to bodily characteristics of *humans*. See also the following footnote.

<sup>24</sup> To say it outright, Grice nowhere specifies identity conditions of *persons* that are non-identical with the essential property “being rational” of their substance type *Person*. In his earliest published essay “Personal Identity” (*Mind* 50 (1941), p. 330-50) he proposes identity conditions that stand in a Lockean tradition, but at that time Grice did not distinguish between *persons* and *humans*. Using his later terminology he proposed in that early essay only identity conditions for *humans*.

<sup>25</sup> This qualification takes into account that Grice claims that we are only “in our better moments” (CoV 145) persons. If we spell out this point a little bit, Grice seems to claim, that our self-transubstantiations to persons is nothing that happens, if ever, one time for all times, but something that happens, if ever, only for some time, but can re-happen again.

<sup>26</sup> Strictly speaking, up to this point in his argument Grice is not committed to the claim that ‘being rational’ is an essential property of *persons*. But if the generation of the new substance type *Person* is done by *humans* in so far as they take their rationality as essential not only the resulting new substance type (‘*Person*’) but also the resulting new substances (‘*persons*’) are essentially rational. So, in this special case the essential properties of the type and the essential properties of its instances should be identical. That is the reason, I guess, why (ii) does not rule out this case as a borderline case.

If we combine these applications of Grice's characterizations of essential and accidental properties of sorts and instances to the two substance types under discussion with G5 ("inner states must have outward manifestations") and L (every living being and its type has, at least, as one essential property an active finality), the following questions arise:

- (Q1) Which active finality characterizes the substance type *Homo sapiens* or its instances *humans* essentially?
- (Q2) What are the outward manifestations of the active finality of *Homo sapiens* respectively *humans*?
- (Q3) Which active finality characterizes the substance type *Person* or its instances *persons* essentially? (See II)
- (Q4) What are the outward manifestations of the active finality of *Person* respectively *persons*? (See II)

But, unfortunately, although these questions suggest themselves straightforwardly in Grice's account, it is not easy to find his answers to (Q1) and (Q2). Prima facie, there are two possibilities in the case of *Homo sapiens* or *humans*: 1. *Humans* are supposed to deliver hypothetical imperatives that can guide their behavior (Q1), so that their behavior forms a special sub-class of operations of living beings, namely *actions* (Q2). 2. *Humans* are supposed to transubstantiate themselves (Q1), thereby generating a new substance type, namely *Person*, and, at the same time, instances of it (Q2). And since both options depend on the property 'being accidentally rational' of *Homo sapiens* or *humans*, the further difficulty needs to be dealt with very carefully, namely, that both options need to be developed in such a way that they are compatible with (H1), (H2), and (h1). So, the schema of the thought we need to think to stay in a Gricean framework looks like the following:

- (X) Although the property 'being rational' is neither a defining or constitutive property of *Homo sapiens* nor intimately bound up with the identity conditions of *humans* nor an essential property of *humans*, 'being rational' is, at least, intimately bound up with the active finality of *Homo sapiens*.

With this schema we have reached the stage in Grice's account at which his reason for characterizing the property 'active finality' only in such a way that it does not specify what the corresponding substances *actually* do, (namely, acting according to hypothetical imperatives,) but what they are *supposed* to do (namely, transubstantiating themselves into persons which are supposed to act according to categorical imperatives). For that schema is only coherent, if the active finality of *Homo sapiens* is, though essential, not a defining property of *Homo sapiens* or an essential property of *humans*. But before we can understand Grice's proposal, we need to reconstruct the legitimacy of the genitorial introduction of rationality.

<sup>27</sup> The condition (ii) would principally allow the case that although an instance has lost its essential property it remains to be a member of its substance type. But if we add the further, in my opinion uncontroversial, condition, that it is a necessary condition for something to be a member of a substantial kind that it is identical with itself, we get (P3).

<sup>28</sup> Compare also CoV 114 f.

### 1.2.2. As accidentally rational beings humans are capable to deliver hypothetical imperatives that can guide their actions

As we have seen, the installation of rationality into the new substance type *Homo sapiens* need to serve the biological utility of survival (G1 and G3). But what special kind of operations can humans perform manifesting thereby that capacity in such a way that it furthers the end of survival (G5)? Only if this question can be answered convincingly, the introduction of rationality in the sequence of living beings by the genitor is legitimate. The answer Grice offers seems to be: The special kind of operation is *action*, that is, operations which are initiated by an intentional willing of suitable means to the overall biologically given end of survival:

“the genitor has designed a creature which is capable of asking questions about the value of ends, and so of enquiring about the possible availability of categorical imperatives over and above the *hypothetical imperatives which the creature [Homo sapiens, mw] was initially scheduled to deliver.*” (my emphasis, CoV 86).

So, what does it mean to be capable of delivering hypothetical imperatives? And how is this capability related to the non-essential capacity of rationality? In *Aspects of Reason* (p. 92 ff) and in his 2<sup>nd</sup> Carus Lecture Grice has discussed extensively Kant’s distinction between technical (hypothetical), pragmatic (hypothetical), and moral imperatives (categorical) (AA IV 417). For reasons of space I must confine myself to a very compressed list of some of Grice’s theses about hypothetical imperatives:

- (H.I.1) If there are any contributions of alethic reason necessary to deliver hypothetical imperatives, the genitor has to install not only practical but also alethic reason to *Homo sapiens*.
- (H.I.2) Since causal relations between means and ends detectable only by alethic reason enter essentially into acts of reasoning aimed to deliver hypothetical imperatives, contributions of alethic reason are necessary to deliver hypothetical imperatives.
- (H.I.3) Therefore, the genitor has to install alethic and practical reason into *Homo sapiens*.<sup>29</sup>
- (H.I.4) Hypothetical imperatives connect judgments (“A only as a result of B”) and willings (“I will A (end)” and “I will B (means)”) with each other: “*ceteris paribus*, for any creature x (of a sufficiently developed kind), no matter what A and B are, if x wills A and judges that if A, A only as a result of B, then x wills B” (AoR 94).<sup>30</sup>
- (H.I.5) Since the willing of B as a means to end A is only functional to further the biological utility of survival, if that willing has, at least, *some* influence on the operations of the creature (CoV 59, 67), the genitor has to secure somehow that influence.

<sup>29</sup> In my view this is a better argument available to Grice for his claim that the genitor has to install *unlimited* rationality to the new substance type than the one Grice himself actually offers in his 3<sup>rd</sup> Carus Lecture (CoV 85). See also 1.2.3.

<sup>30</sup> Compare also CoV 134 – 138

Because of (H.I.4) a creature endowed with rationality must have at its disposal *inferential* rules that connect the contents of its alethic reason with the contents of its practical reason. But having such a capacity does not, of course, imply that the creature “as a matter either of physical or logical necessity ... in fact acts in line with” the result of its considerations (CoV 59).<sup>31</sup> Because of (G3) and (G4) there are also pre-rational capacities that might interfere, at least, occasionally, but which are, hopefully, in general still necessary to secure or enhance the chance of survival even for living beings, which are accidentally rational. Therefore, it is an important desiderate for a fully developed philosophy of *Homo sapiens* and its instances “[t]o take *really* seriously a distinction between rational and pre-rational states and capacities, with unremitting attention to the various relations between the two domains” (CoV 67). Kant has provided a strong rationale for such a theory, since only with it at hand can we say, whether and how pure practical reason can cause a feeling of respect for the moral law, so that this feeling might have some motivational power to initiate the corresponding action. To deliver just such a theory is one of the main goals of Hegel’s Philosophy of Subjective Spirit. So, we get additionally a pre-version of Kant’s claim, that pure practical reason itself has a causal influence:

(H.I.6.) And since the genitor is restricted by (G.3), rationality as a manifested capacity should itself have such an influence.

This is only a *pre*-version, since there is still the given desire to survive that motivates the actions guided by hypothetical imperatives. But it is already a *pre-version*, because the *character* of the performed actions is essentially determined by the preceding rational deliberation. Creatures able to act according to hypothetical imperatives operate *differently than* creatures that operate only because of instincts.

To sum up: Rationality has a “biological utility” for living beings with complex natural needs in varying surroundings, because (i) by using it alethically they can acquire knowledge about those surroundings, (ii) which is a necessary condition to determine suitable means to the biological given end of survival, (iii) so that such living beings are able to deliver hypothetical imperatives that can guide their operations. But since using rationality has its own costs, sometimes it might be better to let the operations be determined and initiated by instincts. Therefore, and because *humans* only need to use their rationality as a suitable *means* to the naturally given end of survival, the genitor is justified to endow them only with rationality accidentally.

### 1.2.3. Relatively unlimited Rationality: Being able to ask all kinds of questions, whether they are biological utile or not.

The second important question the genitor has to answer is, whether he is justified to introduce rationality as

<sup>31</sup> If I understand Grice’s reconstruction of Kant’s “he who wills the end, wills the indispensable means” in *Aspects of Reason* (AoR 94 – 96) correctly he wants to show, additionally, that already in the formation of hypothetical imperatives an evaluation not only of the acceptability of the indispensable means but also of the end itself enters essentially. If Grice is able to show this, he has delivered a crucial bridging principle that connects the ability to form hypothetical imperatives with the ability to form categorical imperatives. Sadly enough, I have to postpone an appraisal of this proposal to another occasion.

“a relatively unlimited, unrestricted capacity, a capacity perhaps for being *concerned* [my emphasis] about and for handling a general range of “Why?” questions, or, indeed, simply of *questions*; [...] Or is he rather to be thought of as introducing a limited *capacity*, a capacity (perhaps) for being concerned about and handling just a small, potentially useful range of questions (just those which are biologically [,that is, for their survival; mw] relevant)?” (CoV 83 f.)

Grice’s argues for the claim that the genitor has good enough reasons to install the unlimited capacity of rationality. But there are two problems: (a) his argument is not that strong, and, in my opinion more important, (b) he seems to want to get two different things at once: It is one thing to have a capacity for (asking or) *handling* questions and quite another to have a capacity for being *concerned* about them.

Ad a.) In *Metaphysics and Value* Grice answer to the question, whether the genitor is justified to install a limited or an unlimited version of rationality, remains confined to a very general consideration about a further genitorial rule:

(G6) If a capacity is such that (i) there are stronger and weaker versions of it, and (ii) weaker versions of it can only be generated by “initially building a stronger capacity and then subsequently fitting in curbs to restrict“ (CoV 85) that stronger capacity, then it is more economic to install the stronger capacity.

Even if one could convince oneself of the adequacy of this rule, its applicability to the capacity ‘rationality’ remains rather complicated. Although in *Aspects of Reasons* Grice has tried to show, that, at least, the first condition of (G6) is applicable to rationality, because it is (essentially) differentiated into “flat reason” and “variable reason” (AoR 20), the fulfillment of the second condition remains very hairy. Grice might have thought about his additional proposal, namely that “flat reason” already comprises everything required to develop any degree of “variable reason”, that with it the second condition of (G6) is also fulfilled. But I can’t see that.

At least, I believe, that it is more promising to argue for the claim, that the genitor *exactly* by (intentionally) installing all the rational capacities required for a delivering of biological utile hypothetical imperatives he *also* has (unintentionally) installed all the rational capacities *to ask all kinds of questions*, whether they are directly or indirectly “biologically relevant”. For the *capacities*, though probably not every manifestation of them, needed to deliver and to act according to hypothetical imperatives are already that complex and comprehensive that a being, which has those, can also *ask* all kinds of questions. In short: It seems to me more promising, *first*, to specify sufficiently good enough the rational capacities required for deliberation that culminates into hypothetical imperatives (see 1.2.2), and, *second*, to differentiate between the biological utility of capacities and the biological utility of their manifestations, so that it might only be required from the genitor to secure that the capacities are of biological utility without also securing that each of its manifestation is biological utile.

Ad b.) If Grice would not distinguish between the ability to *raise* and/or to *handle* questions and the ability to be *concerned* about them, he would be unable to specify the following case: Instances of a biological substance type that are endowed with rationality accidentally

can raise and/or handle every kind of question, but are only concerned about those questions whose answers further somehow their survival. Or, in other words: That I have the conceptual means to raise and/or to handle every kind of question does not imply that I am also concerned about every kind of question. But at a later point in his outline in *Metaphysics and Value* Grice comes, at least, close to the required differentiation:

“Of course, to say that the creature has the capacity and the concern needed to raise, and desire answers to, *certain* [my emphasis] questions is not to say that the creature is in a position to answer those questions; indeed, we can be sure that initially he will *not* be in a position to answer those questions, since the procedures for getting answers to them have not been designed and installed in advance, and so will have to be evolved or constructed, presumably, by *Homo sapiens* himself.” (CoV 86)

In the first part of this sentence Grice *not only* distinguishes reasonably between the capacity to *raise* questions and the capacity to *answer* them, but also hints in passing at a *constraint* of the set of questions, which *humans* are *concerned to ask*, because they have a (given) desire for them to be answered. The only concern the genitor has installed into *humans* as instances of a type of living beings is the concern for the survival of themselves or their species. So, if there are questions whose answers don't contribute to their survival chances, humans don't need to be concerned about *them*.

So, I assume that the following is Grice's position: As equipped with unlimited rationality accidentally *humans* are

1. able to raise all kinds of questions, including “Why?” questions
2. but they are, as instances of one type of living beings, so far only concerned about those questions, whose answers promise to enhance their chances of survival
3. and they are able to evolve “the procedures for getting answers to” just those questions (CoV 86),<sup>32</sup> that is, they are able to acquire theoretical knowledge about the world and able to deliver hypothetical imperatives, which can guide their actions.

With this clarification at hand we are now in a position to understand and to assess the next, decisive, move Grice makes to reach and to justify the concept of free persons.

## 2. The Turning point: Why go on surviving?

There are, at least, two versions Grice offers for something instances of *Homo sapiens* are doing generating thereby a new substance type called *Persons* under which they fall as a result: 1. In *Metaphysics and Value* as well as in *Reply to Richards* Grice suggests that somehow humans perform a very special act called *Metaphysical Transubstantiation*; 2. in *Method in Philosophical Psychology* Grice proposes that humans are able and have the desire to raise a very special question, namely “Why go on surviving?”, whose answering seems to require a new attitude of humans to themselves as rational beings. As I want to suggest in the following both versions are or could be intimately connected: The act of *Metaphysical Transubstantiation* is what humans are actually doing to generate the new

<sup>32</sup> To substantiate this claim Grice tries to show in *Aspects of Reason* that the capacity of “flat reason” enables a being equipped with it principally to evolve any degree of excellence in its use (“variable reason”). (AoR 27 f.)

substance type *Person*, which is, allegedly, no longer conceivable in a even broadly mechanistic framework; whereas the raising of that special question delivers the *reason* to perform such an act. Since Grice is more explicit about the act itself than the reasons to perform it, I will first discuss briefly his characterization of the act (2.1.) and, then, the indicated reasons to perform it (2.2).

## 2.1. The act of Metaphysical Transubstantiation: Taking one's rationality essentially

Since it is comparatively easy to understand Grice's *general* idea of the act of Metaphysical Transubstantiation, here only a very brief summary:

(MT) If an entity  $\varepsilon$  exhibits at  $t_1$  the essential properties of a substantial type  $S_1$  and at  $t_{n+1}$  the essential properties of a substantial type  $S_2$  without any addition or subtraction of a property, only by a shift in the modal status of some or all of its properties, then an act of Metaphysical Transubstantiation has occurred. (CoV 81 f.)

Applied to *humans* and their substantial type *Homo sapiens* we get:

(MT<sub>h,p</sub>) If a *human*  $\varepsilon$  exhibiting at  $t_1$  the essential properties of the substantial type *Homo sapiens* and the property 'being rational' only accidentally, but exhibits at  $t_{n+1}$  the property 'being rational' essentially, then that  $\varepsilon$  falls at  $t_{n+1}$  (also)<sup>33</sup> under the substantial type *Person* and an act of Metaphysical Transubstantiation has occurred. (CoV 87, 114)

Both formulations leave it unspecified whether that shift in the modal status is something that happens to  $\varepsilon$  or something that  $\varepsilon$  is doing. But since Grice is rather explicit that the special transubstantiation from *humans* to *persons* is something *humans* do, we can formulate (MT<sub>h,p</sub>) more precisely:

(MT<sub>h,p</sub>)\* If a *human*  $\varepsilon$  exhibiting at  $t_1$  the essential properties of the substantial type *Homo sapiens* and the property 'being rational' only accidentally *performs* at  $t_{n+1}$ <sup>34</sup> an act of Metaphysical Transubstantiation, then  $\varepsilon$  exhibits during the interval  $[t_{n+1}, t_{n+m+1}]$ <sup>35</sup> the property 'being rational' essentially and falls during it under the substantial type *Person*.

And although Grice does not claim explicitly that this doing of *humans* is their active finality, I guess that he wanted to claim just this, since without this thesis his introduction of the property 'active finality' would be superfluous in his account. So, we get:

(MT<sub>h,p</sub>)\*\* If a *human*  $\varepsilon$  exhibiting at  $t_1$  the essential properties of the substantial type *Homo sapiens* and the property 'being rational' only accidentally *performs* at  $t_{n+1}$  an act of Metaphysical Transubstantiation thereby manifesting its active finality, then  $\varepsilon$  exhibits during the interval  $[t_{n+1}, t_{n+m+1}]$  the property 'being rational' essentially and falls during it under the substantial type *Person*.

<sup>33</sup> As far as I can see, Grice leaves it open, whether this addition is justified or not. From a Hegelian perspective I like that addition, because with it at hand it is more likely that a strict dualism between the 'phenomenal' and the 'noumenal' world can be avoided.

<sup>34</sup> Grice leaves it open whether that act requires some time to be performed.

<sup>35</sup> Since Grice claims that we are only in our better moments persons (CoV 145), performing an act of metaphysical transubstantiation does not result in a stable product.



But, why on earth, should a human perform such an act? Or, why is it the active finality of humans to metaphysically transubstantiate themselves?

## 2.2. Why go on surviving? Acquiring freedom from any *given* desire or end

If we accept that the genitor is justified to install ‘relatively unlimited rationality’ into *Homo sapiens* in the sense developed in 1.2.3., we are forced to accept also that *humans* are able to ask the question “Why go surviving?”. But (a) why should they ask such a question at all and (b) why and how does the raising and/or answering of this question provide some reason for humans to transubstantiate themselves into *persons*? If Grice has given answers to these questions at all the kernel of them is outlined in the following passage:

“In virtue of the rational capacities and dispositions which we [as philosophizing genitors, now] have given them, [...], each of them will have both the capacity *and the desire to raise* [my emphasis] the further question ‘Why go on surviving?’<sup>36</sup>; and (I hope) will be able to justify his continued existence by endorsing ... a set of criteria for evaluating and ordering ends, and applying these criteria both to ends which he may already have, as indirect aids to survival, and to ends which are yet to be selected; such ends, I may say, will not necessarily be restricted to concerns for himself.” (CoV, *Philosophical Psychology* 144)

Ad a.) In the first part of the sentence Grice asserts that *humans* have “the desire to raise” the question “Why go on surviving?”, because of their rational capacities and/or their dispositions. But up to now, the sole dominating end humans have is their survival. If the raising of that question would somehow further this end, we could assume that they have the desire to raise that special question. But that does not seem to be the case. As far as I can see there are only two cases: *Either* the reasons one might find for one’s own continued existence *constrain* the set of situations in which one finds reasons to stay alive (i.e., Only if my continued existence promises some future happiness for me or others, ...) *or* those reasons don’t divide the set of all situations into two sub-sets. In the first case, the raising and answering of the question under discussion might be a reason for voluntarily ending somehow one’s own existence in certain situations. And ending somehow one’s own existence seems not to further the end of one’s survival. In the second case, the raising and answering of the question seems to be a waste of time which is, at least *prima facie*, counter-productive to the end of survival. And, more important, the raising and answering would have no outwardly discernible manifestation, so that it would not be in line with (G5).

Grice nowhere addresses this problem. The only way out I can think of and that stays in a broadly mechanistic framework would introduce a differentiation between a naturally given end for *one’s own* survival and an equally given end for the survival of the *species* anchored, for example, in an instinct to care for the offspring. With this differentiation at hand we can think of situations in which both ends conflict with each other, so that the desire might arise to raise that question: Given the situation, that someone knows, that he

<sup>36</sup> In *Aspects of Reason* he offers a variant of the question “Why go on surviving?”, namely: “Is there a justification for the supposition that one *should*, other things being equal, voluntarily continue one’s existence, rather than end it?” (AoR 110).

might encounter situations in which not both ends can be pursued, he might develop the desire to raise the question “Why go on surviving?”.

At one place Grice bypasses this problem, when he suggests that the “attribute of rationality” consists,

“in the first instance [my emphasis], of a concern on the part of the creature which has it [...] that the attitudes, positions, and acceptances which he (voluntarily) takes up should” “be well grounded, based on reasons” (CoV 82).

If that could be justified, humans already as *accidentally* rational beings would have a desire (better: a concern), to raise that question, because furthering one’s own survival is an attitude we can give up (Compare for example Socrates’ death). But I doubt that this can be justified in a broadly mechanistic framework grasped by the genitorial perspective, since that seems to mean that the concern to search for reasons is *constrained* by the dominating end of survival.<sup>37</sup> At the same time Grice’s project can only be executed successfully, if the starting point and the rationale for the act of transubstantiation are conceivable out of the perspective of such a framework. So, I propose, that that characterization of the “attribute of rationality” applies *only* to beings that are *essentially* rational. Only if a being conceives itself as *essentially* rational it will demand reasons for *every* attitude or acceptance, whether alethic or practical, that it can voluntarily take up – independently of the question if this demand furthers the end of survival or not.

Ad b.) Let’s turn to the second open question: Why and how does the raising and answering of the question “Why go on surviving?” provide some reason for *humans* to transubstantiate themselves into *persons*, that is, to take their rationality essentially? As far as I can see, Grice nowhere answers this question. With some help from Grice as a philosopher of language and from Hegel I can think of the following answer.

(i) In *Indicative Conditionals* Grice suggests that the essential function of conjunction in language is *not* to enable a speaker (or thinker) “to make conjunctive statements”, but to

“enable speakers to locate a plurality of conjunctive statements within the scope of a dominant negation-sign; and this in turn will equip them to withhold assent from a complex of subordinate statements without committing themselves to a precise identification of each rejected component.” Generally, “rational beings” must be supposed to be capable of denying whatever it is they can assert.” (Studies in the Way of Words; SWW 70)<sup>38</sup>

<sup>37</sup> In the case of beliefs about our surroundings it might be possible, even in a broadly mechanistic framework, to argue successfully that “well-grounded” beliefs generally further the end of our survival. At least if ‘well-grounded’ beliefs are more probable to be true than their counterparts.

<sup>38</sup> There are much more interesting points in Grice’s philosophy of language which might help to justify a Kantian-type ethics or which might help to reconstruct parts of Hegel’s *Science of Logic*. As for example his thesis that rational communication is governed by a cooperation principle (SWW 26, 341) or his version of the authority of us as thinkers when it comes to an interpretation of “one’s own verbally formulated thoughts” (SWW 142) combined with his ‘intersubjective’ theory of speaker’s meaning (SWW 213 ff.; 283 ff) etc. More precise it is my opinion that Grice has a lot to offer to Kantians or Hegelians, if one tries to combine his late metaphysical program with his essays in the philosophy of language. But this is a big project that needs, in my case, still some years of hard work.

And since this capability is pretty basic, we are justified to assume that even accidentally rational beings have it at their disposal.

(ii) With some appropriate generalizations Hegel identifies this capability with the capability to *abstract* from everything external, even from someone's own bodily existence and everything that is already given with it (instincts, desires etc.). And this capability is for him the essence of a thinking subject ("Geist") and the basis of its freedom (Enc. § 382), because a thinking subject can only be free, if it is able to dissociate itself (at least transiently) from any given content, so that it can scrutinize it by reason. This necessary condition of every type of freedom might be called 'negative freedom of and by thinking', or more shortly 'free thinking' (see also II).

(iii) Read before this background the essence of the content of the question "Why go on surviving" is 1. to form a comprehensive, though internally vague, concept of our naturally given essence as one type of living beings (*humans*), and 2. *while* considering that question, to withhold assent or, *after* reaching a result, even to deny that comprehensive concept partially or completely. To be capable to do something like that is for Hegel an expression of our ability to liberate us, at least transiently, not only from the pressures of every naturally given desire but also from every by socialization or by our own deliberation acquired conviction.

If something like this threefold thought can be defended, we are close to a position from which it is reasonable to claim that raising and answering the question "Why go on surviving?" provides some reason for *humans* to take their rationality essentially, that is, to transubstantiate themselves into *persons*. For if we understand this question in that way, it *cannot* be answered by an employment of means-end reasoning, since raising that questions *cancels* the *sole* end of *humans* as conceived in the genitorial perspective, namely their survival. So, if *humans* raise that questions and solemnly demand an answer justified by reasons to it, they need to make a new use of their rationality. And if this new use is accompanied by a shift in modality from accidental to essential, we would have everything we need. This last step could possibly be justified in the following way: If a thinker engages in means-end reasoning to further his survival, he uses his rationality only accidentally, because he uses it only as a means for that end. If a thinker does not use his rationality merely as a means to any *given* end whatsoever, but uses it in such a way that he only accepts an end (or any other belief content) as worth pursuing (or believing), if he can justify it by reasons<sup>39</sup> (which hold for every thinker<sup>40</sup>), then he uses his rationality essentially<sup>41</sup>. To put it more shortly: We raise and desire an answer to that question as *humans* and need to answer it as *persons*.

And if we reach after a solemn consideration of that question a justification for furthering one's own survival and/or the survival of the species, the end of survival is *no longer* a *merely* naturally given end. The consideration of this purpose marks, thus, the closing stage

<sup>39</sup> For Hegel it is even a human right to only recognize those convictions and institutions as legitimate that can be justified by reasons. (Philosophy of Right, § 132)

<sup>40</sup> Compare CoV 144 f.

<sup>41</sup> It might even be possible to argue that in the modern world exactly this attitude is required for the survival of the species *Homo sapiens*, because only with it there is some hope that cultural differences in a wide sense can be handled in such a way that they don't threaten the global peace in the nuclear age.

of something, which might be called a practical version of the Myth of the Given, Sellars was so eager to fight in its theoretical guise.

To sum up: To “humanize” is not only to use our rationality as a means to the naturally given end of survival by delivering and acting according to hypothetical imperatives, but also to question that very end by asking the question “Why go on surviving?” by whose *answering* we transubstantiate ourselves into *person*.

#### **II. What persons can do that humans can't: Rationality, Freedom and philosophical methodology**

Let us assume that Grice has in a broadly mechanistic framework shown convincingly that *humans* as instances of a biologically conceivable substance type are able and motivated to raise the question “Why go on surviving?”, which is, at least, one *reason to* perform an act of metaphysical transubstantiation, but not already a *performing* of it. To actually perform it *humans* need to take their rationality essentially thereby ceasing to be (merely) instances of the substance type *Homo sapiens* and becoming to be (also) instances of the thereby generated substance type *Persons*. Although there are lot of very interesting questions concerning a philosophy of *persons*, I must confine myself to the questions what *persons* are supposed and able to do, that *humans* were not supposed and able to do. Or to put that question a little bit differently: If the active finality of *humans* is to deliver and to act according hypothetical imperatives and to, at least, initiate acts of metaphysical transubstantiation, by what active finality, or even active finalities, are *persons* essentially characterized? (see Q3 in I.1.2.1).

I guess that Grice would have been in favor of the following answer: It is not only *one* essential property, but also the sole defining or constituting property of the substantial type *Persons* and its instances that they use their rationality essentially. Since in this case the defining property coincides with the property determining its active finality *persons* are not only *supposed* to use their rationality essentially but *actually* use it in such a way. If they stop to use it in that way, they cease to be *persons* and become *humans* again.<sup>42</sup>

If this is Grice basic position we still need to identify and to determine the ‘outward manifestations’ (G5) of this defining or constituting active finality, because only with them we are in a position to secure the objective reality of the concepts of *Person* and *persons* (see (Q4 in I.1.2.1). Without them we can't be sure that the concepts of *Person* or *persons* are empty.<sup>43</sup> But since rationality is a multifarious capacity which has a huge range of, even outwardly, discernible manifestations, I confine myself in this essay to one rather special manifestation, namely to *philosophize as free persons*. For I guess that this manifestation drives not only Grice but also Hegel beyond the architectural guise of Kant's philosophy. In an anthology “Kant and the Analytic Tradition” the most prominent manifestation of being essentially rational would be, instead, the ability to think and to use categorical imperatives to determine what we should (morally) do.

<sup>42</sup> If this is Grice's position, our legal capacity should not depend on *actually* being a person, because then we would be capable of holding rights only in exceptional phases of our lives.

<sup>43</sup> Compare Grice's general proposal how the objective reality of psychological concepts is to be guaranteed CoV 134 – 138.

To outline the essential connection between the concepts of being essentially rational, being free, and doing philosophy Grice is aiming at, I will, *first*, present the methodological turning point, which is reached already with the concept of *humans*, that is, of *accidentally* rational beings. *Secondly*, I will differentiate three stages of being free and use them to indicate how a philosophy executed by a methodology developed by *persons* as free beings differs from a philosophy executed by a methodology developed by *humans*.

### 1. Methodological turning point: Humans are capable to put themselves into the genitorial position

As we have seen humans as beings equipped with unlimited rationality accidentally are equipped

- (i) with every competence of alethic reason that is necessary to deliver hypothetical imperatives
- (ii) with the ability to raise all kinds of questions
- (iii) with a concern to raise those questions whose answering promises an enhanced chance of survival
- (iv) with the ability to develop procedures to answer a lot of questions
- (v) with the capability to question the biologically given end of survival by raising the question “Why go on surviving?”

But if they have all those capacities they are more<sup>44</sup> than capable to put themselves into the genitorial position, since the genitor performs only one special type of reasoning, namely (alethic) means-end reasoning, that does not even need to culminate into hypothetical imperatives that can guide his actions, since he does not act at all. As Grice puts it: *Humans*

“will be capable of putting themselves in the genitorial position, of asking how, if they were constructing themselves with a view to their own survival, they would execute this task; and if we [the philosophers; mw] have done our work aright, their answer will be the same as ours” (CoV 144).

So, with the concept of a biological substance type whose instances are accidentally rational Grice has reached in the execution of his metaphysical project exactly that concept which justifies backwardly the preliminary introduction of the required methodological perspective for a Metaphysic of Biology, namely the genitorial perspective.<sup>45</sup> Since that rings, at least a little bit, like some funny miracle worthy of somebody like the Baron of Münchhausen, Grice has labeled it as “Bootstrap”<sup>46</sup> (CoV 103). Despite this untrustworthy provenance if something like bootstrapping were impossible, not only Grice’s but also Hegel’s project would be doomed to failure.<sup>47</sup> So, let us assume that by reaching the

<sup>44</sup> Since the genitor is not a creator, his reasoning is confined solely to the alethic realm. *Humans* in the need to do a lot of things to be able to survive need, additionally, not only functions of practical reason but also a lot of bridging competences which connect their knowledge about the world and themselves with their intentions to do something.

<sup>45</sup> Compare Chapman 174: “that any ideas or entities used in the meta-system should later be introduced formally in the system”.

<sup>46</sup> In spite of this witty origin of the literal meaning of ‘bootstrapping’, bootstrap principles have found distinguished neighborhoods to flourish, as for example in statistics, linguistics, physics, and law.

<sup>47</sup> Compare as one further example of the bootstrap principle being at work: “for it is conceivably true that the *exercise* of rationality can exist only if there is a theoretically adequate account, accessible to human reason, of what it is that constitutes rationality” (SWW 364)

concept of *Homo sapiens* Grice has justified somehow the introduction of the genitorial perspective, which he needs to execute his Metaphysics of Biology (and his philosophical psychology).

But as I have indicated in some footnotes, the methodological means to execute the programs of a general ontology and a special metaphysics of inanimate nature are either unspecified in Grice's program of his metaphysics or confined to the genitorial perspective – with, probably, some unfortunate consequences similar to the Christian attitude to “sub-human” nature. To avoid these consequences and to specify the means necessary to execute those other metaphysical disciplines and the succeeding Metaphysics of Persons and Morals, Grice needs, in my opinion, an enriched conception of philosophical methodology, which transgresses the bounds of sense drawn out of the genitorial perspective. And only because his metaphysics does not end with the concepts of *Homo sapiens* and *humans* he is, in principle, able to deliver a conception of such a methodology.<sup>48</sup> Unfortunately, Grice relinquishes it to his readers to actually develop such a methodology. Not only for reasons of space am I only able to outline some schematic ideas how such a general Gricean methodology of philosophy could look like.

## 2. Rationality, Freedom and Philosophical Method

### 2.1. Free thinking and philosophical method

I have already suggested that being essentially rational should mean for Grice, at least, that every attitude or acceptance that we can voluntarily take up, we have to justify by reasons supporting it (CoV 82). Marina Sbisà has dubbed this kind of rationality “argumentative rationality” and connects it with Grice's additional thesis that persons are of absolute value:

“[t]he conception of rationality that emerges from Grice (1991; 2001) can be summarized as follows: rationality is a concern that one's moves are justified and a capacity (to some degree) to give effect to that concern. [...] I believe that this conception of rationality merits to be called “argumentative”. [...] But what is, according to Grice, an essentially rational being? He or she is just a being whose essential role is giving justifications. [...] Not only it is something worth becoming the essential feature of a new kind of beings, persons, but also, persons have absolute value just because they possess argumentative rationality essentially. [...] So, argumentative rationality plays the role of the ultimate source of value.” (Sbisà 2003)

Though I agree that for Grice being essentially a rational being does mean to possess “argumentative rationality”, Sbisà makes not explicit why such a rational being is therefore also free (CoV 87). To make some of the reasons of this additional thesis of Grice explicit I have outlined an argument in I.2.2.1 in favor of the claim that the capability to ask the question “Why go on surviving?” presupposes<sup>49</sup> the competence of a thinking subject to

<sup>48</sup> In *Actions and Events* Grice wants to show that the standard framework of analytic action theory – as developed prominently by Donald Davidson – is only able to grasp our competences of acting according to hypothetical imperatives. And since for him rationality transgresses essentially that boundary, Grice puts himself into the tradition of Kantotle.

<sup>49</sup> Compare: „freedom, which in turn is a precondition of any exercise of rationality whatsoever.” (CoV 105)

dissociate itself, at least transiently, from any given thought content whatsoever, so that it can scrutinize it by reason. If a person actualizes this competence she *liberates* herself, at least transiently, from the causal powers connected with scrutinized desires or intentions to act according to them. And if a person *gives up* some of his intentions by using his argumentative rationality or *withdraws* his affirmation to acts prompted by certain desires, he may even be able to liberate himself continuously from every actualization of those causal powers.

To make this connection of argumentative rationality and freedom explicit I like to call this sort of using our rationality essentially ‘free thinking’. And although there is, of course, much work left to be done to fully develop a convincing and comprehensive theory of free thinking<sup>50</sup>, I am pretty sure that Grice would have been in favor of such a theory. As I already quoted, Grice was convinced that the most important problem which needs to be solved in philosophy is

“to settle the internal conflict between one part of our rational nature, the scientific part which calls (or seems to call) for the universal reign of deterministic law, and that other part which insists that not merely moral responsibility but *every variety of rational belief* [my emphasis] demands exemption from just such a reign.” (AaE, 3)

So, the most obvious consequence for a philosophical methodology designed and executed by *persons* (as beings capable of free thinking) instead of *humans*, is the following: Whereas *humans* thinking in the genitorial perspective are confined to acquire theoretical knowledge about the actual world generally and to discern suitable means to the naturally given end of survival in particular for conceiving philosophically different types of living beings, a *person* doing philosophy is neither confined to think about the actual world nor confined to means-end reasoning nor committed to the end of survival as the sole end, so that a person can demand justification for *every* attitude of acceptance independently of there being any (material determined) end, which is furthered by such an enquiry. This point already secures that 1. *to philosophize is the most comprehensive rational exercise we are capable of* and, therefore, that 2. *to philosophize is at least one of the most prominent manifestation of using our rationality essentially*. And that is one of the reasons why Hegel’s philosophy culminates in a conception of philosophy.

## 2.2. Free willing and free acting

But is the competence of *free thinking* really sufficient to call a being essentially rational? I don’t believe so. There are two types of cases for a possible breakdown of rationality, even

<sup>50</sup> One linguistic manifest necessary condition of free thinking I have already introduced briefly in I.2.2.1. (negation plus conjunction). Another is the following: Although it might be that the most primitive signs by which early instances of the substantial type *Homo sapiens* have communicated their thoughts were causally determined by the signified entities, *humans* have somehow developed step by step “communication vehicles” that have no causal relation to the entities thought of. In Grice words: „Any link [between the vehicles used and the intended meaning, mw] will do, provided it is detectable by the receiver, and the looser the links creatures are in a position to use, the greater the *freedom* [my emphasis] they will have as communicators, since they will be less and less restricted by the need to rely on prior natural connections. The widest possible range is given where creatures use for these purposes a range of communication devices which have no antecedent connections at all with the things that they communicate or represent” (SWW 295 f.) And compare Hegel’s astonishingly similar considerations in Enc. § 458, 462 – 464.

if a being thinks freely. Since Grice is not very explicit about this<sup>51</sup>, I develop the basic idea by myself with some help of a philosopher I like dubbing Gricel.

To illustrate the *first* kind of deficit still possible consider the case of somebody which forms a conviction with sufficiently good reasons that following a certain maxim is the best available maxim for her as an essential rational being living in conditions C. If this conviction reached by deliberation does have no effect at all on a formation of a will to act according to that maxim, we would not call such a person reasonable.<sup>52</sup> So, what we need is the additional capacity to determine our will *according* to our insight of what we should do. This capacity might be called “*free willing*”.

But even if a living being is equipped not only with the capacity of free thinking but also of free willing there is still a possible breakdown of being essentially rational. To illustrate this *second* kind of deficit consider the case where somebody has formed the intention to act according to his insight of his legitimate wishes or duties but is not able to perform the required action *without* there being any *external* hindrances.<sup>53</sup> I assume that in such cases we would refrain from calling somebody like this reasonable (or essentially rational). So, what we need is the capacity of our will to *determine* and to *initiate*, at least partially and maybe indirectly, somehow the act called for by reason(s). This capacity might be called “*free acting*”. So, only if all three moments of the capacity to be essentially rational, that is, to be *essentially* free, are manifested, the justificatory reasons of the thinker for his actions are at the same time for him or another rational being also *explanatory reasons* (AoR 41), because only then has her deliberation an outwardly observable manifestation (G 5).

Now it would be fine to be able to say how and why *also* the capabilities of free willing and acting enable *persons* to a philosophical methodology beyond that of *humans*. So, let me try just that:

As we have seen as genitors *humans* are not supposed to form a will or to act according to a will. The genitorial perspective is only a heuristic device that helps to conceive the developing series of types of living beings culminating in a concept of *Homo sapiens* and *humans*. But, of course, by executing the genitorial program *humans* generate only a *concept* of themselves, their existence as well as their essence is naturally given. This is not so in the case of *persons*. By *performing* acts of metaphysical transubstantiation they don't form a *concept* of a new substance type and its instances, but they *generate* that type and its instances – securing thereby that the concepts still to be developed are not empty. Though

<sup>51</sup> But compare his general remark about a common flaw of Aristotle and Kant that makes clear that Grice did not settle by the competence of free thinking: “It is curious that both Aristotle and Kant [...] should have succumbed to the fascination of the purely intellectual being. Both of them, it seems to me, at crucial moments thought of rationality, the realization of which must be the supreme end of a rational being, as being the *distinctive element* in such a being, considered in isolation from other elements necessarily present in ... such a being.” In my opinion, Hegel shares this irritation with Grice.

<sup>52</sup> Compare as a similar differentiation by Grice: AoR p. 24 f.: “In application to behaviour, to be rational is to possess [...] the capacity to reach principles or precepts relating to conduct; to be reasonable is [...] to be free from interference, on the part of desire or impulse, in one's following such principles or precepts.”

<sup>53</sup> This formulation comprises acting according to hypothetical as well as acting according to categorical imperatives. Although Grice agrees with Kant and Hegel, that in the end only acting according to categorical imperatives is an instance of *free acting*, for the aim to illustrate that second possible breakdown this special thesis is not required.



persons might not be the causes of themselves as existing in time and space, they are surely causes of their essence.<sup>54</sup> (That might be Grice's version of Kant's "fact of reason"). And only *after* generating themselves as essentially rational and free persons they can undertake the formidable effort to develop a metaphysical story by which they can reach a conception of themselves.<sup>55</sup> So, the formation of the will and the performing of the corresponding act of metaphysical transubstantiation is necessary and sufficient for the *generation* of essentially rational and free beings, *but* they are neither sufficient for nor even part of a development of a conception of free persons. To develop such a conception persons *only* need to use their *alethic reason* essentially, that is, they need to actualize their competence of *free thinking*.

Thus, doing philosophy is *not* the sole answer to the question to what actions essentially rational and free beings are committed. As endowed not only with the competence of free thinking but also with the competences of free willing and free acting they are, moreover, *supposed to act according to categorical imperatives*. But, unfortunately, the spelling out of the meaning of this crucial thesis of Kant and Grice has to wait for another occasion. For now I would already be happy if I have convinced some readers that Grice and Hegel have more in common than a mumbling style in public speech.

#### References:

- Bratman, Michael: *Valuing and the Will*; In: *Philosophical Perspectives* 14 (2000)
- Chapman, Siobhan: *Paul Grice, Philosopher and Linguist*. Palgrave Macmillan (2005)
- Grice, Paul: *Personal Identity*; In: *Mind* 50 (1941)
- Grice, Paul: *Actions and Events*; In: *Pacific Philosophical Quarterly* 67 (1986)
- Grice, Paul: *Aristotle on the Multiplicity of Being*; In: *Pacific Philosophical Quarterly* 69 (1988)
- Grice, Paul: *Studies in the Way of Words*. Cambridge/London: Harvard University Press 1989
- Grice, Paul: *Conception of Value*. Oxford: Clarendon Press 1991
- Grice, Paul: *Aspects of Reason*. Oxford: Clarendon Press 2001
- Hegel, G. W. F.: *Werke*. E. Moldenhauer und K. M. Michel, Frankfurt a. M.: Suhrkamp (1970)
- Pietarinen, Ahti-Veikko: *Grice in the wake of Peirce*; In: *Pragmatics and Cognition* 12 (2004)

<sup>54</sup> At one place Grice tries to illustrate this crucial difference by using a Kantian distinction: Whereas in the theoretical realm the ideas of reason can only be used legitimately in a *regulative way* (by Grice in his *Metaphysics of Biology*); in the practical realm (by Grice in his *Metaphysics of Person and Morals*) they can, maybe, be used legitimately in a *constitutive way*: „Kant thought that, in relation to the philosophy of nature, ideas of pure reason could legitimately be given only a regulative employment; somewhat similarly, as far as philosophical psychology [and philosophical biology; mw] is concerned, I think of the genitorial programme ... as being primarily a heuristic device. [...] But (also much as Kant thought with respect of the ideas of pure reason) *when it comes to ethics* [my emphasis] the genitorial programme ... just *may* have a role which is not purely heuristic.” (CoV 143)

<sup>55</sup> For very similar reasons Hegel claims that the dictum of the Oracle of Delphi “Gnothi se auton” (“Know Thyself”) is the highest precept for a thinking subject (§ 377).

Sbisà, Marina: *The rationality of conversational implicature* (draft 2003), online:  
[http://www.univ.trieste.it/~dipfilo/Sbisà/rationality%20of%20convs%20implicature\\_draft%201203.htm](http://www.univ.trieste.it/~dipfilo/Sbisà/rationality%20of%20convs%20implicature_draft%201203.htm)

Sbisà, Marina: Two conceptions of rationality in Grice's theory of implicature", in E. Baccarini, S. Prijic-Samarzija (eds.), *Rationality of Belief and Action*, Filozofski fakultet u Rijeci (2005)

Sellars, Wilfrid: Realism and the New Way of Words; in: *Philosophy and Phenomenological Research* 8.4. (1948)

Erstveröffentlicht auf [www.entnazifiziert.com](http://www.entnazifiziert.com) von Miriam Wildenauer am 11.3.2024



Die Erstürmung der Bastille heute vor 216 Jahren war kein „Geschichtszeichen“, das auf ein „Fortrücken“ des „Menschengeschlechts“ „zum Besseren“ hindeutete (Kant AA VII 84). Erst durch die „Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte“ am 26. August 1789 wurde die Französische Revolution für Kant zu seinem solchen Zeichen (AA VII 85). Hegel nimmt zwar Kants Rede von einem „Geschichtszeichen“ nicht auf, teilt aber dessen Einschätzung: Das bislang letzte „Stadium der Geschichte“ – so Hegel in seinen *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* – sei im Denken durch Kants Philosophie und in der politischen Wirklichkeit durch die Französische Revolution erreicht worden (12.523). Ausdrücklich erwähnt Hegel dort die Verfassung von 1791, in deren erstem Teil die Menschenrechte von 1789 aufgeführt sind. Mit ihnen sei der **Zweck des (modernen) Staates** fixiert, nämlich „die natürlichen Rechte aufrechtzuerhalten.“ Das natürliche Recht sei „die **Freiheit**, und die weitere Bestimmung derselben“ sei „die **Gleichheit** in den Rechten vor dem Gesetz.“ (12.524). In der *Landständeschrift* von 1817 wird Hegel emphatisch:

„Es ist ein unendlich wichtiger Fortschritt der Bildung, daß sie zur Erkenntnis der einfachen Grundlagen der Staatsrichtungen“, nämlich den in der Französischen Revolution deklarierten Menschenrechten „vorgedrungen ist und diese Grundlagen in *einfache Sätze* als einen *elementarischen Katechismus* zu fassen gewußt hat.“ (4/491)

Vier Jahre nach dieser deutlichen Stellungnahme erscheint Hegels systematische Rechtsphilosophie. Sie enthält keinen Katalog von Menschenrechten, nicht einmal das Wort „Menschenrecht“ kommt vor. Das ist einer der äußeren Gründe dafür, daß Hegels Rechtsphilosophie in den diversen Debatten über Status, Umfang und Nutzen von Menschenrechten weiter keine Rolle gespielt hat. Jüngst hat noch Georg Lohmann behauptet, Hegels **Philosophie** kenne keine Menschenrechte. Das ist – zum Glück – falsch. Jedenfalls werde ich dafür argumentieren, daß Hegels Rechtsphilosophie mindestens zwei Menschenrechte kennt, aus denen diverse konkrete Grundrechte abgeleitet werden. Diese beiden Menschenrechte sind das „unveräußerliche“ Recht auf Leben und das „große Menschenrecht“ auf subjektive Einsicht. Aus dem ersten fließen u.a. diverse sozioökonomische Grundrechte. Unter ihnen auch ein Recht auf Subsistenz, dem auf Seiten der Rechtsgemeinschaft die Leistungspflicht zur Sicherung des Existenzminimums korrespondiert. Diesen Gedankengang Hegels werde ich Ihnen im **zweiten Teil** meines Vortrags vorstellen. Aus dem zweiten Menschenrecht auf subjektive Einsicht entwickelt Hegel diverse politische Partizipationsrechte. Das ist Thema des **dritten Teils** meines Vortrags. Vor dem Hintergrund dieser beiden Argumentationslinien wird **abschließend** deutlich, daß Hegel für folgenden *internen Zusammenhang* zwischen beiden Arten von

Rechten argumentiert: Soziale Grundrechte können nur dann realistischerweise positiviert und verwirklicht werden, wenn zugleich die politischen Partizipationsrechte auf *alle* Rechtsgenossen ausgeweitet werden. Und umgekehrt: Ein moderner Staat ist nur dann ein **Rechtsstaat**, wenn er durch konkrete Institutionen und Gesetze das Recht auf Subsistenz verwirklicht.

Um zumindest anzudeuten, wie brisant Hegels Argumentation in seiner Zeit, aber auch noch heute ist, werde ich Ihnen **vorab** einige Kontextinformationen präsentieren.

### **I. Sozioökonomische Grundrechte und politische Partizipationsrechte damals und heute**

Wie eingangs zitiert, war Hegel durchaus begeistert von der Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte. Eine solche über-positive – aber nicht a-historische – Fixierung des Staatszwecks ist für Hegel allerdings nur eine notwendige Bedingung eines modernen Staates. Es genüge nicht,

„daß der Mensch seine Kräfte gebrauchen könne, er muß auch die Gelegenheit finden, sie anzuwenden.“ (12.529)

Erst dann, wenn durch konkretere Institutionen solche Gelegenheiten geschaffen worden sind, kann im eigentlichen Sinn von einem modernen Staat gesprochen werden.

Bereits in der **Verfassung von 1791** sind detailliert Gelegenheiten bestimmt, durch die französische Bürger am politischen Meinungs- und Willensbildungsprozeß partizipieren können. Bekanntlich werden diese Rechte aber noch auf ökonomisch selbständige Männer eingeschränkt; Frauen und die sog. „unter-bürgerlichen“ Schichten sind von der Partizipation am Gesetzgebungsprozeß ausgeschlossen.

In der **Verfassung von 1793** werden die politischen Partizipationsrechte auf alle erwachsenen männlichen Staatsbürger ausgedehnt, so daß nun auch abhängig Beschäftigten und Arbeitslosen das aktive und passive Wahlrecht zukam. M. E. ist es kein Zufall, daß im Grundrechtsteil dieser Verfassung erstmalig auch ein *soziales* Menschenrecht verankert wurde. Der Art. 21 proklamiert:

„Die öffentliche Unterstützung ist eine heilige Schuld. Die Gesellschaft schuldet ihren unglücklichen Mitbürgern den Unterhalt, indem sie ihnen entweder Arbeit verschafft oder denen, die außerstande sind, zu arbeiten, die Mittel für ihr Dasein sichert.“

Die Vermutung, es sei kein Zufall, daß in dieser Verfassung sowohl das allgemeine Wahlrecht als auch ein soziales Grundrecht auftauchen, ist nicht nur durch den Verlauf der Französischen Revolution motiviert. Seit der Antike war das Recht, am Leben der Polis aktiv zu partizipieren, an den empirischen Umstand gebunden, ökonomisch selbständig zu sein: Nur

der, der von der Sorge der alltäglichen Existenzsicherung befreit ist, habe überhaupt die Befähigung, sich den allgemeinen Interesse seiner Gemeinschaft zu widmen. In dieser Begründung steckt die richtige Einsicht, daß bestimmte sozioökonomische Bedingungen erfüllt sein müssen, damit jemand faktisch in der Lage ist, aktiv an den Meinungs- und Willensbildungsprozessen seiner Gemeinschaft zu partizipieren. Soweit ist aber selbstverständlich noch nicht darüber entschieden, *wie* die Erfüllung dieser Bedingungen auszu sehen hat. Muß der Einzelne selbst dafür sorgen oder kann auch die Gemeinschaft die Aufgabe übernehmen, für jene materiellen Mindestvoraussetzungen zu sorgen? Die Verfassung von 1791 hat sich fürs erste Glied der Alternative entschieden, die Verfassung von 1793 hingegen für die These: *Allgemeine* politische Partizipationsrechte nur bei allgemeiner Subsistenzsicherung. Soll diese allgemeine Subsistenzsicherung nicht dem Zufall, also etwa dem freien Spiel der Marktprozesse überlassen werden, muß es ein einklagbares Recht auf Subsistenz geben. Eine entsprechende Sozialgesetzgebung ist aber wiederum nur dann realistisch, wenn zugleich *allgemeine* politische Partizipationsrechte gewährt werden. Das ist der *interne* Zusammenhang zwischen sozioökonomischen Grundrechten und *allgemeinen* politischen Partizipationsrechten, den die Autoren der Verfassung von 1793 erkannt haben.

Wo steht nun **Hegel**? Prima facie – und ein zweiter Blick wurde häufig nicht riskiert – ist Hegels Rechtsphilosophie auf Seiten der Verfassung von 1791. Denn bereits auf den ersten Blick erfährt man, daß Hegel vehement für eine konstitutionelle Monarchie eintritt, an diversen Stellen gegen das „demokratische Prinzip“ wettet und gegen Gleichmacherei gekonnt polemisiert. Riskiert man aber weitere Blicke – und bezahlt diese mit einigen Kopfschmerzen, dann sieht man, daß seine Rechtsphilosophie *beide* Neuerungen der Verfassung von 1793 mitvollzieht: Aus dem Menschenrecht auf Leben entwickelt er die Leistungspflicht der Rechtsgemeinschaft zur Subsistenzsicherung; aus dem Menschenrecht auf subjektive Einsicht ein *allgemeines* und direktes Wahlrecht auf kommunaler Ebene und ein allgemeines, wenn auch ungleiches und indirektes Wahlrecht auf gesamtstaatlicher Ebene. Auch ist ihm der *interne* Zusammenhang zwischen beiden Arten von Grundrechten nicht entgangen: Hegel argumentiert nämlich letztlich sowohl für die funktionale These, daß sozioökonomische Grundrechte nur dann *verwirklicht* werden können, wenn zugleich nicht nur die bürgerlichen, sondern auch die *politischen* Menschenrechte auf *alle* Rechtsgenossen ausgeweitet werden, als auch für die komplementäre normative These, daß ein **Rechtsstaat** das Menschenrecht auf Leben durch subsistenzsichernde Leistungen verwirklichen muß. Beide

Thesen, Sozialstaat nur im demokratischen Rechtsstaat und Rechtsstaat nicht ohne Sozialstaat, sind bis heute nicht allgemein anerkannt. Dazu noch zwei kurze Hinweise:

1. Der erste Premierminister Singapurs, **Lee Kuan Yew** vertrat 1962 die These, daß politische Partizipationsrechte und liberale Abwehrrechte zumindest in einem unterentwickelten und nicht-westlichen Land den wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Entwicklungsprozeß unnötig hemmen würden. Da Singapur in den drei Jahrzehnten unter seiner paternalistischen Führung die höchsten Wachstumsraten der Welt aufwies, haben sich viele Politiker und Wissenschaftler *weltweit* Lees These angeschlossen.
2. Die 1948 von der UNO verabschiedete „Allgemeine Erklärung der Menschenrechte“ ist 1966 durch zwei Pakte ergänzt worden, nämlich durch den „**Internationalen Pakt über bürgerliche und politische Rechte**“ und durch den „**Internationalen Pakt über die wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Rechte**“. Die Tatsache, daß die UNO *zwei* Pakte mit den in ihren Titeln angedeuteten unterschiedlichen Prioritäten verabschiedet hat, reflektiert den politischen Gegensatz des Kalten Kriegs: Der Westen vertrat die klassischen Menschenrechte, der Osten relativierte sie zu Gunsten der wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Rechte. Aber auch nach Ende des Kalten Kriegs tradiert sich jene Spannung fort: Auf der Wiener Menschenrechtskonferenz von 1993 sprachen sich viele Delegierte gegen eine universale Geltung der klassischen Menschenrechte zu Gunsten „ökonomischer“ Menschenrechte aus. -- Ich komme nun zu Hegel.

## **II. Dem Menschenrecht auf Leben korrespondiert die Pflicht der Rechtsgemeinschaft, für die Subsistenz aller Mitglieder der Bürgerlichen Gesellschaft zu sorgen**

Moderne Gesellschaften – so Hegel – würden durch die Frage „gequält“, aber auch „bewegt“, „wie der Armut abzuhelfen sei“ (Rph § 244 Z.). Damit hat Hegel treffsicher einen der wichtigsten Fortentwicklungsgründe zumindest der europäischen Rechtsgeschichte identifiziert. Hegel selbst weist zwei staatlichen Institutionen die Aufgabe zu, für eine solche Abhilfe zu sorgen: Die Polizei – im alten Wortsinne – müsse familien- und ständelose Verarmte in steuerfinanzierten Armenhäusern versorgen sowie öffentliche Krankenhäuser bereitstellen (Rph § 242 A). Den Korporationen, das sind Berufsgenossenschaften und Gemeinden, obliege es „unter Aufsicht des Staates“, für alle ihre Mitglieder und deren Familien vorzusorgen, so daß bei eintretender Not für deren Subsistenz gesorgt ist (Rph § 252). Zwei Fragen drängen sich auf:

1. Weshalb weist Hegel diesen beiden Institutionen die Pflicht zu, für die Subsistenz zu sorgen? Denn immerhin war das traditionell die Aufgabe der Familie und wenn diese dazu nicht in der Lage war, die Aufgabe von Religionsgemeinschaften.

2. Worauf gründet Hegel diese Leistungspflichten? Sind sie die notwendigen Korrelate eines ethischen Anspruchs, den man als Mitglied einer dem gemeinsam guten Leben gewidmeten Gruppe haben mag? Oder sind sie wie in der Verfassung von 1793, die von einer „heiligen Schuld“ spricht, religiös begründet? Oder gibt es ein moralisch begründetes Recht auf Subsistenz, das dem Menschen als Menschen zusteht?

ad 1.) Hegels Begründung für die These, daß in einer post-feudalen Zeit staatliche Institutionen für die Subsistenzsicherung zuständig seien, rekurriert zum einen auf seine Bestimmung der *Funktion* der Bürgerlichen Gesellschaft und zum anderen auf eine Analyse der Kausalprozesse einer freien Marktwirtschaft. Da dieser Gedankengang Hegels zu seinen bekanntesten gehört, beschränke ich mich auf eine knappe Skizze:

Der Zweck der Bürgerlichen Gesellschaft sei nicht primär die Befriedigung bürgerlichen Gewinnstrebens, sondern die Befriedigung aller *menschlichen* Bedürfnisse (Enz. § 533). Als „System der Bedürfnisse“, das ist als reine Marktwirtschaft, biete sie zwar gegenüber der feudalen Agrarwirtschaft die bessere „**Möglichkeit**“ einer Befriedigung der menschlichen Bedürfnisse, garantiere aber nicht deren *allgemeine* Verwirklichung (Enz. § 524); ja verhindere eine solche aufgrund von Prozessen, die zu einer Verarmung einer beträchtlichen Anzahl von Menschen führe (§ 245). Da die Bürgerliche Gesellschaft zugleich die Einzelnen aus ihren traditionellen Bindungen in einer Großfamilie reißt, kann die Familie ihre traditionelle Aufgabe, für ihre verarmten Mitglieder zu sorgen, nicht mehr erfüllen:

§ 238: Z.: Die bürgerliche Gesellschaft ist vielmehr die ungeheuerliche Macht, die den Menschen an sich reißt, von ihm fordert, daß er für sie arbeite und daß er alles durch sie sei und vermittels ihrer tue. **Soll der Mensch so ein Glied der bürgerlichen Gesellschaft sein, so hat er ebenso Rechte und Ansprüche an sie, wie er sie in der Familie hatte.**

ad 2.) Ich komme zur zweiten Frage: Weshalb ist überhaupt irgendjemand oder irgendeine wie auch immer bestimmte Gruppe von Individuen dazu verpflichtet, für die Subsistenz in Not geratener Menschen zu sorgen? Wie begründet Hegel das Recht auf Subsistenz als solches?

Hegel liefert eine Begründung, die bis in die Wissenschaft der Logik zurückreicht; ich kann hier aber nur den Argumentationsgang in der Rechtsphilosophie skizzieren:

1. Da nur der Mensch aufgrund seines freien Geistes dazu in der Lage sei, sich selbst zu töten, sei es nicht ein bloßes Datum, d.i. *Gegebenes*, daß jemand lebt. Es ist zugleich Ausdruck seines *Willens*, lebendig zu bleiben: „Die Tiere [...] haben kein Recht auf ihr Leben, weil sie es nicht wollen.“ (§ 47 Z.) „Ich habe diese Glieder, das Leben nur, *insofern ich will*“ (§ 47 A)

Da unsere jeweilige Lebendigkeit Ausdruck unseres freien Willens ist, haben wir jeweils ein Recht auf unser Leben, das die anderen anzuerkennen haben: „Nur weil Ich als Freies im Körper lebendig bin, darf dieses lebendige Dasein nicht zum Lasttiere mißbraucht“ (§ 48 A.) – oder gar getötet werden.

Aufgrund dieser Argumentation in der Lehre vom Abstrakten Recht kommt Hegel zu dem Ergebnis, daß das Recht, zu leben, „unveräußerlich“ (Handnotiz zu § 66), also ein Menschenrecht ist. Deshalb sei zum Beispiel ein Arzt, der jemanden dafür bezahlt, sich einer medizinisch unnötigen Operation zu Studienzwecken zu unterziehen, ein Mörder, wenn der andere durch die Operation stirbt. (Handnotiz zu § 66) Ebenso sei eine „Veräußerung meiner ganzen“ Arbeitszeit illegal, da ich so „zum Eigentum eines anderen“ würde (§ 67).

Dem Recht auf Leben entsprechen also diverse Unterlassungspflichten auf Seiten der Anderen: Sie dürfen mich weder töten, foltern, verstümmeln noch mich kaufen, versklaven, ausbeuten etc. Müssen sie aber auch dafür sorgen, daß ich am leben bleibe, wenn ich selbst nicht in der Lage bin, mir das dazu Notwendige zu erwerben? Um diese Frage bejahen zu können, unternimmt Hegel drei weitere Schritte:

2. Das Recht auf Leben gründete sich ja nur auf das gewollte *Faktum* unserer jeweiligen Lebendigkeit. Damit sei aber noch folgende Frage offen: „Hat der Mensch ein [moralisches] Recht, sich solche unfreie Zwecke zu setzen, die allein darauf beruhen, daß das Subjekt ein Lebendiges ist?“ (§ 123 Z.). Hegels Antwort ist eindeutig und bricht mit einem nicht unbedeutenden Teil der christlichen Tradition: „Daß der Mensch ein Lebendiges ist, ist aber nicht zufällig, sondern vernunftgemäß, und insofern hat er ein [moralisches] Recht, seine Bedürfnisse zu seinem Zweck zu machen. Es ist nichts Herabwürdigendes darin, daß jemand lebt, und ihm steht keine höhere Geistigkeit gegenüber, in der man existieren könnte.“ (ebd.)

3. Diese allgemeine moralische Erlaubnis konkretisiert sich zu einem moralisch legitimierten **Notrecht**, Lebensnotwendiges im Notfall zu stehlen: „Das Leben, als Gesamtheit der Zwecke, hat ein Recht gegen das abstrakte Recht [auf Eigentum]. Wenn es z. B. durch Stehlen eines Brotes gefristet werden kann, so ist dadurch zwar das Eigentum eines Menschen verletzt, aber es wäre unrecht, diese Handlung als gewöhnlichen Diebstahl zu betrachten. Sollte dem am Leben gefährdeten Menschen nicht gestattet sein, so zu verfahren, daß er sich erhalte, so würde er als rechtlos bestimmt sein, und indem ihm das Leben abgesprochen würde, wäre seine ganze Freiheit negiert.“ (Rph § 127 Z) Der moralisch begründeten Erlaubnis, Lebensnotwendiges zu stehlen, korrespondiert demnach auf Seiten der anderen die Pflicht, entsprechende Handlungen nicht als „Diebstahl zu betrachten“, also auf **Strafverfolgung zu verzichten**.



In demselben Paragraphen nennt Hegel eine zweite Rechtspflicht, bestimmte Handlungen zu unterlassen, die dem moralischen Recht, sein Leben zu erhalten, korrespondiert: Einem Schuldner müsse von seinen Gläubigern so viel an „Handwerkszeugen, Ackergeräten, Kleider, überhaupt von seinem Vermögen“ gelassen werden, „als zur Möglichkeit seiner – sogar standesgemäßen – Ernährung dienend angesehen wird.“ (Rph § 127 A) Das Privatrecht ist demnach so zu gestalten, daß Schuldner die Mittel zur Subsistenzsicherung gelassen werden.

Aus dem moralisch, d.h. „absolut“ begründeten Recht, sein Leben zu erhalten, fließen also mindestens zwei Unterlassungspflichten auf Seiten der anderen, die eine vernünftige Rechtsgemeinschaft zu positivieren hat: Der Verzicht auf Strafverfolgung, wenn Lebensnotweniges gestohlen wird, und der Verzicht, jemandem die Mittel zur Subsistenzsicherung zu entziehen.

4. Diese Argumentationslinie Hegels müssen wir nun nur noch mit dem Ergebnis seiner Analyse der Marktprozesse der Bürgerlichen Gesellschaft zusammendenken, um zu begreifen, weshalb Hegel ein Recht auf **Subsistenzsicherung** einführt: Wenn *einerseits* die Bürgerliche Gesellschaft bei „dem Übermaße des Reichthums [...] nicht reich genug ist, d.h. an dem ihr eigentümlichen Vermögen nicht genug besitzt, dem Übermaße der Armut [abzuhelfen] und [...] die] Erzeugung des Pöbels zu steuern“, *andererseits* zugleich aber jeder einzelne Mensch das moralisch begründete Recht hat, sein Leben zu erhalten, dann muß eine Rechtsgemeinschaft Institutionen etablieren, die fürs Subsistenzminimum aller in ihrem Recht auf Leben gefährdeten Rechtsgenossen sorgt. Denn nur so ist Rechtssicherheit möglich. Rechtssicherheit wiederum ist aber die Ressource, auf die das „System der Bedürfnisse“ nicht verzichten kann, die es aber aus sich selbst heraus nicht erzeugen und erhalten kann.

Diese in ihrem letzten Schritt funktionale Begründung dafür, daß eine Rechtsgemeinschaft durch Institutionen ins freie Spiel der Marktkräfte eingreifen muß, wertet Hegel an einer Stelle durch eine moralische Begründung sogar noch auf:

Denn das Recht „der Sicherung und Befriedigung der Einzelnen“ sei Folge dessen, daß „die Einzelnen [...] sich hier [d.i. in der staatlichen Rechtsgemeinschaft] moralisch berechtigte Zwecke“ (Enz. § 533) sind. **Damit gibt Hegel der Kantischen Zweckformel des Kategorischen Imperativs eine sozialstaatliche Interpretation.** Wenn wir uns immer auch als Zweck an sich und nicht „bloß als Mittel zum beliebigen Gebrauch“ (GMdS IV 428) betrachten müssen, weil wir als Menschen „vermöge der Autonomie“ „Subjekt[e] des moralischen Gesetzes“ sind (KpV AA V 87), dann müssen wir – so Hegel – jedem von uns zumindest ein Recht auf Subsistenz zubilligen und für dessen Verwirklichung sorgen. Als

*Menschen* sind wir nämlich Wesen, die bestimmte Bedürfnisse befriedigen müssen, um Menschen bleiben zu können.

### III. **Allgemeine politische Partizipationsrechte verwirklichen das moralisch begründete Recht auf subjektive Einsicht [und garantieren eine gerechte Sozialgesetzgebung.]**

So beeindruckend die bisherige Argumentation auch sein mag, bislang hat Hegel quasi nur als Philosophenkönig zu uns gesprochen. Erst durch das zweite Menschenrecht auf subjektive Einsicht und durch die aus ihm fließenden besonderen politischen Partizipationsrechte werden wir zu aktiven Teilnehmern der Meinungs- und Willensbildungsprozesse bis hinein in den parlamentarischen Gesetzgebungsprozeß. Und nur so kann verhindert werden, daß wir bloße Empfänger sozialstaatlicher Fürsorge oder durch staatlichen Zwang genötigte Wohltäter sind.

#### 1. **Das moralisch begründete Menschenrecht auf subjektive Einsicht**

Wie das Recht auf Subsistenz so sind auch die politischen Partizipationsrechte bei Hegel *moralisch*, also über-positiv begründet. Und zwar wurzeln *alle* politischen Partizipationsrechte des Sittlichkeitskapitels im moralisch begründeten „Recht des subjektiven Willens“ nur das „als gültig anzuerkennen“, „was von ihm als gut eingesehen wird“, ja dieses Recht sei das „höchsten Recht“ des moralischen Subjekts (§ 132) und ist damit ein *Menschenrecht*. Hegel wörtlich in den *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*:

„Dies **große Menschenrecht der subjektiven Erkenntnis, Einsicht, Überzeugung** haben jene Männer [in der Französischen Revolution] heldenmütig mit ihrem großen Genie, Wärme, Feuer, Geist, Mut erkämpft.“ (20/297)

Da dieses Recht bereits im Moralitätskapitel eingeführt wird, beruht auch seine **Legitimität** nicht auf *einer funktionalen Rolle*, die es etwa für eine Sozialgesetzgebung oder auch für einen rationalen und herrschaftsfreien Meinungs- und Willensbildungsprozeß haben mag. Es beruht vielmehr auf der „vernünftigen“ Tatsache, daß wir als *Denkende frei* sind (VRph). Hegels Argumentation dafür, daß es vernünftig ist, daß wir als *Denkende frei* sind, führt wiederum zurück bis in seine logische Ideenlehre. Leider kann ich das hier nicht einmal skizzieren. Um zu verstehen, weshalb aus diesem Menschenrecht diverse politische Teilhaberechte fließen, genügt es hoffentlich, seine Doppelstruktur kurz zu erläutern. Es hat nämlich sowohl eine praktische wie auch eine theoretische Komponente:

Fordert mich jemand auf („soll“), eine bestehende Sitte, eine moralische Norm oder einen Gesetzentwurf **anzuerkennen**, dann möchte er oder sie meine **Zustimmung**. Stimme ich ehrlich zu, habe ich eine **Intention** ausgebildet, mich entsprechend zu verhalten. Dies ist die **praktische Komponente** des großen Menschenrechts auf subjektive Einsicht. Diese Aufforderung zur Anerkennung hat aber nur an meine **Einsicht** zu appellieren. Die

Aufforderung zur Zustimmung darf sich also keiner wie auch immer gearteter Zwangsmittel bedienen, sondern muß sich allein auf gute Gründe stützen. Das ist die theoretische Komponente des Menschenrechts auf subjektive Einsicht.

## 2. Allgemeine politische Partizipationsrechte verwirklichen das moralisch begründete Recht auf subjektive Einsicht.

Aus diesem Menschenrecht auf subjektive Einsicht entwickelt Hegel nicht nur die liberalen *Abwehrrechte*, die einen Bereich privater Autonomie vor staatlichen Übergriffen schützen, sondern auch diverse *Teilhaberechte*, durch die ein Bereich öffentlicher Autonomie allererst ermöglicht wird.

Und da Hegel *alle* diese Rechte in dem *moralisch begründeten Menschenrecht auf subjektive Einsicht* verankert, hat er kein philosophisches Argument dafür, die politischen Teilhaberechte auf ökonomisch selbständige Bürger oder bestimmte Konfessionsmitglieder oder bestimmte ethnische Gruppen oder eine sonstwie definierte Gruppe einzuschränken. Deshalb tut er das auch nicht! [[Nur bei den Kindern und Weibern gewährt er dem seinerzeit herrschenden Sprachgebrauch einen kurzen Auftritt: Man werde sagen, „daß es sich von selbst verstehe, daß unter diesen *Allen*“, von denen in den diversen Verfassungen der damaligen Zeit die Rede ist, „wenigstens die Kinder, Weiber usf. nicht gemeint seien“. Wohlgermerkt behauptet Hegel selbst aber an keiner Stelle, daß dieser Ausschluß sich von selbst verstehe, noch gibt er irgendwo ein Argument für den Ausschluß einer irgendwie definierten Gruppe von Erwachsenen. [[Er argumentiert nur immer wieder gegen ein *direktes* [GLEICHES???) allgemeines Wahlrecht zum Parlament, also gegen das, was er das „demokratische Prinzip“ nennt, weil er glaubt, daß durch es die Schreckensherrschaft des Terrors ermöglicht worden ist.]]

Aus Zeitgründen seien die besonderen Rechte, die Hegel aus dem „großen Menschenrecht der subjektiven Einsicht“ herleitet, hier nur aufgelistet, aber immerhin geordnet nach dessen theoretischer und praktischer Komponente.

1. Da die Aufforderung, die an mich ergeht, z.B. einer Gesetzesvorlage zuzustimmen, nur an meine *Einsicht* appellieren darf, müssen die Gründe, die für und die gegen sie sprechen, zugänglich sein. Aus dieser theoretischen Komponente des Menschenrechts auf subjektive Einsicht fließen deshalb diverse besondere Rechte, durch die eine allgemeine Zugänglichkeit zu Gründen und Informationen gewährleistet wird. Als da sind:

- alle Gesetze zu veröffentlichen (§ 215),
- den Gesetzgebungsprozeß öffentlich zu gestalten (§ 314), d.h. öffentliche Sitzung und Publikation der Sitzungsprotokolle

- eine außerparlamentarische Öffentlichkeit durch allgemeine Meinungs-, Rede- und Pressefreiheit zu gewährleisten (§ 316 ff.)
- Gerichtsverhandlungen öffentlich durchzuführen (§ 224)
- Laien als Geschworene am Gerichtsprozeß partizipieren zu lassen, die über Absicht und Tat zu befinden haben (§ 228).

2. Da es in jenem Menschenrecht auf subjektive Einsicht nicht nur um die *theoretische Einsicht* in die Legitimität von Werten, Normen und Gesetzen geht, sondern auch um unsere je eigene *praktische Anerkennung* bereits geltender und erst vorgeschlagener Normen, verwirklichen die so eben aufgelisteten Rechte zur öffentlichen *Meinungsbildung* das Menschenrecht auf subjektiv Einsicht nur *partiell*. Sie müssen ergänzt werden durch Rechte, die jedem von uns garantieren, auch am institutionalisierten *Willensbildungsprozeß* teilnehmen zu können. Hegel unterscheidet dabei zwischen dem Willensbildungsprozeß auf kommunaler Ebene und dem auf gesamtstaatlicher Ebene:

- alle Gemeinde- und Korporationsmitglieder dürfen über die besonderen Angelegenheiten ihrer Organisation durch ein allgemeines – und übrigens auch direktes – aktives Wahlrecht mitbestimmen. Die staatliche Aufsicht beschränkt sich auf eine Kontrolle der Gesetzeskonformität der so gewonnenen Beschlüsse und auf eine Bestätigung der gewählten Gemeinde- und Korporationsvorsteher. (Rph § 288 – 290, 302)

Durch diese dezentrale Selbstverwaltungsstruktur in Verbindung mit einer staatlichen Oberaufsicht versucht Hegel u.a. das Problem zu lösen, wer im Einzelfall sozialleistungsberechtigt ist. Er umgeht damit gekonnt die Folgeprobleme einer anonymen Verwaltungsbürokratie.

Auch auf gesamtstaatlicher Ebene gewährt Hegel *jedem* Mitglied der Bürgerlichen Gesellschaft das aktive Wahlrecht:

- alle Gemeinde- und Korporationsmitglieder wählen aus ihrer Mitte heraus Repräsentanten, die die jeweiligen Interessen der entsendenden Gruppe in der zweiten Gesetzgebungskammer des Staates vertreten. (§ 260, 301 – 304, 308)

Auch wenn dieser zweiten Kammer noch eine erste Kammer zur Seite gestellt ist, deren Mitglieder Adlige sind, die vom Fürsten ernannt werden, macht Hegel das aktive Wahlrecht also nicht mehr von der ökonomischen Selbständigkeit abhängig.

So beeindruckend und teilweise sogar progressiv dieser Katalog von Rechten ist, er *garantiert* erst dann die Verwirklichung des Rechts auf Subsistenz durch Leistungen der Korporationen und der Gemeinden, wenn der Staat berechtigt ist, *Steuern* zu erheben, mittels derer jene Subsistenzsicherung finanziert werden kann. Auch daran hat Hegel gedacht: Steuern ersetzen nicht nur die entwürdigenden feudalen Hand-, Spann- und sonstigen Dienste der Untertanen

und Leibeigenen; sie ermöglichen auch eine gerechtere Verteilung der von den Gemeinden und Korporationen zu erbringenden Leistungen, da sie einkommensabhängig gestaltet werden können (§ 299). Preußen hat als erster deutscher Staat die progressive Besteuerung übrigens erst 1851 eingeführt.

#### IV. Schluß: Der interne Zusammenhang zwischen sozioökonomischen Grundrechten und politischen Partizipationsrechten

Wir haben gesehen, daß Hegel zwei der einschneidenden Erneuerungen der Französischen Verfassung von 1793 in seine Rechtsphilosophie integriert hat: Auch sie anerkennt die Pflicht der Gesellschaft, für ihre „unglücklichen Mitbürger“ durch Steuern zu sorgen, für deren angemessene Verteilung weitgehend selbstverwaltete Gemeinden und Korporationen zuständig gemacht werden. Die Gefahren einer ausufernden Verwaltungsbürokratie und eines paternalistisch gewährenden Fürsorge- und Umverteilungsstaats, der – wie Ernst Forsthoff befürchtete – zum wirklich totalen Staat mutieren könne, wehrt Hegel durch mannigfaltige politische Teilhaberechte am gesellschaftlichen und parlamentarischen Meinungs- und Willensbildungsprozeß ab, die letztlich allen erwachsenen Staatsbürgern zustehen, da er diese in einem moralisch begründeten Menschenrecht verankert.

Insgesamt vertritt Hegel also folgenden internen Zusammenhang zwischen sozioökonomischen Grundrechten und politischen Partizipationsrechten:

1. Moralisch begründete sozioökonomische Grundrechte können realistisch nur dann **positiviert** und **durchgesetzt** werden, wenn zugleich nicht nur die bürgerlichen, sondern auch die *politischen* Menschenrechte auf *alle* Rechtsgenossen ausgeweitet werden.

2. Da das Recht auf Subsistenz aus dem Menschenrecht auf Leben fließt, muß ein **Rechtsstaat** für die Subsistenz derjenigen Rechtsgenossen sorgen, die in ihrem Leben bedroht sind.

Trotz aller Leistungen der Französischen Revolution – so Hegel in seinen Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte –

„besteht die Haupteinseitigkeit noch, daß der allgemeine Wille auch der *empirisch* allgemeine sein soll, d. h. daß die Einzelnen als solche regieren oder am Regimente teilnehmen sollen. [...] Diese Kollision, dieser Knoten, dieses Problem ist es, an dem die Geschichte steht und den sie in künftigen Zeiten zu lösen hat.“ (12/534).

Sie hat diesen Knoten zugunsten der Demokratie, also zugunsten nicht nur des allgemeinen, sondern auch **gleichen** aktiven Wahlrechts gelöst: Sozialstaat gibt es nur im **demokratischen** Rechtsstaat und den demokratischen **Rechtsstaat** nicht ohne Sozialstaat.

erschienen in: *Idee und Lebenswelt I. Politische Ideen und Gesellschaftstheorien seit der Frühen Neuzeit*,  
Hrsg. v. H. Reinacher, Wien: Braumüller 1002

Miriam Wildenauer

## Georg Wilhelm Friedrich Hegel

Geboren 27.08.1770 in Stuttgart, gestorben 14.11.1831 in Berlin

### LEBEN

Hegel ist einer der einflussreichsten Philosophen der Neuzeit. Er wurde am 27. August 1770 in Stuttgart als ältestes von drei Kindern des Rentkammersekretärs Georg Ludwig Hegel (1733 – 1799) und Maria Magdalena Louisa, geb. Fromm (1741 – 1783) geboren. Nach dem Besuch des Stuttgarter Gymnasiums studierte er an der Tübinger Universität Philosophie und Theologie und konnte im Tübinger Stift dank eines Landesstipendiums leben (1788–1793). Dort lernte er Friedrich Hölderlin (1770–1843) und Friedrich Wilhelm Joseph Schelling (1775–1854) näher kennen. Nach dem Konsistorialexamen verdiente er sich seinen Lebensunterhalt als Privatlehrer in bürgerlichen Familien, zunächst in Bern (1793–1796) und dann in Frankfurt (1797–1800), wo er regelmäßig Hölderlin und dessen Freundeskreis traf. Anfang 1801 zog Hegel zu seinem Freund Schelling nach Jena und erwarb noch im selben Jahr die Lehrbefugnis. In den Jenaer Jahren (1801–1807) gab Hegel anfangs zusammen mit Schelling das „Kritische Journal der Philosophie“ (1802/03) heraus, dessen einzige Autoren sie waren. In diesem Journal erschienen u.a. folgende Aufsätze von Hegel: „Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie“, „Verhältnis des Skeptizismus zur Philosophie“, „Glauben und Wissen“, „Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts“. Das Hauptwerk der Jenaer Jahre ist jedoch die „Phänomenologie des Geistes“ (1807). In Folge der Besetzung Jenas durch napoleonische Truppen im Herbst 1806 verliert Hegel sein Einkommen als außerordentlicher Professor (1805) und im Februar 1807 wird sein erster, ehelicher Sohn geboren, so dass Hegel das Angebot seines Freundes Niethammer annimmt, nach Bamberg zu ziehen, um dort die Redaktion der Bamberger Zeitung zu übernehmen (1807–1808). Ende 1808 wurde Hegel wiederum durch Hilfe Niethammers Rektor und Professor für die philosophischen Vorbereitungswissenschaften am Gymnasium in Nürnberg (1808–1816). 1811 heiratet er die gut zwanzig Jahre jüngere Maria v. Tucher, mit der er zwei Söhne bekommt. In den Nürnberger Jahren veröffentlicht Hegel sein zweites Hauptwerk die „Wissenschaft der Logik“ in drei Bänden (1812, 1813 und 1816), deren erster Band (Seinslogik) in einer stark überarbeiteten und erweiterten Fassung 1832 erscheint. Erst 1816 im Alter von 46 Jahren war es Hegel vergönnt, ein gesichertes Einkommen als Professor für Philosophie an der Universität Heidelberg zu erhalten. 1817 erscheint die „Enzyklopädie der

Philosophischen Wissenschaften“ (<sup>2</sup>1827 und <sup>3</sup>1830), die seinen Hörern den Grundriss seines Systems der Philosophie präsentiert. 1818 wurde er durch Einsatz des Ministers Altensteins Nachfolger Fichtes an der Berliner Universität. 1821 erscheinen die „Grundlinien der Philosophie des Rechts“, das letzte von Hegel selbst redigierte systematische Werk. Seine Vorlesungen zur Ästhetik, zur Geschichte der Philosophie sowie Philosophie der Geschichte und Religion wurden einem breiten Publikum erst durch die von seinen Schülern besorgte Freundesausgabe (1832–1845) zugänglich. Hegel starb überraschend am 14. 11. 1831.

## WERK

### 1. Interessen des jungen Hegel

Neben den antiken Autoren und der Literatur der Aufklärung studierte der junge Hegel vor allem Kants Kritische Philosophie, Rousseaus politische und kulturkritische Schriften sowie den durch Friedrich Heinrich Jacobi ausgelösten Spinozismusstreit. Zugleich verfolgte er enthusiastisch den Verlauf der Französischen Revolution und hoffte, dass sie auf Württemberg übergreifen werde. Selbst versuchte er, vor allem folgende drei Fragen zu beantworten: 1. Wie muss eine Volksreligion verfasst sein, um die Motivation sittlichen und politischen Handelns für ein und in einem gerechten Gemeinwesen zu stärken? Die Beantwortung dieser Frage war dringend geworden, weil zunächst Rousseau keine überzeugende Antwort auf die allgemeinere Frage gefunden hatte, wie eine Religion verfasst sein muss, damit sie vom politischen Standpunkt einer rationalen Gesellschaft gerechtfertigt werden kann. Kant hatte dann aber gezeigt, dass ein Konflikt zwischen religiösen und sittlichen sowie religiösen und politischen Pflichten vermieden werden kann. Er hatte aber nicht gezeigt, wie ein solches Ganzes harmonisierender Pflichten in die Form einer für alle zugänglichen Lebensform („Volksreligion“) übersetzt und damit handlungswirksam werden kann. Hegel, Hölderlin und Schelling widmeten sich genau dieser Aufgabe unter der Bezeichnung „unsichtbare Kirche“. Zur Lösung der Aufgabe musste vorbereitend folgende historische Frage beantwortet werden: 2. Was waren die Ursachen und Gründe dafür, dass sich das Christentum in eine „positive“, das heißt autoritäre und damit freiheitsfeindliche Religion entwickelt hatte? Anlass für die dritte Frage war das wissenschaftspolitische Verhalten insbesondere der Tübinger Orthodoxie ab Mitte der 90er Jahre: Nach dem neuen moralphilosophischen Argumentationsschema der Kantischen Postulatenlehre (Ethiktheologie) versuchten deren Vertreter, die traditionellen Dogmen des Christentums in einer neuen Weise zu rechtfertigen. Da Hegel konträre Lehren aus Kants Philosophie popularisieren wollte, musste er deshalb auch folgende Frage beantworten: 3. Wie kann Kants Kritische Philosophie ar-

gumentativ vor einem solchen dogmatischen Missbrauch geschützt werden? Aus der so nötig gewordenen durchgreifenden Kritik zunächst an Kants Postulatenlehre entwickelte Hegel letztlich ein System der Philosophie, das als spekulativer Idealismus bezeichnet werden kann. Es verdrängte aber nicht das ursprüngliche Interesse Hegels, ein Modell eines modernen und gerechten politischen Gemeinwesens zu entwickeln. Vielmehr war es eine, wenn nicht die Aufgabe dieses Systems, diese Interesse zu befriedigen.

## 2. Die Phänomenologie des Geistes

Ziel der Phänomenologie des Geistes (PhdG) ist es, die Kluft zwischen vorwissenschaftlichen Überzeugungen der Menschen als einzelnen („natürliches Bewußtsein“) oder menschlicher Gemeinschaften („Geist“) und der modernen Wissenschaft zu überwinden. Dazu werden Erfahrungen des Scheiterns vorwissenschaftlicher, aber auf Wissen zielender Einstellungen dargestellt. Als Grund des Scheiterns erweist sich ein allen thematisierten Gestalten zugrundeliegender Kontrast zwischen der eigenen Subjektivität und einer von ihr unabhängigen Objektivität. Unter Voraussetzung dieses Kontrastes könne weder theoretisches Wissen noch praktische Einsicht erreicht werden. So soll zum Beispiel das erste Kapitel „Die sinnliche Gewißheit“ zeigen, daß ein unmittelbares Wissen von Gegenständen allein mittels indexikalischer Bezugnahme („ich“, „hier“, „jetzt“) auf sie nicht möglich ist. Entscheidend für den potentiellen Erfolg der PhdG ist es, dass das jeweilige Scheitern aus der Binnenperspektive erfahren werden kann. Aufgabe des diese Erfahrungen betrachtende Denkens („wir“) ist es lediglich, den Kern dieser Erfahrung zu erfassen, da der betrachteten Gestalt die dazu nötigen begrifflichen Mittel fehlen. Deshalb schließt sich an jeden ersten Schritt einer Selbsterfahrung ein zweiter Schritt an, in dem „wir“ entscheidende Begriffe einführen, durch die das Scheitern des so eben thematischen natürlichen Bewusstseins zumindest partiell erkannt werden kann. Diese von uns neu ins Verfahren eingebrachten Begriffe werden dann von einer neuen Bewusstseinsgestalt genutzt, um die intendierten Erkenntnisse zu erreichen. Durch dieses Verfahren versucht Hegel zu zeigen, daß 1. das vorwissenschaftliche Bewusstsein sich in endlich vielen Schritten zu der epistemischen Einstellung erheben kann, die für eine wissenschaftliche Selbst- und Welterkenntnis nötig ist und dass 2. dazu der basale Kontrast zwischen Subjektivität und Objektivität zu überwinden ist. Den – unentwickelten – Begriff einer solchen epistemischen Einstellung nennt Hegel das „absolute Wissen“. Er schließt das phänomenologische Verfahren ab.

Neben dem viel diskutierten Kapitel „Herr und Knecht“ – in dem dargestellt wird, wie zwei Menschen scheitern, die darum kämpfen, von dem jeweiligen anderen als freie Person anerkannt zu werden, ohne diesen selbst als



frei anzuerkennen – könnten die Kapitel über praktische Vernunft, Geist und Religion von einigem Interesse in den Sozialwissenschaften sein. Im „Vernunftkapitel“ der PhdG versucht Hegel zu zeigen, dass jeder Versuch einer bloß subjektiven *Selbstverwirklichung* der Vernunft notwendig scheitert. Im „Geistkapitel“ werden die basalen Überzeugungen abendländischer Gemeinschaften über den sie konstituierenden Zweck und die zu seiner Verwirklichung nötigen Mittel einer Selbstprüfung unterzogen. Nach Hegel ergibt sich, dass die sich so zeigenden internen Probleme von einer späteren Gemeinschaft zwar mehr oder weniger gelöst worden sind, dass in dieser jedoch neue interne Probleme entstanden sind. Relevant sind dabei jeweils nur solche Probleme, die aus der Teilnehmerperspektive erfahren werden können – und nicht etwas solche, die von einem/einer späteren, gar überzeitlichen Beobachter/in identifiziert werden mögen. Im „Religionskapitel“ des Geistkapitels wird ähnliches für die historisch aufgetretenen Religionen durchgeführt. Wie später Max Weber (1864 – 1920) glaubte Hegel, dass auch durch die in den verschiedenen Religionen sukzessiv entwickelten Überzeugungen ein Rationalisierungsprozess in der Weltgeschichte in Gang gesetzt und gehalten wurde. Entscheidendes Kriterium für einen Fortschritt an Rationalität ist Hegel ein aus der Teilnehmerperspektive zumindest erfahrbarer Fortschritt im Bewusstsein der Freiheit. Nach Hegel hat das Christentum als erstes das „Prinzip der Subjektivität“ zum Kern eines Überzeugungssystems gemacht und so die Einsicht, dass der Mensch als Mensch frei ist, entscheidend vorbereitet. In der Philosophie habe aber erst Kant diese Einsicht auf den Begriff gebracht und in der politischen Wirklichkeit markiere die Französische Revolution den Zeitpunkt, diese Einsicht auch zu verwirklichen (Werke 12/523).

Zweck des die PhdG abschließenden Begriff absoluten Wissens und damit der Philosophie als Wissenschaft sei es, die „Humanität“ zu befördern, deren Wesen darin bestehe, durch gute Gründe eine „Übereinkunft“ aller (Werke 3/65) auch und gerade über grundlegende Fragen des Rechts, der Kunst und der Religion zu erreichen. Der Begriff dieses Wissens begreift soweit aber nur erst die historische Genese der Gegenwart als der Epoche, deren Aufgabe es sei, eine solche Humanität universal zu verwirklichen. Damit die Philosophie ihren nach Hegel wesentlichen Beitrag zur Lösung dieser Aufgabe erbringen kann, müsse sie in einer neuartigen Ersten Philosophie eine Lehre des Denkens als solchen entwickeln. Dazu seien „Gedankenbestimmungen“ an und für sich selbst zu untersuchen. Diese systematische Untersuchung nennt Hegel „Wissenschaft der Logik“ und sie ist für ihn die eigentliche und einzige Metaphysik.

### 3. Wissenschaft der Logik

Hegels Wissenschaft der Logik ist sicherlich einer der schwierigsten Werke der gesamten Philosophiegeschichte. Er war sich dessen durchaus bewusst. So bezeichnete er sie einmal als „ein Buch des abstrusesten Inhalts“ (Brief an Niethammer vom 05.12.1812). Trotzdem soll auch sie der Verwirklichung seiner ursprünglichen Interessen dienen. Ein Weg, sich das klar zu machen, ist folgender: In der „Phänomenologie“ hat sich gezeigt, dass die scheitern- den Selbst- und Weltverständnisse wesentlich auf einer unkritischen Wahl basieren, aber isoliert genommener Begriffskontraste (z.B. Erscheinung vs. Wesen) beruhen. Wenn das so ist, liegt es Nahe, die Bedeutung solcher Begriffskontraste für sich und in ihrem systematischen Zusammenhang zu untersuchen. So hofft Hegel „das Reich der Vorstellung“ zu revolutionieren. Sei das geschehen, halte auch die politische „Wirklichkeit nicht aus“ (Brief an Niethammer vom 28.10.08). Lenin scheint ähnliches gemeint zu haben, wenn er behauptet, dass jemand nur dann ein guter Marxist sein könne, wenn er Hegels Logik studiert und begriffen habe (Lenin, Werke, Bd. 38 1914/15; S. 170; MEW Bd. 21; S. 292).

Die Wissenschaft der Logik besteht aus zwei Teilen, die objektive und die subjektive Logik. Die objektive Logik umfasst 1. die Lehre vom Sein, in der Begriffe wie „Sein“, „Werden“, „Dasein“, „Endlichkeit“ und „Unendlichkeit“ (Qualität) sowie „Größe“, „Zahl“ und „Maß“ (Quantität) untersucht werden, sowie 2. die Lehre vom Wesen, in der Begriffe wie „Schein“, „Identität“ und „Grund“ (Wesen), „Existenz“, „Äußeres“ und „Inneres“ (Erscheinung) und „das Absolute“, „Substanz“, Kausalität“, „Notwendigkeit“, „Wirklichkeit“ und „Zufälligkeit“ (Wirklichkeit) geprüft werden. Die subjektive Logik umfasst die Lehre vom Begriff, in der Denkbestimmungen wie „Begriff“, „Urteil“ und „Schluss“ (Subjektivität), „Mechanismus“, „Chemismus“ und „Teleologie“ (Objektivität) sowie „Leben“, „Erkennen“ und „absolute Idee“ (Idee) untersucht werden.

Das in der Logik durchgeführte Prüfungsverfahren solcher grundlegenden Begriffe beginnt für uns mit dem methodologischen Vorurteil, es ginge darum, eine Definition des Absoluten aufzustellen. Notwendige Bedingung für eine taugliche Definition ist, dass die Bedeutung der zur Definition gebrauchten Begriffe eindeutig von denen ihrer Kontrastbegriffe unterschieden werden kann. Wer dogmatisch behauptet, das Absolute sei Sein, muss zumindest angeben können, durch welche Merkmale sich die Begriffe „Sein“ und „Nichts“ voneinander unterscheiden. Und da wir uns im Element des reinen Denkens befinden, könne der dogmatische Verstand nicht auf raumzeitliche Gegenstände zur Unterscheidung verweisen, die unter den einen, aber nicht unter den anderen Begriff fallen mögen. Für das das Verfahren eröffnende Begriffspaar „Sein“ und „Nichts“ – wie für alle weiteren – ergebe

sich, dass dies nicht gelingt. Dieses skeptische Resultat ist das Ergebnis des jeweils zweiten Schritts im Verfahren. Einer spekulativen Vernunft sei es in einem dritten Schritt möglich, die in der Auseinandersetzung zwischen dogmatischem Verstand und skeptischer Vernunft vollzogene Denkbewegung unter einen neuen Begriffsnamen („Werden“) zu fassen, der im alltäglichen, wissenschaftlichen oder philosophischen Sprachgebrauch einen Begriff bezeichnet, der mehr oder weniger diese Denkbewegung zu seinem Inhalt hat. In einem neuen ersten Schritt versucht dann der dogmatische Verstand, mit diesem Begriff das Absolute zu definieren. An zwei Stellen in der Durchführung des Verfahrens wird das vom dogmatischen Verstand mitgebrachte Vorverständnis entschieden korrigiert: In der Wesenslogik wird der eigentlich zu definierende Begriff selbst zum definierenden Begriff („Das Absolute“) und in der Begriffslogik erweist sich, dass es in einer philosophischen Erkenntnis gar nicht um Definitionen geht („Idee des Wahren“). Das Verfahren findet seinen Abschluss mit einem Begriff, zu dem die skeptische Vernunft keinen Kontrastbegriff mehr bilden kann. Diesen Begriff nennt Hegel „absolute Idee“ (Vgl. Friedrich Fulda: Philosophisches Denken in einer spekulativen Metaphysik. In: P. Pätzold (Hg.): Hegels Transformationen der Metaphysik. Köln 1991).

Im vorletzten Schritt wird dieser Begriff erreicht durch eine Überwindung des Dualismus unserer auf theoretische („Idee des Wahren“) und praktische Erkenntnis („Idee des Guten“) zielenden epistemischen Einstellungen („Idee des Erkennens“). In diesen Einstellungen endlichen Erkennens, die von Kant paradigmatisch als theoretische und praktische Vernunft begriffen worden sind, fassen wir die Welt einerseits als wohlgeordneten Prüfstein unserer theoretische Erkenntnisansprüche auf, andererseits begreifen wir sie aber als irrelevant und in sich wertlos, wenn es um das im Willen liegende Gute geht. Der Begriff der absoluten Idee soll uns von dieser zwiespältigen Haltung zur Welt befreien, indem in der in ihm gedachten epistemischen Einstellung Momente der theoretischen und praktischen Vernunft integriert werden. Der Begriff dieser Einstellung ist Begriff der in der Philosophie einzunehmenden Einstellung und ist damit Begriff der bereits in der Logik durchgeführten und in der Realphilosophie noch anzuwendenden Methode.

#### 4. Philosophie des Realen

Die „Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften“ im Grundriss diente den Hörern von Hegels Vorlesungen als Leitfaden und enthält nur die Grundlagen aller philosophischen Wissenschaften. Insbesondere fehlen die Argumente für die Übergänge. Die bereits skizzierte „Logik“ bildet den ersten Teil der „Enzyklopädie“, der zweite (Philosophie der Natur) und dritte Teil (Philosophie des Geistes) machen zusammen Hegels Philosophie

des Realen aus. Aufgabe aller drei Systemteile ist es zu zeigen, 1. dass die durchs logische Verfahren kritisch untersuchten und bestimmten Gedankenbestimmungen an natürlichen *und* geistigen Zuständen und Prozessen ihre objektive, raum-zeitliche Realität haben; ja, dass deren systematische Entfaltung auseinander das Entwicklungsprinzip der Natur und des Geistes ist (Logik → Natur → Geist), 2. dass die Natur so verfasst ist, dass sich in ihr ein Geist entwickeln kann, der sich stufenweise von seiner Naturbedingtheit zum Medium des reinen Denkens (Logik) erheben kann (Natur → Geist → Logik) und 3. dass der Geist so verfasst ist, dass er durchs Begreifen der basalen Gedankenbestimmungen zu einer ihm angemessen, nicht dualistischen Auffassung von der Natur kommen kann (Geist → Logik → Natur). Hegel hat allerdings sein System nur in der Reihenfolge präsentiert, die für die Lösung der ersten Aufgabe optimal ist. Man kann die Philosophiegeschichte nach Hegels Tod so deuten, dass sein Versuch einer Aufhebung eines einseitigen Materialismus (zweite Aufgabe) und eines einseitigen subjektiven Idealismus (dritte Aufgabe) zu Gunsten eines spekulativen Idealismus (alle drei Aufgaben) wirkungslos blieb, so dass in der Folge die Konkurrenz zwischen materialistischen (u.a. Marxismus, Empirismus, Physikalismus) und anthropozentrischen Ansätzen (u.a. Feuerbach, Lebensphilosophie, Postmoderne) wieder bestimmend wurde.

#### 4.1. Philosophie der Natur

Neben der bereits genannten Aufgabe der Naturphilosophie versucht Hegel durch sie die Frage zu beantworten, wie wir den Dualismus unserer bloß theoretischen, auf Naturerkenntnis und bloß praktischen, auf Naturbeherrschung ausgehenden Interessen überwinden können (Enz. § 245 f.). Er beschreitet damit einen dritten Weg zwischen der modernen Objektivierung und Quantifizierung natürlicher Phänomene in den Naturwissenschaften (Max Weber spricht später von einer „Entzauberung der Natur“) einerseits und einer romantisierenden Subjektivierung der Natur andererseits – nicht zuletzt auch, um einen angemessenen, auch rechtlich wirksamen Umgang mit unserer eigenen Natur („Leib“) zu ermöglichen („Recht auf Leben“ Bph § 66). Dabei begibt sich seine Naturphilosophie nicht in Konkurrenz zur Naturwissenschaft, sondern versucht auf der Grundlage ihrer Ergebnisse Natur als ein sich stufenweise entwickelndes Ganzes zu begreifen, das in lebendigen Organismen seine höchste und letzte Gestalt findet.

#### 4.2. Philosophie des Geistes

Da Hegel den Begriff der ersten Form des Geistes („Seele“) aus seiner Lehre lebendiger Organismen entwickelt und alle weiteren Formen des Geistes

die Seele zu ihrer Grundlage haben, überwindet seine Geistphilosophie den Cartesischen Dualismus zwischen „res cogitans“ und „res extensa“ – ohne geistige Phänomene auf natürliche (Materialismus) oder natürliche Phänomene auf geistige (Spiritualismus) zu reduzieren.

Im ersten Teil seiner Geistphilosophie, der „Lehre vom subjektiven Geist“, stellt Hegel dar, wie endliche Geister wie wir, sich stufenweise vom Bestimmten durch ihre Verleiblichung (Anthropologie) und ihre Objektgebundenheit (Phänomenologie) zu höheren kognitiven (Anschauung, Vorstellen, Denken) und voluntativen Fähigkeiten (praktische Gefühle, Willkür und das Streben nach Glückseligkeit) erheben, die in einem Wissen und Wollen der eigenen Freiheit kulminieren (Psychologie).

Damit bereitet die Lehre vom subjektiven Geist den Boden für eine „Lehre vom objektiven Geist“ (Rechtsphilosophie), die diejenigen Institutionen in ihrem systematischen Zusammenhang darstellt, die Menschen sich geben, weil sie wissen und wollen, dass sie als Menschen frei sind: Recht im engeren Sinn – Eigentum, Vertrag und Strafrecht – („Abstraktes Recht“), Zurechenbarkeit von Handlungen (Vorsatz und Absicht) und moralische Einstellungen und Normen für Handelnde, die das eigene und gemeinsame Gute zu verwirklichen streben („Moralität“), sowie Formen sittlichen Lebens in Familie, Bürgerlicher Gesellschaft, Staat und Weltgeschichte („Sittlichkeit“).

Rezeptionsgeschichtlich einflussreich waren insbesondere (a) das Verhältnis von Moralität und Sittlichkeit, (b) das Kapitel über die Bürgerliche Gesellschaft und (c) das Verhältnis zwischen Bürgerlicher Gesellschaft und Staat.

- (a) In den Debatten um Liberalismus und Kommunitarismus ist häufig Hegel als Gewährsmann für die kommunitaristische These angeführt worden, dass eine egozentrierte Moralität grundsätzlich defizitär sei und durch eine die Gruppe in den Mittelpunkt stellenden Sittlichkeit zu ersetzen sei. Da Hegel aus dem moralisch begründeten Recht auf subjektive Einsicht (Rph § 132) einige der klassischen liberalen Abwehrrechte und einige politische Partizipationsrechte entwickelt, ist er kein Kommunitarist. Da er aber auch soziale Leistungspflichten moderner Gesellschaften gegenüber in ihrem Leben bedrohten Rechtsgenossen entwickelt, ist er auch kein bloßer Liberaler.
- (b) Nach Hegels Analyse des modernen Marktes („System der Bedürfnisse“) sind folgende Prozesse unvermeidlich, wenn nur er die Bürgerliche Gesellschaft ausmachen und es kein eigentliches „politisches“ Gemeinwesen („Staat“) geben würde: Ihr Reichtum akkumulierte sich in den Händen weniger, Arbeiter/innen entfremdeten sich von den Produkten und sich selbst, Pauperisierung großer Teile der Bevölke-

Erstveröffentlicht auf www.erstveroeffentlicht.com  
Erstveröffentlicht am 11.3.2024

rung, Zyklen von Unter- und Überproduktion und Kolonialisierung anderer Länder mit ihren jeweils sittlichkeitszerstörenden Folgen. Da zugleich aber der moderne Markt allererst bestimmte individuelle Freiheiten verwirklicht (insbesondere Berufs- und Gewerbefreiheit, Freizügigkeit), sucht Hegel eine Lösung, die diese Freiheiten bewahrt und die krisenhaften Tendenzen eines sich selbst überlassenen, letztlich globalen Marktes bündigt. Deshalb bilde bereits die Bürgerliche Gesellschaft Institutionen der Rechtspflege und Wohlfahrt aus.

Trotz dieser stabilisierenden Institutionen der Bürgerlichen Gesellschaft ist sie für Hegel nur dann als eine Form der Sittlichkeit rechtfertigbar, wenn sie durch eine sittliche Form ergänzt und überboten wird, in der die materiellen Ungleichheiten der/die Bürger/in (bourgeois) durch eine Rechtsgleichheit der Staatsbürger/innen (citoyen) kontrolliert wird. Diese Form der Sittlichkeit ist der Staat. Als Staatsbürger/innen setzen wir den Verwirklichungen unseres bürgerlichen Gewinnstrebens Grenzen, um staatliche Institutionen nicht zum Spielball ökonomischer Macht werden zu lassen und um Rechtsgenossen, die durch Verarmung in ihrem Recht auf Leben bedroht sind, durch subsistenzsichernde Maßnahmen zu schützen.

Rezeptionsgeschichtlich ist dabei übersehen worden, dass Hegel sowohl die sozioökonomischen Grundrechte (Subsistenzsicherung, Begrenzung der Arbeitszeit) als auch die politischen Partizipationsrechte („allgemeines“ und direktes Wahlrecht auf kommunaler Ebene und ein allgemeines, wenn auch ungleiches und indirektes Wahlrecht auf gesamtstaatlicher Ebene aller Erwachsenen) aus dem Menschenrecht auf Leben (Rph § 66) bzw. aus dem Menschenrecht auf subjektive Einsicht (Rph § 132) entwickelt. Ein äußerlicher Grund dafür ist vermutlich gewesen, dass das Wort „Menschenrecht“ in der gesamten Rechtsphilosophie nicht vorkommt. In anderen Schriften hat Hegel aber explizit die Menschenrechtserklärung der Französischen Revolution gepriesen und verwendet selbst den Ausdruck (Werke 4/491; 12/523; 20/297). Damit integriert Hegels Rechtsphilosophie nicht nur wesentliche Elemente der Französischen Verfassung von 1791, sondern auch solche von 1793. In der Verfassung von 1791 sind die politischen Teilhaberechte noch auf ökonomisch selbständige Männer eingeschränkt worden. In der Verfassung von 1793 wurden die politischen Rechte auf alle erwachsenen männlichen Staatsbürger ausgedehnt. Gleichzeitig wurde erstmalig ein soziales Grundrecht auf Subsistenz eingeführt (Art. 21). Hegel argumentiert dabei sowohl für die funktionale These, dass sozioökonomische Grundrechte nur dann „verwirklicht“ werden können, wenn zugleich nicht nur die bürgerlichen, sondern auch die „politischen“ Menschenrechte auf „alle“ Rechtsgenossen ausgeweitet werden, als auch für die komplementäre normative These, dass ein *Rechtsstaat* das Menschenrecht auf Leben durch subsistenz-

sichernde Leistungen verwirklichen muss. In seiner Lehre vom Staat entwickelt Hegel jedoch keinen demokratischen Rechts- und Sozialstaat, sondern eine konstitutionelle Monarchie mit einem Zweikammersystem – und zollt damit einen Tribut an die politische Wirklichkeit seiner Zeit, der zum Programm der Rechtsphilosophie gehört, nämlich ihre Zeit in Gedanken zu fassen und kein utopisches Ideal zu entwerfen. In seinen Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte bemerkt er aber, dass trotz aller Leistungen der Französischen Revolution die „Haupteinseitigkeit“ noch besteht, „daß der allgemeine Wille auch der „empirisch“ allgemeine sein soll, d.h. daß die Einzelnen als solche regieren oder am Regimente teilnehmen sollen. [...] Diese Kollision, dieser Knoten, dieses Problem ist es, an dem die Geschichte steht und den sie in künftigen Zeiten zu lösen hat.“ (Werke 12/534).

Hegels „Lehre vom absoluten Geist“ ist eine Lehre der drei grundlegenden Formen, in denen Menschen sich zu allen Zeiten über das verständigt haben, was ihnen das emphatische Wahre ist und was sie selbst in Bezug auf es sind. Für Hegel sind das die Kunst, die Religion und die Philosophie. Jede von ihnen habe ihre eigene historische Periode, in der sie das paradigmatische Modell für eine Darstellung der Wahrheit waren. Hegel meint, dass für die Griechen der Antike die Kunst das Medium war, in dem sie sich selbst am besten verstanden und das, was sie am meisten wertschätzten, veranschaulichten. Religion sei dann für die Christen die beste Form gewesen, die Wahrheit selbst und die Beziehung des Menschen zu dieser Wahrheit vorzustellen. Beide Formen wiesen aber den Mangel auf, dass ihre Darstellungsmittel (sinnliche Anschauung und raum-zeitliche Vorstellung) nicht für jede/n gleichermaßen zugänglich seien. Deshalb sei es Chance und Pflicht der neuzeitlichen Philosophie, die in Kunst und Religion defizitär repräsentierten Wahrheiten argumentativ so zu rekonstruieren und ggf. zu korrigieren und ergänzen, dass sie von jedem und jeder eingesehen werden können. Nur so sei letztlich eine stabile Basis für einen humanen Umgang aller Menschen miteinander möglich, der ökonomische, kulturelle und religiöse Differenzen überwindet.

#### WIRKUNG

Hegels Philosophie ist über Jahrzehnte hinweg häufig nur ein Spielball ideologischer Kämpfe gewesen. Das hat viele Gründe. Einige liegen in der unmittelbaren Rezeptionsgeschichte nach seinem Tod, die wesentlich durch die politische Entwicklung in Deutschland bis 1848 geprägt wird.

## I. HEGEL-SCHULE

Anders als die Philosophie Kants, die bereits zu dessen Lebzeiten direkt von diversen Universitätsprofessoren, Studenten und Gebildeten rezipiert worden ist, beginnt die Rezeption der Philosophie Hegels erst nach seinem überraschenden Tod. Bereits zum Ende seiner Berliner Jahre hatte sich Hegel gegen vereinzelte Vorwürfe, seine Philosophie lehre einen Pan- oder Atheismus, wehren müssen. Fichte hatte wegen desselben Vorwurfs Jena 1799 verlassen müssen. Nach Hegels Tod wurden die Vorwürfe wiederholt. Seine Schüler mussten auf sie reagieren, wollten sie sich die Chancen auf eine Karriere im Staatsdienst offen halten. Deshalb wurden in der ersten Rezeptionsphase (bis ca. 1844) vor allem religionsphilosophische Fragen (Unsterblichkeit der Seele, Persönlichkeit Gottes und das Leben Jesus) diskutiert. An der von David Friedrich Strauss aufgeworfenen Frage (Strauss 1837), ob das Christentum auf die geschichtliche Wirklichkeit des Leben Jesu angewiesen sei oder ob dieses auch als „philosophischer Mythos“ einer Zeit begriffen werden kann, die nur erst über einen vorstellungshaften Zugang, eigentlich nur philosophisch erfassbarer Wahrheiten verfügte (Jaeschke 516), spaltet sich die Schule in eine Rechte (J. E. Erdmann, G. A. Gabler, K. F. Göschel und H. F. W. Hinrichs), in eine Linke (D. Strauss, L. Feuerbach, E. Gans) und ein Zentrum (K. Rosenkranz).

Exemplarisch sei auf das Thema der Unsterblichkeit der Seele eingegangen: Nachdem bemerkt worden war, dass Hegel nirgendwo die Unsterblichkeit der Seele bewiesen hatte, versuchte Göschel, einen entsprechenden Beweis im Geiste Hegels nachzuliefern. Anderen Schülern Hegels hingegen war klar, daß im Rahmen der Hegelschen Philosophie ein solcher Beweis ad absurdum geführt worden war, da für Hegel der subjektive Geist und damit die Seele nur verleblich existiert. Aber auch sie bemühten sich zunächst im Sinne Hegels, diesem christlichen Dogma einen rationalen Kern abzugewinnen: Was das religiöse Bewusstsein als Unsterblichkeit der individuellen Seele vorstelle, sei wahrhaft als Unendlichkeit des Geistes zu begreifen. Erst um die Jahrhundertwende wurde eine der entscheidenden Leistungen der Hegelschen Lehre vom subjektiven Geist anerkannt. Wilhelm Wundt (1832–1920), der als Gründer einer empirisch verfahrenen Psychologie gilt, lobt Hegel dafür, dass er die Seele weder im Kontext von metaphysischen Unsterblichkeitsbeweisen noch im Kontext einer Ethiktheologie (Kant), sondern in einer Anthropologie thematisiert hat, deren zentrale Aussage es ist, dass das Wesen der Seele in ihren leiblichen Manifestationen erkannt werden kann. Damit habe Hegels Philosophie „auch für die Psychologie das erlösende Wort gesprochen“ (W. Wundt: Grundzüge der physiologischen Psychologie. Dritter Band. Leipzig 1903, S. 760).

Die religionsphilosophischen Kontroversen verlagerten sich bald auch auf den Bereich des Politischen. Denn damals herrschte durchaus noch die



Überzeugung, dass der Staat nur einen gläubigen Theisten ein Amt anvertrauen könne (Eid). Bereits seit Ende der 20er Jahre hatte Friedrich Julius Stahl im Einklang mit Schlegels und Schellings Parole einer „christlichen Philosophie“ und als Mitglied der historischen Rechtsschule wiederholt gegen eine auf Vernunft – statt auf Offenbarung – gegründeten Staats- und Rechtsphilosophie agitiert. So gewähre etwa allein der persönliche Gott die Einheit des Staates. Werde hingegen – wie bei Hegel – der Staat auf Vernunft gegründet, werde das Prinzip der Volkssouveränität herrschend, das zur Revolution führe (Jaeschke 526f.). In den 30er Jahren argumentieren L. Feuerbach (1835) und K. L. Michelet (1839) noch im Rahmen der Hegelschen Philosophie gegen Stahl, richten aber gegen die Verbindung von Politik, Christentum und Romantik nichts aus. 1840, nach der Thronbesteigung des „Romantikers“ Friedrich Wilhelm IV., wird der Jurist, Gründer der historischen Rechtsschule und persönliche Gegner Hegels Friedrich Carl von Savigny Justizminister in Preußen. Zum Nachfolger des 1839 frühzeitig verstorbenen Linkshegelianers Eduard Gans wurde Stahl 1840 berufen und 1841 wird Schelling auf den Lehrstuhl Hegels berufen. Beide sollten auf Wunsch des neuen Königs die „Drachensaat“ des Hegelianismus „ausreuten“. Es folgen Entlassungen und Zensurmaßnahmen, die sogar Rechtshegelianer wie Hinrichs trafen. Bereits die Kritiken des christlichen Staates von Bruno Bauer (1841), Arnold Ruge (1840) und Eduard Zeller (1844) markieren einen Bruch mit der politischen Philosophie Hegels. Anders als ihr Lehrer glaubten sie nicht mehr an die Möglichkeit einer Modernisierung des Staates im Geiste der Aufklärung und Reformation. Trotz dieses Bruchs erhalten noch nach der gescheiterten Revolution von 1848 etliche des Hegelianismus verdächtige Hochschuldozenten ein Lehrverbot (Jaeschke 527-531). Deshalb verwundert es wenig, dass sich in Deutschland nach 1848 nur noch eine rechts-„hegelianische“ Staatsphilosophie Gehör verschaffte (K. Rössler 1857, A. Lasson 1882). Akklamierten sie doch dem machtstaatlichen Politikkonzept Bismarcks und vollzogen „mit dem Kaiserreich dann auch die Wendung zum Imperialismus“. Im 20. Jahrhundert wurde diese Hegel-„Deutung“ zu einer „autoritären (und schließlich völkischen) Staatsideologie ausgebaut (Binder/Busse/Larenz 1931)“ (Fulda 317). Bis auf wenige Ausnahmen abgesehen beginnt erst nach dem 2. Weltkrieg eine Rezeption der Hegelschen Philosophie in Deutschland, die sich nach und nach von den Frontlinien des 19. Jahrhunderts befreite. Deshalb muss man bald nach 1848 den Boden deutscher Staatlichkeit verlassen, um fruchtbare Wirkungen der Hegelschen Rechtsphilosophie zu finden.

## 2. Lorenz von Stein (1815–1890)

Der ab 1852 in Wien lehrende Norddeutsche Lorenz von Stein ist derjenige Gesellschaftstheoretiker des 19. Jahrhunderts gewesen, der die sozialstaatlichen und demokratischen Ansätze der Hegelschen Rechtsphilosophie aufge-

nommen, erweitert und teilweise wirksam gemacht hat. So beeinflusste er mit seinen diversen Schriften zur modernen Gesellschaft einerseits zentrale Termini der Marxschen Theorie (Klassenkampf, Mehrwert, Akkumulation) und andererseits nicht unerheblich die Sozialpolitik Bismarcks. In den Fachwissenschaften selber wurde er nahezu vergessen, als der Positivismus herrschend wurde. Erst zu Beginn des 20. Jahrhunderts begann eine Rezeption in der Soziologie (F. Tönnies) und in den 20er Jahren im Staats- und Verfassungsrecht (Rudolf Smend und Carl Schmitt), die nach dem Zweiten Weltkrieg in den bundesrepublikanischen Debatten ums Sozialstaatsprinzip (Forsthoff vs. Abendroth) fortgesetzt wurde (Vgl. dazu: Jürgen Habermas: Strukturwandel der Öffentlichkeit. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1990, S. 26 f.).

Stein griff die von Hegel gestellte Frage auf, wie ein Staat unter den Bedingungen einer sich industrialisierenden Gesellschaft strukturiert sein muss, damit die in der Französischen Revolution vertretenen Prinzipien von Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit verwirklicht werden können. Er begriff die politische Konstellation seiner Zeit als unvermeidlichen Antagonismus zwischen der auf der Befriedigung der Einzelinteressen basierenden Bürgerlichen Gesellschaft und dem auf allgemeine Freiheit zielenden Staat. Dieser Antagonismus führe zu dem Versuch der Besitzenden, die staatlichen Funktionen zu okkupieren (Dreiklassenwahlrecht), um die Nichtbesitzenden am sozioökonomischen Aufstieg zu hindern. Gerade deshalb ist es für Stein die Pflicht eines sittlichen, legitimen Staates und seiner Organe (König, Beamte, Heer), durch soziale Reformen die Nichtbesitzenden in die ökonomische Lage zu versetzen, am staatlichen Willensbildungsprozess zu partizipieren (Fürsorge). Darüber hinaus habe der Staat durch die Einführung des allgemeinen und gleichen Wahlrechts sowie der Garantie von Grundrechten den Ungleichheiten der Bürgerlichen Gesellschaft entgegenzuwirken. Insofern geht seine Lehre vom sittlichen Staat – wie die Hegels – über die Garantien des liberalen Rechtsstaates hinaus, da sie sich nicht auf die Aufgabe beschränkt, die Freiheit der Einzelnen vom Staat zu sichern, sondern ebenso darauf zielt, die politische Freiheit der Einzelnen von den Zwängen und gegenüber den Chancenungleichheiten der Bürgerlichen Gesellschaft durch den Staat zu garantieren. (Vgl. Ernst Forsthoff (Hg.): Lorenz von Stein: Gesellschaft – Staat – Recht. Frankfurt am Main 1972.).

### 3. Karl Marx (1818 – 1883)

Karl Marx studierte in den 30er Jahren u.a. bei dem Linkshegelianer Eduard Gans (gest. 1839). Auch er versuchte anfänglich, die in Hegels Rechtsphilosophie angelegten Argumente für ein nicht nur allgemeines, sondern auch gleiches Wahlrecht auch auf gesamtstaatlicher Ebene (MEW Bd. 1 320 – 333) und für eine Lösung der sozialen Frage aufzunehmen und auszubauen.

Auch deshalb beschränkt sich seine „Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie“ (1843) auf eine Kritik der Hegelschen Staatsphilosophie – die Hegel selbst nicht unsympathisch gewesen sein muss, hatte er das Wahlrecht doch als eine der ungelösten, politischen Aufgaben seiner Zeit identifiziert. Positiv rezipiert er die Hegelschen Thesen zur Entwicklung einer von bloßen Marktgesetzen dominierten bürgerlichen Gesellschaft, die nach Engels für Marx zum Kern einer Kritik der Politischen Ökonomie wird (MEW Bd. 16, 226) sowie die in Hegels Philosophie durchgeführte Dialektik, die – gereinigt vom angeblichen Mystizismus Hegels – Grundlage eines historischen Materialismus wird (MEW Bd. 40, S. 568 – 88; Bd. 21, S. 292, Bd. 23, S. 27 f.). Auch ist Marx nicht entgangen, dass bereits für Hegel Arbeitsverträge, die Arbeitnehmer/innen die gesamte Produktivzeit abverlangen, unrechtlich sind, da man sie „zum Eigentum eines anderen“ würde (Rph § 67; MEW Bd. 23 Fußnote 164). Vermutlich aufgrund der faktischen Auswirkungen der Armutengesetzgebung und den Zustand der Armenhäuser in England sowie den politischen Entwicklungen in Deutschland seit 1840 unterschätzt Marx aber das Potential einer Verbindung von Sozialstaat und Demokratie, die Hegel zumindest anvisiert hatte. So überliert er sowohl den Artikel 21 der Französischen Verfassung von 1793 als auch das moralisch begründete, damit überpositive und einklagbare Menschenrecht auf Befriedigung der menschlichen Bedürfnisse in einer modernen Gesellschaft bei Hegel (Enz. § 533). Auch deshalb verlassen seine Ideen zu einer nach-revolutionären Gesellschaft den Boden der Philosophie Hegels.

#### 4. St. Louis Hegelianer

Gründer dieser philosophischen Schule waren William Torrey Harris (1835–1909) und der in Deutschland geborene und 1844 in die USA emigrierte Hans Conrad Brokmeyer (1828–1906). Nach dem amerikanischen Bürgerkrieg wurde diese Schule durch die Gründung der „St. Louis Philosophical Society“ (1866) und durch das „Journal of Speculative Philosophy“ (1867), der ersten philosophischen Zeitschrift der USA, institutionalisiert. Im Unterschied zu den Transzendentalisten in Yale und den deutschen Gelehrten spielten religiöse Fragen allenfalls eine untergeordnete Rolle. Stattdessen waren Fragen der sozialen Gerechtigkeit in einer modernen Gesellschaft zentral. Dazu griffen sie ein Thema auf, das Hegel früh beschäftigt hat, das er aber in seinen Schriften nur streift (Rph § 175): Wie muss eine Erziehung gestaltet sein, damit die nachwachsenden Generationen autonome Mitglieder der modernen Gesellschaft werden können? Denton Snider (1841 – 1925) und Thomas Davidson (1840 – 1900) waren neben Hegel von Friedrich Fröbel (1782 – 1852) beeinflusst als sie die „Communal University“ in Chicago, das „Chicago Kindergarten College“, die „Goethe School“ in Milwaukee und das „Breadwinner's College“ in New York City, das der Ausbil-

derung der Arbeiterklasse diene, gründeten. 1889 wurde Harris sogar United States Commissioner of Education. Brokmeyer spielte eine Schlüsselrolle in der Verfassungsgebenden Versammlung von Missouri (1875), die u. a. das Recht auf Bildung für alle zwischen 6 und 20 Jahren einführte. Neben der bedeutenden Rolle der St. Louis Hegelianer im Aufbau eines modernen Bildungswesens in den USA bot das Journal of Speculative Philosophy eine Plattform für bedeutende amerikanische Philosophen wie John Dewey, William James, Charles S. Peirce und Josiah Royce (Vgl. E. Flower and M. G. Murphy: The Absolute Immigrates to America: The St. Louis Hegelians. In: A History of Philosophy in America Vol. 2, New York: Putnam 1977)

#### WICHTIGSTE WERKE

- Gesammelte Werke. In Verbindung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft hg. von der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Hamburg 1968 ff.
- Werke in zwanzig Bänden. Neuedition der Freundesvereinsausgabe, redigiert und (insb. durch einen Band „Frühe Schriften“) ergänzt von E. Moldenhauer und K. M. Michel, Frankfurt am Main 1971.
- Briefe von und an Hegel. Hg. von Johannes Hoffmeister, Hamburg 1956.

#### LITERATURAUSWAHL

- Lucas, Hans-Christian und Pöggeler, Otto (Hg.): Hegels Rechtsphilosophie im Zusammenhang der europäischen Verfassungsgeschichte. Stuttgart-Bad Cannstatt 1986.
- Jaeschke, Walter: Hegel-Handbuch. Leben-Werk-Schule. Stuttgart und Weimar 2003.
- Fulda, Hans Friedrich: Hegel. München 2003.
- Fulda, Hans Friedrich: Das Recht der Philosophie in Hegels Philosophie des Rechts. Frankfurt am Main 1968.
- Pinkard, Terry: Hegel. A Biography. Cambridge u.a. 2000.
- Riedel, Manfred (Hg.): Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie. 2 Bde. Frankfurt am Main 1974.
- Siep, Ludwig: Praktische Philosophie im Deutschen Idealismus. Frankfurt am Main 1992.



Erstveröffentlichung auf www.entnazifiziert.com von Miriam Wildenhauer am 11.3.2024